

*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

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.
Миссия Церкви и Церковное Предание.....5

Митрополит Волоколамский Иларион.
«Господь нам вверил Церковь, которая существует
более тысячи лет».....11

Епископ Белгородский Сильвестр.
Сравнительный анализ уставных документов
Украинской Православной Церкви и Православной
Церкви Украины.....32

БОГОСЛОВИЕ

Священник Димитрий Артёмкин.
Терминологическое выражение понятия о Церковном
Предании в доникейской церковной письменности.....67

Священник Глеб Рябинин.
Дар различения (διάκρισις) в учении преподобного
Иоанна Лествичника.....101

*Иеромонах Кирилл (Зинковский), иеромонах Мефодий
(Зинковский), иеромонах Варнава (Снытко).*
Архимандрит Софроний (Сахаров) о ереси
константинопольского неопапизма в свете
православной триадологии.....124

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Д. А. Устимчук.
Современная миссия Православной Церкви.....145

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

А. А. Кострюков.
К истории канонизации новомучеников и исповедников
Российских в Русской Зарубежной Церкви.....161

С. Л. Фирсов.
Небожественная комедия. «Православный» сталинизм:
к истории появления и развития одной социальной
болезни.....183

CONTENTS.....263

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

МИССИЯ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНОЕ ПРЕДАНИЕ*

Перед Церковью всегда — и две тысячи лет назад, и в наши дни — стоит задача миссии: делать веру понятной для людей, послание Христово всегда актуальным, чтобы свет Христов просвещал вселенную, чтобы люди принимали христианскую веру сознательно и разумно, делая ее достоянием ума и сердца. Но в поисках мудрого и актуального толкования Христовой истины, в желании найти понятный современному человеку язык проповеди нельзя переступать черту, за которой следует не созидание Церкви, а размывание, а то и разрушение ее фундамента — правой веры.

Церковь тщательно охраняет подлинную веру. Охраняет и словом убеждения, и любовью, и каноническими прещениями, вплоть до отлучения, по слову апостола: «Извергните развращенного из среды вас» (1 Кор. 5:13), потому что хранение истинной веры жизненно необходи-

* Статья подготовлена на основании выступлений, проповедей, бесед и интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, опубликованных в периодической печати. Цит. по: Слово Святейшего Московского и всея Руси Кирилла. Церковь призывает к единству. Минск, 2010. —480 с

мо не только для Церкви, но и для всего человеческого рода — даже для тех, кто Церкви не принадлежит, и даже для тех, кто исповедует иные религии. Кто-то может спросить: а причем здесь неверующие люди, причем здесь другие религии, причем здесь современный, такой разнообразный мир? И многие хотят убедить нас, что вера, которая пришла к нам от Господа через святых апостолов, — это лишь один вариант человеческой мысли, лишь одно из многих убеждений, которое ничем не лучше других, и люди, будучи свободными, могут с легкостью выбирать любые убеждения, любой взгляд на жизнь, на свое место в этой жизни.

Но есть в христианской вере нечто особенное: эта вера состоит не только из умозрительных богословских положений. Она касается всей нашей жизни, всего человеческого бытия; в этой вере содержатся истины, помогающие человеку не сбиться с жизненного курса, определенного Богом для каждого из нас.

Одно из понятий, которое содержится в греческом слове, соответствующему русскому слову «грех», — это промах. Согрешающий человек сбивается с правильного пути, промахивается мимо самой важной цели — цели своего бытия. Сохраняет нас от этого промаха вера апостольская, которая пришла к нам от воплотившегося Сына Божия.

Господь спасает нас Своею благодатью и истиной (см.: Ин. 1:17). Он спасает род человеческий обновлением того завета, который в глубокой древности Творец заключил с людьми. Господь спасает нас, давая ясное понимание добра и зла, и пока вера Церкви хранит эту норму человеческой жизни, свидетельствуя о том, что есть правда, а что ложь, что грех, а что святость, вместе с Церковью и весь род человеческий сохраняет способность и возможность в условиях разномыслия, в условиях множественности взглядов и убеждений сохранять некую общую основу человеческого бытия.

Если когда-нибудь эта общая нравственная основа будет разрушена (а сегодня очень многие силы стараются ее разрушить, чтобы у каждого человека была своя основа бытия, чтобы, опираясь на свой разум и свою свободу, он поступать так, как хотел бы), то мир не сможет существовать и род человеческий погибнет, потому что не будет никаких общих законов и правил, предохраняющих его от разрушения. А эти законы и правила черпают свое содержание в нравственной природе человека — той самой природе, которая через истинную веру дана людям для того, чтобы они не только сердцем и чувством, но разумом могли воспринимать, что есть правда Божия, что есть добро и что есть зло.

Вот почему Церковь так настойчиво, порой даже жестко охраняла и охраняет правоверие. И эта великая миссия Церкви по спасению всего человеческого рода, по сохранению нравственной основы человеческого общежития будет продолжаться до скончания века. Если же когда-то в эсхатологической перспективе произойдет завершение человеческой истории и зло победит добро, то причиной тому будет отказ человечества от нравственной основы человеческого бытия. Голос Церкви окажется неслышен и люди потеряют способность воспринимать Божественную истину.

Церковь земная именуется Церковью воинствующей, находящейся в борьбе, борьбе против сил тьмы, за истинную веру, через которую только и способна сохраняться нравственная природа вне зависимости от того, насколько люди принимают или не принимают ее. Вера Христова — та закваска, которая способна преобразить весь мир, всё творение (см.: Мф. 13:33).

Сейчас очевидно для каждого внимательного человека, способного анализировать то, что происходит вокруг него: жизнь без Бога превращает человеческие отношения в ад. И больше, наверное, не требуется никаких доказательств. Там, где Бог, человеческие отношения

меняются к лучшему, а человеческая личность очищается от наслоений греха и возвышается.

Все мы пребываем в единой надежде, которая, по слову апостола, «есть Христос, упование славы» (Кол. 1:27), и потому мы должны неленостно и сообща трудиться над совершением церковной миссии, дабы, как говорит тот же апостол языков, «не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» (1 Кор. 12:25). Эта взаимная поддержка особенно важна в условиях, когда современный мир обращает к нам многие вопрошания и требования. Ответом на них должно быть твердое православное свидетельство Евангельской Истины, осуществляемое церковными общинами, пребывающими в неповрежденной вере, глубоко укоренными в святоотеческой традиции и имеющими центром своего духовного бытия Святую Евхаристию.

Только созидая свою жизнь на этом прочном основании мы можем дать внятный и осмысленный ответ на все обращенные к нам вопросы. Посему церковная проповедь, особенно та, что адресована людям малоцерковным, а также молодому поколению, призвана стать предметом особой заботы священнослужителей, дабы «Слово Божие росло и распространялось» (Деян. 12:24), потому что «вера от слышания» (Рим. 10:17). Мы знаем, что обращение к Богу есть глубокий внутренний духовный акт. Принятие Бога в сердце есть рождение свыше (см.: Ин. 3:1–8), и совершается оно не потому, что кто-то кого-то в чем-то убедил, а только тогда, когда под действием благодати Дух Святой соприкасается с сознанием и сердцем человека. Но благодать особым образом воздействует тогда, когда ум человека открывается навстречу Богу. И открыть человеческий ум, расположить человека к принятию. Божией благодати в первую очередь должны священнослужители.

Конечно, убедить людей принять Бога только силой человеческой логики невозможно. Но горячее слово веры, обращенное к человеческому сердцу, способно вызвать

живой отклик в душе. Нужно идти навстречу людям и создавать условия для полноценного воцерковления тех, кто откликается на спасительный голос Церкви.

Православная миссия не может быть ограничена лишь возвещением слова Истины с церковного амвона, потому что в храм приходит меньшинство даже крещеных людей. Именно поэтому проповедь сегодня требует развития образовательных проектов и программ, благодаря которым современный человек получает возможность постигать нормы духовной жизни и многовековую мудрость православной традиции в доступной для него форме.

Мы говорим, что в Церкви существует апостольское преемство — преемство веры, преемство благодатной, таинственной жизни Церкви от святых апостолов до сегодняшнего дня. И одновременно, сохраняя эту преемственность, сохраняя непомраченной и непоколебимой веру Христову, Церковь проходит через различные исторические испытания и различные обстоятельства жизни.

Преемство не означает копирование. Как нет двух одинаковых людей, так нет и одинаковых эпох. Каждая эпоха имеет свое собственное лицо, несет на себе собственные, не свойственные другим эпохам проблемы. И потому, сохраняя преемство в самом главном, Церковь призвана находить ответы на вопрошания того времени, через которое проходит ее историческое бытие. Она призвана находить язык и способы передачи веры народу. Церковь призвана живо откликаться на обстоятельства времени, не растворяясь в этом времени, но сохраняя непоколебимо и непомраченно ту драгоценную апостольскую традицию, что была передана ей на заре ее истории.

Именно Православие хранит норму веры и церковного устройства такой, какой она запечатлена в Священном Предании Церкви, и видит своей задачей постоянную актуализацию этой нормы во имя осуществления миссионерских задач.

И в заключение необходимо отметить, что миссия Русской Православной Церкви в современном мире не имеет целью механическое расширение своего влияния. У нас нет никаких властных рычагов, нет никаких источников экономической власти. Единственная наша сила — это сила слова, сила веры, сила молитвы, сила убеждения. Всеми своими усилиями Церковь радует только об одном: о положительном преобразовании всех сторон жизни человека и общества. Ибо мы, по слову апостола, Божие «творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф. 2:10).

Митрополит Волоколамский Иларион

**«ГОСПОДЬ НАМ ВВЕРИЛ ЦЕРКОВЬ, КОТОРАЯ
СУЩЕСТВУЕТ БОЛЕЕ ТЫСЯЧИ ЛЕТ»***

— Владыка, добрый день! Если можно, позвольте вначале спросить насчет пандемии. Какова сейчас в России ситуация с православными храмами, со священнослужителями? Мы слышали про какие-то специальные меры, которые предпринимались Русской Православной Церковью, вплоть до дезинфекции во время причащения. Вы могли бы как-то это все объяснить?

— К сожалению, ситуация пока не улучшается: число тех, кто заразился, ежедневно растет, почти ежедневно мы слышим о том, что скончался тот или иной священнослужитель. Мы постоянно сейчас совершаем заупокойные службы.

Эта ситуация длится с марта текущего года. Когда весной были введены жесткие карантинные меры, нам пришлось (по крайней мере, в городе Москве) даже за-

* Интервью председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона корреспонденту греческой газеты «Кафимерини» Афанасию Авгериносу. Полный текст.

крыть храмы. Так, при закрытых дверях храмов мы совершали богослужения на Страстной седмице и на Пасху. При этом мы постарались организовать прямую трансляцию богослужений со многих приходов, и те прихожане, которые сейчас не могут участвовать в богослужении лично, участвуют в нем через средства удаленной связи.

По благословению Патриарха были введены строгие гигиенические меры, которые соблюдаются в храмах до настоящего времени. Прихожане стоят на богослужениях в масках, по возможности соблюдается социальная дистанция, которая предписана санитарными нормами. Также дезинфицируется лжица, при помощи которой люди причащаются Святых Христовых Таин: после каждого причастника она либо обмакивается в спирт, а потом в горячую воду, либо протирается проспиртованным платом. Мы верим безусловно в то, что инфекция не может передаваться через сами Святые Дары — Тело и Кровь Христовы, которые являются источником исцеления для всех верующих, однако понимаем, что Святые Дары хранятся в сосудах, которые сделаны человеческими руками, и никто сейчас не может гарантировать, что через чашу или через лжицу не передадутся какие-то вирусы. Поэтому в условиях эпидемии мы отменили целование чаши после причащения и дезинфицируем лжицу.

Надо сказать, что в принятии подобных мер нет нарушения традиции или церковного Предания. В прежние столетия также случались эпидемии, и у нас есть, например, выпущенная в начале XX века «Настольная книга священнослужителя», где говорится о том, как действовать священнику в ситуации массового распространения заразных болезней. В этой книге описываются меры, аналогичные тем, которые приняты сейчас в Русской Православной Церкви.

— Как Вы оцениваете ситуацию в мировом Православии после Кипрского кризиса? Создается впечатление, что Русская Православная Церковь собирается перестать

общаться с теми Церквами, кто признает автокефалию «ПЦУ». Что будет?

— Я оцениваю ситуацию в мировом Православии как очень опасную, критическую и печальную. Происходит раскол православного мира. Он был инициирован Патриархом Константинопольским Варфоломеем, и, к сожалению, мы видим, что пока этот раскол углубляется.

Хотел бы подчеркнуть одну очень важную для нас вещь: Русская Православная Церковь с сожалением и скорбью наблюдает за развитием этого раскола, но не является его участницей — раскол происходит вне ее канонических пределов. И когда нам говорят, мол, давайте думать о компромиссных решениях, мы, прежде всего, спрашиваем себя вот о чем. Господь нам вверил Церковь, которая существует более тысячи лет, — это единая Церковь, чья каноническая юрисдикция распространяется на Россию, Украину, Белоруссию, другие сопредельные государства. Мы эту Церковь получили в наследство от наших предков, так какое же мы имеем право сейчас это наследство разбазаривать, раздавать или, как говорят в России, раздербанивать?

Наоборот, мы заботимся об укреплении единства нашей Церкви, и сейчас можно наблюдать поразительное единство епископата, духовенства и мирян на всей ее канонической территории. Мы видим единство епископата России и Украины, несмотря на сложные отношения, которые на политическом уровне существуют в настоящее время между двумя странами. И когда нам говорят, мол, дайте автокефалию Украинской Церкви, и тогда все проблемы решатся, хотелось бы спросить: во-первых, какие проблемы можно решить этим шагом, а во-вторых, почему мы должны навязывать автокефалию Украинской Церкви, если она этого не хочет?

Украинская Церковь очень ясно устами всего своего епископата заявила о том, что она полностью удовлетворена тем самоуправляемым статусом, который имеет

сегодня. Идея автокефалии в церковном народе крайне непопулярна, тем более что она полностью дискредитирована раскольниками. Как же в такой ситуации можно говорить об автокефалии?

Мы будем продолжать укреплять внутреннее единство нашей Церкви, а то, что делают наши братья в Кипрской Церкви, в Элладской, в Александрийской Церкви, пусть остается на их совести — они дадут за это ответ перед Богом. А мы в Русской Церкви дадим ответ перед Богом за то, сохранили ли мы единство нашей Церкви или же мы его разрушили.

И вот еще о чем я бы хотел сказать. Мы не разрываем общение с Церквями — мы остаемся в общении со всеми иерархами Поместных Православных Церквей, которые стоят на страже канонического Предания Церкви и не признают украинских раскольников. Так будем делать и дальше. Мы разрываем общение только с теми Предстоятелями и иерархами, которые вступают в общение с расколом, и делаем это потому, что так нам повелевают святые каноны: мы не можем признавать людей, не имеющих канонических хиротоний, за тех, с кем можно вступить в евхаристическое общение.

— *Можно ли разрешить этот вопрос так же, как раньше разрешались конфликты между Вселенским Патриархатом и Русской Православной Церковью? Был, в частности, пример с Эстонией сразу после распада СССР. Звучат также голоса, в том числе со стороны таких известных деятелей, как Архиепископ Албанский Анастасий, озвучиваются определенные инициативы по нахождению компромисса. Есть ли какая-то надежда? В Нью-Йорке Вы встречались с митрополитом Элпидофором... Может, это начало диалога?*

— Мы открыты для диалога, но дверь к нему закрыл Константинопольский Патриарх. Когда в августе 2018 года Патриарх Кирилл приехал в Константинополь, чтобы лично встретиться с Патриархом Варфоломеем,

они разговаривали два с лишним часа. Я присутствовал при этой встрече, на которой Патриарх Кирилл изложил собеседнику реальную ситуацию.

Патриарх Варфоломей был дезинформирован, во-первых, украинскими раскольниками, во-вторых, тогдашними украинскими властями, а в-третьих, своими некомпетентными советниками. Он почему-то был уверен, что как только подпишет «томос об автокефалии», многие архиереи Украинской Церкви сразу же примкнут к новообразованной «церкви». Патриарх Варфоломей нам говорил, что, по их сведениям, 25 архиереев уже готовы это сделать. А Патриарх Кирилл ему на это ответил, что перейдут один или два. И действительно, из почти ста иерархов лишь двое — один епархиальный, а другой викарный архиерей — перешли в эту созданную на базе раскольников так называемую церковь.

В общине учеников Иисуса Христа было двенадцать апостолов, один из них оказался Иудой. У нас было в Украинской Церкви почти сто архиереев (сейчас уже больше ста), из них двое оказались предателями. Так что процент предательства в нашей Украинской Православной Церкви оказался гораздо ниже.

Украинская Православная Церковь как была, так и существует. Это огромная Церковь, у которой двенадцать с половиной тысяч приходов, более двухсот пятидесяти монастырей, тысячи клириков, более ста архиереев, миллионы верующих. Епископат, духовенство и миряне представляют собой очень сплоченную общность, и никто из них не хочет вступать в какую-то якобы автокефальную «церковь», созданную на базе раскольничьих структур.

Если же говорить о компромиссе и сравнивать ситуацию с Эстонией, то нужно иметь в виду, что там ситуация была несколько другая. В Эстонии Константинопольский Патриарх, по его выражению, «воссоздал» ту юрисдикцию, которая существовала в межвоенный период. Причем не на базе раскольников, не имевших канонических хирото-

ний, — в «воссозданную» юрисдикцию вошли некоторые клирики Русской Православной Церкви, а возглавлять ее был прислан архиерей, имеющий каноническую хиротонию от Константинопольского Патриархата. Поэтому исходные условия для переговоров с самого начала были иными. Переговоры тогда состоялись, и некий компромисс был достигнут. При этом надо сказать, что константинопольская сторона до сих пор не выполнила те договоренности, которые были достигнуты во время переговоров. Тем не менее тогда удалось прекратить возникшее разделение, и проблема, хотя и не была решена, но не препятствовала нам в последние годы иметь евхаристическое общение с Константинополем.

На Украине мы видим нечто совершенно другое. Произошло вторжение Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви. Теперь нам в Константинополе говорят, что, оказывается, в течение более чем трехсот лет Украинская Православная Церковь находилась в составе Константинопольского Патриархата и только временно была передана под юрисдикцию Москвы. Но мы издали целый том документов, которые свидетельствуют об обратном. Недавно на Кипре митрополит Киккский и Тиллирийский Никифор издал книгу с документами, которые, опять же, ясно свидетельствуют, что в течение всех этих трех с лишним столетий Украинская Церковь входила в состав Московского Патриархата.

Посмотрите календари Константинопольской Церкви за 2018-й, 2017-й, 2016-й и все предыдущие годы — вы увидите Украинскую Православную Церковь во главе с Блаженнейшим митрополитом Онуфрием в составе Московского Патриархата. Там не упоминается о Константинопольском Патриархате. И вдруг нам Патриарх Варфоломей заявляет о том, что, оказывается, это каноническая территория Константинопольского Патриархата.

Представьте, что у вас есть дом, в котором живете вы с вашими детьми, в котором жили ваши родители, бабушки и дедушки, все ваши предки на протяжении трехсот с лишним лет. И вдруг приходит какой-то человек и говорит: «А вы знаете, много лет назад этот дом был передан нашей семьей во временное пользование вашей семье. Мы нашли какие-то там документы, и поэтому убирайтесь вон из дома, а мы его заселим новыми людьми». Примерно то же самое произошло на Украине.

Сейчас Константинопольский Патриарх говорит, что он «лишь по снисхождению терпит» наличие в Украине Блаженнейшего митрополита Онуфрия и возглавляемой им Церкви. Более абсурдной ситуации представить себе невозможно.

— Давайте остановимся немного на ситуации в Украине. Каково сейчас там положение канонической, как Вы говорите, Церкви (которая относится к Русской Православной Церкви), в сравнении с той, что была создана Вселенским Патриархом? Вы ссылаетесь на то, что большинство верующих признают владыку Онуфрия. Вы также говорите о притеснениях, о которых широкой публике мало что известно. Может быть, Вы просто преувеличиваете ситуацию с националистами и со сторонниками автокефалии? Можете рассказать подробнее об этом?

— Начну с официальной статистики, которая публикуется украинскими государственными органами. Согласно этим данным, у Украинской Православной Церкви, являющейся самоуправляемой Церковью в составе Московского Патриархата, насчитывается 12,5 тысяч приходов, а у двух раскольничьих юрисдикций вместе взятых — около 6 тысяч. Что касается монастырей, у Украинской Православной Церкви более 250 монашеских обителей, причем все крупнейшие монастыри — Киево-Печерская Лавра, Почаевская Лавра, Святогорская Лавра — находятся в канонической Церкви. У раскольнических юрисдикций насчитывается, в лучшем случае, несколько

десятков монастырей. И вам достаточно будет посетить эти монастыри, чтобы увидеть, где есть монахи, а где монахов нет. Монашество на Украине реально сейчас существует только в канонической Украинской Православной Церкви — у раскольников монашества как такового практически нет.

Чтобы понять, как верующие посещают храмы, я думаю, достаточно просто приехать в Киев, зайти в воскресный день в Киево-Печерскую Лавру и посмотреть, сколько там людей. Приведу и такой факт. Ежегодно накануне Дня Крещения Руси происходит многолюдный крестный ход, который организует каноническая Украинская Православная Церковь без всякого давления извне — наоборот, на верующих оказывается давление, чтобы они не выходили на крестный ход, не приезжали в Киев. Вы можете посмотреть фотографии, видеокадры — это десятки и сотни тысяч людей. Около 300 тысяч верующих собирает крестный ход в этот день. Поэтому говорить, будто мы что-то преувеличиваем, могут только те, кто выдает желаемое за действительное. У нас есть цифры, есть видеокадры, есть официальная украинская статистика. Так что мы опираемся на реальность, а не на некие фантазии.

Если говорить о гонениях на духовенство канонической Церкви, то такие гонения действительно имели место во времена президентства Порошенко. Были рейдерские захваты храмов, на священников нападали. Опять же, всё это задокументировано: есть цифры, есть видеозаписи этих нападений, избиений священнослужителей. Патриарх Варфоломей, как мы слышали из СМИ, собрался в Украину в следующем году. Я надеюсь, что в его, несомненно, очень напряженном графике найдется полчаса для того, чтобы встретиться с семьями священников, которые были выкинуты из своих храмов. Пусть он сам с ними встретится и послушает, как всё происходило на самом деле.

— *Вы систематически критикуете Вселенскую Патриархию за то, что она инициировала автокефалию и*

тем более — раскол внутри Православия. Может быть, есть хотя бы часть вины на Русской Православной Церкви? Я имею в виду, из Константинополя вас очень часто обвиняют в том, что вы не приехали на Критский Собор, хотя до последней минуты участвовали в его подготовке.

— Я думаю, действительно часть вины лежит на нас, и я должен признать, что мы допустили одну очень большую ошибку. Тема автокефалии обсуждалась на протяжении всего предсоборного процесса, но по этой теме не удалось достичь полного согласия. Мы практически договорились о том, что автокефалия в дальнейшем не будет предоставляться единолично решением Вселенского Патриарха, что предоставление автокефалии будет возможно только с согласия всех Поместных Церквей. Оставалось только договориться о том, в какой форме будут стоять подписи под томосом об автокефалии — на эту тему достичь договоренности не удалось. И что тогда произошло? Патриарх Варфоломей разослал письма в Поместные Православные Церкви с предложением снять тему автокефалии с повестки дня и провести Всеправославный Собор. Мы на это предложение согласились, и то была наша большая ошибка.

Мы поверили Патриарху Варфоломею, который во всеуслышание, перед всеми делегациями Поместных Церквей сказал: мы признаем митрополита Онуфрия и приветствуем его как единственного канонического главу Православия на Украине. Это были его слова, и мы этим словам поверили. Мы подумали: раз так говорит Вселенский Патриарх, давайте мы действительно, как он нам обещает, проведем Собор, а после того будем продолжать обсуждение темы автокефалии. Нельзя было ему верить, он нас обманул. Это и была наша большая ошибка.

Что же касается нашего неучастия в Критском Соборе, вы хорошо знаете, как развивались события. Сначала отказалась участвовать Болгарская Церковь, потом Антиохийская Церковь, затем Грузинская Церковь. По-

том Сербская Церковь заявила о том, что Собор нужно отложить. В ситуации, когда четыре Церкви фактически отказываются от участия, что нам было делать?

Мы всегда настаиваем на том, что Всеправославный Собор должен быть действительно всеправославным, а если какое-либо решение принимается в отсутствие хотя бы одной Церкви, оно не будет легитимным для всей полноты Православия. И вдруг мы слышим, что одна Церковь отказывается, другая, третья, а четвертая говорит, что надо отложить Собор...

Тогда Патриарх Кирилл написал письмо Патриарху Варфоломею с просьбой провести срочное Предсоборное совещание, чтобы решить имеющиеся вопросы и всё-таки пригласить эти Церкви на Собор. Он получил ответ от Патриарха Варфоломея — вот он у меня перед глазами, номер 676 от 9 июня, где сказано: «Предлагаемое Вашей Святейшей Церковью новое чрезвычайное Всеправославное предсоборное совещание сочтено невозможным, т.к. для его созыва отсутствует нормативная база». Кем оно сочтено невозможным? Почему оно было невозможно? Оставалось еще две недели до Собора. Почему нельзя было принять меры, чтобы всё-таки в Соборе участвовали все?

Узнав, что три Церкви не будут участвовать, мы сказали, что тогда тоже не поедem. Теперь нам говорят, мол, если бы вы поехали на Критский Собор, то ничего бы из последовавших потом событий не произошло. Я это слышал практически от всех греческих архиереев, с которыми встречался. Извините, но почему бы этого не произошло? Значит, Патриарх Варфоломей таким образом захотел нам отомстить? Он из чувства мести решил предоставить «автокефалию» раскольникам, «легализовать» анафематствованного Филарета Денисенко? Если вы считаете, что это действительно так, то о чем здесь вообще можно говорить?

Если бы мы поехали на Критский Собор, то прежде всего заявили бы о том, что Собор не имеет легитимности,

потому что на нем отсутствуют три Церкви. Значит, Собор был бы сорван. Приехав, нам бы пришлось уехать.

Тем, кто сейчас говорит, мол, вы с самого начала не хотели ехать, хотелось бы напомнить: мы готовились к Всеправославному Собору с 1961 года. В том году был подготовлен каталог тем Собора (в общей сложности 100 тем), и каждую из них мы проработали. Потом нам говорят: каталог сокращается до десяти тем; мы с этим смирились. Позже сообщают, что тема диптихов уходит, потому что она слишком сложная; мы также смирились с этим. В конце концов, нам сказали, что и тему автокефалии нужно снимать, потому что по ней не договорились. Мы вновь смирились. Мы всё время шли на уступки, подчинялись решениям, которые принимались без нашего участия. Как в упомянутом Вами письме было сказано: «сочтено невозможным». А кем сочтено? Константинопольским Патриархатом.

На протяжении всего предсоборного процесса мы предлагали создать межправославный Секретариат Собора — этого не делалось, вся подготовка велась на Фанаре. И когда мы приезжали на эти совещания, нам выдавали готовые документы, мы начинали их обсуждать. Сам процесс подготовки был организован очень плохо — фактически Поместные Церкви приглашались только к пассивному участию. Вот плохо подготовленный Собор плохо и закончился.

— Вы упомянули владыку Онуфрия, его признание и т.д. Но ведь часто упоминается, что в 1990-х годах сам митрополит Онуфрий подписывал письмо и просил об автокефалии. Может быть, вы просто надавили на него и заставили придерживаться позиции в пользу Русской Православной Церкви?

— Если бы Вы знали Блаженнейшего митрополита Онуфрия, то понимали бы, что это человек, на которого надавить вообще невозможно. Он принимает решения так, как ему велит его архиерейская совесть и как подсказывает Святой Дух.

Что происходило в начале 1990-х годов? Филарет Денисенко, тогдашний Киевский митрополит в составе Русской Православной Церкви, предполагал, что он станет Патриархом Московским и всея Руси. Он уже был Местоблюстителем Патриаршего престола, но Поместный Собор не избрал его на Патриаршество. Он тогда затаил большую обиду и решил стать «патриархом» на Украине. Вскоре после возвращения на Украину, заручившись поддержкой тогдашнего президента Кравчука, Филарет Денисенко потребовал, чтобы Украинской Церкви предоставили автокефалию. Он убедил епископат Украинской Церкви в том, что надо подписать это письмо.

Владыка Онуфрий тогда был молодым, только что рукоположенным епископом. Он подписал письмо вместе со всеми, а потом, когда начали разбираться, когда увидели, что всё это сделано для того, чтобы отделить Украинскую Церковь от Русской Церкви, что всё происходит под нажимом светских властей, архиереи один за другим начали отзываться свои подписи, в том числе и епископ Онуфрий, ныне Блаженнейший митрополит Киевский и всея Украины.

Если кто-то предполагает, что на него сейчас мы оказываем давление, то, простите, у нас нет для этого никаких рычагов — ни политических, ни финансовых, ни административных. Украинская Православная Церковь является самоуправляемой, у нее свой епископат, свой Синод, они самостоятельно избирают архиереев. Единственное, что сохраняется, — это историческая молитвенная связь между Украинской Церковью и Русской Церковью, но эту связь Украинская Православная Церковь терять не хочет, а потому она не хочет автокефалии. Тем более, она не хочет автокефалии на базе раскольников. Поэтому заявления о том, что нами оказывается какое-то давление, абсолютно не соответствуют действительности.

— *Всё-таки один из аргументов за автокефалию — это то, что Украина уже давно является независимым*

государством. Может быть, Русская Православная Церковь просто мечтает каким-то образом сохранить империю, которая не существует в реальности?

— Нас никакая империя не интересует — нас интересует Церковь, которая существует в реальности, то есть единая Русская Православная Церковь, у которой более 100 миллионов верующих, более 40 тысяч приходов, около тысячи монастырей. Ее мы хотим сохранить вне зависимости от того, какие политические границы возникают на каноническом пространстве Русской Православной Церкви.

Политические границы за тысячу лет существования Русской Церкви менялись много раз, но мы не считаем, что возникновение новых границ должно вести к разделению Церкви на отдельные части. Иначе надо было бы разделить Русскую Церковь на пятнадцать частей, Антиохийскую — на две или три части, Иерусалимскую — на три или четыре части, а Александрийскую — на 50 с лишним частей. Ведь в Африке насчитывается более полусотни государств, почему же Церковь одна?

Поэтому мы не видим необходимости прислушиваться к аргументам политического толка. Прислушиваться надо к воле епископата, духовенства и церковного народа. С чего начиналась любая автокефалия в церковной истории? С того, что та или иная Церковь заявляла о своем желании получить самостоятельность. Не всегда этот процесс шел гладко. И в отличие от того, что сейчас внушают всем иерархи Константинопольского Патриархата, далеко не в каждом случае автокефалию предоставлял Константинополь.

Например, Русская Церковь не получала никакого томоса об автокефалии от Константинопольской Церкви. Мы уже пятьсот с лишним лет живем без такого томоса. Русская Церковь провозгласила свою автокефалию, когда Константинопольский Патриарх подписал унию с Римом, то есть на Константинопольском престоле не было

православного Патриарха, а был патриарх-униат. Тогда пришлось нашим архиереям собраться и без санкции Константинополя избрать своего Митрополита. Впоследствии на Руси было учреждено Патриаршество, и когда это произошло, были получены грамоты, подписанные не одним Вселенским Патриархом, а всеми восточными Патриархами. Они признали Московского Патриарха пятым по диптиху, и признали именно в сане Патриарха.

Поэтому неправы те, кто сейчас нам рассказывает, будто Константинопольский Патриарх, видите ли, имел право предоставить автокефалию Украине. Никакого права он не имел. Это нельзя делать без согласия украинского церковного народа и украинского епископата, без согласия Русской Церкви.

Он пошел на сознательное нарушение церковных канонов для того, чтобы навредить Русской Православной Церкви, как, к сожалению, случалось и в прошлом. Например, когда произошла в России революция, возник обновленческий раскол, и поначалу тогдашний Константинопольский Патриарх Милетий (Метаксакис) не поддерживал этот раскол, но его преемник Патриарх Григорий VII фактически поддержал обновленцев через своего представителя в Москве.

Имеются документальные свидетельства об этом. Например, нашему Патриарху-исповеднику святителю Тихону было направлено письмо, в котором говорилось: мы предлагаем Вам немедленно отречься от Патриаршего престола и вообще считаем, что Патриаршество в России должно быть упразднено. Эти действия предпринимались Константинополем в то время, когда Русская Церковь подвергалась гонениям, причем об этом знал весь мир. Наших священников расстреливали, храмы взрывали, монастыри уничтожали, а Константинопольский Патриархат поддерживал раскол внутри Русской Церкви.

Сейчас же Константинопольский Патриархат поддерживает раскол внутри Украинской Церкви.

— Вы знаете, что Константинополь обвиняет Русскую Православную Церковь в систематическом подрыве его вселенского статуса, в том, что она культивирует теорию «Третьего Рима». В Греции по этому поводу издана целая книга, в которой говорится, что вы желаете каким-то образом возглавить Православие в мире, потому что у вас самая многочисленная паства. Может быть, тут есть какая-то доля правды?

— В этих утверждениях нет ни капли правды, кроме только того, что мы действительно самая многочисленная Церковь. Этот факт — не то, чем мы гордимся, а то, что налагает на нас особую ответственность за нашу паству, за сохранение ее единства.

Если же коснуться мифологии, которая раздута вокруг Русской Церкви, в том числе обвинений, якобы мы проповедуем теорию «Третьего Рима», то приведите хоть один официальный документ нашей Церкви, решение церковного Собора, слова Патриарха или, например, мое выступление, где говорилось бы о том, что мы признаем Москву Третьим Римом. Нет такого. Это была концепция, которая сформировалась несколько веков назад и давно уже ушла в прошлое. Интересы для нас она не представляет, как нет у нас никакого желания возглавить мировое Православие. Нас вполне устраивает то место, которое мы занимаем.

Первенство Константинопольского Патриарха мы признали на официальном уровне, когда в 2013 году приняли на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви документ «О первенстве во Вселенской Церкви». Там черным по белому написано, что мы признаем Константинопольского Патриарха первым среди равных в семье Предстоятелей Поместных Православных Церквей. Но признаем его первым по чести, а не первым по власти. Мы не считаем, что Константинопольский Патриарх имеет какую-то власть вне пределов своей канонической юрисдикции или имеет право вмешиваться во внутрен-

ную жизнь других Поместных Церквей — с подобными мнениями мы категорически не согласны.

Документ, о котором я говорю, был принят в 2013 году, когда мы были в единстве с Константинопольским Патриархом, сейчас же в нашем диптихе этот Патриарх отсутствует. В настоящее время наблюдается другая экклезиологическая ситуация, которая напоминает ситуации, возникавшие в прошлом, например, когда Константинопольский Патриарх Несторий в V веке учил, что Богородицу надо называть Христородицей. И вот был созван III Вселенский Собор, на котором Константинопольский Патриарх отнюдь не председательствовал. Он являлся там подсудимым и был осужден за свою ересь. Потом был избран другой Константинопольский Патриарх. Так что истории известны ситуации, когда Церковь существовала, но на Константинопольском престоле не было православного Патриарха.

Вспомним также, как в середине XV века Русская Церковь стала автокефальной из-за того, что Константинопольский Патриарх подписал унию с Римом, то есть на тот момент на Константинопольском престоле не было православного Патриарха.

Ситуация, которая сложилась сегодня, воспринимается в Русской Православной Церкви таким же образом. Многие православные верующие сейчас говорят: в Константинополе нет православного Патриарха, потому что Патриарх Константинопольский примкнул к раскольникам. Вся Россия, вся Русская Православная Церковь видела фотографии, на которых Патриарх Варфоломей сослужит с лидером украинского раскола. Думаю, эта ситуация очень неблагоприятно сказывается в целом на климате межправославных отношений. Но еще раз хотел бы повторить: неправильно говорить, что мы разрываем общение с одной, другой, третьей Церковью. Мы не разрываем общение с Церквями, а стоим за каноническое предание Церкви и соблюдаем единство Русской Православной Церкви. С этого пути мы никуда не свернем.

— Вы очень часто в своих выступлениях говорили насчет давления извне на решения Патриарха Константинопольского. Как я понимаю, Вы имеете в виду американскую дипломатию, которая поставила в первый ряд своих инициатив тему Украины. В конце концов, Патриарх в Константинополе живет в исламском окружении. Ему нужна какая-то дипломатическая поддержка. Он обратился, допустим, к Соединенным Штатам. Русская Православная Церковь тоже очень тесно работает с Правительством России, с посольствами, с Министерством иностранных дел. Почему другим нельзя работать с государственными структурами, а, допустим, Русской Православной Церкви можно?

— Всё очень просто. Каждый Предстоятель Поместной Церкви выбирает, с кем ему работать. Если такая работа направлена на защиту интересов этой Церкви, на сохранение единства Православия, то почему же не сотрудничать? Почему Русская Церковь не должна сотрудничать с российским государством в вопросах строительства храмов в России, преподавания теологии в университетах, в том, чтобы люди имели свободный доступ к религии, к Церкви?

Если бы речь шла о том, что Константинопольский Патриарх сотрудничает с Соединенными Штатами Америки для сохранения православных святынь, защиты своих интересов на собственной канонической территории, разве кто-то возражал бы? Думаю, нет. Но когда Патриарх Константинопольский опирается на внешнюю силу для действий, направленных на разрушение православного единства, на причинение ущерба Поместным Православным Церквям, с этим мы, конечно, не можем согласиться. Что же касается Русской Православной Церкви, мы же никуда не вторгаемся, ни у кого ничего не отторгаем. Мы только заботимся о том, чтобы сохранить ту Церковь, которую получили от наших предков.

— Вы знаете, владыка, есть еще такой момент. Многие греки надеются очень сильно на Россию и считают

неправильной ее политику последних лет, когда Россия тесно связывает свои интересы с турецкими. Есть, например, такое мнение по вопросу Святой Софии: с российской стороны были только словесные формальные протесты, не последовало никакого давления на Турцию. Также никто тут, в Греции, не забудет слова представителя Кремля, сказавшего, что с превращением Святой Софии из музея в мечеть вход туда становится бесплатным. Может быть, всё-таки объективно расходятся интересы российского, русского и греческого миров?

— Я не хотел бы комментировать неудачное выражение чиновника, о котором Вы сказали. Однако хотелось бы отметить следующее: когда стало известно еще только о планах турецких властей превратить Святую Софию в мечеть, первым из Предстоятелей Поместных Православных Церквей, кто выступил против этого, был Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Буквально на следующий день после этого Государственная Дума Российской Федерации приняла обращение к депутатам парламента Турции. Потом на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви была выражена озабоченность сложившейся ситуацией. Президент России Владимир Путин в телефонном разговоре с президентом Турции Эрдоганом поднял этот вопрос и сказал о том, что перевод Святой Софии в статус мечети вызывает озабоченность православного народа. Кто из религиозных или политических лидеров больше сделал или сказал в данной ситуации, чем Московский Патриарх или чем российский президент? То, что Святая София вновь превращена в мечеть, для нас стало большой трагедией. Мы об этом говорили открыто. Я неоднократно поднимал эту тему в своей телевизионной передаче, которую веду еженедельно на российском новостном канале «Россия 24».

А вот что говорит наш церковный народ: после того как Патриарх Варфоломей запустил раскольников в Софию Киевскую, что является кощунством и святотатством,

он лишился доступа в константинопольскую Святую Софию. Это то, что называется *vox populi* — глас народа. Мы как иерархи Русской Церкви с таким анализом не согласны, поскольку считаем: то, что произошло, является печальным событием не только для Константинопольской Церкви, а для всего мирового Православия. Мы со скорбью наблюдаем, как те немногие уникальные мозаики храма Святой Софии, которые сохранились, сейчас завешены полотнищем, как скрыты от взглядов стены монастыря Хора, где, опять же, сохранились уникальные мозаики и фрески XIV века. К сожалению, к нашим публичным заявлениям на эту тему руководство Турции сейчас не прислушивается.

Относительно того, что Россия имеет определенные партнерские отношения с Турцией по тем или иным вопросам, в частности, поддерживаются контакты по теме Сирии, по теме Нагорного Карабаха, по проблематике, касающейся сотрудничества в промышленной сфере, думаю, лучше задать вопрос представителям российского государственного руководства. Но я хотел бы обратить внимание на то, что и Греция, и многие другие страны присоединились к санкциям против России, которая в этой ситуации должна искать и находить союзников. Мы были бы очень рады, если бы ситуация была иной, но, к сожалению, она сейчас такова.

— Раз упомянули вопросы союзничества, давайте вернемся немного к истории. В следующем году будет отмечаться 200-летие восстания греков против осман за свою свободу. В этом восстании Россия сыграла очень большую роль. Что такое Греция для Вас лично или, может быть, для церковных людей в России? Что такое Элладская Церковь и Эллада? Несмотря на все проблемы, может быть, что-то остается настолько важным, что нас объединяет?

— Я воспользуюсь Вашим вопросом для того, чтобы сказать, что для меня означает Греция. В свое время, будучи еще молодым иеромонахом, я самостоятельно

выучил греческий язык (и древний, и новый) для того, чтобы на этом языке читать святых отцов и чтобы на нем разговаривать. Я перевел с греческого некоторые творения преподобного Симеона Нового Богослова, в частности, «Главы»; некоторые его гимны перевел на русский в стихотворной форме. Я написал книгу о Симеоне Новом Богослове, а также книгу о святителе Григории Богослове. Святоотеческое наследие на греческом языке всегда являлось для меня неоценимым сокровищем, которое мы все должны бережно хранить. И, конечно, мне очень больно наблюдать происходящие сейчас процессы. То, что произошло в межправославных отношениях, вызывает у меня лично большую боль и скорбь.

Если говорить в целом об отношениях между нашими Церквями и между народами, хотелось бы выразить надежду, что греческий народ не забудет подвига, который совершили российские солдаты, участвовавшие в освобождении Греции от османского ига и пролившие свою кровь на греческой земле. Я очень надеюсь на то, что несмотря на возникшее разделение, мы сумеем сохранить наши связи и на культурном, и на духовном, и на церковном уровне. Да, нам пришлось сейчас (надеюсь, временно) прервать отношения с некоторыми иерархами Элладской Церкви, включая ее Предстоятеля, но мы сохраняем общение со многими другими иерархами.

Я надеюсь на то, что все подобные значимые даты мы будем праздновать вместе. Наши Церкви прошли через очень трудную историю. Русская Православная Церковь — это Церковь-мученица. Она на протяжении семидесяти лет страдала от безбожников. У нас почти весь епископат, почти всё духовенство в 30-е годы XX века были просто физически истреблены. На свободе оставались буквально единицы. У нас многие храмы были взорваны, закрыты, уничтожены, стерты с лица земли. Мы через всё это прошли, и вот уже тридцать с лишним лет происходит небывалое по масштабам возрождение церковной

жизни и в России, и в Украине, и в Белоруссии, и в других странах канонической ответственности Русской Православной Церкви.

Мы очень надеемся на то, что печальные события, произошедшие в православном мире, не разрушат те многовековые узы, которые существуют и между нашими верующими, и между нашими народами.

*Епископ Белгородский Сильвестр**

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ УСТАВНЫХ ДОКУМЕНТОВ УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ УКРАИНЫ

В статье проводится сравнение уставных документов ПЦУ с документами, определяющими статус Украинской Православной Церкви.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Украинская Православная Церковь, Константинопольский Патриархат, ПЦУ

После того как в начале 2019 г. Константинопольский Патриарх Варфоломей издал томос об автокефалии так называемой Православной Церкви Украины (далее — ПЦУ), развернулась дискуссия об объеме прав, предоставленных новообразованной структуре, по сравнению с каноническим статусом Украинской Православной Церкви. В этой дискуссии преобладали идеологические, иногда откровенно политические факторы. Взвешенного

* Автор — ректор Киевской духовной академии и семинарии.

анализа уставных документов ПЦУ в широкой исторической перспективе пока не было осуществлено.

В этой статье мы попытаемся сравнить уставные документы ПЦУ с документами, определяющими статус Украинской Православной Церкви. Оценка действиям патриарха Варфоломея и решениям Священного Синода Константинопольского Патриархата по созданию ПЦУ была уже дана в ряде официальных заявлений Украинской Православной Церкви. Не станем обращаться к этому вопросу. Наша цель в другом — проанализировать конкретные документы.

В дальнейшем изложении для объективности анализа мы будем употреблять по отношению к ПЦУ терминологию в том виде, как она используется в соответствующих уставных документах.

Уставные документы Украинской Православной Церкви

Начнем с установления перечня тех документов, которыми определен статус Украинской Православной Церкви и которыми она руководствуется в своей внутренней жизни.

Свой современный статус Украинская Православная Церковь получила согласно решениям Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, работавшего в Москве 25–27 октября 1990 г. Этот Собор принял Определение об Украинской Православной Церкви, которое следует считать основным учредительным документом для нашей Церкви¹. Именно на основании этого соборного определения Московский Патриарх Алексий 27 октября 1990 г. подписал грамоту, которая благословила «быть отныне Православной Украинской Церкви независимой и самостоятельной в своем управлении»². Хотя именно эта грамота считается главным правоустанавливающим документом для Украинской Православной Церкви, это

не совсем так. Благословенная грамота только вводила в жизнь Определение Архиерейского Собора. Особый статус Украинской Православной Церкви предоставил Архиерейский Собор. Патриаршая грамота — это указ, которым обычно вводится в действие принятое решение.

Еще один нюанс. Патриаршая грамота 1990 г. была *именной*. Она была адресована Киевскому митрополиту Филарету (Денисенко). Определение же Архиерейского Собора имеет фундаментальный характер и не привязывается к конкретным лицам. В Патриаршей грамоте отсутствует детальное описание объема канонических прав Украинской Православной Церкви. В ней мы находим только ссылки на Определение Архиерейского Собора, которое и содержит перечень прав нашей Церкви.

28 октября 1990 г. Святейший Патриарх Алексий посетил Киев и официально вручил митрополиту Филарету указанную благословенную грамоту. Этот акт положил начало действию соборного постановления от 27 октября.

Однако принятие определения и вручение грамоты еще не означало завершения канонического процесса создания Украинской Православной Церкви. Этот процесс был продолжен 29 октября 1990 г., когда в Киеве собрался первый Собор епископов Украинской Православной Церкви. Собор принял Устав об управлении Украинской Православной Церкви. Именно этот Устав, разработанный на основе Определения Архиерейского Собора, стал тем документом, которым Украинская Православная Церковь должна была руководствоваться в своей внутренней жизни. Следующим шагом стало проведение первого Собора Украинской Православной Церкви с участием епископата, духовенства, монашествующих, представителей духовных школ и мирян. Он состоялся 22–23 ноября 1990 г. Собор утвердил Устав и избрал первого Предстоятеля Украинской Православной Церкви. Им стал митрополит Филарет (Денисенко)³. Так завершился процесс формирования Украинской Православной Церкви как независимой в своем управлении.

Устав об управлении, разработанный и принятый в 1990 г., в последующие годы неоднократно подвергался изменениям. Важные изменения в Устав внес Харьковский Собор епископов Украинской Православной Церкви 27 мая 1992 г.⁴ 21 декабря 2007 г. Собор епископов, работавший в Киево-Печерской Лавре, принял обновленную редакцию Устава об управлении Украинской Православной Церкви, которую утвердил Собор Украинской Православной Церкви 8 июля 2011 г.⁵ Именно эта редакция Устава является действующей на данный момент.

Определение об Украинской Православной Церкви 1990 г. предусматривало имплементацию его положений в Устав Русской Православной Церкви. Это сделал Юбилейный Архиерейский Собор в Москве 16 августа 2000 г., приняв новую редакцию Устава Русской Православной Церкви. В этом документе статус Украинской Православной Церкви определен как «самоуправляемой с правами широкой автономии» (гл. VIII, 17). Юбилейный Собор принял отдельное определение об Украинской Православной Церкви, подтвердившее статус «независимости и самостоятельности Украинской Православной Церкви». В нем также указано, какие положения Устава Русской Православной Церкви не относятся к Украинской Православной Церкви⁶.

30 ноября 2017 г. очередной Архиерейский Собор Русской Православной Церкви дополнил и выделил в специальную главу положения Устава, касающиеся Украинской Православной Церкви. В результате в Уставе Русской Православной Церкви появилась глава X, которая полностью посвящена Украинской Православной Церкви⁷.

Итак, с учетом всех этих изменений, на сегодня документами, определяющими канонический статус и внутреннее устройство Украинской Православной Церкви, являются:

1. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 27 октября 1990 г.;

2. Благословенная грамота Святейшего Патриарха Алексия от 27 октября 1990 г.;

3. Устав об управлении Украинской Православной Церкви (в редакции 2007 г.);

4. Глава X Устава Русской Православной Церкви (в редакции 2017 г.).

Уставные документы ПЦУ

Что касается ПЦУ, то процесс ее создания также прошел несколько этапов, связанных с принятием определенных документов. После того как в апреле 2018 г. президент Украины Петр Порошенко посетил Стамбул, где провел переговоры с Патриархом Варфоломеем, начались активные действия по подготовке к провозглашению украинской автокефалии. Одним из важных элементов этой подготовки было написание проекта Устава для будущей ПЦУ. Из тех сведений, которые просочились в средства массовой информации, понятно, что проект Устава ПЦУ был написан в Греции профессорами местных богословских факультетов. О греческом происхождении Устава однозначно свидетельствуют и стилистика этого документа, и своеобразная терминология. Очевидно, что определенным ориентиром для Устава служило внутреннее устройство Элладской Православной Церкви. 29 ноября 2018 г. Священный Синод Константинопольского Патриархата рассмотрел и предварительно одобрил проект Устава⁸.

Проект Устава ПЦУ создан за пределами Украины и, очевидно, без участия представителей Украины. Тем не менее этот проект рассматривался и в Украине как представителями государственной власти, так и представителями УПЦ КП и УАПЦ. В результате уже в Киеве в предложенный проект Устава внесли определенные изменения. Одна из ключевых поправок касалась принципов формирования Синода ПЦУ. Если греческий проект

не предусматривал наличия постоянных членов Синода ПЦУ, то в Киеве в Устав внесли положение о том, что на «переходный период» постоянные члены Синода всё же будут существовать. 15 декабря 2018 г. так называемый «Объединительный собор» принял Устав ПЦУ с учетом поправок, внесенных в его проект в Киеве.

5 января 2019 г. Патриарх Варфоломей подписал, а 6 января официально вручил томос об автокефалии ПЦУ. 3 февраля 2019 г. в Киеве состоялась интронизация главы ПЦУ Епифания (Думенко), а 5 февраля — первое заседание Священного Синода ПЦУ. Тем самым был завершён процесс формирования ПЦУ.

Итак, двумя документами, которые определяют канонический Устав ПЦУ и регламентируют ее внутреннюю жизнь, являются:

1. Устав ПЦУ⁹;

2. Томос об автокефалии ПЦУ¹⁰.

При этом в Уставе ПЦУ четко указано, что в случаях разногласий между Уставом и томосом приоритет имеет томос (раздел I, п. 2). В дальнейшем изложении мы попытаемся сравнить основные положения этих документов с комплексом документов, регламентирующих деятельность Украинской Православной Церкви.

Общие положения о каноническом статусе

Начнем со сравнения общих положений о каноническом статусе, которые есть в указанных документах. Как сказано, Украинская Православная Церковь сегодня имеет статус самоуправляемой Церкви с правами широкой автономии. Устав Украинской Православной Церкви уточняет, что она является «самоуправляемой частью Русской Православной Церкви» (глава I, п. 5), а также «самостоятельной и независимой в своем управлении» (глава I, п. 1). Как указывает Устав, «Украинская Православная Церковь соединена с Поместными Православ-

ными Церквями через Русскую Православную Церковь» (глава I, п. 3).

Обратимся теперь к документам ПЦУ. И Устав, и томос четко говорят, что ПЦУ является автокефальной Церковью. При этом оба документа предусматривают сохранение особой связи ПЦУ с Константинопольским Патриархатом как с Церковью-Матерью. В частности, в томосе указано, что после получения автокефалии для решения важных вопросов церковного, догматического и канонического характера Киевский митрополит должен обращаться к Вселенскому патриаршему престолу, «ожидая от него авторитетного мнения и окончательного согласия». Далее в томосе указано, что все украинские архиереи и прочее духовенство имеют право обращаться к Вселенскому Патриарху с апелляциями на судебные решения, принятые в ПЦУ. Также ПЦУ обязана получать святое миро от Константинополя, проявляя этим духовное единство с Матерью-Церковью.

Итак, в тексте томоса четко артикулируется особый статус Константинопольского Патриарха во Вселенской Церкви. Особые полномочия Константинопольского престола проявляются в его исключительном праве предоставлять автокефалию, принимать апелляции от клириков других Церквей и выносить безапелляционные судебные решения, изготовлять святое миро для нужд других Православных Церквей, решать важные вопросы догматического и канонического характера, которые возникают в мировом Православии.

Наиболее примечательной декларацией, которая суммирует все эти пункты, является положение томоса о том, что Православная Церковь Украина *так же «как и другие Патриархи и Предстоятели» должна признавать «главой Святейший Апостольский и Патриарший Вселенский Престол»* (γινώσκει ὡς κεφαλὴν τὸν Ἀγίωτάτον Ἀποστόλικόν καὶ Πατριαρχικὸν Οἰκουμενικὸν Θρόνον). Итак, в томосе прямо сказано, что Константинопольский

патриарший престол является *главой всех Поместных Церквей*. Этот тезис прямо отсылает нас к острой богословской полемике, которая длится уже не одно десятилетие.

Официальная доктрина первенства Константинопольского престола строится, в частности, на произведениях митрополита Иоанна (Зизиуласса)¹¹. Последний уподобляет первенство Константинопольского престола во Вселенской Церкви первенству Бога Отца в Святой Троице. В этой парадигме первенство выступает как *онтологическая категория*. Поэтому право Константинопольского Патриарха на первенство во Вселенской Церкви относится не к *человеческому праву*, а к *праву Божественному*. Эту точку зрения активно развивают сегодня, например, архиепископ Елпидифор (Ламбриниадис)¹² и архимандрит Иоанн (Мануссакис)¹³. С критикой такой концепции первенства выступали такие авторитетные богословы, как митрополит Каллист (Уэр), протоиерей Джон Бэр, протоиерей Эндрю Лаут и другие¹⁴. Русская Православная Церковь на официальном уровне отвергла такое понимание первенства во Вселенской Церкви¹⁵.

Не только томос 2019 г., но и Устав ПЦУ интерпретируют общение ПЦУ с Константинопольским патриаршим престолом как необходимое условие принадлежности к всемирному Православию. Первая статья Устава ПЦУ говорит, что «Православная Церковь Украины ... состоит в неотъемлемом единстве с Матерью Великой Христовой Церковью в Константинополе и через нее со всеми другими Православными автокефальными Церквями» (глава I, п. 1). То есть ПЦУ имеет общение с другими Поместными Церквями не напрямую, а только через Константинопольский Патриархат. Здесь мы сталкиваемся с почти римским пониманием первенства во Вселенской Церкви. Для современного католического богословия абсолютно типичный тезис о том, что церковное единство обеспечивает общение всех епископов мира с Римским престолом¹⁶.

Совершенно очевидно, что для Православной Церкви такая еkkлесиология не является традиционной. Даже если ознакомиться с теми томосами о предоставлении автокефалии, которые Константинопольский Патриархат обнародовал в XIX в., в них еще нет того учения о первенстве, которое имеется в современных документах¹⁷.

Итак, спор по поводу провозглашения автокефалии ПЦУ Константинопольский Патриархат использовал для того, чтобы четко заявить о своем современном самосознании. И томос об автокефалии ПЦУ, и Устав ПЦУ содержат учение о первенстве Константинополя во Вселенской Церкви. Это учение на сегодня является одной из центральных проблем в православном богословии. Оно не является общепринятым. Более того, многие богословы считают его неприемлемым для православной еkkлесиологии.

Избрание и интронизация Предстоятеля. Получение святого мира

Главным показателем для определения канонического статуса той или иной Православной Церкви традиционно выступает процедура избрания и интронизации ее Предстоятеля. Признаком автокефалии (т.е. полной административной независимости Поместной Церкви) является право самостоятельно выбирать и интронизировать своих Предстоятелей. Соответственно, если к процессу избрания и поставления Предстоятеля каким-то образом приобщается другая Поместная Церковь, это является признаком неполной самостоятельности. Что же говорят уставные документы УПЦ и ПЦУ об избрании Предстоятелей?

Пункт 3 Определения об Украинской Православной Церкви 1990 г. указывает, что ее Предстоятель *избирается* украинским епископатом и *благословляется* Святейшим Патриархом Московским и всея Руси. Митрополит Киев-

ский только *благословляется* Московским Патриархом. Определение 1990 г. не предусматривает участия высшей власти Русской Православной Церкви в процедуре избрания Киевского митрополита. Также определение не говорит о возможности отклонения Московским Патриархом избрания Предстоятеля Украинской Православной Церкви. *Благословение* Московского Патриарха, которое должен получить избранный Киевский митрополит, не следует отождествлять с его *утверждением*. Получение патриаршего благословения лишь свидетельствует о канонической связи Украинской Православной Церкви с Русской Православной Церковью. По сложившейся практике, благословение Московского Патриарха предоставляется Киевскому митрополиту в форме благословенной грамоты. Только после получения такой грамоты избранный Киевский митрополит вступает в права Предстоятеля.

С 2014 г. в практику вошло совершение интронизации Предстоятеля Украинской Православной Церкви. Так, 17 августа 2014 г. состоялась интронизация новоизбранного Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия с участием многочисленных представителей Поместных Православных Церквей. Чин интронизации совершали иерархи Украинской Православной Церкви. Во время литургии в Киево-Печерской Лавре после пения «Трисвятого» старший иерарх из числа постоянных членов Священного Синода Украинской Православной Церкви митрополит Одесский и Измаильский Агафангел произнес интронизационную молитву. После этого митрополит Агафангел и второй по старшинству из числа постоянных членов Синода митрополит Симферопольский и Крымский Лазарь трижды возвели владыку Онуфрия на митрополичий трон на горнем месте с возгласением «Аксиос». По завершении литургии митрополит Агафангел вручил Блаженнейшему Онуфрию жезл его предшественника — Блаженнейшего митрополита Владимира¹⁸. Итак, Украинская Православная Церковь

сама интронизует своих Предстоятелей. Присутствующие на торжествах представители других Поместных Церквей выступали лишь в качестве почетных гостей. Непосредственного участия в возведении на престол новоизбранного Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины они не принимали.

В уставных документах Русской Православной Церкви наша Церковь называется самоуправляемой с правами широкой автономии. При этом она официально не относится к числу автономных Церквей. Вместе с тем Определение 1990 г. предоставляет Украинской Православной Церкви фактически те же права, которыми обладают автономные Церкви в составе Московского Патриархата. Причем в отдельных вопросах объем прав Украинской Православной Церкви даже превышает права автономных Церквей. Это хорошо видно, в частности, из сравнения Определения 1990 г. с томосом о предоставлении автономии Японской Православной Церкви (от 10 апреля 1970 г.)¹⁹. Так, Предстоятель Японской Церкви *утверждается* (а не *благословляется*) Патриархом Московским и всея Руси. В случае, если с точки зрения Патриарха избран кандидат, «который не в полной мере придерживается и исповедует православную веру или его жизнь и деятельность противоречат священным канонам», Московский Патриарх имеет право не утвердить его и требовать избрания другого лица (п. 1). Как мы видели, Определение 1990 г. не предусматривает процедуры отклонения Московским Патриархом избранного Киевского митрополита.

Что касается ПЦУ, то ее глава избирается Поместным Собором: собранием епископата, духовенства и мирян. Принципы формирования Поместного Собора в Уставе ПЦУ четко не прописаны. Здесь только указано, что в случае вакантности кафедры Предстоятеля Поместный Собор созывается местоблюстителем (Глава II, п. 3).

Предстоятель ПЦУ избирается тайным голосованием из числа трех кандидатов, определенных Архиерейским

Собором. Кандидаты избираются тайным голосованием из числа правящих архиереев ПЦУ (Глава X, п. 8, 9, 10).

В нормах процедуры избрания предстоятеля ПЦУ не предусматривается вмешательство других Поместных Церквей. Однако, как указано в Уставе, «если при замещении престола митрополита Киевского и всея Украины возникают непреодолимые проблемы, что нарушают единство Церкви, об этом сообщается немедленно Вселенскому Патриарху, первому в Православной Церкви, и он ищет решение этого, согласно всеправославных действующих правил о его священноканонической экстерриториальной юрисдикции» (Глава X, п. 13).

Как видим, право Вселенского Патриарха на решение конфликтов, которые могут возникнуть при избрании главы ПЦУ, обосновывается тезисом о его «экстерриториальной юрисдикции». Очевидно, что речь идет об особых правах Вселенского Патриарха, которые ставят его над всеми другими Предстоятелями. Конечно, мы не можем согласиться с таким пониманием юрисдикции Константинопольского Патриарха.

Устав ПЦУ предусматривает, что после избрания нового Предстоятеля назначается дата его интронизации, о чем местоблюститель должен сообщить всем Предстоятелям Поместных Церквей (Глава X, п. 14). Устав не говорит, кто и как должен совершать интронизацию главы ПЦУ. Но на данный момент есть уже прецедент проведения такой интронизации. 3 февраля 2019 г. в соборе Святой Софии в Киеве во время литургии состоялась интронизация Предстоятеля ПЦУ митрополита Епифания. После пения «Трисвятого» избранного главу ПЦУ трижды возвели на престол на горнем месте с возглашением «Аксиос». Первый и второй раз это сделал представитель Константинопольского Патриархата митрополит Галльский Эммануил и бывшим глава УАПЦ митрополит Макарий (Малетич), а третий раз — митрополит Галльский Эммануил и бывший митрополит Винницкий и Барский Симеон (Шостацкий).

По окончании литургии жезл главе ПЦУ вручил митрополит Львовский и Сокальский Димитрий (Рудюк). После этого митрополит Галльский Еммануил вручил митрополиту Епифанию посох от Константинопольского Патриарха Варфоломея.

Фактически чин интронизации главы ПЦУ возглавлял иерарх Константинопольского Патриархата. В своей речи перед вручением посоха митрополит Эммануил в классическом виде представил учение о первенстве Константинопольского Патриарха во Вселенской Церкви и о его эксклюзивном праве предоставлять автокефальный статус другим Церквам²⁰.

Еще одним признаком степени независимости Поместной Церкви считается процедура изготовления (или получения) святого мира. Мы уже отмечали, что согласно томосу 2019 г. ПЦУ не имеет права делать это самостоятельно. Она обязана получать миро от Константинопольского Патриарха. Как указано в Уставе ПЦУ, ее Архиерейский Собор должен заботиться о своевременном получении святого мира (раздел IV, п. 1, IX).

В этом контексте следует отметить, что сегодня далеко не все автокефальные Церкви сами изготавливают для себя святое миро. Несколько Церквей получают святое миро в Константинополе. Например, Элладская, Албанская, Польская и Чешских земель и Словакии Православные Церкви никогда не делали миро для собственных нужд. Кроме того, Константинопольский Патриархат, выдавая томос о предоставлении автокефалии в течение XIX–XX вв., как правило, пытался удержать за собой право предоставлять святое миро новой автокефальной Церкви. Поэтому наличие в томосе 2019 г. требования, чтобы ПЦУ получала святое миро от Константинопольского Патриарха, вполне ожидаемо²¹.

Относительно Украинской Православной Церкви в определении 1990 г. о святом мире ничего не сказано. Устав об управлении Украинской Православной Церкви

также ничего не говорит о порядке изготовления (или получения) святого мира. При этом в Уставе Русской Православной Церкви в редакции 2000 г. указывалось, что изготовлением и освящением святого мира для общецерковных потребностей должен заниматься Святейший Патриарх Московский и всея Руси (гл. IV, п. 7 щ), а также, что самоуправляемые Церкви должны получать святое миро от Московского Патриарха (гл. VIII, п. 15). В Уставе же Русской Православной Церкви в редакции 2017 г. уже прямо сказано, что Украинская Православная Церковь должна получать святое миро от Московского Патриарха (гл. X, п. 13).

При этом следует отметить, что с XVIII до начала XX в. несмотря на то, что Киевская митрополия фактически была лишь одной из епархий Русской Церкви, в Киево-Печерской Лавре традиционно изготавливали и освящали святое миро²². В то время изготовление святого мира в Киеве не считалось признаком церковной независимости Украинской епархии.

Процедура принятия Устава

В 2017 г. в Устав Русской Православной Церкви были внесены положения, дополнившие Определение 1990 г. В частности, в новой редакции Устава Русской Православной Церкви указано, что Устав Украинской Православной Церкви утверждается ее Предстоятелем и одобряется Патриархом Московским и всея Руси (п. 3). Это положение, очевидно, преследовало цель поставить точку в дискуссии о порядке одобрения Устава об управлении Украинской Православной Церкви, которая длилась почти десять лет.

Дискуссия началась после того, как в декабре 2007 г. Собор епископов Украинской Православной Церкви внес изменения в действующий Устав об управлении. Сразу после этого новую редакцию Устава ввели в действие и вскоре зарегистрировали в государственных органах вла-

сти Украины. Однако 24 июня 2008 г. Святейший Патриарх Алексий II в своем докладе на Архиерейском Соборе в Москве указал, что новая редакция Устава Украинской Православной Церкви вступит в силу только после ее «одобрения Священным Синодом Русской Православной Церкви и утверждения ее Предстоятелем»²⁵.

Дело в том, что глава VIII Устава Русской Православной Церкви в редакции 2000 г. содержала норму, согласно которой Уставы самоуправляемых Церквей должны подаваться на одобрение Священного Синода Русской Православной Церкви и утверждаться Московским патриархом (гл. VIII, п. 13). Однако, в пункте 17 той же главы Устава устанавливался особый статус Украинской Православной Церкви. Здесь указывалось, что Украинская Церковь является не просто самоуправляемой, а наделена правами широкой автономии, и ее Устав утверждается ее Предстоятелем и только одобряется Московским Патриархом.

Как видим, Святейший Патриарх Алексий полагал, что в Украинской Православной Церкви следует применить 13-й пункт восьмой главы Устава. Именно поэтому новая редакция Устава об управлении Украинской Православной Церкви была подана на рассмотрение Священного Синода в Москве. Однако пункт 17-й восьмой главы Устава РПЦ предусматривал лишь общее *одобрение* (а не *утверждение*) текста Устава УПЦ Московским Патриархом. О подаче Устава Украинской Православной Церкви на рассмотрение Священного Синода Русской Православной Церкви в 17-м пункте вообще не говорилось. То есть сущность дискуссии заключалась в том, следует ли применять к Украинской Православной Церкви требование, сформулированное в 13-м пункте восьмой главы Устава Русской Православной Церкви.

Изменения, внесенные в Устав РПЦ в 2017 г., поставили в этой дискуссии точку. Теперь окончательно утверждена именно та процедура, которая была установлена в пункте 17-м предыдущей редакции Устава.

Интересно сравнить эту норму с требованиями, которые предъявляются к автономным Церквам в составе Московского Патриархата. В действующей редакции Устава Русской Православной Церкви указано, что Уставы автономных Церквей принимаются их Соборами. При этом проект Устава подлежит «письменному согласованию с Патриархом Московским и всея Руси» (глава XI, п. 12). Итак, Устав автономной Церкви выносится на обсуждение ее Собора только после того, как его проект письменно согласован с патриархом. Процедура же принятия Устава Украинской Православной Церкви, как видим, иная. Сначала Устав принимается Собором Украинской Православной Церкви и утверждается Киевским митрополитом и только после этого одобряется Московским Патриархом. От Украинской Православной Церкви не требуется предварительного письменного согласования проекта Устава. Опять же, процедура одобрения должна указывать на каноническое единство Украинской Церкви с Московским Патриархатом. Можно сказать, что и в этом отношении требование к Уставам автономных Церквей являются более строгими, чем требования к Уставу Украинской Церкви.

Следует также отметить, что Устав Украинской Православной Церкви и в редакции 1990 г., и в редакции 1992 г., и в редакции 2007 г. ничего не говорит о процедуре его одобрения Московским Патриархом. Во всех этих редакциях одинаково указывается, что Устав принимается Собором Украинской Православной Церкви (раздел II, п. 7 в редакции 2007 г.). Никаких других решений (или утверждений) не предусмотрено. Право внесения дополнений и изменений в Устав имеет Собор епископов Украинской Православной Церкви с последующим принятием Собором Украинской Православной Церкви (раздел XV, п. 2 в редакции 2007 г.). Право толковать положения Устава имеет Священный Синод Украинской Православной Церкви (раздел IV, п. 24 в редакции 2007 г.).

Теперь перейдем к обзору процедуры одобрения Устава ПЦУ. Мы уже видели, что первая версия Устава ПЦУ была написана в Греции без участия представителей Украины. Предварительно проект одобрил Синод Константинопольского Патриархата. Также в него внесли дополнения и уточнения в ходе консультаций в Украине. Лишь после этого текст Устава был вынесен на утверждение так называемого «Объединительного собора». В самом Уставе указано, что он вступает в действие только после получения томоса об автокефалии ПЦУ (раздел XII). Соответственно, Устав ПЦУ вступил в силу 6 января 2019 г.

В будущем право принимать Устав и вносить в него изменения имеет Поместный Собор ПЦУ. Что касается Архиерейского Собора, то он имеет право толковать и частично изменять Устав (Глава IV, п. 1, III). Но изменения, внесенные в Устав Архиерейским Собором, подлежат утверждению на Поместном Соборе, и при этом особо отмечается, что изменения в Устав могут вноситься только «в духе томоса» (Глава II, п. 4).

В тех случаях, когда положения Устава вступают в конфликт с положениями томоса, приоритет отдается тексту томоса. Толковать же положения Устава в отношении томоса имеет право исключительно Вселенский Патриарх (Глава IV, п. 1, III).

В тех случаях, когда в жизни ПЦУ возникают вопросы, которые не оговорены в Уставе, но при этом нуждаются в уставном регулировании, должна создаваться смешанная комиссия. Состав комиссии формирует Вселенский Патриарх совместно с ПЦУ. Именно такая комиссия должна предложить решение спорных вопросов (Глава IV, п. 1, III). Также Устав предусматривает, что «по важнейшим вопросам, которые требуют совместных обсуждений и действий, для лучшей поддержки Православной Церкви, Священный Архиерейский Собор в Украине обращается к Вселенскому Патриарху, который с радостью предоставляет содействие и объявляет нужное

решение Священному Архиерейскому Собору Церкви Украины» (Глава I, п. 3).

И в этой сфере Константинопольский Патриарх сохраняет очевидные рычаги влияния на ПЦУ. В этом тоже проявляются взгляды Константинопольского Патриарха на свое особое место в системе всемирного Православия.

Церковный суд

В 1990 г., когда было принято Определение об Украинской Православной Церкви, в Русской Православной Церкви еще не было Церковного суда как отдельного учреждения. Лишь 26 июня 2008 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви принял Положение о Церковном суде. В первоначальной редакции этого документа не было упоминаний об Украинской Православной Церкви²⁴. Уже после принятия этого положения 16 июля 2008 г. решением Священного Синода Украинской Православной Церкви (журнал № 52) был создан Церковный суд Украинской Православной Церкви²⁵. Однако в Уставе об управлении Украинской Православной Церкви, который был принят в 2007 г., еще нет упоминаний о существовании Церковного суда. Тем не менее, здесь неоднократно говорится о церковном судопроизводстве.

В новой редакции Положения о Церковном суде Русской Православной Церкви, которая была принята в 2017 г., уже был учтен особый статус Украинской Православной Церкви²⁶. В частности, здесь указано, что Высший общецерковный суд обладает юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви за исключением Украинской Православной Церкви (статья 1, п. 1). Положение предусматривает, что в пределах Украинской Церкви действует собственная высшая церковно-судебная инстанция. При этом архиереи Украинской Православной Церкви имеют право подавать Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви апелляционные жалобы на

решения высших церковно-судебных инстанций Украинской Православной Церкви (статья 31, п. 2).

Глава X действующей редакции Устава Русской Православной Церкви устанавливает, что в пределах Украинской Православной Церкви такие канонические наказания, как пожизненный запрет в священнослужении, лишение сана и отлучение от Церкви накладываются епархиальными архиереями с последующим утверждением Священным Синодом УПЦ и митрополитом Киевским и всея Украины (п. 12). Каких-либо апелляций на эти решения в судебные органы Русской Церкви не предусмотрено.

Устав об управлении Украинской Православной Церкви указывает, что в пределах УПЦ Церковным судом высшей инстанции является Собор епископов (раздел III, п. 8). Священный Синод является апелляционным церковным судом по отношению к епархиальным судам Украинской Православной Церкви (раздел IV, п. 11). Функции епархиального суда, согласно Уставу, выполняют епархиальные советы (раздел VII.В, п. 52). Епархиальные суды компетентны осуществлять судопроизводство по делам клириков и мирян (раздел VII.В, п. 51). Обжаловать решение епархиального суда можно через обращение в Священный Синод.

Право суда над митрополитом Киевским и всея Украины принадлежит Собору епископов Украинской Православной Церкви (раздел V, п. 12). В действующей редакции Устава ничего не сказано о суде над епископами. Из общего контекста можно сделать вывод, что по делам епископов решение выносит Собор епископов Украинской Православной Церкви. Однако, относительно этих решений епископы имеют право подавать апелляции на Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Таким образом, по отношению к высшей церковно-судебной инстанции Украинской Православной Церкви Архиерейский Собор Русской Православной Церкви выступает в качестве суда второй инстанции.

Что касается церковного суда ПЦУ, то ее Устав устанавливает лишь общие очертания церковно-судебной системы. Здесь указано, что судебными органами ПЦУ являются: «I) архиерей, II) епископские суды, III) синодальные суды первой и второй инстанций для пресвитеров и диаконов, IV) синодальные суды первой и второй инстанций для архиереев, V) Священный Архиерейский Собор и VI) Поместный Собор» (Глава XI). О порядке функционирования этих судебных органов Устав ничего не говорит. Очевидно, предполагается принятие отдельного документа, регламентирующего работу всех указанных инстанций.

Также в Уставе ПЦУ указано, что Архиерейский Собор «избирает судебные органы» (раздел IV, п. 1, XII) и «имеет исключительную компетенцию для наложения наказания в виде анафемы (большого отлучения) по всем членам Церкви» (раздел IV, п. 1, XIV).

Как томос об автокефалии ПЦУ, так и Устав ПЦУ говорят о возможности для священнослужителей «любого сана», осужденных «своими церковными властями любым наказанием», подавать апелляции Вселенскому Патриарху. Право Константинопольского Патриарха принимать апелляции обосновывается 9 и 17 правилами Четвертого Вселенского Собора и «многовековой практикой Церкви» (Устав ПЦУ, Глава XI). Следовательно, право подавать апелляции к Вселенскому Патриарху имеют не только епископы, но и священники и диаконы ПЦУ.

Последнее положение отличает церковное судопроизводство в ПЦУ от судебной системы в Украинской Православной Церкви. Как мы видели, судебные решения по священникам, диаконам и мирянам, принятые в Украинской Православной Церкви, не предусматривают подачи апелляций в церковно-судебные инстанции Русской Православной Церкви. Только епископ может апеллировать к Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви. Кроме того, Положение о Церковном суде Русской

Православной Церкви не предусматривает привлечения других Поместных Церквей к решению местных церковно-судебных дел. Церковно-судебная система Русской Православной Церкви не предусматривает никаких апелляций ни к Константинопольскому Патриарху, ни к другим Предстоятелям Поместных Церквей.

Итак, согласно Уставу в редакции 2007, для священников и диаконов Украинской Православной Церкви судом первой инстанции является епархиальный суд, а второй инстанции — Священный Синод Украинской Православной Церкви. Для епископов суд первой инстанции — Собор епископов Украинской Православной Церкви, а второй инстанции — Архиерейский Собор Русской Православной Церкви.

При этом в ПЦУ и епископы, и священники, и диаконы имеют право подавать апелляции в Константинополь. Здесь мы видим еще один признак особых прав, которые пытается закрепить за собой Предстоятель Константинопольской Церкви.

Открытие епархий и назначения епископов

В Определении 1990 г. указано, что епархии в пределах Украины создаются и расформируются решением Священного Синода Украинской Православной Церкви. Также Синод избирает и поставляет правящих и викарных архиереев (п. 8). В 2017 г. в Устав Русской Православной Церкви добавили норму о том, что решение Священного Синода Украинской Православной Церкви о создании или расформировании епархий, а также об определении территориальных границ этих епархий подлежат утверждению Архиерейским Собором Русской Православной Церкви (гл. X, п. 8). На практике решения об открытии епархий в пределах Украины приобретают силу с момента их принятия Священным Синодом Украинской Православной Церкви. Утверждение таких решений обычно

происходит через значительный промежуток времени и носит формальный характер.

При этом как правящие, так и викарные епископы избираются и назначаются на кафедры Священным Синодом Украинской Православной Церкви без согласования с Русской Православной Церковью (раздел IV, п. 5). Хиротонии епископов Украинской Православной Церкви также совершает самостоятельно. По сложившейся практике после того, как Священный Синод избирает нового епископа, митрополит Киевский и всея Украины издает соответствующий указ. Решение о месте и времени совершения хиротонии избранного епископа принимает Предстоятель Украинской Православной Церкви по своему усмотрению.

Что касается ПЦУ, то решение о создании или ликвидации епархий и об установлении их территориальных границ принимается Архиерейским Собором (раздел IV, п. 1, VII). При этом избрание архиереев на вакантные кафедры проводит Священный Синод. Процедура избрания архиереев прописана в главе X Устава ПЦУ. Здесь указано, что на первом этапе Синод тайным голосованием определяет трех кандидатов в епископы, а потом так же тайным голосованием избирает из этих кандидатов нового архиерея. Избранным считается тот, кто набрал большинство голосов присутствующих членов Синода. Определение кандидатов и избрание епископа должны проводиться на одном и том же заседании Синода (раздел X, п. 3).

Хотя ПЦУ имеет право самостоятельно выбирать и рукополагать епископов, всё же в совершении первой архиерейской хиротонии в ПЦУ в 2019 году приняли участие два иерарха Константинопольского Патриархата. 26 мая 2019 г. архимандрит Епифаний (Димитриу) был рукоположен во епископа Ольвийского ПЦУ. Его хиротонию возглавлял митрополит Епифаний, однако ему сослужили митрополит Галльский Эммануил и Адрианопольский Амфилохий²⁷. Это тоже в определенной степени свиде-

тельство о попытке Константинопольского Патриарха влиять на внутреннюю жизнь ПЦУ.

Проблема украинской православной диаспоры

Устав об управлении Украинской Православной Церкви ничего не говорит о возможности создания ее учреждений за рубежом. Устав же Русской Православной Церкви предполагает, что все учреждения за пределами стран СНГ и Балтии могут создаваться исключительно решением Священного Синода РПЦ (глава XX, п. 4).

Однако проблема украинской православной диаспоры является крайне актуальной. Так, в 2013 г. Блаженнейший митрополит Владимир в докладе на Архиерейском Соборе в Москве отмечал, что по данным МИДа Украины за пределами Украинского государства проживает 20 миллионов украинцев и лиц украинского происхождения. Только с начала 1990-х гг. Украину оставило около 7 миллионов наших соотечественников. Среди этих людей есть немало верных нашей Церкви. Поэтому Блаженнейший митрополит Владимир считал необходимым создать «более эффективный механизм пастырского окормления украинцев в диаспоре»²⁸.

В результате консультаций со Священноначалием Русской Православной Церкви был разработан особый механизм открытия украинских приходов и назначения духовенства для служения в украинской диаспоре. Сегодня вопросами духовной опеки наших соотечественников, проживающих за рубежом, занимается Отдел внешних церковных связей Украинской Православной Церкви. Отдел координирует свою деятельность с Управлением зарубежными учреждениями Русской Православной Церкви. Священники для иностранных приходов избираются из числа клириков Украинской Православной Церкви.

Вопрос о церковных структурах в диаспоре стал особенно чувствительным для ПЦУ. В тексте томоса четко

указано, что юрисдикция ПЦУ «ограничивается территорией Украинского Государства» и поэтому ПЦУ «не может ставить епископов или учреждать приходы за пределами государства». Те же зарубежные структуры, которые ранее создали УПЦ КП и УАПЦ, должны теперь подчиниться Константинопольскому патриаршему престолу, «имеющему канонические полномочия в диаспоре».

Не менее однозначно это требование изложено и в Уставе ПЦУ. Уже в первой главе Устава указано: «Членами Православной Церкви Украины являются все православные христиане этой страны независимо от их национальности. Православные христиане украинского происхождения в православной диаспоре отныне окормляются епархиальными архиереями Вселенского Патриархата, в соответствии со священными канонами (двадцать восьмой канон IV Вселенского Собора, см. также и восьмой канон I Вселенского Собора)» (Глава I, п. 4).

Следовательно, и в томосе, и в Уставе ПЦУ нашла отражение традиционная позиция Константинопольской Церкви в отношении православной диаспоры. Напомним, что с 1920-х гг. Константинопольские Патриархи настаивали, что все православные христиане, проживающие на тех территориях, где нет Поместных Православных Церквей, должны войти в каноническое подчинение Константинопольской Церкви. Это касается, прежде всего, православной диаспоры в странах Западной Европы и Америки. С точки зрения Константинопольского Патриархата, в его подчинение должны войти все православные христиане на указанных территориях, независимо от их национальности. Свою позицию Константинопольская Церковь обосновывает ссылкой на 28 правило Четвертого Вселенского Собора. В этом каноне упомянуты «варварские земли», на которых приоритет миссионерской деятельности предоставляется Константинополю²⁹.

Однако другие Поместные Церкви не согласны с таким пониманием 28 правила³⁰. Сегодня большинство

Поместных Церквей имеет свои структуры за пределами стран своей традиционной юрисдикции. В Западной Европе и в Америке действуют епархии Антиохийской, Русской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской Церквей. К тому же и сами национальные диаспоры не желают переходить в подчинение греческим архиереям.

Канонизация святых

Устав об управлении Украинской Православной Церкви указывает, что святых для их почитания в пределах Украины канонизирует Собор епископов Украинской Православной Церкви. Также Собор епископов принимает богослужебные чинопоследования, составленные в честь святых, прославленных в нашей Церкви (Глава III, п. 7). Устав также указывает, что предварительно материалы о канонизации святых рассматривает и утверждает Священный Синод. Одобренные Синодом материалы передаются на утверждение Собора епископов (Глава IV, п. 7 б).

При Священном Синоде Украинской Православной Церкви действует Комиссия по канонизации святых (Глава VI, п. 5 д). Именно она готовит материалы о канонизации и представляет их на рассмотрение Священного Синода. На практике Священный Синод рассматривает рапорты главы Комиссии по канонизации святых о причислении тех или иных подвижников благочестия к лику месточтимых святых, благословляет их прославление и почитание в пределах отдельных епархий и устанавливает дни их памяти. Также Синод утверждает иконописные изображения святых и тексты тропарей, кондаков и молитв святым. После принятия Священным Синодом решения о прославлении того или иного святого вскоре осуществляется его торжественное литургическое прославление. Собор епископов только утверждает уже принятые решения о канонизации святых.

Канонизации святых регулярно осуществлялись в Украинской Православной Церкви, начиная с 1993 г. В настоящее время прославлено уже более 250 святых³¹.

В тех случаях, когда почитание святых, канонизированных в Украине, имеет распространение и за ее пределами, Московский Патриарх может благословить внесение их имен в общий календарь Русской Православной Церкви.

Что касается ПЦУ, то в ее Уставе указывается, что решение о канонизации святых в пределах Украины принимает Архиерейский Собор ПЦУ. Также Архиерейский Собор «готовит предложения по введению новых святых в общецерковный месяцеслов и выносит их на обсуждение и определение» Вселенского Патриархата. Такой порядок общецерковного прославления святых назван в Уставе «многовековой традицией Восточной Православной Церкви» (раздел IV, п. 1, IX). В ПЦУ также действует Синодальная комиссия по вопросам канонизации святых. Однако на данный момент решений о прославлении святых в ПЦУ еще не принималось, поэтому пока рано говорить о том, каким будет механизм таких канонизаций.

Особый резонанс вызвала новость о том, что в 2019 г. Константинопольский Патриархат по просьбе митрополита Епифания принял «положительное решение... по канонизации святителя Луки Крымского»³². Руководство ПЦУ не обнародовало каких-то официальных разъяснений по этому поводу. Эта новость была воспринята как осуществление в Константинополе повторной канонизации святителя Луки (Войно-Ясенецкого), который был прославлен в Украинской Православной Церкви еще в 1996 г.

Вероятно, речь шла лишь о внесении имени святителя Луки в месяцеслов Константинопольской Церкви. Однако по Уставу ПЦУ ходатайство о внесении имен святых в Константинопольский месяцеслов должен направлять Архиерейский Собор. При этом Собор ПЦУ подобных решений не принимал. Указанная новость породила ряд

вопросов относительно самостоятельности ПЦУ в деле проведения канонизаций святых.

Итоги

Проведенный анализ позволяет сделать определенные выводы относительно канонического статуса Украинской Православной Церкви по сравнению со статусом ПЦУ.

Как указано, Украинская Православная Церковь является самоуправляемой с правами широкой автономии в составе Русской Православной Церкви. В уставных документах Русской Православной Церкви установлено несколько признаков канонической связи Украинской Церкви с Московским Патриархатом, а именно:

1. Предстоятель Украинской Православной Церкви, избирается украинским епископатом, благословляется Московским Патриархом, после чего вступает в свои права.

2. Украинская Православная Церковь получает святое миро от Московского Патриарха.

3. Устав об управлении Украинской Православной Церкви принимается ее Собором и одобряется Московским Патриархом.

4. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви утверждает решения об открытии и ликвидации епархий Украинской Православной Церкви.

5. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви имеет право принимать апелляции от украинских епископов, против которых вынесены церковно-судебные решения в Украинской Православной Церкви.

Этим фактически исчерпывается зависимость Украинской Православной Церкви от Московского Патриархата.

Что касается ПЦУ, то она является автокефальной. Это проявляется, прежде всего, в том, что ПЦУ сама вы-

бирает и поставляет своего Предстоятеля. Однако уставные документы ПЦУ сохраняют за Константинопольским патриархом определенные властные прерогативы, а именно:

1. ПЦУ получает от Константинопольского Патриарха святое миро.

2. Константинопольский Патриарх имеет исключительное право толковать положения Устава ПЦУ по отношению к томосу об автокефалии.

3. Все вопросы жизни ПЦУ, не оговоренные в тексте Устава, должны решаться комиссиями, созданными из представителей Константинопольского Патриархата и ПЦУ.

4. Хотя Предстоятель ПЦУ избирается украинским епископатом, но в случае серьезных конфликтов, которые возникают во время его избрания, ПЦУ должна обращаться за помощью к Вселенскому Патриарху.

5. Всем клирикам ПЦУ (епископам, священникам и диаконам) предоставлено право подавать Константинопольскому Патриарху апелляции на судебные решения, принятые церковно-судебными инстанциями ПЦУ.

6. Архиерейский Собор ПЦУ должен обращаться к Вселенскому Патриарху для решения важных вопросов церковного, догматического и канонического характера.

7. ПЦУ не имеет права создавать свои епархии, приходы и другие структуры в украинской диаспоре. Эксклюзивное право на духовное окормление диаспоры закрепляется за Константинопольским Патриархом.

Во-первых, всё это свидетельствует, что и после предоставления автокефалии Константинопольский Патриарх пытается сохранить за собой немало рычагов влияния на церковную жизнь в Украине. А, во-вторых, это означает стремление Константинопольского Патриарха использовать украинскую ситуацию для того, чтобы более четко задекларировать свой особый статус в мировом Православии.

Сравнивая уставные документы Украинской Православной Церкви с томосом и Уставом ПЦУ, можно сказать, что в определенных позициях объем прав нашей Церкви сопоставим или даже больше, чем объем прав ПЦУ. Например, уставные документы УПЦ не предусматривают вмешательства других Поместных Церквей в процесс избрания Предстоятеля. Зато Устав ПЦУ в особых случаях предполагает такое вмешательство со стороны Константинопольского Патриарха. Устав УПЦ не предусматривает для священников и диаконов права подавать апелляции в церковно-судебные инстанции Московского Патриархата. Устав же ПЦУ четко говорит о возможности таких апелляций к Константинополю. Право толковать положения Устава УПЦ закреплено за Священным Синодом УПЦ. При этом за Константинопольским Патриархом сохранено право толкования положений Устава ПЦУ по отношению к томосу. Также Константинопольский Патриархат имеет право создавать совместные комиссии по ПЦУ для редактирования ее Устава в будущем. Хотя Украинская Православная Церковь не наделена правом создавать свои структуры за пределами Украины, всё же сегодня она имеет возможность духовно окормлять диаспору и направлять своих клириков для служения за рубежом. ПЦУ же сегодня лишена права вести любую пастырскую деятельность за пределами Украины.

Все это показывает, что такие понятия, как «автокефалия» и «автономия» в различных Поместных Церквях могут наполняться разным содержанием. Статус Украинской Православной Церкви во многом сопоставим не только с автономными, а даже и с автокефальными Церквями. При этом ПЦУ декларируется автокефальной, однако Константинополь хранит немало механизмов влияния на ее внутреннюю жизнь.

Томос об автокефалии ПЦУ и ее Устав стали важными документами, которые свидетельствуют о современном самосознании Константинопольского Патриарха.

Изложенное в них учение о первенстве во Вселенской Церкви официально отвергнуто Русской Православной Церковью. Эта доктрина является сегодня одним из главных факторов глубокого разделения в мировом Православии. В этом противостоянии Константинопольский Патриархат очевидным образом рассчитывает на ПЦУ как на союзницу.

Итак, украинский церковный конфликт имеет не только политическое и каноническое измерение, но и догматическое, вероучительное. Мы сталкиваемся сегодня с двумя очень разными интерпретациями устройства всемирного Православия. Совершенно очевидно, что решение церковного конфликта в Украине будет тесно связано с богословской полемикой по поводу первенства во Вселенской Церкви.

Примечания

¹ Текст Определения см. в: Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП). 1991. № 2. С. 2.

² Грамота митрополиту Киевскому и всея Украины Филарету // ЖМП. 1991. № 2. С. 11.

³ Гавриленко С. Первый Собор Украинской Православной Церкви // Православный вестник. 1991. № 2. С. 7–10.

⁴ См.: Украинская Православная Церковь на рубеже тысячелетий: Документы и материалы. К., 2012. С. 4–50.

⁵ См.: Устав об управлении Украинской Православной Церкви, принятый Архиерейским Собором Украинской Православной Церкви 21 декабря 2007 К., 2008. 44 с.

⁶ Определение юбилейного архиерейскими Собора о Украинской Православной Церкви. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1207690.html>.

⁷ Определение Освященного архиерейскими Собора Русской Православной Церкви «О внесении изменений и дополнений в Устав Русской Православной Церкви и другие документы Русской Православной Церкви». 30.11.2017. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html>.

⁸ См. Коммюнике от 29.11.2018 на официальном сайте Константинопольского Патриархата по адресу: <https://www.patriarchate.org/-/anakoinothen-29-11-2018->.

⁹ Текст Устава обнародован на официальном сайте ПЦУ по адресу: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/statut-ptsu/>.

¹⁰ Текст томоса (греческий оригинал, а также украинский и английский переводы) обнародован на официальном сайте Константинопольского Патриархата по адресу: <https://www.patriarchate.org/-/patriarchikos-kai-synodikos-tomos-choregeseos-autokephalou-ekklesiastikou-kathestotos-eis-ten-en-oukrania-orthodoxon-ekklesian>.

¹¹ См., например: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных / под ред. В. Каспера. М., 2006. С. 257–273 ; *Шишков А.В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласса) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Том 15. Вып. 1. С. 32–41.

¹² См., например: Elpidophoros Lambriniadis, archimandrite. Challenges of Orthodoxy in America and the Role of the Ecumenical Patriarchate (Chapel of the Holy Cross, March 16, 2009). [Электронный ресурс:] <http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=3986>.

¹³ См., например: Manoussakis John Panteleimon. Primacy and Ecclesiology : The State of the Question // Orthodox Constructions of the West. New York, 2013. P. 229–239.

¹⁴ Подробнее об этой дискуссии см.: *Шишков А.* Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1. С. 239–246.

¹⁵ См. документ «Позиция Московского Патриархата по вопросу первенства во Вселенской Церкви» от 25.12.2013. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>.

¹⁶ См., например, документ Конгрегации доктрины веры «Первенство преемника Петра в таинстве Церкви» от 31.10.1998. [Электронный ресурс:] http://www.vatican.va/roman_curia/

[congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031-primato-successore-pietro_en.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/19981031-primato-successore-pietro-en.html)

¹⁷ См., например: *Бурега В.В.* Томос для Украины: типичное и специфичное // Электронный ресурс. URL: https://rus.lb.ua/news/2019/01/06/416557_tomos_ukraini_tipichnoe.html.

¹⁸ Состоялась Интронизация Митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия. 17.08.2014. [Электронный ресурс:] <https://news.church.ua/2014/08/17/kijiv-vidbulasya-intronizaciya-mitropolita-kijivskogo-i-vsiyeji-ukrajini-onufriya/>.

¹⁹ Полный текст томоса см. в: ЖМП. 1970. № 5. С. 8–11.

²⁰ Полную видеотрансляцию интронизации см.: https://www.youtube.com/watch?v=AM4_pquRfzM.

²¹ См.: *Бурега В.В.* Томос для Украины: типичное и специфичное // Электронный ресурс. URL : https://rus.lb.ua/news/2019/01/06/416557_tomos_ukraini_tipichnoe.html.

²² *Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 607.

²³ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. 24.06.2008. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/db/text/426666.html>.

²⁴ См.: Положение о Церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). 26.06.2008. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/db/text/428440.html>.

²⁵ Журналы заседания Священного Синода от 16 июля 2008 года. [Электронный ресурс:] <https://sinod.church.ua/2014/01/15/zasidannya-16-lipnya-2008-roku/>.

²⁶ См.: Положение о Церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). 2.12.2017. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html>.

²⁷ Архиерейская хиротония епископа Ольвийского Епифания (Димитрию). 26.05.2019. [Электронный ресурс:] <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/arhiyerejska-hirotoniya-yepyskopa-olvijnskogo-epifaniya-dimitriu/>.

²⁸ Доклад митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. 2.02.2013. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/db/text/2772214.html>.

²⁹ Подробнее о проблеме диаспоры см., Например: *Лузович В.* Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания Экзархата православных русских церквей в Западной Европе // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 26-44 ; *Шишков А.* Спорные эклезиологические вопросы в повестке Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1. С. 213-228.

³⁰ Классическую аргументацию против точки зрения Константинопольской Церкви представил свое время проф. Сергей Троицкий. См. : *Троицкий С.* Црквена јурисдикција над православном диаспором. Сремски Карловцы, 1932; *Троицкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // ЖМП . 1947. № 11. С . 34-45; Он же. По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С . 29-54 .

³¹ Список осуществленных канонизаций см. на официальном сайте Комиссии по канонизации святых по адресу: <https://canonization.church.ua/2013/12/14/svyati-proslavleni-ukrajinskoyu-pravoslavnoyu-cerkvoyu/>.

³² Делегация Православной Церкви Украины посетила Константинополь . 13.06.2019. [Электронный ресурс:] <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/delegatsiya-pravoslavnoyi-tserkvy-ukrayiny-vidvidala-konstantynopol/>.

БОГОСЛОВИЕ

Священник Димитрий Артёмкин*

**ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ
ПОНЯТИЯ О ЦЕРКОВНОМ ПРЕДАНИИ
В ДОНИКЕЙСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ**

В статье рассматривается вопрос о том, какими языковыми средствами в текстах доникейских христианских авторов выражена идея церковного Предания.

Ключевые слова: предание, традиция, апостольское предание, правило веры, правило истины, церковное правило.

Введение

Слово «предание» и его синоним «традиция» употребляются в русском языке во многих значениях. В богословском языке христианской Церкви эти слова

* Автор — клирик храма свт. Николая Мирликийского в Старом Ваганькове (г. Москва), преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии (г. Сергиев Посад), старший научный редактор редакции богословия ЦНЦ «Православная энциклопедия» (г. Москва).

употребляются как технические термины. Современное значение термина «предание» («традиция») отражает в себе долгую историю его становления и наполнения специфическим значением. Вопросы об источниках, содержании, авторитетности и других аспектах Предания Церкви периодически выносятся на повестку церковного или околоцерковного обсуждения¹. В чем суть Предания Церкви, как следует относиться к этому наследию, можно ли что-то в нем менять? Поскольку ответы на подобные вопросы не бывают простыми (наиболее заметным примером такой сложности стал кризис Реформации XVI в.), в разговоре о церковном Предании необходимо соблюдать терминологическую осторожность. Для этого в свою очередь полезно знать историю развития терминов. Известно, что в I–IV вв. христианской эры проходил процесс, подчас болезненный, формирования языка, который бы наиболее адекватно мог выразить таинство Божественного Откровения. Ключевые термины триадологии, христологии, сотериологии были в достаточной степени сформулированы только в эпоху Вселенских Соборов. В этом отношении греческое *παράδοσις* и латинское *traditio* разделяют судьбу многих других богословских терминов, до IV в. эти слова еще не стали вполне *terminus technicus* [2. Р. 28]. История развития терминов *παράδοσις* и *traditio* в этот период уже привлекала к себе внимание исследователей². Вместе с тем сама идея Предания, содержащаяся в богословии Церкви, отражена на страницах сочинений доникейских церковных писателей различными способами, обозрение которых и составляет цель настоящей статьи.

Необходимо отметить, что в современном употреблении слово Предание с прописной буквы в единственном числе означает Священное Предание, единое и непреходящее, тогда как предание со строчной буквы обозначает любую традицию. Преданиями во множественном числе могут быть названы региональные, принадлежащие своему времени, принципиально из-

меняемые в потоке истории традиции и обычаи. Такое различие было произведено изначально в трудах католических средневековых схоластов [6. С. 283–284] и было впоследствии поддержано в русской богословской литературе. Древней Церкви такое деление было неизвестно. Так, например, по справедливому замечанию протоиерея Георгия Флоровского, в спорах с арианами «никто ни разу не сослался на какие-либо „предания“ — во множественном числе. Единственной ссылкой всегда было „предание“, скорее — Предание, т.е. Апостольское Предание, состоящее из целостного и интегрального содержания апостольской проповеди, сведенной к правилу веры. Единство и согласованность Предания являлось решающим и окончательным доводом во всех спорах» [7. С. 31]. Поэтому употребление прописной и строчной букв в слове «предание» применительно к древнехристианской литературе неизбежно ретроспективно.

Общие языковые средства для выражения идеи Предания. Связь понятий о Предании и Откровении в Новом Завете

Смысловое ядро понятия «Священное Предание» находится в тесной связи с другим важнейшим догматическим понятием — «Откровение». Эта связь очевидна в книгах Нового Завета. Человек познает Бога через Откровение. При этом человек способен познавать Бога, как говорит апостол Павел, через созерцание мира, восходить от созерцания творения к познанию Творца (см.: Рим. 1:20). Однако естественное откровение хотя и ценно, но недостаточно. Подлинное Откровение приходит свыше и дается людям как дар, который нужно сохранить и распространить. Такой взгляд на сверхъестественное Откровение, как его называет догматическое богословие, справедлив в отношении обоих Заветов. Откровение в Ветхом Завете было преподано Богом через пророков: «...глагола еси

нам усты раб Твоих пророков, предвозвещающая нам хотящее быти спасение»³. В Новом Завете Бог открывает Себя через Своего Сына в силе Духа Святого. Люди не могли узнать о троичности Бога кроме как через откровение Сына Божия посредством веры в Его слова, веры Ему лично. Сын Божий в ответ на вопросы нерасположенных слушателей об источнике Его учения и чудес: «Что за премудрость дана Ему, и как такие чудеса совершаются руками Его? Не плотник ли Он, сын Марии...» (Мк. 6:3; ср.: Мф. 13:54–57), а также об основании Его полномочий: «Какою властью Ты это делаешь? И кто Тебе дал власть делать это?» (Мк. 11:28), отвечает, что Он послан Отцом и в соответствии со Своим посланничеством делает то, что заповедал Ему Отец, исполняет Его волю (см.: Ин. 5:30), передает Его слова, Его учение (см.: Ин. 7:16). «Всё предано (παρέδόθη) Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27). В Евангелии от Иоанна в целом теме посланничества Христа уделяется особое внимание: «...слова, которые Ты дал (ἔδωκάς) Мне, Я передал (δέδωκα) им, и они приняли (ἔλαβον), и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня» (Ин. 17:8). Дух Святой также участвует в процессе сообщения Откровения: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Таким образом, в проповеди Христа Спасителя ясно видна связь Божественного Откровения и Предания. Откровение о Боге, о Царстве Божием, о спасении является в мире как нечто переданное Богом Отцом через Сына в силе Духа Святого. Поэтому в самом широком смысле мы можем говорить о том, что Предание — это одновременно и процесс передачи Откровения, и его содержание. Лексически в Евангелии эта парадигма выражается в простом соотношении глаголов, с одной стороны, δίδωμι и его производных и, например, λαμβάνω, с другой. Это же соотношение мы видим и в апостольских

посланиях, особенно часто в Павловых. Апостол Павел напоминает, что всё Благовестие является предметом Предания: «Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли (παρέλάβετε), в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали. Ибо я первоначально преподавал (παρέδωκα) вам, что и [сам] принял (παρέλαβον), [то] [есть], что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15:1–4). Так же как Христос принес ученикам Благою весть, так теперь апостолы передают ее в Церкви. При этом в Церкви преподается не только знание о Боге, но и сама новая жизнь в таинстве Крещения, и благодатные дары Духа, и нравственные правила, и пример их исполнения, надежда на воскресение из мертвых, и, наконец, Сам Христос в Его Теле и Крови. «Что ты имеешь, чего бы не получил (ἔλαβες). А если получил (ἔλαβες), что хвалишься, как будто не получил (λάβων)?» — спрашивает апостол Павел (1 Кор. 4:7). Апостол Павел обозначает роль епископа в поддержании преемства в научении: «Итак укрепляйся, сын мой, в благодати Христом Иисусом, и что слышал от меня при многих свидетелях, то передай (παράθου, более точным переводом было бы «поручи, доверь») верным людям, которые были бы способны и других научить» (2 Тим. 2:1–2). Апостол убеждает своего ученика: «О, Тимофей! храни преданное (παραθήκην) тебе...» (1 Тим. 6:20). Греческое существительное ἡ παραθήκη означает имущество, вверенное на хранение другому лицу, депозит. В обыденном значении это слово употреблено, например, в Септуагинте в Лев. 5:21, 23, где говорится об ответственности за чужие вещи, данные на хранение. В значении духовных дарований это слово употребляет апостол Павел: «Храни добрый залог (παραθήκην) Духом Святым, живущим в нас» (2 Тим. 1:14). Впрочем, этот залог может быть понят и более широко, как сама вера, что

допускает близкий к указанному фрагмент, где апостол говорит о себе: «...я знаю, в Кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог (παράθήκην) мой на оный день» (2 Тим. 1:12). Латинским аналогом для παράθήκη является *depositum*. Впоследствии преподобный Викентий Леринский писал о Предании как о залоге веры, *depositum fidei*⁴.

В раннехристианской литературе

В послеапостольской церковной литературе идея Предания, как переданного Христом через апостолов Откровения, так же, как и в Новом Завете, часто выражается в простом соотношении глаголов «давать», «передавать», «получать», «принимать». В зависимости от контекстов (будь то наставление к членам Церкви, наставления к готовящимся принять крещение или полемика с еретиками, иудеями, язычниками) в текстах используются смысловые связки «принял — передал», «получил — поделился», «получил — следуй, исполняй», «получил — сохрани», относящиеся к Преданию Церкви. Например, в «Дидахе» говорится: «Не оставляй заповеди Господни, но храни, что принял, не прибавляя и не опуская [ничего]» [9. 4.13]⁵. «Что принял» (ἃ παρέλαβες) обозначает в контексте главы совокупность христианской проповеди. Эти слова созвучны высказыванию апостола Павла: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял (ὃ καὶ παρέλαβον)...» (1 Кор. 15:3). Заповедь «храни, что принял, не прибавляя и не опуская», являющаяся аллюзией на Втор. 4:2 или Втор. 12:32, повторяется также в «Послании Варнавы» [10. 19.11] и в более поздних «Апостольских постановлениях» [11. VII 14] и выступает как критерий сохранности Предания. Необходимость следования «изначально преданному слову (ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον)» для правильного понимания «слов Господних», для верного исповедания Его пришествия во плоти, а также для правильного образа молитвы и благочестия

подчеркивает священномученик Поликарп Смирнский [12. 7]. Эта же мысль может быть выражена и вовсе сторонним образом: «...трепещи постоянно тех слов, которые ты услышал (τρέμων τοὺς λόγους, οὓς ἤκουσας)» [9. 3.8]. Контекст этой фразы из книги «Дидахе» позволяет полагать, что «услышанными словами» названо христианское учение, сообщенное в церковной проповеди. Не что-то конкретное из учения, а само оно в целом. Проповедью (κήρυγμα) апостолов, Христа, Церкви регулярно называется совокупное содержание евангельского Благовестия, сохраняемое и преподаваемое в Церкви. Внушительный перечень случаев употребления слова κήρυγμα в этом значении приводится в словаре Дж. Лямпе [13. Р. 751–752]. В «Послании Варнавы», посвященном главным образом аллегорическому истолкованию отдельных образов и сюжетов Ветхого Завета, автор сообщает, что намерен «поделиться... тем, что сам получил (μεταδοῦναι ἅφ' οὗ ἔλαβον)», а именно необходимым «введением» (γνώσις) для истинного разумения слов Господних [10. 1.5]. Искомое же «введение» состоит не в каком-то особом методе толкования или особых исходных посылах для интерпретации Писания, а в самом содержании церковной веры, духе Евангелия, которым может быть правильно понято (в отличие от иудейского, ошибочного понимания) каждое указание Ветхого Завета. Священномученик Игнатий Богоносец призывает магнезийских христиан не уклоняться от полученной веры Христовой (употребляется всё то же λαμβάνω) и не обольщаться «старыми бесполезными баснями», ни искушаться «старой закваской», устаревшей и испортившейся [14. 8–10]. Впрочем, святой Игнатий предпочитает говорить о Христовой вере как об абсолютно живой реальности, пребывающей в Церкви в настоящем времени, и не соотносит веру с чем-либо прошлым. Эта вера свидетельствуется единством Церкви, единством веры, исповедания и праведной жизни ее епископов, пресвитеров, диаконов и верующих. В 1-м Послании свя-

того Климента Римского всё наследие Божие называется даром, который принесен от Бога Отца Христом. Не используя никаких нарочитых выражений, святой Климент описывает преемство в проповеди, в ведении, в служении, на котором зиждется Церковь: «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа; то и другое было в порядке по воле Божией» [15. 42]. Порядок преемства должен быть сохранен, поскольку в благоустройстве Церкви заключается залог сохранности неповрежденных Благовестия и тех даров, которые даны Богом Троицей Церкви.

Слово «κανών» (канон, правило) применительно к идее Предания

Наряду с общими языковыми средствами для выражения идеи Предания в христианской литературе II–III веков используются и специфические выражения, претендующие на роль специальных терминов: «правило веры» («канон веры»), «правило истины» («канон истины»), «правило предания» («канон предания»), «церковное правило» («церковный канон») и др. Общим для этих выражений является слово «канон» (κανών), которое регулярно переводится на церковнославянский (в Библии и богослужебных текстах) и русский языки словом «правило». Слово «канон» в современном церковном словоупотреблении имеет привычные значения в библеистике (канон книг Священного Писания), литургике (жанр гимнографии), каноническом праве (норма, правило, закон) [16]. Однако эти значения слово «канон» приобрело уже в посленикейскую эпоху. Отдельного упоминания заслуживает тот факт, что в значении списка аутентичных книг Священного Писания слово «канон» стало употребляться только с IV в., хотя, разумеется, проблема установления такого списка ясно была осознана Церковью намного раньше. Как отмечает Ян Ассман, до IV в.

перечень авторитетных книг ни христианских, ни, например, списки ставших образцами в своем жанре античных авторов (поэтов, ораторов, историков, философов) не мог называться каноном. Такое словоупотребление было предложено христианством позднее и закрепилось вплоть до настоящего времени [17. С. 119–124]. В доникейскую эпоху в христианской литературе слово «канон» употреблялось, помимо своего исконного предметного значения (трость, мера, брус и др.) в обычном для греческого языка того периода переносном значении (критерий, модель, образец, правило, норма, стандарт, нормативная таблица), а также со II в. в специальном значении, указывающем на богооткровенную истину [18].

В Новом Завете слово κανών употребляется четыре раза. В двух случаях — в нетипичном значении «удел», «сфера занятий» (2 Кор. 10: 13, 15–16). В двух других случаях — в значении «правило», «норма» христианской жизни: «Тем, которые поступают по сему правилу (κανόνι), мир им и милость, и Израилю Божию» (Гал. 6:16); «Впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу (κανόνι) жить» (Флп. 3:16). В последнем значении κανών употреблено также, например, в 1-м Послании к коринфянам священномученика Климента Римского: «Каждый из вас, братья, благодари Бога за свое собственное положение, храня добрую совесть и с благоговением не преступая определенного правила служения своего (λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα)» [15. 41]. Речь в отрывке идет о порядке в Церкви, в частности, о порядке в церковных должностях. «Не преступая правила служения» значит «не преступая установленного порядка». В этом же значении порядка и чинности слово κανών употребляется в послании в отношении правил поведения жен⁶.

Вместе с наиболее ходовым значением «правило, норма» мы видим также возникшую связь канона с понятием о церковном Предании. Рассмотрим некоторые примеры.

Правило предания (κανὼν τῆς παραδόσεως)

Выражение встречается у святого Климента Римского: «...оставим пустые и суетные помыслы и обратимся к славному и досточтимому правилу нашего предания (παραδόσεως ἡμῶν κανόνα)» [15. 7]⁷. В контексте послания эта фраза служит переходом от перечисления Климентом примеров злодеяний, совершенных по зависти, к увещанию к покаянию коринфских христиан. В выражении «правило предания» ключевое слово — «правило» в значении «норма, образец поведения». Развитие мысли Климента ясно об этом свидетельствует: «Будем смотреть на то, что добро, что угодно и приятно Создателю нашему...» [15. 7], после чего автор переходит к перечислению примеров жизни праведников, сохраненных в памяти Церкви. Такое употребление слова «канон» вполне обычно для греческого языка античности. Канон в смысле образцов для подражания называли выдающихся людей: поэтов, ораторов и т.д. Аристотель, например, называет «канонами действия» благоразумного человека [17. С. 117–118].

Слова Климента Римского о правиле предания цитирует Климент Александрийский. Объясняя в предисловии к «Строматам» цели и метод написания сочинения, Климент обещает приобщить читателя к «мистериальному гнозису»: «Этот гнозис, согласно „славному и почтенному правилу предания“ (τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα) покажет нам сокровенное от начала мира, обратившись сначала к тому, чему учит нас естественное» [19. I 1.15.2]. Примечательно в этом фрагменте и желание Климента процитировать словосочетание «правило предания» как устойчивое и удачное выражение, и то, что центр тяжести в выражении смещается у него с «правила» на «предание», в значении сокровищницы мудрости и ведения.

Правило истины (κανὼν τῆς ἀληθείας, regula veritatis)

Впервые⁸ в греческой письменности это словосочетание появляется в сочинениях Филона Александрийского. Так, он пишет: «В творениях Бога ты найдешь не сказочный вымысел, а безупречные мерилы истины (τοὺς δὲ ἀληθείας ἀσινεῖς κανόνας)... самые совершенные произведения самой природы, наделенные собственной гармонией» [20. 125]. Филон пишет о радости, которой наполняется душа, отвратившаяся от порока. Человек ликует, когда открывается его ум для того, чтобы «слушать творения Бога», слышать гармонию, начертанную в них [20. 124]. В другом сочинении Филон пересказывает критику, направленную в адрес иудеев. Скептики упрекают верующих: «...неужто Законы для вас по-прежнему исполнены высокого смысла, как будто в них — правила самой истины (τοὺς ἀληθείας κανόνας)? Да посмотрите: в пресловутых ваших священных книгах есть и такие предания (μύθους), которые вчуже смешны и вам самим» [21. 2–3]. Также любопытно замечание Филона о том, что «канонами истины» регулируются небесные сферы, солнце и луна и благодаря этому пребывают в неизменности и гармонии [22. 145]. Очевидно, что Филон употребляет словосочетание «канон истины» не в каком-то специальном религиозном смысле, а скорее в общефилософском значении. Канон для него, согласно с эллинистической традицией, это критерий, норма. И именно с этих позиций философствующий иудейский писатель может называть канонами Десять заповедей как основоположный закон и норму человеческой жизни [17. С. 118]. Истина им понимается также в широком религиозно-философском значении, в котором соединяется представление о Боге-первопричине мира, Его космических установлениях, законах гармонии, доступных в естественном откровении. В этой перспективе он может называть «правилом истины» и гармонию движения небесных тел, и ветхозаветный Закон.

В смысле, близком филоновскому, «правило истины» употребляет Климент Александрийский: «Далее в нашем сочинении, с использованием тех форм выражения, которые упомянуты выше пророком, мы систематически покажем способ гностической жизни по правилу истины (κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα)» [19. VI.15.131.1]. В этом пассаже Климент говорит в сущности о том же, о чем писал Филон: о праведной жизни по Логосу (т.е. в соответствии с Логосом). В другом месте «Стромат» Климент употребляет это словосочетание в том же контексте, но с иным оттенком значения: «Писание породило гностиков, однако ересь же, не постигнув этой истины, отвергает Писание как бесплодное. Способность к суждению одинаково свойственна всем людям, но одни, следуя наставлениям Логоса, делают верующими, другие же, предавшись страстям, насилуют Писание им в угоду. Вот почему ревнительно истины должна быть свойственна великая сила духа, ибо кто предпринимает великие дела, подвергается и великим искушениям. Ему приходится соответствовать тому правилу истины⁹ (τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας), которое он однажды признал таковым. Несчастливы оставившие этот прямой путь: они всё время спотыкаются, и неудивительно: ведь у них нет критерия для различения лжи от истины, который позволяет вычленять главное. Если бы они имели его, то во всём следовали бы Писанию» [19. VII.16.94.3–6]. В этом месте Климент называет правилом определенное исповедание веры, присущее Церкви и отличающее его от еретических изводов веры. Здесь мы видим не общеправославное понятие о критерии Истины, а специально религиозное, конфессиональное понятие об аутентичности проповеди Церкви. Наконец, в третьем фрагменте Климент оттеняет экзегетическое значение этого «правила истины». Рассуждая об истинном и ложном понимании Писания, Климент задается вопросом: каковы критерии истинного познания замысла Спасителя или смысла учения Христова? «Завет, данный Богом через

Господа и дошедший до нас через апостолов, — пишет он, — единственный открывает истинный смысл и учит практике, достойной Бога. «И что на ухо слышите», — т.е. втайне, таинственно, что аллегорически выражено словами «на уши», — «проповедуйте на кровлях» (Мф. 10:27), — т.е. в соответствии с правилом истины (κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα)¹⁰, высотой и возвышенностью предмета» [19. VI.15.124.4–5]. Правило истины — это в сущности и есть тот Завет, который заключен Богом с людьми через Христа и передан апостолами. Таким образом, «правило истины» в этом пассаже полностью соответствует тому, что сейчас мы называем Преданием с прописной буквы.

Священномученик Ириней Лионский вполне определенно называет «правилом истины» единое Предание Церкви и отмечает его экзегетическое значение¹¹. Святой Ириней обличает искажение смысла Писания гностиками. Еретики, подбирая в угоду себе цитаты из Евангелия, нарушают «порядок и связь Писаний и ... разрывают члены истины» [23. I 8. 1]. Еретики поступают с Писанием также, как авторы так называемых гомеровоцентристов, сочинений, составленных из подлинных стихов Гомера, взятых вне контекста и имевших в результате совсем иной смысл. Священномученик Ириней определяет правильный герменевтический принцип как следование изначальному замыслу Писания, его внутреннему устройству и соразмерности. Христианин, принявший в крещении и «содержащий неуклонно правило истины (*regulam veritatis*)», видит этот первоначальный глубинный смысл, «признает имена, слова и притчи, взятые из Писаний, но не признает богохульного приложения, какое из них сделано» [23. I 9. 4]. В смысловое поле «правила истины» входит вся вера, вся проповедь Церкви, нравственное учение и церковный порядок: «Это — драгоценная проповедь истины, и это — образ нашего спасения, и это — путь жизни, который пророки предсказали, и Христос исполнил, и апостолы передали, а Церковь вверила своим чадам

во всем мире. Ее (т.е. истину) должно сохранять во всей целости с твердою волею и богоугодно, с добрыми делами и здоровым направлением мысли» [24. 98].

Ипполит Римский называет «правилом истины» церковную керигму: «И хотя мы ... предложили доказательства и с достаточной полнотой разъяснили их для тех, кто желал (узнать) правило истины (τῆς ἀληθείας κανόνα) ... теперь, обсудив все мнения ... мы решили, что во всяком случае не будет неразумным ввести в качестве своего рода завершающего штриха в предшествующие (девять) книг это доказательство в десятой книге» [25. X 5.2].

Наконец, весьма выразительно говорится о «правиле истины» в «Послании апостола Петра апостолу Иакову» из собрания гомилий-псевдоклиментин, написанных, вероятно в III в. [26. С. 433]. Петр в письме просит Иакова не давать без разбора всем желающим читать книги проповедей Петра, опасаясь превратного их понимания. Затем Петр хвалит Иакова за то, что предосторожности в распространении проповеди Слова Божия дали тот результат, что «все люди его народа соблюдают одно то же правило (κανόνα) о единстве Божиим и устройении жизни, где бы они ни находились; и они не могут толковать как-либо иначе или же отступать от пути Писания, внушающего многое. Ибо они стараются исправлять несогласное в Писании согласно преданному правилу (κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα), если кто-нибудь несведущий в предании (παραδόσεις) поразится словами пророков, возвещавшими различные вещи» [27. 1]. В этом пассаже примечательно употребление слова κανών и его сопряжение с παραδόσις. Петр заповедует, чтобы верные «так хранили веру и повсюду передавали правило истины (τῆς ἀληθείας κανόνα παράδοσιν), истолковывая всё по нашему преданию (παράδοσιν), а не увлекаясь собственною неискушенностью и по догадкам души вводясь в заблуждение, увлекая и других в тот же ров погибели» [27. 3].

Церковное правило (ἐκκλησίας κανών)

Если рассматривать выражение «церковное правило» или «правило Церкви» сквозь призму упомянутых вначале данного раздела значений, вкладывавшихся обычно носителями греческого языка в рассматриваемый период в слово κανών, то можно было бы ожидать, что «церковное правило» будет иметь отношение к регуляторам церковной жизни и будет близко к позднему значению слова «канон» в каноническом праве. Однако этого не происходит. В тех случаях, когда мы встречаем это словосочетание в доникейский период христианской письменности, мы видим, что употребляется оно в ином значении.

Так, в приложении к «Мученичеству святого Поликарпа Смирнского» сообщается о том, что Ириной Лионский в своих сочинениях «упоминает [и] о Поликарпе, [говоря], что он был его учеником, и в которых обличил довольно все ереси и передал [нам] церковное и кафолическое правило (ἐκκλησιαστικὸς καὶ καθολικὸς κανόνα) [таким], как он получил его от святого» [28. 22.2]¹². Здесь церковное и кафолическое правило — это не что иное, как Предание в его полноте.

Климент Александрийский не единожды использует это словосочетание в значении Предания. Для него «Церковное правило» — это совокупность всего содержимого Церковью истинного «учения Господа», органичное соединение Священного Писания и христианского Предания, отражающее единство реальной церковной жизни» [29. С. 611]. Климент спрашивает: кто может истинно постичь переданное в притчах в прикровенном виде? И отвечает: «„Всё верно для тех, кто понимает“, — говорит Писание, т.е. тем, кому Он сам объяснил всё это, и тем, которые усвоили это так, как передано в церковном каноне (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα). Церковным каноном же называется согласие и симфония (ἡ συνφωδία

καὶ ἡ συμφωνία) закона, пророков и Нового Завета, который открыт после прихода Спасителя» [19. VI.15.125.2–3]. Важно подчеркнуть, что «правило Церкви», по Клименту, это «согласие и симфония» книг Ветхого и Нового Заветов, т.е. их правильное смысловое, экзегетическое соотношение. Таким образом, из контекста рассуждения видно, что для него Завет, переданный Богом через Христа и Его апостолов (т.е. Предание в широком смысле), это то же, что правило истины и церковный канон. Также видно, что канон Церкви в его понимании имеет главным образом экзегетический характер.

Примечательно, что если Климент Александрийский регулярно подчеркивает экзегетическое значение Предания, то, например, «Послание Климента Римского апостолу Иакову» из собрания псевдоклиментин, носящее заметный гностический оттенок, выдвигает на первый план другой смысл: того тайного знания, на обладание которым претендовали гностики. В послании повествуется, как Петр поставляет Климента Римского своим преемником на Римской кафедре перед лицом Церкви со словами: «...я передаю ему власть вязать и решить, чтобы то, что было утверждено на небесах, он постановил на земле. И он будет связывать то, что надлежит связывать, и развязывать то, чему надлежит быть развязанным, как тот, кто знает правило Церкви (ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα). Посему его слушайте...» [30. 2]. Также Петр противопоставляет гностика, который должен стоять во главе Церкви, невежде в вере и жизни: «...он весьма будет утешен, узнав, что после меня престол не принял муж непросвещенный, не ведающий живоносных слов и не знающий правила Церкви (ἐκκλησίας κανόνα). Ибо слово невежды и соблазнителя губит души слушающих простецов» [30. 19].

Правило веры (κανὼν τῆς πίστεως, regula fidei)

На рубеже II–III вв. мы видим употребление словосочетания «правило веры» греческими и латинскими авторами как технического термина [31]. Употребляется он в двух значениях: в значении традиции Церкви и в более узком значении устойчивого исповедания веры.

В первом значении употребляется, например, в ответе епископа Поликрата Ефесского Римскому епископу Виктору I на требование присоединиться к практике празднования Пасхи в воскресный день. Ответ Поликрата цитирует Евсевий Кесарийский: «Мы строго соблюдаем этот праздник: мы ничего не прибавляем, ничего не убавляем. В Азии покоятся великие светила... (далее следует перечисление святых. — Д.А.) Все они праздновали Пасху в четырнадцатый день (лунного месяца) по Евангелию, ничего не преступая и следуя правилу веры. И я, Поликрат, самый малый из вас, поступаю так, как предано мне моими родственниками» [32. V 24]. В этом выразительном пассаже примечательно то, что главный и в сущности единственный аргумент Поликрата — это отсылка к поместному преданию своей Церкви и к заповеди «не прибавлять и не убавлять».

«Правило веры» для святого Иринея Лионского — это синоним «правила истины» и означает «совокупность истин, полученных Церковью от апостолов и соблюдаемых ею в неприкосновенной целостности» [33. С. 397–398]. «Поэтому, чтобы не потерпеть такого (искажения истины. — Д.А.), мы должны неповрежденно соблюдать правило веры (*fidei regulam*) и исполнять заповеди Божии, веруя в Бога и боясь Его» [24. 3]. Святой отмечает два аспекта духовного преуспевания христианина: истинную веру в Бога и жизнь по этой вере. Призыв соблюдать правило веры — это призыв к ортодоксии. Иначе слова из приведенной цитаты можно прочесть так: «мы должны соблюдать норму веры». В современном словоупотреблении это могло бы прозвучать

как «мы должны придерживаться православной веры». Очевидно, что для святого Иринея «правило веры» это и есть сама вера в ее подлинном, незамутненном виде, и формулировки, включающие слово «правило» (канон), лишь оттеняют нормирующий характер церковного исповедания своей веры.

Климент Александрийский пересказывает и комментирует наставления апостола Павла относительно воздержания, а в конце наставления подытоживает: «Всё, что вы делаете, делайте во славу Божию, ибо именно на это вам указывает правило веры (τὸν κανόνα τῆς πίστεως)» [19. IV.15.98.3–4].

Во втором значении «правило веры» определяет, например, Тертуллиан: «А правило веры (*regula fidei*), — дабы нам уже теперь объявить, что мы защищаем, — таково: им удостоверяется, что Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвел всё из ничего через Слово Свое, происшедшее прежде всего. Слово это ... стало плотью во чреве Ее и произвело родившегося от Нее Иисуса Христа. Затем Он возвестил новый Закон и новое обетование Царства Небесного, творил чудеса, был распят на кресте, на третий день воскрес. Вознесшись на Небо, воссел одесную Отца, послал наместником Своим Духа Святого, чтобы Он водил верующих. И приидет Он со славой даровать праведным плоды жизни вечной и небесного блаженства, а нечестивых осудить к пламени вечному, воскресив тех и других и возвратив им плоть» [34. 13]. Помимо Тертуллиана подобное изложение веры из доникейских авторов мы находим у священномученика Игнатия Богоносца, Аристида, мученика Иустина Философа, священномученика Иринея Лионского, священномученика Ипполита Римского, Оригена. Далеко не всегда такое изложение основ веры как-либо специально называется в источниках. Святой Ириней Лионский, например, называет его «правилом истины»¹³: «Правило истины (*regulam veritatis*), которого мы держимся, состоит в том,

что един есть Бог Всемогущий, Который всё создал Словом Своим, образовал и привел всё из небытия в бытие...» [23. I 22.1]. Впрочем, у Тертуллиана можно встретить и понимание «правила веры» в первом значении, всего Христова Благовестия [34. 37]. В целом, по точному замечанию Элен Флессман-ван Леер, у Тертуллиана «правило веры» есть конденсированное изложение апостольского Предания, имеющее нормативный оттенок [35. Р. 170].

На рубеже XIX–XX вв. сложилось мнение, что «правило веры» — это попросту синоним крещального символа. Этот тезис, поддержанный авторитетным мнением Теодора Цана (*Zahn*), сильно повлиял на последующих ученых [36. Р. 32–34], хотя в настоящее время и не разделяется исследователями в таком упрощенном виде. Еще Альберт Аутлер (*Outler*) предложил считать «правило веры» дистиллятом предания Церкви, под которым в свою очередь подразумевает комплекс учения, наделенного апостольским авторитетом и передающимся в Церкви от апостолов их преемниками [37. Р. 213]. В этом значении «правило веры» эквивалентно «правилу истины», «проповеди Церкви», «правилу Церкви». Правило веры не является точным синонимом крещальному символу веры. Главное различие между ними проявляется в том, что символ — это литургическая формула, которая, вследствие своей функции более устойчива по форме, тогда как «правило веры» более пластично, поскольку подразумевает некий минимум высказывания о христианской вере, догматический фокус ее вероучения, который ясно отличает исповедующего такое «правило» от последователя ереси [31, 37].

«Παράδοσις», «traditio»

Употребление терминов «παράδοσις» и «traditio» в сочинениях доникейских авторов неплохо изучено [2, 35, 38–43]. Можно выделить ряд значений, употребимых для

этих слов в античной литературе, в том числе в сочинениях церковных авторов, интересующего нас периода¹⁴:

1. Активное значение — акт передачи:

- а) передача (в том числе из рук в руки) какого-либо предмета;
- б) предательство (ср.: «Искарот, который и предал Его» — Мф. 10:4), передача города в руки неприятеля;
- с) передача учения от учителя к ученику (особенно у философов).

2. Пассивное значение — то, что передается:

- а) любая часть информации;
- б) обычаи и традиции предков;
- с) иудейская интерпретация Торы, устная Тора;
- д) Христианская Весть, переданная Богом через апостолов Церкви;
- е) церковные традиции — литургические, организационные, дисциплинарные;
- ф) ложные учения еретиков.

Стоит остановиться вниманием на тех значениях, в которых употребляется «παράδοσις» в Священном Писании. Примечательно, что в Септуагинте это слово встречается лишь дважды и в значении 1b — речь идет о предании Иерусалима в руки врагов (Иер. 32:4; 34:2). Впрочем, и еврейская Библия не содержит специального термина для обозначения Предания в богословском значении [5. С. 38], хотя очевидно, что в религиозной культуре Ветхого Завета традиционность как таковая является стержнем существования избранного народа. В Новом Завете παράδοσις встречается 13 раз. Из них в 9 случаях в значении 2с — «предания старцев», «человеческое предание» (Мф. 15:2; 15:3; 15:6; Мк. 7:3; 7:5; 7:8; 7:9; 7:13; Гал. 1:14). В одном случае апостол Павел говорит о «человеческих преданиях» в смысле философских учений (Кол. 2:8). В трех случаях апостол Павел говорит о Предании в положительном смысле. В одном из них возможны значения 2d и 2е: «Хвалю вас, братия, что вы все

мое помните и держите предания (παράδοσεις) так, как я передал вам» (1 Кор. 11:2). Наконец, два пассажа в значении 2d: «Завещаем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас» (2 Фес. 3:6); «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим» (2 Фес. 2:15).

Главный интерес в рамках этой статьи представляют случаи использования доникейскими церковными авторами слов «παράδοσις» и «traditio» в значении 2d: «Предание как Христианская Весть, переданная Богом через апостолов Церкви». Из перечня возможных примеров, собранных в вышеупомянутых работах, посвященных истории развития этих терминов, можно привести для иллюстрации лишь хрестоматийный пример из сочинения священномученика Иринея Лионского: «Принявши это учение и эту веру, Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, — как я сказал, — тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имеет одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает (παράδιδωσιν), как бы у ней были одни уста. Ибо хотя в мире языки различны, но сила предания (παράδοσις) одна и та же. Не иначе верят, и неразличное имеют предание Церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии, и в середине мира. Но как солнце — это творение Божие во всем мире одно и то же, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих прийти в познание истины. И ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных не скажет иного в сравнении с сим учением, ибо никто не выше Учителя, — ни слабый в слове не умалит предания (παράδοσιν). Ибо, так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто малое, не умаляет» [23. I. 10. 2]. Именно святой Ириней, как принято считать, первым сделал шаг к становлению

слов «παράδοσις» и «*traditio*» в качестве специальных терминов [40, 44], тогда как завершился этот процесс только в IV в. В целом в трудах святого Иринейя слово «предание» отождествляется со словами «правило истины», «вера», «учение» и «проповедь» [2. Р. 13], при этом «παράδοσις» и «*traditio*» появляются с характерной частотностью. Святой Ириней отождествляет предание со всем тем, что было передано апостолами, и утверждает, что этот *depositum fidei* сохраняется в неповрежденном виде в Поместных Церквях. Аргумент «к преданию» является одним из самых употребимых в его полемике с гностиками¹⁵.

Другим автором, наиболее отчетливо употребляющим «παράδοσις» в значении Предания, является Климент Александрийский. В предисловии к «Строматам» он пишет: «Все они (наставники Климента. — Д.А.) были хранителями истинного предания (παράδοσιν) и блаженного учения, воспринятого непосредственно от святых апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла, унаследовав его как сыновья от отца ... Уверен, что для моих читателей большую ценность составит не само мое сочинение, но именно те воспоминания, которые оно призвано сохранить. О такой душе, сохраняющей в неприкосновенности предание (παράδοσιν), сказано: „Любящий мудрость, радуется отцу своему“» (Притч. 29:3)» [19. I 1. 11–12]. При этом, как уже было сказано выше, Климент охотно употреблял в значении Предания разные словосочетания со словом «канон». О Предании в предисловии к трактату «О началах» писал и Ориген: «...мы должны хранить церковное учение, преданное (*tradita*) от апостолов чрез порядок преемства, и пребывающее в Церквях даже доселе: только той истине должно веровать, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания (*traditione*)» [46. I. Praef. 2]. В латинской христианской литературе первым автором, кто употребляет *traditio* в значении Предания был Тертуллиан: «Да разве правдоподобно, чтобы столь многие и великие Церкви заблуждались в одной и

той же вере? То, что происходит среди многих людей, не имеет одинакового результата, поэтому ошибки в учении Церкви должны были бы разниться. То же, что у многих оказывается единым, — не заблуждение, а предание (*non est erratum sed traditum*)» [34. 28]. «*Traditio*» используется Тертуллианом для обозначения специфического христианского источника: «...в качестве их основания тебе приведут предание (*traditio*) как их создателя, обычай (*consuetudo*) как их поручителя (*confirmatrix*) и веру как их хранительницу (*observatrix*)» [47. 4. 1].

Отдельного внимания заслуживает употребление доникейскими церковными писателями выражений «апостольское предание» и «божественное предание».

Апостольское предание, божественное предание

Наиболее ранний пример содержится в «Послании к Диогнету»: «...как ученик апостолов, становлюсь учителем язычников и переданное (παράδοθέντα) мне достойно вручаю тем, кто становится учеником Истины ... И так воспевается страх закона, и познается благодать пророческая, и утверждается вера евангельская, и сохраняется предание апостольское (ἀποστόλων παράδοσις), и ликует благодать Церкви» [48. 11]. Существует известная сложность в датировке Послания, а также проблема происхождения двух последних глав (где и содержится пассаж), которые, вероятно, являются частью другого произведения. Учитывая эти затруднения, можно с осторожностью согласиться с датировкой второй половиной II в. [49. Vol. 2. Р. 127]

Еще один пример содержится в «Письме к Флоре» (CPG, 1135) гностика Птолея, написанное (исходя из предположительных границ жизни Птолея) вероятно в середине — третьей четверти II в.: «Бог даст, в последствии узнаешь и начало сего и рождение, когда удостоена будешь апостольского предания (ἀποστολικῆς παραδόσεως),

которое и мы приняли по преемству, с поверкой всякого слова учением Спасителя нашего» [50. 33.7]. Гностики, предлагая альтернативные видения Христова Благовестия, претендовали на обладание и апостольским преемством, и апостольским преданием. Возможно именно этим обстоятельством объясняется тот факт, что в противогностической полемике такое большое значение приобрел аргумент «к преданию», и была предпринята первая из известных попыток дать рефлексию природы церковного предания.

Употреблял словосочетание «апостольское предание» в 80-х гг. II в. и святой Ириней, видный борец с гностицизмом, впрочем лишь единожды: «...Церковь Ефесская ... есть истинная свидетельница апостольского предания (τῶν ἀποστόλων παραδόσεως)» [23. III. 3.4].

Тертуллиан изредка использует выражение «апостольское предание» (*apostolica traditio*) в широком смысле, относя, например, к нему и правило веры Церкви (*Dei regulam*) [51. I.21.4]. Пример видим в следующем характерном пассаже: «...нам остается доказать, что это наше учение (правило его мы привели выше) следует причислить к преданию апостольскому (*an haec nostra doctrina, cujus regulam supra edidimus, de apostolorum traditione censeatur*), а все прочие тем самым коренятся во лжи» [34. 21].

Значимым примером использования выражения «апостольское предание» во внутрицерковной полемике может быть позиция священномученика Киприана Карфагенского, озвученная в споре о перекрещивании еретиков: «...если, оставивши заблуждения человеческого любопытства, с истинною и благочестивою верою обратимся к евангельскому авторитету и преданию апостольскому (*apostolicam traditionem*), то поймем, что ... ничто, относящееся до церковной и спасительной благодати, не может быть уступлено» [52. 73.15]. На аргумент священномученика Стефана, что обычай не крестить повторно еретиков

передан Римской Церкви от предшественников, Киприан призывает критически оценивать «предание человеческое», поскольку «обычай без истины есть только старое заблуждение», христианам же следует держаться только того, что истинно и что восходит к «источнику и началу Божественного Предания (*divinae traditionis*)» [51. 74. 10]. Также в полемике с расколом святой Киприан пишет: «Новациан не принадлежит к Церкви, и тот, кто, презревши евангельское и апостольское предание (*evangelica et apostolica traditio*), никому не наследуя, произошел от самого себя, не может считаться епископом» [51. 69.3].

Словосочетание «Божественное Предание» впервые встречается в «Строматах» Климента Александрийского: «Философия, согласная с Божественным Преданием (κατὰ τὴν θεϊὰν παράδοσιν), признает и утверждает Провидение» [19. I.11.52.2]. Под «Божественным Преданием» он разумеет учение, согласное с Новозаветными писаниями, преданное апостолами и их преемниками. Еретики не следуют этому учению: «Преданиям Божественным (θεϊὰ παραδόσει) они противопоставляют мысли человеческие и так создают очередную ересь» [19. VII.16.103.5].

Среди латинских авторов доникейской эпохи словосочетание «Божественное Предание» достаточно активно использует лишь Киприан Карфагенский. В послании к Корнелию так он называет вероучение Церкви: «...мы, получивши письма от тебя и от наших сослужителей, и по прибытии добрых мужей и возлюбленнейших наших товарищей, Помпея и Стефана, всё это к общей радости твердо засвидетельствовавших и доказавших, как того требовала святость и истина Божественного Предания (*divinae traditionis*) и церковного чиноположения, отправили к тебе наше письмо...» [51. 45.1]. «Божественное Предание» является полным синонимом «Апостольского Предания»: «Прошу вас, чтобы такое незаконное разделение нашего братства по крайней мере не продолжалось между вами; но, помня о своем исповедничестве и о Бо-

жественном Предании (*divinae traditionis*), возвратитесь к матери, от которой произошли вы» [51. 46.1]. «Поэтому тщательно надобно хранить и соблюдать то, что по Божественному Преданию (*traditione divina*) и апостольскому примеру и соблюдается у нас и почти во всех странах» [51. 67.5]. Как и в случае с «Апостольским Преданием» отсылки к «Божественному Преданию» уместны и во внутренней полемике, и во внешней: «...он (Новациан) усиливается создать Церковь независимо от Божественного Предания (*dei traditionem*), независимо от единства, соединяющего и связующего католическую Церковь» [51. 55.24].

Эпитет «Божественное» прилагается слову «предание» в данных случаях для подчеркивания авторитетности Предания, его противопоставленности человеческим преданиям и измышлениям. Словосочетание «Божественное Предание» употребляется не в том смысле, что оно происходит от Бога. Выражение «Апостольское Предание» употребляется главным образом в таком же смысле, на первый план здесь также выдвигается мысль об апостольском авторитете, то есть об истинности Предания, проповеди, учения Церкви, а не о происхождении этого Предания. Идея о том, что апостолы фактически были теми людьми, кто физически является источником Евангельского Предания, не является главенствующей в этих случаях.

Заключение

Обозрение способов выражения идеи Предания в доникейскую эпоху церковной письменности показывает, что процесс становления терминологии в этот период еще не был завершен. Ставшие впоследствии общеупотребимыми для этой цели термины «*παράδοσις*» и «*traditio*» в первые три века христианства не являлись ни наиболее частыми, ни наиболее характерными. «Евангелие», «евангельская проповедь», просто «проповедь», «истина»,

«правило/канон» (в различных словосочетаниях) и другие слова и выражения были не менее употребимыми для выражения идеи «интегрального» Предания Церкви, как его называл отец Георгий Флоровский. Вместе с тем можно выделить некоторые особенности в употреблении различных языковых средств.

Слово «предание» в доникейский период носило как нейтральное в доктринальном отношении значение традиции, обычая или привычного порядка, воспринятого от предшественников, в том числе литургической или дисциплинарной церковной практики, так и значение *depositum fidei* (сокровище веры), включавшее наследие апостольской веры и благочестия, которые Церковь хранит неизменными всегда и повсюду. Отсылки к преданию в этом значении могли служить ответом на вопрос: «во что верит Церковь?»

Когда идея предания связывается со словом «*κανών*» (правило предания, правило истины, церковное правило, правило веры), этим подчеркивается нормативная функция предания. Другими словами, в данных случаях отсылка к преданию Церкви отвечает на вопрос: «как следует верить?» Нормативный акцент проявляется в частности в том, что «правилом веры» устойчиво называется в этот период выкристаллизованное исповедание веры. В более позднюю эпоху Вселенских Соборов, начиная с I Вселенского Собора 325 г., нормативные формулировки веры были строго ассоциированы с Символом и вероисповедными формулами (оросами) Вселенских Соборов, а слово «канон» было нагружено иными смыслами.

Выражение «апостольское предание» в доникейской церковной письменности имело значение, отличное от того, которое оно получило в новое время. Если в посттридентском католическом и протестантском богословии апостольским преданием называли некий объем церковной проповеди, взятый в историческом срезе, и с которым соответственно можно было сравнить современное по-

ложение дел в вероучении и практике христианства, то в устах доникейских авторов апостольское предание — это единое, непрерывное и целостное Предание Церкви, наделенное апостольским авторитетом. В этом же смысле употреблялось и выражение «Божественное Предание». Оба этих выражения означали главным образом не содержание или источник, но авторитет Предания. Отсылка к преданию в этом смысле служила ответом на вопрос: «почему именно таким образом следует верить?» В этом значении аргумент к преданию приобрел весьма широкое распространение в церковной полемической литературе.

Литература

1. Дронов М., *прот.* Писание и Предание // Журнал Московской Патриархии. — 1993. — № 11. С. 9–25.
2. Ferguson E. Paradosis and Traditio: A Word Study / J. Ronnie Rombs, Y. Alexander Hwang. — Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010. С. 3–29.
3. Congar Y. Tradition and traditions: An historical and a theological essay. — London: Burns & Oates, 1966.
4. O'Collins G. Tradition: Understanding Christian tradition. — Oxford: Oxford University Press, 2018.
5. Артёмкин Д., *свящ.* Предание // Православная энциклопедия. — 2020. — Т. 58. С. 38–55.
6. Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание. — М.: «Христианская Россия», 2006.
7. Флоровский Г. В., *прот.* Назначение Предания в Древней Церкви // Протоиерей Георгий Флоровский. Свидетельство Истины: Сборник статей / Сост., примеч. и коммент. А.А. Почекунина. — СПб.: Духовное наследие, 2017. С. 17–43.
8. Schöpsdau W. Depositum fidei // Religion Past and Present / H. D. Betz, S. Browning, B. J. and E. Jüngel: Brill. — [электронный ресурс: http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_03551]
9. Didache // La doctrine des douze apôtres: Didachè / Ed.: W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978. (SC; 248); рус. пер.: Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 41–63

10. Epistula Barnabae // Epistle of Barnabas // The Apostolic Fathers / Ed. B. D. Ehrman. London, Cambridge: Harvard University Press, 2003. Vol. 2. P. 12–83. (The Loeb Classical Library. 25); рус. пер.: Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 87–115.
11. Constitutiones Apostolorum // Les Constitutions Apostoliques / Introd., texte critique, trad. et notes: M. Metzger. P., 1985–1986. 3 t. (SC; 320, 329, 336); рус. пер.: Апостольские постановления. Казань, 1864.
12. Polycarpus Smyrnensis. Epistula ad Philippenses // Die apostolischen Väter / Ed.: K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F.X. Funk). Tübingen: Mohr, 1970. S. 114–120; рус. пер.: Св. Поликарпа Смирнского Послание к Филиппийцам // Писания мужей апостольских. 2008. С. 383–389.
13. Lampe G. William Hugo. A Patristic Greek Lexicon. — Oxford: Clarendon Press, 1965.
14. Ignatius Antiochenus. Epistula ad Magnesios // Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / Ed.: P.T. Camelot. Paris: Éditions du Cerf, 1958. 3th edn. (SC. 10). P. 94–109; рус. пер.: Послание святого Игнатия к Магнезийцам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 341–284.
15. Clemens Romanus. Epistula I ad Corinthios // Clément de Rome. Épitre aux Corinthiens / Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167); рус. пер.: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 135–172.
16. Калинин М.Г., Селезнёв М.Г. Канон // Православная энциклопедия. — 2012. — Т. 30. С. 203–204.
17. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
18. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG) / Ред.: F. W. Danker. — 3 изд. — Chicago, London: University of Chicago Press, 2000
19. Clemens Alexandrinus. Stromata // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Ed. O. Stählin e. a. B., 1970–1985. 3 Bd.; рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы / Подгот. текста, пер., предисл. и коммент.: Е.В. Афонасин. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 1–3 — (Библиотека христианской мысли: Источники).

20. *Philoni Alexandrini. Quod deterius potiori insidiari soleat* // L. Cohn. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962. Vol. 1. S. 258–298; рус. пер.: О том, что худшее склонно нападать на лучшее // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Пер. и коммент. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Витковских, О.Л. Левинской, Вступ. ст. Е.Д. Матусовой. Москва: Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина, 2000. С. 200–235

21. *Philoni Alexandrini. De confusione linguarum* // P. Wendland. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962. Vol. 2. S. 229–267; рус. пер.: О смешении языков // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Пер. и коммент. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Витковских, О.Л. Левинской, Вступ. ст. Е.Д. Матусовой Москва: Греко-латинский кабинет М. Ю. Шичалина, 2000. С. 308–338.

22. *Philoni Alexandrini. De Josepho* // L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962. Vol. 4. S. 61–118.

23. *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* // Irénée de Lyon. *Contre les hérésies* / Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger et C. Mercier. - Paris, 1965–1982. - (SC; 34, 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153); рус. пер.: Св. Ириней Лионский. Против ересей // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер.: прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008 – (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

24. *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio praedicationis apostolicae* // Irénée de Lyon. *Démonstration de la prédication apostolique* / Introd., trad. et notes: A. Rousseau. Paris : Éditions du Cerf, 1995 (SC; 406); рус. пер.: Св. Ириней Лионский. Доказательство апостольской проповеди // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008 – (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 576–632.

25. *Hippolytus Romanus. Refutatio omnium haeresium* // Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium* / Ed. M. Marcovich. Berlin; New York: de Gruyter, 1986 (Patristische Texte und Studien; 25).

26. Королев А., Ткаченко А., Амслер Ф., и др. Климент Римский // Православная энциклопедия. – 2014. – Т. 35. С. 413–462.

27. *Pseudo-Clementina. Epistula Petri ad Iacobum: [Spuria]* // *Die Pseudoklementinen* / Hrsg. B. Rehm, G. Strecker. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; 42). Berlin: Akademie Verlag, 1992. Bd. I: Homilien. S. 1–2

28. *Epistula Ecclesiae Smyrnensis de martyrio s. Polycarpi* // *The acts of the Christian martyrs* / Ed.: H. Musurillo. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 2–20; рус. пер.: Мученичество св. Поликарпа, еп. Смирнского // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 413–426

29. Бирюков, Д.С., Смирнов Д.В. Климент Александрийский // Православная энциклопедия. – Т. 35. 562–663.

30. *Pseudo-Clementina. Epistula Clementis ad Iacobum: [Spuria]* // *Die Pseudoklementinen* / Hrsg. B. Rehm, G. Strecker. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; 42). Berlin: Akademie Verlag, 1992. Bd. I: Homilien. S. 5–22

31. *Drecol V. H. Regula fidei* // *Religion Past and Present* / H. D. Betz, S. Browning, B. J. and E. Jüngel: Brill. 11:7b. – [электронный ресурс: https://referenceworks.brillonline.com:443/entries/religion-past-and-present/regula-fidei-SIM_024876]

32. *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* // Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique* / Ed.: G. Bardy. 3 vols. Paris: Éditions du Cerf, 1952. Vol. 1; 1955. Vol. 2; 1958. 3 vol. (SC; 31, 41, 55); рус. пер.: Евсевий Кесарийский. Церковная история / Вводная статья, комментарии, библиографический список и указатели: И.В. Кривушин. — Научное издание. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

33. Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А.Г. Дунаева. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004.

34. *Tertullianus. De praescriptione haereticorum* // Tertullien. *Traité de la prescription contre les hérétiques* / Ed.: R. F. Refoulé. P., 1957 (SC; 46); рус. пер.: Тертуллиан. О прескрипции, [против] еретиков / Пер.: А.А. Столяров // Тертуллиан. Избранные сочинения / Ред. и сост.: А.А. Столяров. – М.: «Прогресс», «Культура», 1994. С. 106–129.

35. *Flesseman-van Leer E.* Tradition and scripture in the early church. – Assen, 1954. – (Van Gorcum's theologische bibliotheek. – Т. 26.

36. *Armstrong J. J.* From the κανὼν τῆς ἀληθείας to the κανὼν τῶν γραφῶν: The Rule of Faith and the New Testament Canon / J. Ronnie Rombs, Y. Alexander Hwang. – Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010. С. 30–47.

37. *Outler A. C.* Origen and the Regulae Fidei // Church History. – 1939. – Т. 8. – № 3. С. 212–221.

38. *Outler A. C.* The sense of Tradition in the Ante-Nicene Church // Journal of Ecumenical Studies. – 1964. – Т. 1. С. 460–484.

39. *Quasten J.* Tertullian and “Traditio” // Traditio. – 1944. – Т. 2. С. 481–484.

40. *Reynders D. B.* Paradosis: le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée // Recherches de théologie ancienne et médiévale. – 1933. – Т. 5. С. 155–191.

41. *Smulders P. Frans.* Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs // Recherches de science religieuse. – 1951–1952. – Т. 40. С. 41–62.

42. *Hanson R. P. C.* Origen's doctrine of tradition // The Journal of Theological Studies. – 1948. – Т. 49. – 193/194. С. 17–27.

43. *Holstein H.* La tradition dans l'Église, 1960. – (Église et temps présent. – Т. 13).

44. *Rordorf W.* Tradition // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. Angelo di Berardino. – 2014. – Vol. 3. P. 821–824.

45. *Доброцветов П. К.* Ветхий Завет и Новый Завет в контексте антигностической полемики св. Ириния Лионского // Материалы Пятой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. Москва, 19–21 апреля 2018 года. / Под общей редакцией митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2020. С. 255–271.

46. *Origenes.* De principiis // H. Görgemanns and H. Karpp. Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976; рус. пер.: О началах // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.

47. *Tertullianus.* De corona // PL. 2. Col. 73–102; рус. пер.: Тертуллиан. О венце воина / Пер.: Р. Ю. Ткаченко // Богомыслие: Альманах. Одесса, 2014. № 15. 189–209.

48. *Epistula ad Diognetum* // A Diognète / Ed.: H.-I. Marrou. P., 1965. P. 52–84. (SC; 33 bis); рус. пер.: Послание к Диогниту / Перевод, примечания: А. С. Десницкий // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: «Ладомир», С. 122–132.

49. *Ehrman B. D.* The Apostolic Fathers. – Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2003. – (Loeb classical library. – P. 24–25).

50. *Epiphanius Constantiensis.* Panarion (Adversus haereses) // Epiphanius. Ancoratus und Panarion. 3 Bde. / Hrsg. K. Holl. Leipzig: Hinrichs, 1915, 1922, 1933. (GCS; 25, 31, 37); рус. пер.: На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Епифаний Кипрский, свт. Творения. М., 1863–1885

51. *Tertullianus.* Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 239–524; рус. пер.: Тертуллиан. Против Маркиона / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. – СПб.: Издательство Олега Абышко; «Университетская книга» – СПб., 2010

52. *Cyprianus Carthaginiensis.* Epistolae // S. Cypriani episcopi Opera. Turnhout, 1994. Pars 3: Epistularium / Ed. G. F. Dierks. Vol. 2–3. (CCSL; 3B–C); рус. пер.: Киприан Карфагенский, свт. Письма // Творения. М., 1999. С. 407–686.

Примечания

¹ Например, в контексте межхристианского диалога в XX в., см.: [1].

² Обзор библиографии до 1960 г. см. в: [3]; более позднюю библиографию см., например, в: [2, 4]; русскоязычную библиографию см. в: [5].

³ Из анафоры Литургии свт. Василия Великого.

⁴ Отсюда в частности происходит концепция католического богословия о *depositum fidei* как совокупном залоге Откровения, преподанного Церкви и сохраняемого в любых формах, в том числе в виде Свящ. Писания – [8].

⁵ Отсылки на раннехристианские источники здесь и далее содержат указания на общепринятое внутреннее деление (книги, главы, параграфы) сочинений, а не на страницы в конкретных изданиях.

⁶ «учили их (жен. — Д.А.), чтобы они, не выступая из правила повиновения (κανὼν τῆς ὑποταγῆς), пристойно распоряжались домашними делами, и вели себя вполне целомудренно» — [15. 1].

⁷ Перевод автора. Вариант прот. П. Преображенского отличается: «...оставим пустые и суетные заботы, и обратимся к славному и досточтимому правилу святого звания нашего».

⁸ Насколько об этом можно судить по корпусу греческих текстов TLG.

⁹ Перевод автора.

¹⁰ Перевод автора. Вариант Е. Афонсина — «в соответствии с истинным каноном» — представляется менее точным.

¹¹ О значении «правила истины», близком крещальному символу, у св. Иринея см. ниже.

¹² по Московской рукописи.

¹³ Хотя «правило истины» св. Иринея понимает и в 1-м смысле, см. выше.

¹⁴ Классификация в основном заимствована из: [2, 13].

¹⁵ Об обращении св. Иринея к Свящ. Писанию в полемике с гностиками: [45].

Священник Глеб Рябинин*

ДАР РАЗЛИЧЕНИЯ (ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ) В УЧЕНИИ ПРЕПОДОБНОГО ИОАННА ЛЕСТВИЧНИКА

26-я ступень «Лествицы», посвященная διάκρισις (дару различения), является одной из самых объемных в книге. Проблема заключается в том, что в современном русском языке нет термина, точно передающего смысл святоотеческого понятия διάκρισις, что приводит к сложностям как для переводчика, так и для читателя. Задача этой статьи состоит в том, чтобы раскрыть смысл, который преподобный Иоанн вкладывает в понятие διάκρισις. Современные исследования, затрагивающие эту тему, дают подробный ответ только на один вопрос: «Что подлежит различению?» и прослеживают влияние на учение преподобного о διάκρισις главным образом со стороны египетского монашества. В этой статье мы рассмотрим новые аспекты этого понятия, дав ответы на вопросы: «Кто (или что)

* Автор — магистр богословия, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии.

различает?», «Как получить способность к различению?», «Какие критерии указаны для различения?» и покажем, что на учение преподобного о διακρίσις оказало влияние не только египетское, но также газское монашество, Макариевский корпус и блаженный Диадок. Основной лейтмотив учения Лествичника о διακρίσις, который определяет его оригинальность и новизну, — это различение Божественной воли. Орган, осуществляющий различение, — это умное чувство (νοερά αἴσθησις), причем только чистое чувство (καθαρὰ αἴσθησις) способно к различению. Средства для очищения умного чувства — послушание (ὑπακοή), смирение (ταπεινώσις), труд (κόπος). Способность к различению растет постепенно, начинаясь с самопознания и приводя к ведению (γνώσις), и тот, кто через Божественное озарение (θεῖα ἐλλάμψις) пришел к обладанию Богом внутри себя, тот знает волю Бога как некий внутренний голос.

Ключевые слова: дар рассуждения, дар различения, διακρίσις, преподобный Иоанн Лествичник, умное чувство, νοερά αἴσθησις, рассудительные отцы, τῶν πατέρων διακριτικοί.

Введение

Синай стоит как бы в стороне от всего мира, но он настолько близок к Египту, Палестине и Сирии, что невозможно говорить о его монашестве, не рассматривая влияния этих стран. Среди синайских монахов были представители самых разных национальностей, а в библиотеке монастыря хранятся греческие, сирийские, грузинские и арабские рукописи [1. С. 270–274]. Среди сокровищ библиотеки есть и «Лествица», представленная в многочисленных списках. Ее автор был игуменом горы Синай в первой половине VII в. Он написал «Лествицу» в ответ на просьбу преподобного Иоанна Раифского, игумена соседнего монастыря, который попросил составить духовное наставление для его братии. Предназначенная для синайских монахов, книга вышла далеко за границы полуострова, достигнув монастырей и домов мирян во многих странах. На протяжении веков «Лествица» была

одной из самых читаемых книг, о чем свидетельствуют многочисленные рукописи и обширные схолии [2. Р. 2].

Многие годы считалось, что «Лествица» — книга монашеская и пригодна для практического делания, однако с развитием богословской науки оказалось, что без обращения к аскетическому опыту, а именно к пониманию дара различения, сложно понять и объяснить причины возникновения сектантства и обращения в разного рода заблуждения, особенно те, в которых «опыт становится впереди доктрины» [3. С. 308]. Еще в конце XIX в. святитель Феофан (Затворник) предложил рассматривать религиозную (духовную) практику сектантов через призму аскетического опыта [4. С. 281]. К этой идее вновь вернулись в начале XX в. в период становления сектоведения как науки, полагая, что ее важнейшая задача состоит «в том, чтобы сопоставить нравственные начала духовной жизни и богообщения в сектантстве и в Православии». Этот путь был указан святыми отцами, предпочитавшими иметь дело не столько с логическими построениями сектантов, сколько с их источником — искусительным помыслом [3. С. 278], для идентификации которого и требуется дар различения. Одной из причин попадания в секты и, соответственно, сектанского бума за Западе в 1960–1970-е гг. является отсутствие рассуждения в области «духовного опыта», и в первую очередь это касается случаев обращения в те секты, где «опыт становится впереди доктрины». С позиции святоотеческого понимания дара различения становится также очевидной несостоятельность критериев толкования Писания в сектах протестантского происхождения [5. С. 149–150]. В обращении к святоотеческому опыту видится залог успешной миссии среди сект. Это направление в богословии актуализирует изучение аскетического наследия и, в частности, такого важнейшего понятия, как дар различения, переводя его из области теоретического исследования в область практического применения в современном богословии.

Исследователи единогласно отмечают, что «Лествица» является результатом синтеза аскетического учения первых трех веков монашества. «Писатели этого поколения, вероятно, предчувствуют конец эпохи. Они словно пытаются подытожить учение, доставшееся им в наследство от предыдущих столетий» [1. С. 278]. Преподобный Иоанн произвел первую систематизацию аскетического учения, по своему порядку сопоставимую с догматическим синтезом Максима Исповедника, его современника [1. С. 372]. Часть источников Лествичник указывает явно — это творения преподобных Иоанна Кассиана и Ефрема Сирина, святителя Григория Богослова, Оригена и Евагрия. Исследователи добавляют к этому списку святителя Григория Нисского, «Апофтегмы», Житие Пахомия, Лавсаик, Луг Духовный. Можно проследить знакомство с Макариевским корпусом, трудами аввы Исаии, Марка Пустынника, Диадокха, цитируются преподобные Варсонофий и Дорофей.

В этой статье мы рассмотрим учение преподобного Иоанна Лествичника о даре различения (διάκρισις), одном из основных понятий его аскетического учения. Ему посвящена 26-я ступень «Лествицы» «О различении» (Περὶ διακρίσεως), эта ступень является одной из самых объемных в книге. Проблема состоит в том, что в современном русском языке нет термина, точно передающего смысл святоотеческого понятия διάκρισις. При переводе с греческого для διάκρισις используют слова «рассуждение», «рассудительность», «различение», «проницательность», «рассмотрение», что неизбежно приводит к некоторому смешению понятий. Задачи этой статьи: раскрыть, какой смысл преподобный Иоанн Лествичник вкладывает в понятие διάκρισις; проследить, в чем он следует традиции; выделить то новое, что он привнес.

Для исследования мы используем не только текст 26-й ступени «Лествицы», но все употребления термина διάκρισις и родственных ему слов (διακρίνω, διακριτικός,

ἀδιάκριτος) в основной части «Лествицы» и в 31-м «Слове к пастырю». Применим к цитатам метод деятельного анализа, выделив основные элементы действия: кто (или что) является субъектом и объектом διάκρισις (кто различает и что подлежит различению), критерии для различения, как получить способность к различению, отметив для каждого новизну либо традиционность. Такой подход позволит, с одной стороны, систематически изложить учение преподобного о διάκρισις, а с другой — проследить изменения в учении по сравнению с традицией для каждого аспекта.

В католической энциклопедии в статье, посвященной формированию учения о различении духов в период патристики, Барди кратко упоминает Лествичника и отмечает, что здесь «мы не видим ничего, о чем мы еще не знаем» [6. Р. 63]. Фелькер с ним категорически не согласен. В монографии по аскетическому учению преподобного он отводит διάκρισις самостоятельный раздел и показывает, с какой независимостью преподобный всё переработал и наполнил новыми идеями. Фелькер подробно рассматривает объекты различения, уделяя основное внимание борьбе с демонами и страстями, и прослеживая здесь влияние «Апофтегм», Евагрия, аввы Дорофея [7. S. 221, 223–230]. Протоиерей Андрей Кордочкин в работе «Иоанн Лествичник и духовная традиция IV–VII веков», излагая учение о διάκρισις, связывает его с духовным руководством. Он выделяет познание Божественной воли как основной объект различения, отмечая, что Лествичник во многом «унаследовал мировоззрение пустыни», следуя Кассиану и «Апофтегмам» [8. Р. 240–241].

В данной статье мы постараемся пройти дальше и покажем, что в «Лествице» прослеживается влияние не только египетского монашества, как уже было показано в предыдущих исследованиях, но трех групп источников: 1) Египет — это Евагрий, преподобный Иоанн Кассиан, «Апофтегмы»; 2) Палестина — преподобные Варсонофий и Иоанн, авва Дорофей; 3) Макариевский корпус и блажен-

ный Диадок. Кроме этого, мы добавим к списку объектов различения, уже указанных в других исследованиях, новый объект — различение истинного учения и лжеучений, указывающий на важность полемики против ересей и сект в учении преподобного. Поскольку предыдущие исследования больше фокусировались на объектах различения, мы постараемся подробнее рассмотреть другие аспекты: кто обладает даром различения, как его получить, какие критерии для непогрешительного различения предлагает Лествичник.

Определения *διάκρισις*

Несмотря на то, что отдельные главы, как и произведение в целом, не раскрывают сразу очевидной структуры, в построении глав можно выявить общую закономерность. Большинство ступеней содержат четыре элемента: 1) краткое вступительное заявление; 2) определение добродетели или порока; 3) обсуждение темы ступени, включающее экзегезу, увещания, примеры из жизни и личные наблюдения; 4) короткое заключительное заявление [2. С. 8].

Глава о *διάκρισις* сразу начинается с определений. В первом определении *διάκρισις* связан со ступенями духовного роста. У новоначальных (*εἰσαγομένοις*) различение — это «истинное познание (*ἀληθὴς ἐπίγνωσις*)» себя. У средних (*μέσοις*) — «духовное чувство (*νοερὰ αἴσθησις*), которое непогрешительно различает (*ἀπταιστῶς διακρίνουσα*) в собственном смысле доброе от естественного [добра] и от противоположного [добра] (*κυρίως ἀγαθὸν ἐκ τοῦ φυσικοῦ, καὶ τοῦ ἐναντίου*)» (ср.: Евр. 5:14). В совершенных (*τελείοις*) — «ведение (*γνώσις*), которое бывает следствием Божественного озарения (*διὰ θείας ἐλλάμψεως*) и светильником (*λύχνῳ*) своим может освещать и то, что есть темного (*σκοτείνῳς*) в других» (26.1).

Первая ступень различения — это самопознание. В сходном значении термин *διάκρισις* употребляется

Оригеном, но гораздо более яркая связь прослеживается с Макарием, когда он учит «точно различать (*λεπτῶς διακρίνοντες*) себя».

Ко второй ступени Лествичник относит определение из Евр. 5:14, где речь идет о совершенных (*τέλειος*), чьи чувства навыком приучены к различению (*διάκρισις*) добра и зла. Отсылка к этому стиху присутствует у Оригена, святителей Григория Нисского и Иоанна Златоуста, но в целом гораздо чаще отцы связывают *διάκρισις* с цитатой из Первого послания к Коринфянам (1 Кор. 12:10), где *διάκρισις* — дар благодати. Только у Макария мы видим акцент на том, что *διάκρισις* приобретается через опыт, навык со ссылкой на Послание к Евреям. Преподобный Иоанн адаптирует библейский текст, чтобы он соответствовал его концепции различения: заменяет совершенных на «средних» и добавляет третий объект — «естественно доброе», то, что находится «между (*μέσου*)» добром и злом (ср.: Past. 2). Переопределяя совершенных на «средних», Лествичник дает свой ответ на вопрос о том, является ли *διάκρισις* результатом опыта или даром благодати. Для «средних», находящихся на этапе делания, это навык, как сказано в Евр. 5:14; для совершенных же — дар, Божественное озарение (ср.: 1 Кор. 12:10). Добавление третьего объекта различения к добру и злу встречается, например, у Макария и Варсонофия, но только Лествичник последовательно подчеркивает это.

На третьей ступени преподобный связывает *διάκρισις* и *γνώσις*. Связь этих понятий намечена у Евагрия, она присутствует у Макария, а Диадок само ведение определяет через *διάκρισις*: «свет истинного ведения (*γνώσεως ἀληθινῆς*) есть непогрешительно различать (*διακρίνειν ἀπταιστῶς*) добро от зла».

Διάκρισις постепенно растет — начинаясь с пристального взгляда на себя, он находит своей целью духовное руководство другими [7. С. 222]. Это определение раскрывает внутреннюю целостность трех уровней

διάκρισις. Несмотря на то, что для любой из этих трех ступеней есть аналогии в предшествующей традиции, только у Лествичника мы встречаем такое суммирующее обобщение. Можно сказать, что в этом определении дан синтез всей предыдущей традиции.

Но преподобный не останавливается на этом и добавляет еще одно определение, которое скорее можно приписать лично Лествичнику, чем традиции. Διάκρισις — это «несомненное постижение Божией воли (θείου θελήματος) во всякое время, во всяком месте и деле» (26.1). Здесь объектом различения выступает воля Бога. То, что было только намечено у Макария, Златоуста и Варсонофия, у преподобного приобретает четкую формулировку, здесь он оригинален.

Две заключительных фразы (в конце первой и второй частей главы) также можно отнести к определениям διάκρισις. В них мы находим сравнение διάκρισις со светом и зрением, эта аналогия часто встречается в традиции. Свет для тела — глаза, а «различение (διάκρισις) Божественных добродетелей» — это «умный свет (φῶς νοερὸν)» для души (26.109). И как глаза освещают тело, так «мысленною и видимою рассудительностью (διακρίσει) просветляются сердечные очи (ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας)» (26.189). Связь διάκρισις со светом в учении преподобного была рассмотрена в предыдущих исследованиях, поэтому мы не будем подробно останавливаться на этом аспекте.

Таким образом, первое определение διάκρισις суммирует предшествующую аскетическую традицию; второе, связанное с постижением воли Бога, можно считать оригинальным; третье, сравнивающее διάκρισις со светом, снова имеет глубокие корни в традиции.

Умное чувство (νοερὰ αἴσθησις) как орган различения

В первом определении διάκρισις мы встретили понятие νοερὰ αἴσθησις (умное чувство или духовное чув-

ство) (26.1) — это орган, который осуществляет различение. Цитируя Евр 5:14, Лествичник редактирует не только ступень духовного роста и перечень объектов διάκρισις, но также добавляет свое пояснение к термину «чувства (αἰσθητήρια)», подчеркивая разницу между чувственным и умным восприятием. Причем если в определении διάκρισις он заменяет αἰσθητήρια на «умное чувство (νοερὰ αἴσθησις)» (26.1), то в «Слове к пастырю» — на «чувства души (ψυχῆς αἰσθητήρια)» (Past. 2, ср.: 26.251, 27.66). Умное чувство — неотъемлемая часть «духовного ума (νοῦς νοερὸς)» (26.22), способность умного (или духовного) восприятия.

Впервые особый орган души, благодаря которому человек осуществляет различение, мы встречаем у Макария: душа различает «умным чувством (νοερᾶς αἰσθήσεως)». Плестед предполагает, что термин αἴσθησις νοερὰ был, по-видимому, придуман Макарием, поскольку он не встречается у предыдущих авторов [9. Р. 137]. Библейское основание этого термина у Макария — Евр. 5:14 [10. Р. 125]. Далее его использует блаженный Диадокх, давая определение умного чувства через понятие διάκρισις: «[Духовное] чувство ума (Αἴσθησις ἐστὶ νοὸς) — это точный вкус различаемого (διακρινόμενον)».

Об умном чувстве следует постоянно заботиться и искать его в себе, учит преподобный. Ибо когда оно появится, тогда внешние чувства прекратят обольстительно действовать на душу. Зная это, «некто из премудрых (σοφὸς) сказал: и Божественное чувство (θείαν αἴσθησιν) обрящеши» (26.22). Хаусхерр отмечает, что ни один издатель и ни один переводчик не сумел идентифицировать цитату о Божественном чувстве, указывая, что ссылка русского переводчика на Притчи Соломона (Притч. 2:5) кажется ему неубедительной [11. С. 278]. Но дело в том, что если в Септуагинте этот стих звучит как *познание Божие обрящеши (ἐπιγνώσιν θεοῦ ἐδρήσεις)*, то в прочтении, известном Оригену и Клименту, это звучит как: чув-

ство Божественное обрящеши (αἰσθησὶν Θεῖαν εὐρήσεις) [10. Р. 125]. Божественное чувство, αἰσθησις θεῖα, мы встречаем у Оригена, он использует его для описания способности духовного восприятия, и Стюарт указывает, что библейским основанием этого понятия у Оригена служат стих из Книги притч (Притч 2:5) [10. Р. 125]. Таким образом, можно предположить, что в учении о Божественном чувстве Лествичник опирается на Оригена.

Таким образом, Лествичник в своей новой формулировке цитаты Евр. 5:14 следует Макарию и Диадоху. Для него сам διάκρισις есть «чистое чувство (καθαρά αἰσθησις)» (26.3). Бесчувствие (ἀναισθησία) же имеет негативное значение: это безучастность к духовной жизни, скудоумие, «омертвление души и смерть ума прежде смерти телесной» [12. С. 94]. Этот порок или, скорее, пагубное состояние души, Лествичник описывает в главе «О бесчувствии (Περὶ ἀναισθησίας)» (18).

Объекты διάκρισις

Содержание 26-ой ступени разделено на две части: «О различении помыслов, страстей и добродетелей» (Περὶ διακρίσεως λογισμῶν, καὶ παθῶν, καὶ ἀρετῶν) и «О благорассмотрительном различении (Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου)». Но, как заметил Фелькер, если посмотреть на содержание главы, то мы увидим, что примеры, с помощью которых Лествичник хочет прояснить важность и необходимость различения, приводятся в произвольной последовательности, без какой-либо группировки по темам [7. S. 221]. Поэтому сначала рассмотрим объекты различения, указанные для первой части: помыслы, страсти и добродетели, и далее добавим к ним новые.

Если говорить о различении помыслов, то надо отметить, что преподобный Иоанн рассматривает страсти (πάθος) и помыслы (λογισμός) практически как взаимозаменяемые понятия, объединяя таким образом два объекта

различения в один. Страсти и стоящие за ними демоны — это основной объект различения, которому уделяется больше всего внимания. Борьба со страстями — основная задача «средних (μέσους)». Им необходимо «много рассудительности (διακρίσει πολλῇ)» в духовной брани (26.183), и поэтому преподобный дает им «закваску различения (διακρίσεως ζύμη)», описывая, как действуют демоны (26.175). Бесы «искапывают нам три ямы»: сначала мешают сделать доброе; после поражения стараются, чтобы сделанное не было по Богу; если же они опять не смогли победить, то «безмолвно уже предстоя душе нашей, ублажают нас, как проводящих житие во всем по Богу» (26.7). Кроме этих трех, уже известных традиции вариантов демонских хитростей, есть и четвертый, нестандартный: демоны могут влагать нам в голову добрые мысли, чтобы убедить нас, что они знают наши «сердечные помышления (ἐγκάρδια ἐνθυμήματα)» (26.154).

Второй объект различения — добродетели. Здесь Лествичник предельно лаконичен, посвящая этой теме только одно высказывание: «различение Божественных добродетелей (ἀρετῶν τῶν θεῶν διάκρισις)» есть «умный свет (φῶς δὲ νοερὸν)» (26.109). Различение добродетелей — это искусство, доступное немногим. Так, например, «дар чудотворения или то, что в духовных дарованиях видимо», не является критерием высших ступеней духовного совершенства, ибо есть «многое и выше сего», но оно сокровенно от глаз (26.96). Преподобный предупреждает, что часто с добродетелями незаметно сплетаются страсти, например, «с рассуждением (διακρίσει) — суровость (δεινότης)», и надо уметь это различать (26.58).

Несмотря на то, что Лествичник приравнивает λογισμός к страстям, у него есть высказывание, близкое к тому, что мы видим в традиции, когда отцы учат различать источник помыслов: Бог, демоны или естество. Аналогом λογισμός у Лествичника служит мысль (ἔννοια). Только совершенным (τελείοις) всегда свойственно знать источник мысли (ἔννοια): какая мысль «из собственного

сознания (συνειδότος), какая от Бога и какая от демонов (δαίμόνων ἔννοια)». Далее преподобный поясняет, почему важно помнить про третий источник помыслов, свое сознание (συνείδησις), «потому что не всё противное первоначально внушают нам демоны». И заканчивает это высказывание в своем намеренно таинственном стиле: «Поэтому и вопрос сей подлинно темен» (26.188). В эту же группу объектов можно отнести различие нашего отношения к происходящему с нами: мы можем воспринимать его «с добрым, со страстным и с каким-то средним (καὶ καλῶς, καὶ ἐμπαθῶς, καὶ μέσως) расположением» (26.56). Само намерение (σκοποῦς), с которым монах совершает аскетический подвиг, также подлежит различению (26.57).

Четвертый объект — различие воли Бога. Это один из важнейших вопросов богословия преподобного [8.Р.236]. Ему посвящены 10 примеров в начале второй части 26-ой главы (26.110–120, см. также: 26.59–60, 91). Для иллюстрации различения воли Бога Лествичник использует сравнение с морским путешествием: надо постоянно спрашивать себя, в чем состоит воля Бога, «чтобы, зная, откуда приходит дыхание ветров», мы могли правильно поставить паруса (26.6). Здесь мы снова видим три варианта того, чем может быть различаемый объект: «монахам вожденно уразумение Божией воли благой (τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ θελήματος)», при этом также важно понимать, что «не есть чистая Божия воля (τοῦ συγκεκραμένου), и что даже противно ей» (26.110). Но эта задача не всегда выполнима: Бог часто «промыслительно (οἰκονομικῶς)» скрывает Свою волю от наших глаз (26.120).

Отголоском к святоотеческому учению о применении διακρίσις для различения истинного учения и ересей звучит различие истинного и «демонского богословия (δαίμόνων θεολογίαν)», причем последнее преподобный называет «богоборством (θεομαχίαν)» (26.152).

В заключительную группу можно собрать примеры, касающиеся применения διακρίσις по отношению к

другим людям (см., например: 26.81, 99, 123, 133). Мы не встречаем такого употребления термина διακρίσις у египетских отцов, но тема «различающего» поведения по отношению к другим ярко выражена в палестинском монашестве, и, по-видимому, у них Лествичник заимствует этот акцент. Цитаты этой группы были подробно рассмотрены Фелькером [7. S. 229–230], мы лишь добавим к этому два примера из 4-ой ступени: διακρίσις необходим при выборе наставника (4.121), и принимать обвинения от него тоже надо с рассуждением (4.123).

Источники διακρίσις: послушание (ὕπακοή), смирение (ταπείνωσις), Божественное озарение (θεία ἐλλάμψις)

В «Лествице» перечислено несколько источников (πηγὴ) рассуждения. Это смирение (ταπείνωσις) (25.69; 4.106; ср.: 26.13, 49, 52, 71, 72, 111, 118, 126), кротость (πραότης) (24.5, 10), безмолвие (ἡσυχία) (26.18, 142; 27.37). Смирение же рождается от послушания (ὕπακοή) (4.106), и «невозможно приобрести смирение живущему не в подчинении. Ибо всякий, учившийся искусству своенравно, много о себе мечтает» (26.72).

В утверждении о том, что рассудительность рождается от смирения, Лествичник ссылается на «великого Кассиана» (4.106), у которого читаем: «Истинная рассудительность (discretio) приобретается только истинным смирением, первым доказательством которого будет — открывать отцам не только дела, но и думы, ни в чем не доверять своему помыслу, но во всем следовать наставлениям старцев». Лествичник же допускает, что спрашивать совет можно не только у старца, но и у братьев, причем их советы надо принимать «как бы из Божиих уст (ὥς ἐκ Θεοῦ στόματος) ... [ибо] хотя вопрошаемые и неразумны, но глаголет через них Невещественный и Невидимый», при условии, что вопрошающий умертвил свою волю и спрашивает со смирением (26.111).

В учении Лествичника понятия διάκρισις и послушание тесно связаны, одно из определений послушания преподобный дает через διάκρισις: «Послушание (ὕπακοή) есть отложение различения (διακρίσεως) при богатстве различения (πλούτῳ διακρίσεως)» (4.3). Лествичник приводит пример, когда в результате такого неразличающего послушания (ἄδιακρίτῳ ὑπακοῇ) преподобный Иоанн Савваит стяжал способность различения (διακριτικὸς) (4.111–112). «Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает (διακρίνει)» (4.3), и сам преподобный с таким же «неразличающим послушанием (ὕπακοῃς ἄδιακρίτου)» пишет «Лествицу» в ответ на просьбу игумена Раифского монастыря (1.2). Об «опыте неразличающего послушания (πεῖραν ὑπακοῇς ἄδιακρίτου)» мы читаем у аввы Дорофея, оно занимает важное место в учении Газской школы.

Кроме послушания, Лествичник указывает и на другие способы стяжания различения: чтение святых отцов (26.126) и Писания (26.142), труд (κόπος) (26.7, 36, 52, 77), опыт (πεῖρα) (26.13), трезвение (νήψις) (26.8, 9, 20). διάκρισις надо просить в молитве (ἱκεσία) (26.129), так, как молился (προσεύχομαι) об этом Давид: *научи мя творити волю Твою, яко Ты еси Бог мой* (Пс. 142:10) (26.110). Как и при вопрошении братьев, перед молитвой надо лишиться «ум свой его собственной воли (τὸν ἑαυτὸν νοῦν οἰκείου θελήματος)» (26.113, 25.54). Фелькер указывает, что для этого Лествичник предлагает метод постепенного отречения от всех пристрастий (προσπαθείας): λογισμὸς освобождается от любого «да» или «нет», νοῦς от каждого θέλημα, ψυχὴ от каждого ἐννοια (26.113) [7. S. 222]. Ум отказывается от «своей воли», чтобы следовать воле Бога, открываемой послушнику через духовного наставника, через некоторый отказ первого от своей способности различения.

Если указанные ранее источники διάκρισις часто встречаются в традиции, то следующий источник мы видим только в «Лествице»: это состояние восхищения (ἔκστασις) — «радование (ἐκστάσεως), которое в вос-

хищении неизреченно и неисповедимо (ἄρρητως καὶ ἄφράστως), во свете возносит ум ко Христу» (26.142). Человек, «совлекшийся своего» я, обращается к Богу, чтобы получить Божественное откровение. Он достигает «познания воли Господней», когда «духовный ум (νοῦς νοεροῦ) мысленно (νοερῶς)» беседует с его умом (26.113), воспринимая волю Бога «как некий внутренний голос» (29.11). Тот, «кто через озарение пришел к обладанию Богом внутри себя (Θεὸν ἐν ἑαυτῷ διὰ φωτισμοῦ)» — тот всегда знает волю Бога (26.116, 26.1, 29.11). Третий уровень различения, ведение (γνώσις), достигается только через Божественное озарение (θεία ἐλλαμψις) (26.1). К этим загадочным вершинам духовной жизни ведет человека διάκρισις, и Фелькер отмечает, что он не нашел параллелей этому в традиции [7. S. 222].

Таким образом, способность к различению постепенно растет. Послушание, смирение и кротость очищают «умное чувство (νοερὰ αἴσθησις)». «Чистое чувство (καθαρά αἴσθησις)» становится всё более способным к различению (26.3), и далее, через Божественное озарение (θεία ἐλλαμψις), к ведению Бога, к познанию Его воли. Хаусхерр указывает, что закон, согласно которому различение зависит от чистоты души, общепринят в аскетической традиции, и Лествичник знает о нем. Διάκρισις появляется вследствие очищения и утончения духовной чувствительности — природа и благодать сотрудничают в развитии духовного чувства [11. С. 277–278].

Критерии различения

В 26-ой главе указаны критерии для различения двух объектов: воли Бога и действий демонов.

Лествичник дает три критерия для различения воли Бога. У новоначальных «удостоверением в согласии с Господнею волею (Κυριακοῦ θελήματος πληροφoρία)» служит увеличение смирения, у «средних» — «удаление

браней (τῶν πολέμων ἀναχώρησις)», у совершенных — «приращение и обилие Божественного света (τοῦ θείου φωτὸς περιουσία)» (26.91). Таким образом, рост смирения, удаление страстей, приращение Божественного света — критерии следования воле Бога. Здесь снова можно предположить систему параллельных противопоставлений: критерии взаимосвязаны с источниками διάκρισις. В новоначальных совершаемое «по Богу» умножает смирение, которое, в свою очередь, рождает различие (4.106); в «средних» удаление от страстей ведет к очищению умного чувства, и только «чистое чувство» способно к «непогрешительному различению» (26.3); и в совершенных «Божественное озарение (θεία ἐλλάμψις)» дает ведение (26.1).

В примерах, посвященных различению воли Бога, Лествичник приводит еще два критерия того, что совершаемое дело угодно Богу: это может быть препятствие от сатаны (26.114), либо наоборот, неожиданное содействие от Бога (26.115). Также парадоксально звучит критерий посещения души Господом: у немощных душою это нужда, опасности и внешние скорби, у совершенных — присутствие «Духа Святого (Πνεύματος παρουσία) и умножение дарований (Χαρίσμάτων)» (26.102).

В двух примерах мы находим критерии для различения действий демонов или страстей. Признаком того, что именно демоны подталкивают монаха толковать Писание, обучая его «демонскому богословию», служит смущение (ταραχή) и «неумеренная и неблагопристойная радость (χαρά διακεχυμένης καὶ ἀσέμνου)» (26.152). Указанием на присутствие в душе тщеславия или блуда может служить то, что после общения с мирскими людьми монах уязвляется печалью (λύπη) (26.174). Если смущение и печаль как признаки демонского воздействия на душу мы видим и у Макария, и у газских отцов, то радость они всегда однозначно относили к действию благодати. Лествичник же предостерегает, что даже радость может быть «не по Богу».

τῶν πατέρων διακριτικοί

Кого преподобный Иоанн называет «рассудительными отцами» (τῶν πατέρων διακριτικοί) (15.75, 17.16)? Исходя из определения διάκρισις, можно было бы предположить, что это духовники, которые «светильником (λύχνῳ) своим могут освещать и то, что есть темного в других» (26.1). Такое предположение будет справедливо лишь отчасти. Характеристику рассудительный (διακριτικός — человек, обладающий способностью к различению) преподобный дает двум группам людей. Духовник действительно должен быть διακριτικός, но «различающие отцы» в данном случае — это те, кто имеют опыт «невидимой брани» и могут ясно сформулировать законы духовной жизни для других. Они дали описание восьми основных страстей (17.16), исследовали ступени зарождения страсти в душе (15.75), один из таких «искусных различающих монахов (δοκιμωτάτων διακριτικῶν μοναχῶν)» объяснил преподобному причины блудной брани (15.56). Глубокое понимание законов духовной жизни доступно немногим: «велико, подлинно велико и непостижимо лукавство злых духов; не многими оно видимо, думаю же, что и не многими видимо не вполне» (26.128, 26.32). Лествичник же, «по несовершенству рассуждения (ἀτελὲς τῆς διακρίσεως)» своего (26.67) и «по мере скудного ведения (τὴν γνῶσιν τὴν ψιλλήν), какое дано» ему (27.59), знает уловки бесов лишь отчасти (27.1). «Ясно понимают их козни» лишь освободившиеся от власти демонов и просвещенные благодатью Святого Духа (27.1) — это богословы монашеской жизни, достигшие высших ступеней духовного восхождения, и именно их преподобный называет рассудительными.

Вторая категория людей, которую Лествичник относит к διακριτικός, это духовники и настоятели. Преподобный Иоанн Савваит был διακριτικός, и благодаря этому мог давать советы приходящим в зависимости от их внутреннего устройства (4.111). Само определение διακριτικός

созвучно определению духовника. Διακριτικός — это «изобретатель служащего к здравью, искоренитель болезни» (26.137), «светильник рассуждения (τῆς διακρίσεως λύχνος)» (5.21). Духовник же является «светилом, врачом, светильником и путеводителем (φωστῆρες, καὶ ἰατροὶ, καὶ λύχνοι, καὶ κυβερνήται)» (26.13). Сходное описание такого «различающего» духовника мы находим в «Повести об авве Сериде» преподобного аввы Дорофея. Благодаря «дару различения (χάρισμα τῆς διακρίσεως)» он «мог с помощью небесной благодати путеводить (ὁδηγῆσαι) в жизни души (других), врачевать (θεραπεῦσαι) оскорбленных». Настоятель также должен быть διακριτικός: иметь чувства души, обученные различению добра, зла и среднего между ними, чтобы не соделать вреда братии (Past. 2), и авва Исаак, настоятель обители кающихся, был таким «светильником рассуждения (τῆς διακρίσεως λύχνος)» (5.21).

Но в духовной жизни наступает момент, когда наставник становится не нужен — когда ученик достигает меры своего учителя или даже превосходит ее. «Душа, посредством чистоты вступившая в единение с Богом» (Past. 15), всегда имеет в себе Бога как Путеводителя (ἔχει κυβερνῶντα), «став выше всякого человеческого научения» (29.11; ср.: Past. 11, 50). Если для «средних» путеводителем (κυβερνήτης) является духовник, то для совершенных путеводителем становится Сам Бог [8. Р. 238]. Интересно, что преподобный Варсонофий определяет само понятие διάκρισις как κυβερνήτης: «Бог даровал иноку рассуждение (διάκρισιν) как путеводителя (κυβερνήτην)».

В предыдущей традиции человек, обладающий непогрешительным различением, — это духовник, который применяет дар различения для пользы того, кем руководит [13. Р. 188], или богослов, наставник Церкви, который может безошибочно распознавать ереси и лжеучения и формулировать истинное учение. Лествичник же заменяет учителя догматов на учителя аскетической жизни — того, кто опытом и Божественным просвещением

постиг законы духовной жизни и делится своим знанием с другими.

Заключение

Подводя итоги, выделим основные черты учения преподобного Иоанна о даре различения, дав определение понятию διάκρισις в рамках деятельностного подхода.

Что является предметом различения? Среди объектов διάκρισις значительное место Лествичник отводит демонам и страстям, во многом следуя египетскому монашеству. Еще один вариант применения различения — это рассудительное поведение по отношению к другим, эта тема характерна для палестинского монашества. Новый объект различения, который редко встречается в традиции — это воля Бога, и для Лествичника это главный объект. Что бы человек ни делал, как бы он ни жил, он должен постоянно спрашивать себя: «точно ли по Богу дела» мои? (26.91).

Что осуществляет различение? Орган различения — это умное чувство (νοερά αἴσθησις), и здесь Лествичник следует Макарию и Диадоху.

Как получить διάκρισις? Только чистое чувство (καθαρά αἴσθησις) способно к различению, такое чувство преподобный называет *Божественным чувством* (θείαν αἴσθησιν), о нем говорится в Притчах Соломона (Притч. 2:5). Средства для стяжания чистоты традиционны — это послушание и смирение. Способность к различению растет постепенно, и если для «средних» она улучшается благодаря труду (κόπος) и опыту (πείρα) (ср.: Евр. 5:14), то у совершенных это дар благодати, результат Божественного озарения (θεία ἐκλάμψις) (ср.: 1 Кор. 12:10). В предыдущей традиции διάκρισις — это одновременно дар благодати и результат опыта, и если для египетского монашества он ближе к дару, и характерна отсылка к 1 Кор. 12:10, то для Макария и Диадокха ключевую роль играет опыт, и библейское основание διάκρισις — это Евр. 5:14. Лествичник же

гармонично объединяет оба подхода, отводя опыту ключевую роль на этапе деятельной жизни, и дару благодати — на этапе жизни созерцательной.

Какие критерии предлагаются для различения? Преподобный первым формулирует критерии различения воли Бога: для новоначальных это рост смирения, для «средних» — прекращение брани, для совершенных — приращение Божественного света. Зависимость критерия различения от ступени духовного развития уникальна и присутствует только в «Лествице».

Кто обладает *διάκρισις*? Характеристику *διάκριτικός* мы видим у двух категорий людей: первая — духовники, старцы, что характерно как для египетского, так и для палестинского монашества, вторая — учителя аскетической жизни, освободившиеся от страстей и просвещенные благодатью, причем, исходя из приводимых преподобным цитат, мы можем указать этих учителей поименно — это Евагрий и Марк Пустынник.

Таким образом, учение преподобного Иоанна Лествичника о *διάκρισις* одновременно традиционно и оригинально. Преподобный не заимствует цитаты других авторов, а излагает свой личный аскетический опыт, укорененный в предыдущей традиции. Это богословие Божественного озарения (*θεία ἐλάμψις*), когда выбор мыслей, слов и дел пронизывается сиянием истины, ведя от послушания к восхищению (*ἔκστασις*). И тот, «кто через озарение пришел к обладанию Богом внутри себя» (26.116), тот внутренне, «как некий глас, познает Господню волю» (29.11), и его ум мысленно (*νοερώς*) беседует с «духовным умом (*ἡ νοὸς νοερού*)» (26.113).

Литература

1. Читти Д. Град Пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи. СПб., Библиополис, 2007.

2. Duffy J. M. Embellishing the Steps: Elements of Presentation and Style in the «Heavenly Ladder» of John Climacus // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 53, 1999. P. 1–17.

3. Конь Р.М. Введение в сектоведение. Нижний Новгород, Нижегородская духовная семинария, 2008.

4. Конь Р.М. Сектоведческая тематика в трудах святителя Феофана Затворника // *Русская патрология. Материалы академической конференции*. Сергиев Посад, МДА, 2009.

5. Конь Р.М. Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // *Вопросы богословия*, № 1. 2019.

6. Guillet J., Bardy G., Vandenbroucke F., Pegon J.; Martin H. Discernment of Spirits. Translation of the article Discernement des Esprits in the Dictionnaire de Spiritualite. Collegeville, Liturgical Press, 1970.

7. Völker W. Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1968.

8. Kordochkin A. John Climacus and the Spiritual Tradition of the IV-VII Cent.: Diss. Durham, University of Durham, 2003.

9. Plested M. The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. New York, Oxford University Press, 2010.

10. Stewart C. 'Working the Earth of the Heart': The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431. Oxford, Clarendon Press, 1991.

11. Хаусхерр И. Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника // *Журнал христианской культуры «Символ»*, № 52, 2007. С. 267–323.

12. Фома (Шнидлик), кардинал. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., Паолине, 2000.

13. Hausherr I. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, Cistercian Publications, 1990.

14. Дионисий (Шлёнов), игум., Кордошкин А.Б., свящ. Иоанн Лествичник // *Православная Энциклопедия*, Т. 24, 2011. С. 404–431.

15. Конь Р.М. Православная миссия среди сект: Часть I // *Богословский вестник*, № 29, 2018. С. 202–230.

16. Конь Р.М. К вопросу о нецерковности сектоведческой концепции «нетрадиционной религиозности» и «внутрицерковного сектантства» // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2019.

17. Gouilleau G. Saint Jean Climaque // Dictionnaire de Spiritualité, Vol. 8. Paris, 1974. Col. 369–389.

18. Kallistos (Ware), bishop. Introduction // Saint John Climacus. The Ladder of Divine Ascent. New York, SPCK, 1982. P. 1–70.

19. Chrysavgis J. John Climacus: from the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain. London, Routledge, 2004.

20. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица и Слово к пастырю / Пер. с греч. арх. Агапита Введенского. М., МДА, 1869.

21. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе с алфавитным указателем и примечаниями. М., Издательство Оптиной пустыни, 1862.

22. Доброцветов П.К. Понятие о чистоте сердца в аскетическом учении преп. Иоанна Кассиана // III Международная патристическая научно-богословская конференция «Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада» в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия 19–21 ноября 2015 г. // Сборник материалов конференции. С. 216–236.

23. Origen. The Song of Songs: Commentary and Homilies // Ancient Christian writers, translated and annotated by R. P. Lawson, Issue 26. London, 1957.

24. Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. Сохранение типа I. М., Святая гора Афон, 2015. С. 227–376. [= I (1–64)].

25. Сидоров А.И. Творения древних отцов-подвижников М., Сибирская благовонница, 2012. С. 424–467. [= II (51–57)]

26. Рябинин Г.А., иерей. Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II — нач. V в. Маг. дис. Сергиев Посад, МДА, 2018.

27. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Сергиев Посад, СТСЛ, 2014. С. 33–352 [= II (1–50)].

28. Макарий Великий, прп. Новые духовные беседы. М., РИПОЛ классик, 2018. [= III]

29. Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, прпп. Преподобных отцов Варсонофия и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников [= Вопросоответы]. М., Сибирская Благовонница, 2013.

30. Rutherford J. E. One hundred practical texts of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike. Belfast, Belfast Byzantine Texts and Translations, 2000.

31. Anderson W. L. The Discernment of Spirits: Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages. Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

32. Рябинин Г.А., иерей. Дар различения (διάκρισις) в учении преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского // Церковь и время, Т. 88, 2019. С. 49–67.

33. Рябинин Г.А., иерей. Дар различения (διάκρισις) в учении преподобного Макария Великого (Макариевский корпус) // Церковь и время, № 1, т. 90, 2020. С. 55–78.

34. Gavriluk P. John Climacus on Discernment and Spiritual Perception // XXVI International Ecumenical Conference on Orthodox Spirituality “Discernment and the Christian Life,” Monastery of Bose, 5-8 September 2018.

35. Sinkewicz R. E. The concept of spiritual perception in Gregory Palamas’ first triad in defence of the holy hesychasts // Христианский Восток, вып. 1 (7), 1999. С. 374–390.

36. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. М., Правило веры, 2008.

37. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения. Сергиев Посад, СТСЛ, 2016.

38. Герман (Осецкий), иером. Преподобный Иоанн Лествичник и его Лествица постепенного нравственного усовершенствования. СПб., Кораблев и Сирых, 1854.

39. McIntosh M. A. Discernment and Truth: The Spirituality and Theology of Knowledge. New York, Crossroad, 2004.

40. Kallistos (Ware), bishop. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // Hausherr I. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, Cistercian Publications, 1990. P. VII–XXXIII.

Иеромонах Кирилл (Зинковский)*
Иеромонах Мефодий (Зинковский)**
Иеромонах Варнава (Снытко)***

АРХИМАНДРИТ СОФРОНИЙ (САХАРОВ) О ЕРЕСИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО НЕОПАПИЗМА В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРИАДОЛОГИИ

В статье со ссылками на работу архимандрита Софрония (Сахарова) «Единство Церкви по образу единства Святой Троицы» подробно рассматривается и подвергается критике позиция священноначалия Константинопольской Церкви по вопросу о первенстве в Церкви, рассказывается о истинных причинах появления теории о превосходстве Константинопольской кафедры над другими автокефальными Церквами и доказывается безосновательность претензий Константинопольских Патриархов на главенство в миро-

вом Православии. Авторы аргументированно утверждают, что константинопольский «неопапизм» противоречит православной эkkлeзиoлoгии, а его практическое применение сеет вражду и раскол в мировом Православии.

Ключевые слова: православное учение о Церкви, первенство власти и первенство чести, восточный неопапизм.

Глава Вселенской Православной Церкви — Христос

В настоящее время мы переживаем обострение той внутрицерковной проблемы, которую можно назвать «самоположением» Константинопольским Патриархатом самого себя во мнимого главу Вселенской Православной Церкви. На самом деле проблема эта существует не первое десятилетие и уходит корнями в глубину истории Церкви. Конечно, она связана с общей склонностью человека ко греху гордости, борьба с которой не прекращается, а подчас и усиливается при облечении человека в священный сан. Страшный опыт Иуды, разделявшего Тайную Вечерю, как и многие другие трапезы, со Христом, тому яркий пример всем векам и народам. По свидетельству множества святых отцов, грех гордости является корнем всякого грехопадения. И этот грех наносит сугубый вред церковному телу, всему народу Божию, возглавляемому в действительности Самим смиреннейшим и кротчайшим Господом нашим Иисусом Христом.

Идею современного богословского умозрения Константинопольского Патриархата о Патриархе Константинополя как «главе всех православных» обличают древние великие святые — Предстоятели этой кафедры. Да, любой Патриарх — это именно «Предстоятель», а не «глава» Церкви. Святители Григорий Богослов и Иоанн Златоуст свидетельствуют, опираясь на Священное Писание, что один у нас Глава Церкви — Христос¹. «Мы составляем одну Церковь, стройно составленные члены одного Главы» — Господа Иисуса Христа².

* Иеромонах Кирилл (Зинковский) — доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угreshской духовной семинарии.

** Иеромонах Мефодий (Зинковский) — доктор богословия, кандидат технических наук, доцент кафедры теологии Русской христианской духовной академии (СПб.), клирик храма Казанской иконы Божией Матери в поселке Вырица, Санкт-Петербургская митрополия

*** Иеромонах Варнава (Снытко) — настоятель храма Святителя Николая Чудотворца в исправительной колонии № 2 в Ленинградской области, исполнительный директор благотворительного фонда «Православная Детская Миссия имени преподобного Серафима Вырицкого».

Идея неопапизма в XX веке

Активизация в Константинопольской Церкви идеи восточного неопапизма происходит в XX в. Еще в 1950 г., почти 70 лет назад, архимандрит Софроний (Сахаров) свидетельствовал об опасных тенденциях, набирающих обороты в Константинопольском Патриархате:

«В настоящее время в недрах нашей Святой Церкви появилась великая опасность извращения догматического учения о ней, следовательно, и опасность извращения ее бытия, потому что догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в догматическом сознании что-либо — и неизбежно в соответствующей мере изменится и образ вашего духовного бытия. И наоборот: уклонение от истины во внутренней духовной жизни приведет к изменению в догматическом сознании. Потеря догматической истины своим неустранимым следствием будет иметь потерю возможности истинного богопознания, полнота которого дана Церкви ... Искажение в чем бы то ни было частном непременно отразится и на целом. Если мы теперь искажим учение о Церкви, а следовательно ... и образ ее бытия, 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 быстро из фазы теоретической пытается перейти в практическую»³.

Как подчеркивает архимандрит Софроний, в падшем мире «папистские тенденции» вполне естественны. Причем, к сожалению, «они свойственны не только древнему Риму, но и Востоку, где не раз зарождались в Византии. Однако Бог до сих пор хранил Восточную Церковь, и эти тенденции угасали, не нарушая глубокого мира Церкви»⁴.

Примером огнеопасного «искрения» в жизни, производимого грехом гордости, может явиться давний спор о возможности наименования Предстоятеля Константинопольской Церкви титулом «Вселенский»! Слабые попытки обосновать усвоение этого термина, принад-

лежащего всей церковной полноте, Предстоятелям одной из Поместных Церквей за счет идеи о «вселенной» как о православной империи, в частности, Византийской империи, не находят сколько-нибудь серьезного подтверждения.

Так, А.В. Карташев приводит «свидетельство Анастасия Библиотекаря (IX в.), также бывшего апокрисиарием папы в Константинополе», о том, что в Византии оправдывали применение термина «Вселенский» к Патриархам Константинопольским тем, что сужали значение термина до значения «восточно-имперский, всегреческий, всевизантийский»⁵. Однако, по признанию самого Карташева, отмечавшего неоправданность данного «сужения», практика титуляции Патриархов «Вселенскими» напрямую связана «с тенденцией возвышения»⁶. Не случайно он приводит исторические свидетельства о несогласии, даже негодовании святителя Григория Великого с принятием и утверждением такой практики на Востоке. Ведь само Евангелие говорит нам о вселенной именно как о всем мире, где оно должно быть проповедано: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ)» (Мф. 24:14). И это отнюдь не связано с политическими вопросами границ тех или иных государственных образований, поддерживающих Православную Церковь или нет, согласных на принятие освящения на свою деятельность церковной молитвой и таинствами или не согласных.

Термин «вселенский» для обозначения всего мира

Святоотеческие творения используют по преимуществу термин «вселенский» далеко не в узком смысле «византийского» мира, но для обозначения всего человеческого мира. Так, святитель Кирилл Иерусалимский говорит в своих «Огласительных беседах», что «Иисус воспринял на Себя грехи вселенной»⁷, тогда как первоздан-

ный Адам привлек своим грехом «всемирную смерть»⁸. Соборы, называемые и признанные Церковью «Вселенскими», также являлись отнюдь не чисто «византийским» явлением, но несли, несут донныне и будут нести всегда именно всемирное значение, будучи высшим органом власти с человеческой стороны нашей Церкви!

Таким образом, присвоение одной Поместной Церковью титула, соответствующего всей полноте Соборной Церкви (вселенскость является одним из качеств Соборной и Единой Церкви Христовой), нельзя трактовать иначе, как узурпацию одной церковной «ипостасью», одной Поместной Церковью того свойства, которое принадлежит лишь всем ипостасям церковным вместе, являясь, по сути, природным, а не ипостасным свойством. Эту линию узурпации общих церковных свойств частной Поместной Церковью подхватят впоследствии римо-католики, усвоив своей Поместной Церкви всецерковный титул «кафолический», т.е. Соборный.

В нынешнее время титул «Вселенский», так и оставшийся (по сути, незаконно) у Предстоятелей Поместной Константинопольской Церкви, стал постепенно превращаться из чисто титулярного в осмысленный, якобы дающий право на первенство авторитета и власти его обладателям.

Догмат о Святой Троице как основание учения о Церкви

Одним из ответов на активизацию подобных тенденций и стала статья архимандрита Софрония «Единство Церкви по образу единства Святой Троицы». В ее основе лежит утверждение, что основанием учения о Церкви — православной экклезиологии — является учение о Святой Троице — православная триадология. «Соборное начало Православной Церкви есть бытие по образу единосущной и нераздельной Троицы»⁹, — вот главная мысль архиман-

дрита Софрония. Выдвижение автором на первый план триадологического аспекта вызвано угрозой разделения, повреждения телу Церкви Христовой, которое несет в себе неопатризм.

«Полнота догматической жизни Церкви, — пишет отец Софроний, — никогда не прерывается и не умаляется по существу. Однако в различные исторические эпохи тот или иной аспект единого, органически целостного догматического учения Церкви становится в центр внимания в силу грозящей опасности потерять истину в ее целом вследствие потери в частном»¹⁰.

Утрата догматического видения, сдача позиций, отражающаяся на историческом облике Церкви, далеко от того совершенства, к которому она призвана, происходит в силу оскудения любви. «Мы потеряли любовь, и отсюда у нас разделения и нехристианские стремления к преобладанию над братьями»¹¹, «потому мы неспособны до глубины познать наше всечеловеческое единосущие и равенство»¹².

Как выразится немного ранее архимандрита Софрония о современных реалиях церковной жизни афонский аскет и богослов иеросхимонах Феодосий Карульский († 1937),

«Кафолическую истину мы должны теперь определять не настоящим и, к сожалению, размытым „общецерковным сознанием“, ясности которого так ныне „недостает нам“, но „общецерковным Преданием“, согласным с Древнею Церковью»¹³.

Критерий истины в сложных вопросах современности

То есть далеко не «общее» или политически ангажированное мнение, но церковное Предание должно стать критерием истины для нас в любых сложных вопросах современности. Как выразится В.Н. Лосский, это необ-

ходимо для того, чтобы «кафолическая достоверность актуализировалась»¹⁴ в сознании христиан, всё более утрачивающих, с предсказанным Евангелием оскудением любви, парадоксальное соборное церковное мышление.

Преподобный Сергей Радонежский учил наших предков: «Воззрением на Святую Троицу преодолевается ненавистная рознь мира сего». Преодоление розни и распада осуществимо лишь в Церкви, видение которой в свете Троичного догмата позволяет мыслить, жить и хранить церковное единство по образу Троиединого Бытия. В непостижимом совершенстве Троичного Бытия мы видим, по мысли архимандрита Софрония, «утверждение о равнобожественности, равноцарственности, равногосподства ... равноабсолютности Трех Лиц Святой Троицы»¹⁵. И как во внутритроичной жизни нет «и тени подчинения, субординации»¹⁶, так и отношения между Поместными Церквями, призванные являть образ Троиединого Бытия, исключают какую-либо доминацию по отношению друг к другу.

Догмат о Святой Троице свидетельствует о совершенной любви, «исключающей всякий вид преобладания одного Лица над другими». Потому Церковь отвергает «все виды субординационизма, исповедуя о Святой Троице: «Ничтоже (в Ней) более, и ничтоже менее: но целы три Ипостаси, соприсносущны суть Себе и равны»¹⁷. Триадологический субординационизм, подчеркивает отец Софроний, «перенесенный на структуру Церкви, выливается в формы папизма, составляющего параллель той или иной форме триадологического субординационизма. Так, римский папизм, возводящий Римского епископа на степень, отделяющую его от всего остального тела Церкви, делающую его уже не просто бóльшим, но и иносущным, является примером экклезиологического субординационизма, соответствующего онтологическому аспекту арианского триадологического субординационизма»¹⁸. В конечном итоге римо-католическое филиоквистическое

богословие привело к «своеобразному христоцентризму», когда Святой Дух «теряет Свою равноабсолютность Отцу и Сыну, становясь лишь силою Христа, силою, врученную власти и усмотрению Римского епископа»¹⁹.

О ереси константинопольского неопапизма

И вот уже в середине XX в. архимандрит Софроний предупреждал нас, что константинопольский неопапизм, несмотря на свое зачаточное состояние, стремительно развивается. Он «уже много раз изменял свое лицо, и потому не представляется возможным четко охарактеризовать его»²⁰. Его адепты «сначала признали преимущество юрисдикционных прав за Константинополем, „потому что он имеет первенство во Вселенской Церкви“. Затем они стали утверждать за Константинополем право высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви, забывая вековую борьбу против притязаний Рима на это право; забывая, что именно эти притязания Рима привели к великому и окончательному разделению Церквей (1054)»²¹. Сторонники константинопольского неопапизма забыли также, что на Флорентийском Соборе 1439 г. Рим подобным образом добивался от Востока признания за ним «права высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви»²². Однако каноны Вселенских и Поместных Соборов отрицают подобное право за какой бы то ни было Поместной Церковью. И сама Константинопольская Церковь твердо придерживалась этой православной позиции в борьбе против притязаний Рима.

«Провозгласив римо-католический принцип развития, — продолжает о. Софроний, — они признали за Константинополем исключительное право на всю православную диаспору в мире, отрицая таковое за прочими автокефальными Церквями 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“»²³.

Не без удивления приводит архимандрит Софроний их слова, согласно которым «Бог(?) повелел» им «блюсти не только единство веры и благодатных установлений, не только единение в любви, но и нерасторжимое единство священной иерархии и церковного управления как во всей вселенной, так и в каждом месте, где существует Церковь»²⁴. Как далеко может пойти подобная мысль, где положен предел такого рода утверждениям, уже не говорим — догматический, хотя бы нравственный, просто человеческий?

По слову архимандрита Софрония, «римопапизм довел иерархическое строение „до конца“, выделив из всего тела Церкви некоего епископа как единственного носителя непогрешимости, и тем самым в бытии Церкви утерять образ бытия Святой Троицы, Ее единосущия и равенства Ипостасей»²⁵. На этот же путь встал константинопольский неопапизм, который нашел наиболее яркое выражение в «Окружном послании» Патриарха Афинагора, изданном в 1955 г. Логика послания проста:

«Если Первый Рим отпал, то на его место становится Вторым Рим, с теми же правами и той же аргументацией»²⁶.

Этим посланием принадлежность к Вселенской Церкви поставляется «в прямую зависимость от связи с Константинополем» — Вторым Римом. Да, Константинополь «не устанавливает еще своего иносущия другим автокефальным Церквям, но мыслит их уже умаленными перед собой: Константинополь — всё, он — Вселенская Церковь, а прочие — части, и лишь постольку принадлежат к Вселенской Церкви, поскольку связаны с Константинополем»²⁷.

«Нужно ли говорить, — вопрошает отец Софроний, — что эта форма папизма также является экклезиологической

ересь, 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)²⁸, 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“ (Ин. 4:20)»²⁹.

О нарушении Константинополем принципа автокефалии

Если говорить о настоящем времени, то ложь церковно-политических амбиций Стамбульских перекройщиков церковно-политической карты мира особенно сквозит в том, что, якобы защищая право на автокефалию других Церквей, Константинополь, выйдя за пределы как канонического поля, так и догматического, это право грубо нарушает, поскольку своими действиями опрокидывает сам принцип автокефальности. Так, раскрывая один из самых существенных моментов Энциклики Патриарха Афинагора, архимандрит Софроний говорит о явной тенденции «подорвать принцип равнодостоинства автокефальных Поместных Церквей», иными словами, речь идет о борьбе Константинополя с «принципом автокефальности»³⁰.

Подчеркивая, что не так мыслит и верует Церковь, отец Софроний пишет:

«Единая Церковь есть, прежде всего, Церковь Святая ... Единство Божие и единение Церкви с Господом является источником единства Церкви. Церковь едина потому, что имеет единый источник своей святости и не может не быть единой в силу своей святости... Когда апостол Павел говорит о единстве Церкви, он ставит его в зависимость не от подчинения единому управлению, а от приобщения

единым хлебом Тела и Крови Господней (1 Кор. 10:14–17) и от возглавления Церкви единым Главою — Христом (Еф. 4:15–16)»³¹.

Подтверждением служат слова проф. С.В. Троицкого:

«Почерпая свое освящение непосредственно свыше от Духа Божия, каждая Поместная Церковь остается самодовлеющей, но так как сей источник освящения един, то она остается вместе с тем и единой Церковью. Никакого общего земного центра, которому должны бы быть подчинены все Поместные Церкви, быть не может, так как существование такого центра, при существовании общего центра небесного, вносило бы дуализм в Церковь и нарушало бы ее единство»³².

Даже если допустить, что Константинополь

«действительно может назвать себя общей всем Церквам Матерью ... все равно, — отмечает отец Софроний, — выводить подчинение из факта исторического материнства будет отступлением от православной триадологии, согласно которой Отечество или Сыновство не устраняет полноты равенства. Рождаемое из существа — равно Рождающему. Так мыслили святые отцы»³³.

Для еще большего подтверждения озвученной мысли архимандрит Софроний приводит пример Иерусалимской Церкви, являющейся «единственной бесспорною Матерью всех Церквей, не исключая и Первого Рима»³⁴. Она служит наглядным примером того, «что в жизни Церкви факт материнства не признавался основанием не только власти, но даже и чести»³⁵.

«Рим хвалится гробом Петра. В Иерусалиме — Светлейший Гроб Самого Спасителя мира. Рим хвалится „алою кровью“ Петра и Павла. В Иерусалиме пролил Свою Божественную Кровь Искупитель мира. Рим хвалится славою „вечного града“. В Иерусалиме учил, страдал и воскрес Великий Царь Славы — Господь. Там же, на горе Елеонской, Он благословил учеников и во славе вознесся на небо. Там же, в Сионской горнице, Дух Святой сошел на апостолов и бывших с ними, т.е. на Церковь Вселенскую. Там прошла жизнь Всесвятейшей Богоматери. Там же

состоялся первый Апостольский Собор под председательством Иакова, брата Господня. И однако, несмотря на всё это, в период до Первого Вселенского Собора он утерять даже свою самостоятельность и находился в подчинении митрополиту Кесарии Палестинской»³⁶.

Нет ничего удивительного в том, что Константинополь начал борьбу с автокефализмом Поместных Церквей, поскольку «такова природа всякого папизма»³⁷. Замечая, что с «автокефализмом» римо-католичество примириться не может, архимандрит Софроний для наглядности ссылается на слова римо-католического богослова, священника С. Тышкевича:

«В Церкви допустимы усиления и ослабления „централизации“, в зависимости от условий времени и места; но ни в коем случае не допустим полный автокефализм Поместных Церквей: Церковь стала бы поликефальной, многоглавою, что немыслимо с точки зрения ее богочеловеческой природы ... В Церкви может быть только одна иерархия; федерация нескольких вполне самостоятельных иерархий претит ее сущности»³⁸.

Мы видим, что в такой парадигме предлагается устройство Церкви не по образу Святой Троицы, но по вполне земному образу, в основе которого лежит идея об административном центре, подобном «непогрешимому Ватикану», который в лице своих апологетов заявляет:

«Никогда да не забываем, что между Богом и нами есть нечто связующее, и это связующее есть Рим»³⁹.

Этой же идеей дышит «Послание» первосвященника «Второго Рима», а также церковная политика его преемников, которые настаивают на «связи с Константинопольской кафедрой и подчинении ей, как обязательном условии пребывания во Вселенской Церкви»⁴⁰.

«Кто из подлинных христиан, поклоняющихся „в духе и истине“, примет это слово? — спрашивает отец Софроний. — А если, предположим, в силу той или иной катастрофы исчезнут с лица земли Первый и Второй Рим, то что же, мир останется без истинной связи с Богом, потому

что исчезли связующие нас с Ним звенья? Нет, это чужой голос (Ин. 10:5). Это не наша христианская вера»⁴¹.

Выступая против появившегося в недрах Святой Церкви неопапизма, архимандрит Софроний подчеркивает:

«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 экклезиологическую ересь, искажающую христианство»⁴².

О чем говорит принцип автокефалии

Верно исповедуемый принцип автокефалии, в основе которого лежит сознание единосущия, говорит нам о равнодостоинстве Поместных Церквей по образу равнодостоинства Лиц Святой Троицы:

«Ни место, ни титул, ни расовое происхождение в Церкви не дают преимущества в отношении власти или учительства пред другими местами или народами»⁴³.

Это есть догматическое видение и осмысление принципа автокефалии, которое в эсхатологической перспективе, в своем последнем осуществлении позволяет говорить

«об общей надежде, что не только всякая Поместная Церковь, но и каждый отдельный член Ее, каждая отдельная личность-ипостась должна быть носителем ВСЕЙ КАФОЛИЧЕСКОЙ ПОЛНОТЫ церковного бытия по образу Святой Троицы, где каждая Ипостась является носителем всей абсолютной полноты Божеского Бытия; разумеется, не чрез устранение или поглощение других Лиц-Ипостасей, а чрез пребывание в полноте и целостности единства сущности»⁴⁴.

Видя путеводную звезду, мы сохраняем себя от ошибки снизить, умалить предвечный замысел Бога о

человеке, о Его Церкви. Конечно, становясь свидетелями происходящего, мы не можем не видеть, «как далек наблюдаемый извне облик исторической жизни Церкви от того совершенства, к которому мы призваны...»⁴⁵. И всё же преодоление «ненавистной розни мира сего» подвигает каждого члена Церкви Христовой в соборном единстве искать Богом заповеданного единства, по слову Спасителя: «Да будут все едино» (Ин. 17:21), и совершенства: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Это совершенство по образу Божественного Троиединства в истории и жизни Церкви являет себя в «соборности и автокефальности», иначе — «в свободе соборной любви и равенстве единосущия»⁴⁶, что служит подтверждением неразрывной связи православной экклезиологии с православной триадологией.

О догматическом видении и церковном сознании

В контексте современных событий мы еще раз убеждаемся, насколько догматическое видение определяет духовный, канонический и любой другой план жизни Церкви. И, несмотря на то, что «проекция нетленного, благодатного начала Церкви в условиях нашего земного, падшего бытия неизбежно приобретает некоторую условность, и потому канонический строй Церкви не является абсолютной юридической нормой», всё же он «всегда сохраняет неизменными свои глубокие корни, свою сущность, и не может противоречить нашему догматическому сознанию»⁴⁷, как не может противоречить учение о Церкви православному учению о Святой Троице.

Применительно к сегодняшней ситуации можно видеть, как сторонники «украинской автокефалии» стараются нивелировать именно догматический аспект вопроса, пытаясь «решить» его вне церковного поля и обсуждения. Поэтому, несмотря на приводимые аргументы для обоснования своего первенства теми, кто желает его и доби-

вается, — по сути своей, всё это проявление фарисейства, лицемерного движения против любви, а значит — греха, который есть не просто нарушение этической нормы, но преступление против любви Отчей.

К сожалению, последние действия Фанара вновь поставили под угрозу сохранение мира и церковного единства. Патриарх Варфоломей в одностороннем порядке принял решение, которое заведомо несет в себе разделение, не уврачевание раскола, а еще большее его усугубление. И какие бы канонические и исторические причины ни приводились для оправдания совершаемых действий, в них нет ни евангельского духа, ни братской любви, но есть единственно попытка утвердить свою власть и превосходство в отношении «меньших». Стремление к преобладанию, разрушающее всё на земле, есть результат выпадения из догматического сознания, утраты церковного мышления теми, кто, казалось бы, в первую очередь призван хранить Богом заповеданное единство. В свое время ими не был услышан голос тех, кто в лице архимандрита Софрония призывал к осознанию «стоящих ... догматических вопросов как вопросов кардинального значения в деле спасения»⁴⁸.

Архимандрит Софроний прямо говорил о духе властолюбия и стремлении к преобладанию над собратьями, которым оказались заражены Царьградские Патриархи, вначале поддерживавшие (Мелетий IV) обновленческий раскол и нанешие удар Первосвятителю — святителю Тихону Московскому в тяжелейшее время испытаний для Русской Церкви, а затем выступившие (Афинагор) с доктриной об исключительных правах Константинопольского Патриарха. Их действия, по глубокому убеждению архимандрита Софрония, явились не только грубейшим попранием канонов, но, главным образом, следствием серьезной догматической ошибки, в которую впали занимавшие Царьградскую кафедру Первоиерархи и их сторонники. В своем стремлении к власти и доминации они уподобились князьям мира сего,

восседающим на вершине «пирамиды человечества» и господствующим над народами. Как это чуждо духу Христа, Который «пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28). Христос, — скажет отец Софроний, — «пришел и опрокинул пирамиду человеческого бытия»⁴⁹, и потому «следующие за Ним идут тем же путем: они спускаются вниз, чтобы соединиться с Главою перевернутой пирамиды, христианин идет вниз, туда — в глубину опрокинутой пирамиды, где сосредоточивается страшное давление, где Взявший на Себя грех мира — Христос»⁵⁰. Вот оно, подлинное движение — движение любви, которая, по мысли святых отцов, всегда смиренна. Поэтому и власть, тем более власть в Церкви, понимается отцом Софронием «как служение всем и всякому, как забота о слабейших»⁵¹.

В заключение, вслед за архимандритом Софронием, приведем слова Патриарха Алексия I, которые напоминают молитву о единстве Церкви. Его мысль была о первосвященстве Первого Рима, но в свете сегодняшних событий можно со всей уверенностью воспринять ее как молитву и о первосвященстве Рима Второго:

«Христос сказал Своим ученикам: „Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом“ (Мф. 20:26–27). Да просветит Господь мысленные очи Римского (и Константинопольского) первосвященства и да возымеет оно в себе, при помощи Божией, силу Духа, чтобы отказаться от честолюбивого стремления утвердить земное главенство свое среди всех апостольских преемников!»⁵².

Примечания

¹ Григорий Богослов, *свт.* Слово 37. На евангельские слова: «Егда сконча Иисус словеса сия...» // Он же. Творения. В 2-х т. СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1912. Т. 1. С. 510–522, здесь: С. 514.

² Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Деяния Апостольские. Беседа 24. 4 // Творения отца нашего, свт. Иоанна Златоуста, архиеп.

Константинопольского в русском переводе. В 12-ти т. СПб.: Издание СПбДА, 1898–1906. Т. 9. Ч. 1. С. 226–235, здесь: С. 234.

³ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклезиологии) // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1950. № 2–3. С. 8–32, здесь: С. 18–19.

⁴ Там же. С. 19.

⁵ «Когда я, находясь в Константинополе, часто осуждал греков за слово „вселенский“ и упрекал их в тщеславии и гордости, они возражали, что не потому называют Патриарха Вселенским – икуменикос (что многие перевели словом „универсалис“), что он является епископом над всем миром, но потому, что он имеет начальственную власть над одной частью мира, в которой живут христиане. То, что греки называют вселенной – икумени, у латинян означает не только „мир (*orbis terrarum*)“, от которого в смысле „вселенной“ и происходит название „вселенский“, но также и „всякое жилище или обитаемое место“. Икуменикос тут означало: „восточно-имперский, всегреческий, всевизантийский“» (*Карташев А.В.* Вселенские Соборы. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 479).

⁶ Там же. С. 478.

⁷ *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучение огласительное 3. 9 // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Издательство Благовест, 2010. С. 36–47, здесь: С. 44.

⁸ *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучение огласительное 13. 2 // Там же. С. 180–209, здесь: С. 181.

⁹ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы. С. 17.

¹⁰ Там же. С. 16.

¹¹ Там же. С. 17.

¹² Там же.

¹³ Голос Святого Афона. Святогорский старец иеросхимонах Феодосий Карульский о старом и новом стиле // <http://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/o-novom-i-starom-stile>

¹⁴ *Лосский В.Н.* Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1969, № 10. С. 74–80, здесь: С. 80.

¹⁵ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы. С. 17.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 20.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 20–21.

²² Там же. С. 21.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 24.

²⁶ Цит. по: там же.

²⁷ Там же. С. 25.

²⁸ Чего стоит утверждение нынешнего Предстоятеля Константинопольской Церкви о том, что «славяне не могут смириться с первенством нашей (греческой) нации в Православии»! См.: URL: <http://nk.org.ua/politika/varfolomey-slavyane-ne-mogut-smiritsya-s-pervenstvom-nashey-natsii-v-pravoslavii-167074> (дата обращения 01.12.2018). Тогда как ересь этнофилетизма осуждена Церковью уже давно, на Поместном Константинопольском Соборе 1872 г.

²⁹ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы. С. 25.

³⁰ Там же. С. 27.

³¹ Там же. С. 25.

³² *Троицкий С.В.* О церковной автокефалии // Журнал Московской Патриархии. 1948, № 7. С. 33–54, здесь: С. 34.

³³ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы. С. 25.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 28.

³⁸ Там же. С. 32. См.: *Тышкевич С.* Церковь Богочеловека. Львов: Типография Варяг, 1993. С. 70, 256.

³⁹ Там же. С. 32.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 31.

⁴³ Там же. С. 30.

⁴⁴ Там же. С. 31.

⁴⁵ Там же. С. 17.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 32.

⁴⁸ Там же. С. 17.

⁴⁹ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы: В 2 т. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Эссекс-М., 2007. С. 131.

⁵⁰ *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 266.

⁵¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Письма близким людям. М., 1997. С. 117.

⁵² Деяния Московского Совещания Глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М.: Изд. Московской Патриархии, 1949. Т. 1. С. 90.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Д. А. Устимчук*

СОВРЕМЕННАЯ МИССИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В статье производится анализ некоторых методов современного миссионерства Православной Церкви. Миссионерская работа является одним из приоритетных направлений деятельности Церкви, к которому призван каждый христианин. Речь идет о том, что Своим призывом, обращенным к простым рыбакам, оставить сеть и следовать за Ним, Христос меняет ветхозаветную парадигму отношения человека к самому себе и ближним, рассматривающиеся уже не как некая безликая масса, которую необходимо ловить сетями, а как собрание людей, каждый из которых — уникальная и неповторимая личность. Оставить сеть в данном контексте означает кардинально изменить образ отношения к самому себе и к своему ближнему. Христос этим говорит, что старый метод больше не работает и не сработает в дальнейшем, что нельзя изменить ничего извне, только изнутри (то есть научиться сперва узнавать самих себя и в ближнем личность). В статье автор приводит некоторые группы уловок, которые используются в практике современной миссии Православной Церкви. Миссия не должна пытаться

* Автор — аспирант кафедры апологетики Минской духовной академии.

что-то навязать, даже под предлогом спасения, не должна быть вербовкой людей, она должна дать радость, помочь обнаружить Бога. Такая трактовка ближе всего к смыслу слова «Евангелие» – Благая весть. Автор приходит к выводу, что необходимо разработать собственные, аутентичные методы миссионерской работы, укорененные в Евангелии, через которые человек будет приходить ко Христу, а не в уютную тусовку. В противном случае это будет способствовать построению Церкви без Бога.

Ключевые слова: миссионерская деятельность, миссионерство, миссия, Православная Церковь, Русская Православная Церковь.

На современном этапе миссия является одним из наиболее приоритетных направлений деятельности Православной Церкви, поскольку миссия сродни цели ее существования. Жизнь каждого члена Церкви — это непрестанное свидетельство о Христе в мире. В общецерковных нормативных документах Русской Православной Церкви закреплён этот статус миссионерства¹. В преамбуле Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (принята Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г., журнал № 12) говорится, что «миссия, как апостольство, всегда составляла главнейшую из обязанностей церковных людей как исполнение заповеди Господа Своим ученикам»². С точки зрения вероучения и официальных документов Церкви, миссия провозглашает главной своей задачей научение вероучительным истинам. Она направлена на спасение каждого человека, а также на пробуждение в людях веры, воспитание в них христианского образа мысли и жизни. Церковная проповедь главным образом направлена на передачу опыта богообщения³.

В Евангелии содержится конкретный призыв к миссии, так называемый миссионерский императив. Христос Спаситель во время Своей земной жизни призвал Своих учеников к проповеди, сказав им: «Идите по всему миру

и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мф. 16:15), и далее: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел Вам» (Мф. 28:19–20). Каждый христианин призван к тому, чтобы не просто верить согласно Евангелию, но также нести Благую Весть в мир, проповедовать Слово Божие.

Поскольку миссия Православной Церкви имеет евангельское основание, стоит обратиться к тому моменту, который является начальной точкой, когда произошло призвание Христом первых учеников. Это необходимо для того, чтобы попытаться понять, какой видел миссию Сам Христос. После того как Иоанн Предтеча совершил крещение Иисуса Христа в реке Иордан (Мф. 3:13–17; Мк. 1:9–11; Лк. 3:21–22), Господь идет в пустыню, где в продолжение сорока дней подвергается искушениям от диавола (Мф. 4:1–11; Мк. 1:12–13; Лк. 4:1–13). Возвратившись из пустыни, Спаситель узнаёт, что пророка Иоанна взяли под стражу, и поэтому отправляется из Назарета в Галилею, где останавливается в городе Капернаум. Как свидетельствует евангелист Матфей, этот момент является началом проповеди Господа Иисуса Христа (Мф. 4:12–17). Начинается общественное служение Христа с призвания учеников. И первыми Он призывает двух братьев-рыбаков — Симона, называемого Петром, и его брата Андрея, говоря им: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф. 4:19). Братья, несмотря на то, что в тот момент забрасывали сети в море, не сомневаясь следуют за Спасителем. Далее Иисус замечает еще двух братьев, сыновей Зеведеевых Иакова и Иоанна, которые находились в лодке с их отцом и занимались починкой своих сетей. Христос призывает и их следовать за ним. Братья, оставив своего отца в лодке с рыболовной сетью, незамедлительно отправляются следом за Христом «ловить человеков» (Мф. 4:21–22).

Данный фрагмент, по мнению автора, представляется весьма важным для понимания миссионерской деятельности Церкви. Прямой призыв Христа: «идите за Мною, и

Я сделаю вас ловцами человеков», как правило, обращен не только к современникам Христа, но и к христианам каждой эпохи. И нынешний момент не является исключением. Однако возникает вопрос: что же означает данный призыв? Призвав учеников к проповеди, Христос не оставил апостолам никаких указаний о том, как нужно проповедовать. Христос просто сказал рыбакам идти за Ним, и что он сделает их «ловцами человеков». Если апостолы раньше ловили рыбу, то теперь будут продолжать ловить вместо рыбы «человеков». При буквальном толковании слов Христа можно сделать вывод, что проповеднику необходимо, воспользовавшись некой «сетью», массово «ловить» людей в Церковь, как апостолы массово ловили рыбу. Остается неизвестным, как сами апостолы видели свое служение. Не исключено, что таким образом они и понимали его.

Продолжая развивать данную аналогию, можно прийти к тому, что человечество мыслится как некая безликая масса, которую необходимо «ловить», а не как собрание людей, каждый из которых уникальная и неповторимая личность. Это всё выглядит в духе Ветхого Завета, где человек не осознавал себя личностью. Он, как человек не познавший себя и не познавший загадку самого себя, жил ожиданием Мессии, Который придет и исправит все внешние неурядицы, исполнит все человеческие ожидания. Человек не смотрел внутрь себя и не старался познать себя, не осознавал своей важности не только в обществе, но и не осознавал своей ценности перед Богом в целом. В псалме царь Давид воспекает: «Господи, что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс. 8:5). Этот стих выражает глубокое непонимание ветхозаветного человека того, что Господь нашел в человеке, почему обращает на него внимание, что в человеке такого, что Господь идет ради него на крест, ради него идет на позор, умирает и ради него воскресает, что есть тайна человека? Кроме того, стоит отметить, что в Ветхом Завете образ рыбной ловли — грозная метафора,

которая описывает ловлю ангелами людей, чтобы предать на суд Бога за их злодеяния (см.: Иер. 16:16; Иез. 29:4–5).

Ветхозаветный человек думал, что главная событийность жизни проходит вне ее. В этом они похожи на апостола Нафанаила, который радовался, говоря Филиппу о Христе: «Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета» (Ин. 1:45). Такой человек жил ожиданием и верой в то, что найдя человека, очень хорошего и важного, они исправят внешнюю ситуацию. И евангельский отрывок о том, как Христос призывает простых рыбаков стать «ловцами человеков», описывает такого ветхозаветного человека, который думал, что будет ловить «человеков» так же, как ловил некогда сетью рыбу, что они будут загонять в свою организацию людей так, как раньше загоняли в сеть рыбу. Однако Христос своим призывом оставить сеть и следовать за ним меняет в корне эту ветхозаветную парадигму отношения к человеку. Оставить сеть в данном контексте означает кардинально изменить образ отношения к самому себе и к своему ближнему. Христос этим словно говорит, что старый метод больше не работает и не сработает в дальнейшем, что нельзя изменить ничего извне — только изнутри. Этот евангельский отрывок можно перевести на современный язык следующим образом: оставьте сети, и Я научу вас видеть друг друга, идите за Мной, и Я научу вас узнавать самих себя.

В дальнейшем во время своих путешествий апостолы сталкивались с тем, что не каждому человеку можно одинаково рассказать о вере. Не только для разных народов, но и для разных групп людей нужны различные методы свидетельства. Красноречивым примером этому является проповедь апостола Павла в афинском ареопаге (Деян. 17:15–34). Таким примером также служат и сами Евангелия, каждое из которых написано в разном стиле и адресовано к разным аудиториям. Это всё говорит о том, что проповедь Евангелия — всегда творческий процесс, в

котором основополагающими является осознанность и четкое определение цели.

Если целью проповеди является убеждение человека в том, что проповедуемое учение самое верное, или цель заключается в привлечении и удержании внимания человека, то привлекаются соответствующие методы. Когда миссионер начинает думать только о том, как донести что-то своему собеседнику, это становится уже не задачей духовного опыта и личной веры, а чем-то искусственным. Целью христианской миссии как раньше, так и в настоящее время является передача опыта веры другому человеку. Важным при этом является не только передача этого опыта без искажений, но и учет особенностей разных групп людей. Однако миссионер не всегда может передать собственный опыт веры, так как это нечто личное, которое выразить словами, понятными собеседнику, весьма трудно. При пересказе это выглядит искусственным и оттого малоубедительным и неинтересным. В таком случае проповеднику приходится придумывать искусственные способы передачи того, что он пережил глубоко внутри, искусственные способы аргументации и убеждения для тех, кого он пытается убедить в истине. Отчасти это можно считать манипуляцией. И тогда оказывается, что миссия Церкви — это искусственный конструкт.

Одна из крайностей в проповеди также возникает тогда, когда христианство подается проповедником как некий концепт истин святых отцов или Соборов. Однако Православие не является исключительно богословской системой, оно раскрывается в воплощении. То есть в богословской и философской системе христианства воплощается духовный опыт, который не сводится только к богословию, философии и духовному опыту лишь известных и популярных святых отцов. Ведь если проповедник проповедует что-то чужое, даже если оно прекрасно, в этом уже присутствует какая-то фальшь. Таким образом, живая правда Бога становится музейным артефактом,

так как слушателям она подается как неподвижный и неживой объект.

Православие характеризуется причастностью человека Богу, и поэтому проповедник может проповедовать только собственный духовный опыт как причастность Богу. Ведь и Христос проповедовал Себя, а не какое-то учение. Поэтому проповедник должен не как книжники правильное поведение проповедовать, но проповедовать себя во Христе, не приписывая собственные успехи своим добродетелям: «Благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10). Православный богослов Христос Яннарас говорит, что на пути утверждения себя посредством собственных индивидуальных добродетелей люди превращают Священное Предание и Писание, церковное Благовестие в «объективный „авторитет“, из которого они черпают метафизические и нравственные истины, которые подпитывают их эгоцентрическую самоуверенность»⁴. При этом происходит то, что авторитеты превращают Церковь в некую институцию с присущими ей бюрократией и граничащей с мертвенной инертностью, которая относится к вере как идеологии. При этом «предание, вместо того, чтобы быть передачей и восприятием живого опыта, превращается в собрание окаменелых формул „православия“ (ортодоксии), питающих индивидуальную самодостаточность, преданную мертвым схемам»⁵, — завершает свою мысль Христос Яннарас.

Сегодня мы можем констатировать тот факт, что в практике миссионерской работы так или иначе присутствуют некоторые уловки, которые на практике естественнее было бы увидеть в маркетинговых компаниях. Такие уловки в миссионерской деятельности используются скорее от непонимания истинной цели миссии. Среди таких уловок можно выделить саморекламу, «раскрутку» в средствах массовой информации, различные акции

милосердия, телетрансляции богослужений, рассказы о чудесах. Можно выделить некоторые группы таких уловок.

1. Демонстрация общинной жизни как попытка привлечь человека посредством создания уютной и хорошей атмосферы в храме и общине. Привлекая только лишь уютом в общину людей, собственной привлекательностью, Бог становится не нужным, люди тогда идут в храм за привлекательностью и уютом, а не к Богу.

2. Демонстрация собственной мудрости и мудрости собственной религиозной традиции. Это осуществляется через высказывание о собственной традиции как о той, которая, например, обладает тысячелетней мудростью святых отцов. Любому человеку всегда приятно находиться в обществе мудрых и умных людей. Вместо демонстрации собственной мудрости и мудрости собственной традиции, а также способности переспорить в дискуссии любого атеиста, можно показать опыт нашей встречи со Христом, опыт нашей жизни во Христе и Церкви. А именно, опыт действительно общинной жизни во Христе. Это будет лучшим доказательством и примером для мира и людей: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35).

3. Апелляция к образованности, дипломатичности, прекрасному зодчеству, красивому пению, эстетике Православия. Весьма трудно назвать такой путь прямым путём ко Христу. Его можно рассматривать как средство, воспитывающее человеческую душу, поднимающую ее до способности узнать о Христе.

4. Демонстрация того, что учение этой религиозной традиции о Боге, человеке и мире самое логичное и правильное, в которой можно найти ответы на все вопросы. Стремление к фундаментальному и гармоничному основанию жизни, к рациональным обоснованиям своей веры часто выступает достаточным основанием христианской идентификации. Для человеческого сознания сами по себе приятны пафос великого дела, красота христианских

тезисов о любви, всепрощении, веские основания веры и благочестия. И человек с охотой стремится стать частью такой традиции. Для такого человека все эти вещи равны между собой, так как являются условием принадлежности к Православию, а не основанием.

5. Метод сенсации. Он состоит в попытке привлечь внимание наличием в каком-то приходе очень интересного, неординарного священника. Этот метод работает только на короткое время, потом человеку это надоедает, кроме того, неординарность и «эксклюзивность» священника нужно постоянно не только подтверждать, но и поднимать на следующий уровень.

6. Метод проблематизации сознания. Суть его заключается в том, что человеку искусственно навязывают некоторую проблему, которой он раньше не имел и не задумывался о ней, а потом сразу предлагают решение. Например, говорят: «подумай о себе, о своем спасении, ведь Бог пострадал за тебя». В этот момент человеку может стать жалко Христа, пострадавшего за него. В результате человек если и приходит в храм, то не ко Христу, а для того, чтобы решить конкретную, навязанную ему ранее проблему. Такой метод противоречит словам Христа, который говорил: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28), а не «приидите ко Мне, и Я решу ваши проблемы». И наша задача — донести именно благую весть человеку, а не нагрузить его проблемой. Христос пришел для того, чтобы благовествовать нищим (и не только нищим физически, но и духовно), исцелить сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу (Лк. 4:18). Поэтому миссионер не может и не должен навязывать человеку какую-то внешнюю проблему, даже если она имеет то или иное основание в реальной жизни. Во-первых, навязав однажды, необходимо продолжать поддерживать должный уровень проблематизации сознания в будущем. В противном случае человек просто уйдет в какой-то мо-

мент, так как он достиг уже всего. Вместо использования языка проблематизации в проповеди нужно постараться ответить на запрос самого человека, а не формулировать этот запрос самостоятельно за него.

Однако на практике реальные запросы часто концентрируются на простых религиозно-бытовых вопросах или запросах на требы. Чаще всего это простые вопросы, как «можно ли есть яблоки до Спаса?» Для диалога с таким человеком миссионер не может и не должен следовать прямо запросу вопрошающего, иначе пастырь пойдет за овцами, и тогда он уже не пастырь. Миссионеру нужно постараться пойти дальше запроса и отвечать не конкретно на вопрос или беспокойство, а на тот посыл, который находится за самими вопросом. Часто человек формулирует вопрос, следуя лекалам средств массовой информации или массовой культуры. Нужно понимать, о чем говорит человек, его подлинный запрос, который может быть просто искажен. Такие запросы можно разделить на три главные категории.

1. Проблематика того, что есть человечность, где находится предел человечности, что делает человека человеком.

2. Запрос, сосредоточенный вокруг проблем типа: «Почему я обеспокоен?», «Что меня тревожит?» или «Почему я ненавижу или наоборот люблю религию?», «Почему мне нравятся баптисты или другие?»

3. Что есть Бог и что с Ним делать человеку? Иными словами, как практиковать Бога, чтобы не превратиться в карикатурного верующего?⁶

Часто люди сами, даже верующие, не знают и не понимают до конца, что делать им с Богом. Просто молиться — для такого человека означает быть карикатурным верующим. А в средствах массовой информации верующие иногда выставляются глупыми людьми, которые «готовы лоб расшибить». Что касается активной миссии, в первую очередь необходимо научиться распознавать запросы и отвечать на человеческий запрос, а не на сам вопрос,

научиться декодировать вопрос. И тогда не придется конструировать какие-то особенные методы убеждения или привлечения людей в храм. Можно долго отвечать на претензии уровня «толстых попов на мерседесах», но убедить человека не получится, а необходимо ответить на внутренний запрос. И когда человек сам обратится, тогда нужно взять из обращения человека тот посыл и ответить на него. Кроме того, рассказ миссионера не должен отличаться от того, во что верит он сам, иначе он будет проповедовать своеобразный продукт, который можно назвать «Евангелие на экспорт».

Вместе с тем стоит упомянуть об определенной бинарности, которая присутствует в отношении к окружающим у некоторой части миссионеров, которая характеризуется попыткой разделить мир только на черное и белое, а людей — на своих и чужих: православных, которые спасутся, и всех остальных, кто не спасется, или же тех, кто проповедует, и тех, кто не занимается проповедью. Такую бинарность нужно преодолеть. Православные должны воспринимать свое православие естественно.

Иногда встречается утверждение о том, что, если человек православный, то он автоматически должен делать какие-то вещи (например, проповедовать, и если он не проповедует, то он не православный). Нужно перестать видеть в Православии что-то особенное или делающее человека особенным. Православие не должно быть означающим дополнительно что-либо. Православие само по себе и есть система измерения, как пространство и время, которые означают только себя. Не нужно представлять веру как то, что еще дополнительно что-то представляет. То есть: «вот человек, и он православный», а не: «вот человек, православный, а значит такой-то». Такое сужение сознания (не оправданное и не имеющие основания в предании Церкви) внешний человек боится и не может принять. Например, в святоотеческой письменности можно найти множество примеров, говорящих о том, что все православные должны

проповедовать. Но мы знаем, что не все православные проповедуют, значит ли это, что они не православные?

Но мысль «всякий, кто проповедует, что нужно проповедовать, не считает не проповедующего христианином», делает христианство вторичным и требует христианство подтверждать через проповедь, а если не подтвердить, то, значит, этот человек не христианин, не православный. И если христианство нуждается в доказательстве, оно уже потеряно, так как оно оказываться не главным. Нужно допустить, что тот, кто не проповедует, — тоже христианин. К христианству должно быть естественное отношение, не связанное с доказательством всем вокруг, что они не правы.

Миссия Православной Церкви не должна пытаться что-то навязать даже под предлогом спасения. Напротив, должна дать радость, помочь обнаружить Бога. Такая трактовка миссионерства ближе всего к смыслу слова «Евангелие» — Благая весть. Ведь Бог принимает человека таким, какой он есть: «светит и дождит на праведных и неправедных одинаково» (Мф. 5:45), и нужно стремиться к тому же.

Необходимо разработать собственные, аутентичные методы миссионерской работы, приводя с помощью них людей ко Христу, а не просто в уютную и «прикольную тусовку». Используя же методы миссионерства, которые никак не вытекают из цели миссии, мы способствуем построению Церкви без Бога, Церкви, где на первом месте вещи, сугубо небожественные. В проповеди Евангелия не следует подменять Христа и Христову Церковь такими вещами, как уют, христианская музыка, христианские слёты и встречи и так далее. Такой путь ведет в никуда — это подмена Церкви и Христа.

Таким образом, православная миссия не должна быть просто вербовкой людей в Церковь, даже если то, чему она учит, правильно и в ней есть Истина. Если раньше апостолы ловили рыбу, то теперь должны начать делать принципиально иное. Надо не просто вместо рыбы ловить Ивановых,

Петровых, а распознавать в каждом человек личность, узнавать тайну человека. Можно продолжать агитировать тысячи и миллионы людей в свою организацию, общину, или церковь и даже достичь успеха, но, не поняв ценность отдельного человека и его тайну, невозможно что-то кардинально исправить. Бесплезно ловить людей так же, как ловили рыбу будущие апостолы, если нет понимания ценности каждого человека вне зависимости от того, кто это — неверующий, атеист или иноверец. Если осознать эту ценность, то не придется никого ловить и придумывать хитрые методы. Даже мимо проходящий человек окажется достаточно дорогим, чтобы благодарить Бога за то, что Он существует.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М. : РБО, 2000. — 1337 с.
2. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. — С. 368–393.
3. Яннарас Х. Подлинность православного традиционализма. Christos Jannaras. The Challenge of Orthodox Traditionalism // Consilium Special/Fundamentalism as an Ecumenical Challenge / Ed. by Hans Kung and Jurgen Moltmann. — SCM Press, Lnd, 1992. Перевод с английского С. Зайденберга // Православный образовательный портал «Слово» [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37709.php>. — Дата обращения: 13.05.2020.
4. Иеромонах Игнатий (Сидоренко). Важные заметки на пороге создания православной миссии / Иеромонах Игнатий (Сидоренко) // Православный миссионерский апологетический центр «Ставрок» [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <https://stavroskrest.ru/content/vazhnye-zametki-na-poroge-sozdaniya-pravoslavnoy-missii>. — Дата обращения: 15.05.2020.

Примечания

¹ В данной статье речь пойдет о миссионерской деятельности на примере Русской Православной Церкви.

² Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – С. 368.

³ Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – С. 368.

⁴ Яннарас Х. Подлинность православного традиционализма. Christos Jannaras. The Challenge of Orthodox Traditionalism // Consilium Special/Fundamentalism as an Ecumenical Challenge / Ed. by Hans Kung and Jurgen Moltmann. — SCM Press, Lnd, 1992. Перевод с английского С. Зайденберга. // Православный образовательный портал «Слово» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37709.php>. – Дата доступа: 13.05.2020.

⁵ Яннарас Х. Подлинность православного традиционализма. Christos Jannaras. The Challenge of Orthodox Traditionalism // Consilium Special/Fundamentalism as an Ecumenical Challenge / Ed. by Hans Kung and Jurgen Moltmann. — SCM Press, Lnd, 1992. Перевод с английского С. Зайденберга // Православный образовательный портал «Слово» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37709.php>. – Дата доступа: 13.05.2020.

⁶ Иеромонах Игнатий (Сидоренко). Важные заметки на пороге создания православной миссии / Иеромонах Игнатий (Сидоренко) // Православный миссионерский апологетический центр «Ставрок» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://stavroskrest.ru/content/vazhnye-zametki-na-poroge-sozdaniya-pravoslavnoy-missii>. – Дата обращения: 15.05.2020.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

А. А. Кострюков*

К ИСТОРИИ КАНОНИЗАЦИИ НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ РОССИЙСКИХ В РУССКОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ЦЕРКВИ

В статье описывается сложный и противоречивый процесс канонизации царственных страстотерпцев, происходивший в Русской Зарубежной Церкви в течение XX столетия, приводятся и рассматриваются аргументы сторонников и противников прославления царской семьи. Автор отмечает, что в значительной степени почитанию убиенного императора способствовал рост монархических настроений в эмиграции и осознание катастрофы 1917 г. как платы за безбожие и предательство царя-страстотерпца.

Ключевые слова: канонизация, Русская Зарубежная Церковь, царственные страстотерпцы.

Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), существовавшая независимо от Московского Патриархата в 1920–2007 гг., видела одну из своих задач в свидетель-

* Автор — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

стве о гонениях на Церковь в отечестве. Вместе с тем уже в 1920-е гг. в Русской Зарубежной Церкви был поднят вопрос о причислении к лику святых православных христиан, пострадавших от коммунистов.

Путь к канонизации святых в РПЦЗ был долгим. Изначально она отказывалась от прославлений, считая, что такое деяние можно совершить лишь совместно с Церковью в отечестве. Такого мнения придерживались первоиерархи РПЦЗ митрополиты Антоний (Храповицкий; 1920–1936) и Анастасий (Грибановский; 1936–1964). Но время диктовало свои условия. Канонизации святых в Московском Патриархате были большой редкостью, а необходимость прославления подвижников и мучеников с каждым годом ощущалась всё сильнее.

Главной вехой на этом пути было прославление протоиерея Иоанна Кронштадтского Архиерейским Собором РПЦЗ 16 июня 1964 г. Праведный Иоанн к тому времени давно почитался в русской эмиграции. Еще до войны была издана книга Я.В. Иллышевича (И. Сурского) «Отец Иоанн Кронштадтский»¹, в послевоенные годы работала комиссия по канонизации святого, председателем которой был святитель Иоанн (Максимович). За прославление праведника выступали абсолютно все иерархи Зарубежной Церкви². Эмигранты говорили, что если бы даже при жизни отец Иоанн ничем не выделялся, то на основании одних только его посмертных чудес, причем в одной только Югославии, его уже следовало бы немедленно прославить как великого святого.

Канонизация состоялась во многом благодаря уходу на покой председателя Архиерейского Синода РПЦЗ митрополита Анастасия (Грибановского), настаивавшего, что РПЦЗ не имеет права на самостоятельные канонизации. Его преемник, митрополит Филарет (Вознесенский; 1964–1985), рассуждал иначе. Идеология Зарубежной Церкви при новом первоиерархе заметно изменилась. Русская Зарубежная Церковь стала воспри-

нимать себя Церковью неповрежденной, носителем идей Святой Руси. А из этого следовало, что и канонизации святых можно совершать без разрешения Москвы³. Поэтому вопрос прославления праведного Иоанна был решен положительно.

В Послании Архиерейского Собора 1964 г. было отмечено, что такое обилие чудес и такое почитание, как у отца Иоанна, были у немногих святых XX в. Собор объяснил и возможность канонизации отдельно от Московской Патриархии. Условия, в которых пребывают верующие на родине, по-прежнему плачевны, и ни о какой канонизации не может быть речи. Поэтому РПЦЗ должна взять эту канонизацию на себя. А потом, когда Россия станет свободной, почитание нового святого распространится и на родине⁴.

Было предписано помянуть праведника на всех отпустах в течение года⁵.

Более того, канонизации отца Иоанна стало придаваться духовное значение, ее стали рассматривать как предвестник победы над большевизмом. Журнал «Православная Русь» писал: «Держится убеждение, распространенное, как говорят, и в Советской России, что прославление о. Иоанна Кронштадтского определит конец советчины, с возвращением России на ее исторический путь богоспасаемости»⁶. Совпадения, сопровождавшие эту канонизацию, действительно интересны. Спустя несколько месяцев после прославления Зарубежной Церковью отца Иоанна был отправлен в отставку Хрущев, что завершило яростную антирелигиозную кампанию. Через год после причисления праведника к лику святых Московским Патриархатом (1990) исчез Советский Союз.

Очень важно, что именно с праведного Иоанна начались и другие прославления святых, которые серьезно повлияли и на жизнь мирового Православия.

Весьма почитался в эмиграции старец и миссионер Герман Аляскинский. Вопрос о его причислении к лику

святых поднимался еще в конце 1930-х гг. На Архиерейском Соборе 1939 г. обсуждался поднятый епископом Алеутским Алексием (Пантелеевым) вопрос о своевременности прославления старца Германа. Собор подтвердил, что почитание этого подвижника действительно имеет место. Однако такой акт, как канонизация, был признан превышающим компетенцию Русской Зарубежной Церкви. Хотя некоторые иерархи, например, архиепископ Серафим (Соболев), предлагали совершить его канонизацию как местночтимого святого, Собор всё же предпочел воздержаться от такого шага. Епископу Алексию было рекомендовано совершать особые торжественные службы в день его кончины⁷. В том же году Собор русских епископов в Америке поручил архиепископу Тихону (Троицкому) возглавить комиссию по подготовке канонизации старца Германа. Позднее святителем Иоанном (Максимовичем) было организовано братство Германа Аляскинского, которое занималось миссией среди американцев⁸.

В конце 1960-х гг. прославление преподобного Германа стала готовить Североамериканская митрополия. Русская Зарубежная Церковь в силу давнего противостояния с «американцами» признать эту канонизацию не могла. В некоторой степени события в Североамериканской митрополии ускорили процесс прославления подвижника в РПЦЗ.

21 марта 1969 г. Архиерейский Синод РПЦЗ заслушал записку игумена Германа (Подмошенского) «О почитании блаженного Германа Аляскинского в связи с его прославлением». По обсуждении вопроса Синод единодушно постановил предложить обратиться ко всем иерархам РПЦЗ с опросом относительно возможной канонизации старца-миссионера. По окончании заседания была отслужена заупокойная лития, после чего «еще как бы келейно» было пропето: «Ублажаем тя, преподобне отче Германе...»⁹. По получении положительных отзывов епископата РПЦЗ Архиерейский Синод 5 сентября 1969 г. принял решение

о причислении преподобного Германа к лику святых¹⁰. Игуменом Германом (Подмошенским) была составлена служба преподобному, некоторые песнопения которой были исправлены игуменом Алипием (Гамановичем). 5 июня 1970 г. Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение о дате торжественного прославления — 9 августа 1970 г.¹¹ За месяц до канонизации в храмах Западноамериканской епархии было предписано совершать заупокойные литии по отцу Герману после каждой литургии. Праздничную службу великомученику Пантелеимону, чья память приходится на 9 августа, в тот год было предписано совершить 6 августа в соединении со службой святым князьям Борису и Глебу. Прославление совершилось в сан-францисском соборе в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость». 8 августа была совершена последняя панихида по преподобному, на которой поминались его сотрудники в деле миссии, а также родители, чьи имена неизвестны. На следующий день были совершены две Божественные литургии. В богослужениях приняли участие первоиерарх РПЦЗ митрополит Филарет, 4 архиерея, 26 священников и 5 диаконов¹². Обсуждался вопрос и относительно дня памяти святого Германа. Во всех сборниках, посвященных подвижникам благочестия, рассказ о старце традиционно помещался 13 декабря по старому стилю. Однако дату сочли условной — согласно некоторым исследованиям, в этот день было совершено погребение старца, а скончался он ранее.

В связи с тем, что на этот день приходилась полиелейная служба мученикам Евстратию, Авксентию, Евгению, Мардарию и Оресту, Архиерейский Синод, руководствуясь некоторыми прецедентами, принял решение установить день памяти преподобного Германа 12 декабря (25-е по новому стилю)¹³.

В 1971 г. Архиерейский Собор благословил начать сбор документов к канонизации блаженной Ксении Петербургской¹⁴. В середине 1970-х гг. «Православная Русь»

постоянно публиковала случаи молитвенной помощи этой святой. В сентябре 1978 г. Архиерейский Собор принял решение о причислении блаженной Ксении к лику святых. Торжественное прославление новой святой состоялось 23–24 сентября¹⁵.

28 октября 1980 г. Архиерейский Синод принял решение о канонизации еще двух святых — мученика Петра Алеута и священномученика Ювеналия (Говорухина). Синод указал, что святость их бесспорна, их имена включены в службу преподобному Герману Аляскинскому, а потому нового определения о канонизации не требуется¹⁶.

В начале августа 1982 г. в Ильинском скиту на Афоне состоялось прославление преподобного Паисия Величковского. Место было выбрано неслучайно — отец Паисий был основателем этого скита. Вмещавший до революции около 400 монахов, скит к тому времени почти опустел — в нем оставались только три инока. К торжествам сюда прибыли несколько десятков паломников, а также монахи из соседних монастырей. Торжества, длившиеся с 31 июля по 2 августа, возглавили архиепископ Лавр (Шкурла) и епископ Марк (Арндт)¹⁷.

Допустив самостоятельные канонизации, Русская Зарубежная Церковь приблизилась и к прославлению семьи императора Николая II и новомучеников Российских.

Эту канонизацию русские эмигранты и, в частности, РПЦЗ рассматривали как начало возрождения России. Митрополит Анастасий (Грибановский), хотя и возражал против самостоятельных канонизаций, всё же указывал, что страдальцы русской земли стали искупителями прежней России и «основанием России грядущей, которая воздвигнется на костях новых мучеников»¹⁸.

Уже приходилось писать, что руководство Русской Зарубежной Церкви в довоенные годы не спешило с прославлением царской семьи и довольно жестко пресекало инициативы отдельных ревнителей. Хотя Второй Всезарубежный Собор именовал императора мучени-

ком, а в некоторых странах еще в довоенные годы были построены храмы-памятники в честь убиенного царя, Зарубежная Церковь строго порицала появление самочинных икон и богослужебных текстов. Помимо прочего, часть эмиграции была уверена в том, что некоторые члены царской семьи смогли спастись от смерти¹⁹. Так, Архиерейский Собор 1938 г. предписал совершить отпевание царской семьи в воскресенье 14 ноября 1938 года²⁰, однако отпевание не состоялось из-за несогласия представителей Дома Романовых, допускавших, что кто-то из страдальцев выжил²¹.

Почитание царственных мучеников нарастало по мере понимания, что спастись им не удалось. В значительной степени почитанию убиенного императора способствовал рост монархических настроений в эмиграции и осознание катастрофы 1917 г. как платы за безбожие и предательство царя-страстотерпца. 1950-е гг. были отмечены целым рядом выступлений иерархов РПЦЗ, в том числе митрополита Анастасия и святителя Иоанна (Максимовича), с призывом к покаянию за допущение царевубийства. В 1956 г. день расстрела царственных страстотерпцев 17 июля был объявлен днем всеобщего поста и покаяния²².

К середине 1960-х гг. вопрос об убиении царской семьи стал особенно актуальным. Связано это было с появлением самозванцев, выдававших себя за выживших императорских детей. Скандалом обернулось венчание протопресвитером Георгием Граббе авантюриста М. Голеневского, который выдавал себя за царевича Алексея. Неосторожный поступок протопресвитера Георгия отчасти объясняется тем, что Голеневский имел поддельные метрические документы на имя Алексея Романова. Разбирая это скандальное дело, Архиерейский Синод, собравшийся на очередное заседание 4 января 1965 г., официально заявил, что смерть императора и его семьи является установленной. При этом Синод напомнил о

необходимости соблюдать пост и пребывать в молитве в день убийства царской семьи 17 июля²³.

Архиерейский Собор 1967 г. постановил во всех богослужебных поминовениях именовать императора «убиенным царем-мучеником»²⁴, а соборное послание напоминало, что отпевания царской семьи еще не было: «Не читалась разрешительная молитва Церкви над тем, перед кем уже столетия чувствуем вину нашего народа, всего в целом»²⁵.

Наконец, 19 мая 1968 г. Архиерейский Собор принял решение (уже второе после 1938 г.) об отпевании царской семьи. В документе было отмечено, что отпевание приурочено к 50-летию со дня убийства императора. И только 26 февраля 1968 г. Архиерейский Синод назначил дату заочного погребения семьи императора на 17 июля 1968 года. Отпевание царской семьи проходило сразу в нескольких местах: в синодальном соборе в Нью-Йорке, в кафедральных соборах, в храмах-памятниках, а также в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. «О прощении покаянно взывала к Небу Зарубежная Русь», — писала «Церковная жизнь», рассказывая об отпевании²⁶. Службу в синодальном Знаменском соборе возглавил митрополит Филарет. Ему сослужили епископ Роклендский Андрей (Рымаренко), 15 священников и 8 диаконов. В Брюссельском храме-памятнике чин отпевания совершили четыре архиерея, 12 священников и протоиерей²⁷.

Итак, отпевание царской семьи состоялось. Строго говоря, только после этого можно было начинать процесс подготовки канонизации царской семьи. Вопрос о ее официальном прославлении был поднят на Архиерейском Соборе 1971 г. Мнения разделились. Архиепископ Антоний (Бартошевич) указывал, что нет явных чудес по молитвам царственных мучеников, к тому же часть паствы сочтет канонизацию политическим актом. Ему возразил архиепископ Антоний (Синкевич), считавший неправильным оглядываться на противников прославления, ведь

именование императора «Царем-Мучеником», принятое в 1967 г., было спокойно принято народом. Многие присутствуют и на панихидах по убиенным.

Строго говоря, противников канонизации среди архиереев не было, однако если одни выступали за нее безоговорочно, то другие советовали не спешить. Даже безусловный почитатель царственных мучеников митрополит Филарет сказал, что русским народом они еще не воспринимаются как святые, к тому же некоторые обвиняют императора в революции. Иерархи в целом согласились, что в настоящий момент канонизация может превратиться в профанацию и оттолкнет людей от Церкви. Архиерейский Собор 1971 г. решил не спешить с прославлением императорской семьи, а сначала подготовить для него почву²⁸. Собор согласился, что канонизация жертв коммунистических гонений необходима, и поручил Синоду начать сбор соответствующих материалов²⁹. При этом было отмечено, что сонм новомучеников Российских должен быть возглавлен «Царем Мучеником и Царской семьей»³⁰.

Еще один шаг к канонизации был сделан спустя год. В 1972 г. была восстановлена принятая Поместным Собором 1917–1918 гг. практика ежегодного поминовения 7 февраля митрополита Владимира (Богоявленского), убитого революционерами в 1918 году³¹.

То, что прославление новомучеников является делом решенным, подтвердил и 3 Всезарубежный Собор (1974 г.). «Послание Русскому народу», принятое им, завершалось молитвой, где упоминались мученики, в числе которых были названы Патриарх Тихон, император Николай с семейством, а также бесчисленный сонм людей, замученных во имя зла³².

Архиерейский Собор 1977 г. принял решение «Прославить новомучеников и почивших исповедников Российских в сонме святых на следующем Архиерейском Соборе (в 1981 году) или, по возможности, на Всезарубежном Соборе»³³.

Комиссия по канонизации новомучеников 16 сентября 1978 г. указала в своей резолюции: «Потоки мученической крови есть то, что может погасить пожар безбожия, подобно тому, как кровь первых христиан погасила пожар языческого нечестия. Однако кровь мучеников приобрела особую силу благодаря благоговейному почитанию тогдашними христианами мучеников»³⁴.

Смысл канонизации жертв большевизма был понятен. Действительно, кровь мучеников — семя христианства, благодаря этой крови оно некогда и распространилось по всей империи. Коммунисты действовали иначе: пострадавших за веру часто казнили тайно, и даже ближайшие родственники десятилетиями не знали об их судьбе. Поэтому несение свидетельства о подвиге новомучеников является задачей современной Церкви. Об этом в свое время говорил еще митрополит Антоний (Храповицкий): «На нас лежит священный долг возвестить о мучениках миру, проповедовать на кровлях о том, что мы видели очами, что осязали руки наши»³⁵. Теперь в Зарубежной Церкви прямо говорили, что откладывать канонизацию нельзя, страдания новомучеников постепенно забываются. Вместе с тем указывалось, что в древности уже сам факт мученичества был основанием для канонизации и целый ряд древних страдальцев почитался в лике святых сразу же после смерти³⁶.

Большой проблемой были данные о пострадавших. Готовя прославление, Архиерейский Синод РПЦЗ понимал, что рассчитывать на поддержку Московской Патриархии, Православной Церкви в Америке и Западной Европы в этом вопросе бессмысленно. Поэтому Синод 13 ноября 1975 г. обратился к выехавшим из Советского Союза с просьбой предоставлять все известные сведения о погибших за веру³⁷.

Период до канонизации был отмечен различными спорами. Например, дочь протопресвитера Г. Граббе А.Г. Шатилова вспоминала: «У нас было большое волнение

о том, чтобы не попали в новомученики сергианцы»³⁸. Опасения протопресвитера и его дочери были обоснованы, поскольку далеко не все эмигранты делили мучеников на «сергиан» и «антисергиан». Даже враждебная к Московской Патриархии «Православная Русь» поместила строки А.И. Солженицына о страданиях и трудах святителя и исповедника Луки (Войно-Ясенецкого), находившегося в единстве с Московской Патриархией³⁹. А умерший в молитвенном общении с митрополитом Сергием святитель Агафангел (Преображенский) вошел в святцы Русской Зарубежной Церкви.

Если с клиром и мирянами вопросов, как правило, не возникало, то признать святость царя были готовы не все⁴⁰. Высказывалось предложение о прославлении новомучеников без царской семьи, звучали заявления, что к лику святых должны быть причислены лишь дети царя, кто-то возражал против канонизации императрицы Александры Феодоровны. Наконец, даже почитатели царя спорили о месте, которое он должен занимать в мартирологе⁴¹.

Противники прославления царской семьи говорили, что ее убийство было политическим, что оно не являлось смертью за Христа в привычном для нас смысле. Еще одно возражение против канонизации состояло в том, что ее следует совершить после объединения с Московской Патриархией.

Объясняя, что Зарубежная Церковь имеет право канонизировать новомучеников, митрополит Филарет указывал, что такой аргумент был бы серьезным лишь в случае, если бы Церковь на родине была свободной. Но она порабощена, ее иерархия действует по указке богоборческой власти, а потому прославление новомучеников не совершит. Выразителем голоса Русской Церкви становится, таким образом, ее зарубежная часть — Русская Зарубежная Церковь⁴². Далее, русский народ после полувекового порабощения и безбожной пропаганды вряд ли

сразу придет к покаянию за цареубийство, а молитва царственным мученикам может постепенно совершить чудо всенародного раскаяния⁴³. Сколько продлится пленение России — неизвестно, а потому откладывать канонизацию новомучеников более нельзя. В РПЦЗ обращали внимание, что причисление к лику святых блаженной Ксении было принято народом России. То же самое произойдет и с новомучениками. Наоборот, откладывание прославления приведет к тому, что в силу естественных законов память о них будет ослабевать⁴⁴. Наконец, звучали слова, что прославление новомучеников будет иметь характер некоей местной канонизации⁴⁵.

Русская Зарубежная Церковь отвечала и на другие вопросы.

Например, «Православная Русь» утверждала, что на канонизации императора и его семьи эмигранты настаивали еще в 1920-е гг. и что если бы не Вторая мировая война, то Сербский Синод давно бы канонизировал царскую семью. Указывалось также, что прославление царской семьи нанесет удар по коммунизму, что канонизация — духовное оружие Русской Зарубежной Церкви против мирового зла⁴⁶.

Свои аргументы в защиту канонизации выдвинул протоиерей Александр Киселев. По его словам, возражения против святости императора сводятся к двум пунктам: «Первое: Государь был грешный человек. Ему ставится в вину курение и блудодеяние. Второе: прославление государя Николая II есть, говорят некоторые, политический акт».

Разбирая эти тезисы, отец Александр писал: «Если говорить о моментах легкомысленного поведения государя в молодости, до женитьбы и до помазания на царство, если доверять многочисленным мемуарам, то это действительно имело место в его жизни. Однако если мы вспомним учение Церкви о мучениках... то вспомним, что все грехи человека-мученика смываются его кровью.

Церковь признавала мучеников святыми за самую их мученическую кончину, пролитие крови за Христа». Отец Александр приводил в пример мученика Вонифатия, грешная жизнь которого была смыта его страданием.

Отец Александр Киселев не видел проблемы и в обстоятельствах смерти. От царя перед расстрелом не требовали отречения от веры, но в святцах есть немало мучеников, от которых не требовали отказаться от Бога, среди таковых отец Александр называл Вифлеемских младенцев. «Политические» обстоятельства канонизации для протоиерея А. Киселева тоже не были проблемой. Церковью причислено к святым множество людей, которые были государственными, а значит и политическими деятелями. Кого-то прославили за святую жизнь, кого-то за мученичество. Однако Церковь не считает эти канонизации политическими. И хотя формально благоверные князя Игорь Черниговский и Андрей Боголюбский были убиты по политическим мотивам, Церковь не сомневается в их святости⁴⁷. Отцу Александру вторили и другие клирики РПЦЗ, называя среди мучеников, от которых не требовали отречения, Авеля, Иоанна Предтечу, князей Бориса и Глеба, царевича Димитрия, патриарха Гермогена, митрополита Филиппа и других⁴⁸.

По словам отца Александра Киселева, царь был носителем идеи единства власти и морали, его убивали для разрушения христианского государства, для того, чтобы уничтожить православный путь русского народа.

О том, что убийство царской семьи нельзя связывать с политикой, говорил и митрополит Филарет (Вознесенский): «Коммунисты, убивая царскую семью, делали это для того, чтобы уничтожить самую память о том, как жила Россия за многие столетия своего существования. Они стремились оборвать, прекратить, вытравить в многострадальном русском народе тот светлый дух, которым жила Святая Православная Русь, — дух православной государственности и насадить отвратительный дух бого-

борческого и братоубийственного коммунизма. Не актом только злобы и мести, не актом только политической расправы с врагами, но именно актом принципиального духовного уничтожения православной русскости с целью насаждения противоестественного и злого коммунистического духа в русском народе было преступное убийство царской семьи! Последний царь со своей семьей был убит именно как венценосный представитель и носитель светлой идеи православной государственности, был убит именно как Царь Православный»⁴⁹.

В то же самое время «Православная Русь» издавала материалы с доказательствами того, что убийство было ритуальным. В данном случае речь шла не об известном кровавом навете на евреев, а о некоем мистическом, сатанинском ритуале цареубийства. В доказательство «Православная Русь» приводила расшифровку надписи в расстрельной комнате Ипатьевского дома.

Несогласие с канонизацией царской семьи сторонников прославления не смущало. «Есть ли такое дело, — задавал риторический вопрос протоиерей А. Киселев, — которое не встречает порицания и клеветы?»⁵⁰ Понимая, что не все готовы принять его прославление, архиепископ Антоний (Бартошевич) в своей проповеди в Люксембурге в августе 1981 г. хотя и сказал о достоинствах убиенной царской семьи, все же сделал оговорку: «Если кто-либо ... за образом Государя-Правителя не видит еще образ Царя-Мученика, то и не должен пока молиться ему, т.к. факт канонизации принудить его к этому не может. Нельзя заставлять того, кто этого не хочет, молиться, любить и верить. Но пусть такой не смущает своей критикой и сомнениями тех, кто благоговейно склоняется перед памятью Царя-Мученика»⁵¹.

Вместе с тем разрабатывался и список новомучеников. Точных обстоятельств гибели того или иного страдальца в эмиграции не знали, руководствуясь зачастую устными свидетельствами, принесенными за границу

беженцами. Один из таких перечней был опубликован в сборнике «Религия и атеизм в СССР», издававшимся малым тиражом в Германии. Список был перепечатан «Православной Русью» и опубликован весной 1977 г. Он включал около 300 имен, не считая безымянных мучеников, указанных как «99 мучеников архангельских», «84 мучеников астраханских», «44 мучеников крымских» и т.д. Практически все перечисленные приняли смерть в годы ленинского террора. Жертв сталинских репрессий в списке не было — о расстрелах и смерти в лагерях эмигранты, как правило, информации не имели⁵². Среди включенных в список была и протестантка Екаторина Шнайдер, пострадавшая за верность царской семье. Очень интересно и то, как в списке фигурировала убиенная царская семья: «Раба Божия Николая с супругой и со чады: Алексием, Ольгой, Татьяной Марией и Анастасией. † 4/17 июля 1918 г. Бывший Государь Император Николай II Александрович с семьей»⁵³.

То, что царь был назван «бывшим», вызвало протест, опубликованный в «Православной Руси». Отречение, согласно одному из писем в редакцию, было вытребовано у царя изменниками, а сам Николай II всегда оставался и остается императором. Недовольство вызвало и то, что среди слуг не был упомянут Алоизий Трупп, хотя по исповеданию он являлся римо-католиком⁵⁴.

К канонизации всё было готово. Архиерейский Синод предписал установить однодневный строгий пост накануне дня прославления⁵⁵.

Незадолго до канонизации были обследованы и мощи преподобномучениц Елисаветы и Варвары — едва ли не единственные останки новомучеников, оказавшиеся в Русской Зарубежной Церкви. Мощи были вскрыты комиссией во главе с начальником Русской Духовной Миссии и были обнаружены частично нетленными.

1 ноября 1981 г. Архиерейский Собор РПЦЗ прославил новомучеников Российских. Устанавливался день

памяти пострадавших — воскресенье между 22 и 28 января по старому стилю. Указывалось, что особое место в лике прославленных страдальцев занимает царь-мученик Николай II и его семья. Им устанавливалась особая служба 17 июля.

Продолжением торжеств стало перенесение мощей святых Елисаветы и Варвары из склепа-усыпальницы в храм святой Марии Магдалины в Иерусалиме. Торжества прошли в день жен-мироносиц 1 и 2 мая 1982 г.

Канонизация новомучеников нашла отклик и в других Поместных Церквях. Положительно оценил это событие Патриарх Иерусалимский Диодор: «Мы не можем оставаться равнодушными перед таким великим событием, как канонизация новомучеников, и торжество ее, имеющее место в пределах нашей юрисдикции. Поэтому мы решили участвовать в этом святом деле, послав нашу делегацию и свидетельствуя этим наше православное единство, и этим официальным актом подтверждая его каноничность»⁵⁶.

Встреченная с большим воодушевлением канонизация вызвала и ряд неприятных вопросов. Проблему видели, например, в нарочитом выделении мученичества именно царской семьи и великой княгини Елисаветы в ущерб другим пострадавшим⁵⁷. В этом усматривали намеренный «политический», монархический характер канонизации. Никуда не исчезло и неоднозначное отношение к царю-мученику.

Но, пожалуй, главной проблемой этой канонизации стало отсутствие перечня прославленных. Список причисленных к лику святых в 1981 г. так и не был окончательно утвержден и не был опубликован. Изучив его, Собор поручил особой Комиссии в составе митрополита Филарета, архиепископа Антония (Бартошевича), епископов Лавра (Шкурлы) и Григория (Габбе) «проверить и отредактировать этот список и представить его на утверждение Собору в одном из следующих заседаний»⁵⁸. Такая осторожность

была связана прежде всего с невозможностью точно узнать обстоятельства смерти того или иного пострадавшего. Другой причиной было опасение включить в список «не тех» пострадавших, то есть последователей митрополита Сергия (Страгородского). В определении подчеркивалось, что в отредактированный список должны войти мученики, пострадавшие до «Декларации» 1927 года. Что касается пострадавших после принятия митрополитом Сергием нового курса, то здесь, по мысли документа, и должна быть проявлена особая осторожность. В Синоде считали, что со временем эти обстоятельства удастся прояснить.

Вместо поименного списка руководство РПЦЗ издало распоряжение поминать следующих новомучеников: царскую семью, преподобномучениц Елисавету и Варвару, Патриарха Тихона, митрополитов Владимира, Вениамина, Петра, Кирилла, Иосифа, Агафангела, архиепископа Андроника Пермского, епископа Гермогена Тобольского, пресвитеров Иоанна Кочурова и Иоанна Восторгова⁵⁹.

Официальный список новомучеников был опубликован Русской Зарубежной Церковью только в 1999 г., причем, вопреки распространенному мнению, имен иностранных христиан он не содержал.

Канонизации, совершенные Русской Зарубежной Церковью, сыграли большую роль в деле последующего прославления святых Московским Патриархатом. И роль эта намного серьезнее, чем может показаться на первый взгляд. Споры вокруг возможной канонизации пострадавших, развернувшиеся в 1990-е гг., могли затянуться надолго. Тот факт, что РПЦЗ прославила и царственных страдотерпцев, и противников компромиссов с большевизмом, серьезно повлиял на православное общество в России и стал одним из важных аргументов в деле окончательного решения этого вопроса на Юбилейном Соборе 2000 г. Можно предположить, что отсутствие царственных мучеников в календаре РПЦЗ привело бы Московскую Патриархию либо к отказу обсуждать этот вопрос, либо к

решению перенести его на будущее. А времени для новых обсуждений уже не было. Спустя примерно десятилетие после Юбилейного Собора 2000 г. канонизация царской семьи была бы уже вряд ли возможна.

Примечания

- ¹ Сурский И. Отец Иоанн Кронштадтский. Белград: 1938.
- ² Евфимий (Логвинов), иером. Об отношении митрополита Анастасия (Грибановского) к прославлению во святых Русской Зарубежной Церковью святого праведного Иоанна Кронштадтского. К характеристике личности первоиерарха Зарубежной Церкви // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М. 2005. Т. 1. С. 307.
- ³ Евфимий (Логвинов), иером. Об отношении митрополита Анастасия (Грибановского) к прославлению во святых Русской Зарубежной Церковью святого праведного Иоанна Кронштадтского. С. 307, 309.
- ⁴ Послание Собора Епископов Русской Зарубежной Церкви о прославлении приснопамятного прот. Иоанна Кронштадтского // Церковная жизнь. 1964. № 1–6. С. 6.
- ⁵ Церковная жизнь. 1964. № 7–12. С. 47.
- ⁶ Православная Русь. 1958. № 24.
- ⁷ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 22. Л. 10.
- ⁸ Филарет, митр. Послание // Церковная жизнь. 1970. № 5–9. С. 46.
- ⁹ Определения Архиерейского Синода РПЦЗ // Церковная жизнь. 1968–1969. С. 36.
- ¹⁰ Доклад Архиерейскому Синоду архиепископа Антония Западно-Американского и Сан-Францисского // Церковная жизнь. 1970. № 10–12. С. 91.
- ¹¹ Определения Архиерейского Синода РПЦЗ // Церковная жизнь. 1970 № 5–9. С. 34–35.
- ¹² Определения Архиерейского Синода РПЦЗ // Церковная жизнь. 1970. №. 5–9. С. 40–41, 43. Доклад Архиерейскому Синоду архиепископа Антония Западно-Американского и Сан-Францисского // Церковная жизнь. 1970. № 10–12. С. 95.

- ¹³ Определения Архиерейского Синода РПЦЗ // Церковная жизнь. 1970. №. 5–9. С. 41.
- ¹⁴ Определения Архиерейского Собора РПЦЗ // Церковная жизнь. 1971. №. 7–12. С. 49.
- ¹⁵ Акт // Православная Русь. 1978. № 19. С. 4; Торжество прославления блаженной Ксении Петербургской // Православная Русь. 1978. № 19. С. 5.
- ¹⁶ Указ из Архиерейского Синода // Православная Русь. 1980. № 23. С. 7.
- ¹⁷ Церковное торжество в Ильинском скиту на Св. Горе Афон // Православная Русь. 1982. № 19. С. 4.
- ¹⁸ Цит. по: Миллер Л. Святая мученица Российская великая княгиня Елизавета Феодоровна. М. 1994. С. 225.
- ¹⁹ ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 15. Л. 6.
- ²⁰ Хлеб небесный. 1938. № 12. С. 39.
- ²¹ См.: Кострюков А. К вопросу о подготовке канонизации царской семьи в Русской Зарубежной Церкви // Вестник ПСТГУ. II. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 3 (52). С. 42–51.
- ²² См.: Кострюков А. Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. М. 2015. С. 52–55, 277.
- ²³ Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь. 1964. № 7–12. С. 46.
- ²⁴ Деяния Собора Епископов Русской Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь. 1967. № 1–12. С. 71.
- ²⁵ Послание Собора Епископов // Церковная жизнь. 1967. № 1–12. С. 34.
- ²⁶ Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей за 1968 год // Церковная жизнь. 1968. № 1–12. С. 1.
- ²⁷ Отпевание убиенной царской семьи // Православная Русь. 1968. № 14. С. 12; Отпевание Царя мученика и Царской семьи в храме памятнике в Брюсселе // Православная Русь. 1968. № 14. С. 12.
- ²⁸ Протокол № 12 заседания Архиерейского Собора РПЦЗ 22.09.1971. С. 8–11 // Архив Архиерейского Синода РПЦЗ. Дело «Архиерейский Собор 1971 г. Протоколы».

²⁹ Е.А. К прославлению царской семьи // Православная Русь. 1974. № 15. С. 5.

³⁰ Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь. 1971. № 7–12. С. 46.

³¹ *Никон, архиеп.* Архипастырское послание // Православная Русь. 1972. № 20. С. 3.

³² Послание Третьего Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей православному русскому народу на родине // Православная Русь. 1974. № 20. С. 4.

³³ *Лукьянов Р., прот.* К прославлению новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 8. С. 11

³⁴ *Киселев А., прот.* О предстоящем прославлении новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 16. С. 6.

³⁵ *Киселев А., прот.* О предстоящем прославлении новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 16. С. 6.

³⁶ *Антоний, архиеп.* Прославление новых мучеников Российских есть наша нравственная священная обязанность // Православная Русь. 1975. № 10. С. 6.

³⁷ Постановление Архиерейского Синода // Православная Русь. 1975. № 23. С. 15.

³⁸ Столп огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964–1985). Сост. и комментарии монахини Кассии (Т.А. Сениной). СПб. 2007. С. 490.

³⁹ *Иоасаф, инок.* Александр Солженицын — проповедник христианской морали и покаяния // Православная Русь. 1975. № 7. С. 13.

⁴⁰ См., напр.: *Зайде Г.* Русская Православная Церковь Заграницей // Юбилейный сборник в память 1000-летия Крещения Руси. Джорданвилль. 1988. С. 347.

⁴¹ *Семененко-Басин И.* Культ императора Николая II в традициях российского Православия XX — начала XXI в. // Религиоведение. 2009. № 3. С. 31.

⁴² *Филарет, митр.* Послание всем верным чадам Русской Православной Церкви Заграницей по случаю приближения прославления новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 11. С. 2.

⁴³ Е.А. К прославлению царской семьи // Православная Русь. 1974. № 15. С. 6.

⁴⁴ *Лукьянов Р., прот.* К прославлению новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 8. С. 11.

⁴⁵ *Антоний, архиеп.* Церковь мучеников // Православная Русь. 1974. № 18. С. 24.

⁴⁶ Е.А. К прославлению царской семьи // Православная Русь. 1974. № 15. С. 5.

⁴⁷ *Киселев А., прот.* О предстоящем прославлении новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 16. С. 5.

⁴⁸ *Филарет, митр.* Послание всем верным чадам Русской Православной Церкви Заграницей по случаю приближения прославления новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 11. С. 2; *Антоний, архиеп.* Прославление новых мучеников Российских есть наша нравственная священная обязанность // Православная Русь. 1975. № 10. С. 7; *Польский М., протопресв.* Кто мученики Российские? // Православная Русь. 1977. № 9. С. 3; *Лукьянов Р., прот.* К прославлению новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 8. С. 2.

⁴⁹ *Филарет, митр.* Послание всем верным чадам Русской Православной Церкви Заграницей по случаю приближения прославления новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 11. С. 3.

⁵⁰ *Киселев А., прот.* О предстоящем прославлении новомучеников Российских // Православная Русь. 1981. № 16. С. 6.

⁵¹ *Антоний (Бартошевич), архиеп.* Прославление новомучеников Российских — всеправославное торжество // Православная Русь. 1981 № 13. С. 4.

⁵² Со святыми упокой // Православная Русь. 1977. № 9. С. 4–9.

⁵³ Со святыми упокой // Православная Русь. 1977. № 9. С. 5.

⁵⁴ Письма в редакцию // Православная Русь. 1977. № 12. С. 16; Письма в редакцию // Православная Русь. 1977. № 15. С. 14.

⁵⁵ Указ из Архиерейского Синода // Православная Русь. 1981. № 16. С. 9.

⁵⁶ *Член миссии.* Торжество перенесения мощей вел. княгини Елизаветы и инокини Варвары, новомучениц Российских, в Гефсимании // Православная Русь. 1982. № 9. С. 13.

⁵⁷ Толстой И.М. Письмо прот. С. Ляшевскому 23.02.1982 // Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. Ф. «Ляшевский». В. 1. Ф. 18.

⁵⁸ Столп огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964–1985). С. 242.

⁵⁹ Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей // Православная Русь. 1981. № 24. С. 12.

С. Л. Фирсов*

**НЕБОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ
«Православный» сталинизм: к истории появления и
развития одной социальной болезни****

В статье разбираются причины появления в православной среде почитания И.В. Сталина, создания мифического образа вождя, якобы прошедшего путь от богоборца до сторонника православной веры, воссоздавшего Православную Церковь и ставшего защитником Православия.

Ключевые слова: И.В. Сталин, «православный» сталинизм, Русская Православная Церковь, вера, религия, атеизм, миф, сказка, Советский Союз.

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, член Общецерковного диссертационного совета.

** Настоящая статья представляет собой фрагмент из книги «Сталин. Сотворение мифа», которая готовится к печати в петербургском издательстве «Вита Нова».

В последние годы разного рода легенды и мифы, связанные с Иосифом Виссарионовичем Сталиным, получили достаточное распространение в современной России. Среди них есть и такие, в которых речь идет о нем как о «православном» вожде, великом не только своей государственной деятельностью, но и глубиной понимания религиозной сущности своей борьбы за лучшую и справедливую жизнь «труждающихся и обремененных». Писатель А.А. Проханов, например, на страницах газеты «Завтра» уже в течение четверти века пишет о необходимости признания «святости» Сталина, о его «помазанничестве» Победой, о «мученической» смерти и т.п. То, что обыкновенно подразумевается под термином «православный» сталинизм, далеко не всегда включает все эти утверждения, но его адепты неизменно акцентируют внимание на том, что «обратившись» (как апостол Павел), он открыл Русской Православной Церкви широкую дорогу, восстановив соборное единство и возродив Патриаршество. По-существу, они пытаются доказать, что Сталин-государственник тем и уникален, велик, что в конце концов повернулся лицом к Церкви, приняв близко к сердцу ее тяготы и нужды. Это — принципиальный тезис «православного» сталинизма, на который необходимо обратить самое пристальное внимание.

Но прежде, чем говорить о феномене «православного» сталинизма, следует отметить, что корни названного явления следует искать в советской эпохе второй половины 1960-х — начала 1980-х гг. Быть может, даже в более раннем периоде — в «лукавой хрущёвской десталинизации». Отечественный историк Г.А. Бордюгов, в год сталинского 140-летия выпустивший книгу о культе юбилеев вождя в пространстве памяти и власти, справедливо полагает, что брежневская «стыдливая» ресталинизация оказалась предопределена непоследовательностью разоблачившего «культ личности» Н.С. Хрущёва. «Хрущёв

осуществил рокировку героев и субъектов памяти при сохранении и даже дальнейшем огораживании от посторонних зон антипамяти»¹, — указывает ученый.

В связи с этим вполне понятно его замечание о том, что подготовка к 90-летию вождя и сталинистами, и их противниками в СССР велась основательно. Уже в начале 1969 г. в журнале «Коммунист» появились публикации о Сталине — «борце» и «полководце», и, как бы в ответ — статья некоего коммуниста Иванова «О национальном стыде великороссов. (К предстоящему 90-летию со дня рождения И.В. Сталина)». Тогда же появился документ ленинградской группы западнического толка под названием «Время не ждет», распространявшийся в больших городах Союза в рукописи. В том же году, осенью, на страницах журнала «Октябрь» был опубликован роман Всеволода Кочетова «Чего ты хочешь?», ставший манифестом правых сил, ратовавших за укрепление авторитаризма и ностальгировавших по железному порядку. А 21 декабря 1969 г. в «Правде» была опубликована специальная статья, посвященная сталинской годовщине (хотя и в «подвале» второй страницы газеты).

Подводя итоги 1969 г. писатель Ю.М. Нагибин отмечал в дневнике, что «нам», пусть и не целиком, но вернули Сталина, что «год был насыщен Софроновым, смрадом доносов — тайных и явных, подозрительностью, недоверием, и материально стало куда труднее»². Упомянутый в дневнике А.В. Софронов с 1953 г. занимал кресло главного редактора журнала «Огонёк», всегда с глубокой симпатией относился к Сталину, в последние годы жизни которого был секретарем Союза писателей СССР. В писательской среде он пользовался репутацией наиболее последовательного сталиниста и антисемита³. То, что именно его упомянул Ю.М. Нагибин, вспоминая год 90-летия вождя, можно считать ярким показателем того, какие тенденции в развитии процесса реабилитации Сталина имели место в брежневское время.

Не случайно и историк Г.А. Бордюгов, внимательно проанализировавший материалы, связанные с подготовкой и проведением празднования сталинского 90-летия, полагает, что «в рамках дозволенного в 1969 г. были приняты все возможные шаги, призванные восстановить разрушенные неумелой хрущёвской десталинизацией идеологические ориентиры»⁴.

Особую обеспокоенность происходившим тогда проявили и советские диссиденты. В «Хронике текущих событий» за 1969 г., составленной Н.Е. Горбаневской, с тревогой сообщалось, что грядущее 90-летие решено отметить статьями в «Правде» и в «Известиях», что подготовлен четырехтомник избранных произведений Сталина (для издания массовым тиражом), что решается вопрос о проведении торжественного заседания. «Некоторые типографии получили заказ на изготовление плакатов с изображением Сталина, а художественные мастерские — на изготовление его скульптур», — утверждала „Хроника...“, информируя читателей и о том, что «...все мероприятия, которыми должно быть отмечено 90-летие со дня рождения Сталина, контролирует отдел науки и учебных заведений ЦК КПСС во главе с Трапезниковым, который еще в сентябре 1965 г. на заседании заведующих кафедрами общественных наук заявил, что он постоянно обращается и сегодня к трудам Сталина, чтобы почерпнуть в них руководящие указания»⁵.

Как мы знаем, статья в «Правде» действительно появилась, но она не носила демонстративно апологетического характера. Торжественное заседание не проводили, сочинения Сталина массовым тиражом не выпустили, заказы на изготовление плакатов и скульптур, если и поступали, то реализованы не были. И тем не менее тревога диссидентов психологически объяснима и показательна. Как и тревога советского интеллектуального мира, крупнейшие представители которого, совместно с деятелями культуры и искусства, еще в феврале 1965 г. обратились к

Генеральному секретарю ЦК КПСС Л.И. Брежневу с письмом, заявив: «Мы считаем, что любая попытка обелить Сталина таит в себе опасность серьезных расхождений внутри советского общества». Представители советской общественности полагали, что «своими преступлениями и неправыми делами он так извратил идею коммунизма, что народ это никогда не простит», что «никакие разъяснения или статьи не заставят людей вновь поверить в Сталина; наоборот, они только создадут сумятицу и раздражение».

Письмо было написано и отправлено в преддверии XXIII партийного съезда, на котором, как думали тогда, может произойти «реабилитация» Сталина. Показательно, что письмо подписали такие крупнейшие ученые, как академики Л.А. Арцимович, П.Л. Капица, М.А. Леонтович, И.М. Майский, А.Д. Сахаров, С.Д. Сказкин, И.Е. Тамм; артисты и режиссеры О.Н. Ефремов, М.М. Плисецкая, А.А. Попов, И.М. Смоктуновский, М.М. Хуциев, Г.А. Товстоногов, М.И. Ромм; писатели и журналисты В.П. Катаев, В.П. Некрасов, К.Г. Паустовский, С.Н. Ростовский (Эрнст Генри), Б.А. Слуцкий, В.Ф. Тендряков, К.И. Чуковский; художники П.Д. Корин, Б.М. Неменский, Ю.И. Пименов, С.А. Чуйков⁶.

Одно перечисление этих имен говорило само за себя — против реабилитации выступали те, кого можно без преувеличения назвать гордостью отечественной науки и культуры, чьи имена навсегда оказались вписаны в историю страны. Очевидно, тогда с их мнением власти вынуждены были считаться, но уже через три года, как мы знаем, вопрос о реабилитации вновь актуализировался. В дальнейшем, в 1970-е гг., проходил процесс, который условно можно назвать реабилитацией «ползучей», проводимой как бы исподволь. Определяя то время, Ю.М. Нагибин дал весьма любопытную, на мой взгляд, социально-психологическую картину брежневской эпохи.

Весной 1976 г. он записал свой сон, в котором увидел фреску, помещавшуюся на перроне львовского вокзала. Не фреске изображался Сталин и его соратники, стоявшие на вершине мраморной лестницы, на ступеньках которой располагались советские граждане всевозможных профессий и состояний: рабочие, колхозники, ученые, спортсмены, летчики и моряки. Граждане были разных возрастов — старики, юноши, девушки, дети. Все они простирали руки к вождям, протягивая им плоды своего труда: колосья, шурупы, чертежи, пробирки, мячи, куски угля.

«В связи с ликвидацией культа личности панно подновили, — отмечал Ю. Нагибин. — Подобно тому, как старые богомазы писали Деву Марию поверх древнего Николая Угодника, вождей записали новыми образами. Сталин превратился в красивого стройного юношу в обтяжном белом костюме, Молотов — в чуть растерянного интеллигента, то ли молодого ученого, то ли бухгалтера, Берия — вовсе в бабу: зеленое шелковое платье, косынка на черных вьющихся волосах, брошка на пышной груди, Каганович обрел черты юного решительного воина, Калинин — спортсмена. Непонятно, почему одни советские люди так восторженно приветствуют других рядовых советских людей, отличающихся от первых лишь отсутствием плодов труда. Но главная прелесть не в этом. Из-под слоя новых паршивых красок пробилось старое едкое письмо: сталинские усы, очки Молотова, погоны и тяжелый нос Берии, жирные щеки Кагановича, борода Калинина. *Это символ нашего времени, до грубости точный*»⁷ (выделено мной. — С Ф.).

Но дело было не только в том, что «старое письмо» проступало поверх новых красок, для Ю.М. Нагибина проблема состояла в ином, более серьезном: для подозрительности, доносов, шпиономании, страхов перед иностранцами и творения насилия всех видов Сталин неизбежен, это, по его мнению, «исконные черты русского

народа, русской государственности, русской истории». Сталин только дал, с размахом, «самое полное и завершенное выражение национальному гению»⁸.

В нашем случае обсуждение вопроса об исконных чертах русского народа не является приоритетным, к тому же судить об этом столь же проблематично, как, скажем, о «национальном гении» немцев, допустивших Гитлера с его шпиономанией, доносами, подозрительностью, антисемитизмом и т.д. Аналогичные высказывания (об «исконных чертах») можно, при желании, адресовать и северным корейцам, более семидесяти лет живущим в режиме, напоминающим «развитой сталинизм». Важнее отметить указание на «символ нашего времени», т.е. времени брежневского, с проступавшими усами, очками, погонами и носами, щеками и бородами. Прошлое не желало уступать место настоящему и претендовало на будущее. Свои претензии прошлое предъявляло не только «перебивая изображения» на старых фресках, но и заставляя изображенных на них героев, прежде всего и преимущественно Сталина, выступать в новом амплуа — в амплуа медийных персон. Как пишет Г.А. Бордюгов, «советская система нуждалась в Сталине, но в Сталине медийном, из сериала „Освобождение“, но, упаси Бог, не более того». Такой Сталин удовлетворял ностальгический запрос на героiku, ограничивавшийся возможностями кино и телеэкрана. «Выпускать» Сталина в реальную жизнь нуждавшееся в нем общество не хотело⁹.

Полагаю, что в данном случае следует говорить не столько об «обществе» в целом, сколько о его официальных руководителях. «Общество», как и ранее, было неоднородно, среди его представителей было немало тех, кто демонстративно вывешивал портреты вождя и учителя на лобовое стекло автомобилей и продолжал вспоминать «золотой» сталинский век. Среди них были не только «палачи», которые, говоря словами А.А. Галича, пели песни «О Сталине мудром, родном и любимом».

Большинство ностальгирующих жило мифом о Сталине, чем дальше, тем больше замещавшим историческое прошлое и предвоенных, и, особенно, военных и послевоенных лет.

Если согласиться с тезисом об истории как неполной реконструкции того, что не имеет продолжения, и признать память актуальным феноменом и вечной связью с настоящим, то тогда, вероятно, мы поймем утверждение французского интеллектуала Пьера Нора о памяти как жизни. «Память возводит воспоминание в святыню, — писал П. Нора, — тогда как история вытесняет воспоминание и делает его прозаическим. История непрерывно подозрительна по отношению к памяти, и ее настоящая миссия — подавить и разрушить память». Ученый полагал, что места воплощения национальной памяти — это памятники культуры и природы, праздники, эмблемы, торжества в честь людей и событий, прощальные речи и похвальные слова¹⁰.

В нашем случае память служила «социальными дрожжами», на которых укреплялся сталинский миф, чему в немалой степени способствовал как кинематограф, так и сами партийные лидеры во главе с Л.И. Брежневым, славословие которого в 1970-е гг. приняло несуразные размеры и породило анекдот о «культе без личности». В конце 1980-х гг. плоды этого «культа», развенчанного и униженного, так же послужили питательной средой для укрепления мифа о великом вожде и учителе. Г.А. Бордюгов привел стихотворение поэта-концептуалиста Т.Ю. Кибирова, в 1989 г. написавшего следующие строки:

«Пушкин — наш!
Народу он любезен!
Он артиллеристам дал приказ!
С трубкой мира, с молодежной песней
Он в боях выращивает нас!»

Г.А. Бордюгов соглашается с мнением, что поэт уже тогда указал на потенциальную опасность, корнящуюся в историческом сознании, — «опасность того, что на деле она окажется суммой стереотипов, своего рода трансформером, открытым для любых манипуляций. То есть деконструкция тоталитаризма способна оборачиваться его реконструкцией под флагом возвращения к „исторической правде“»¹¹.

«Ползучая реабилитация», пришедшаяся на годы относительного благополучия «застойных» лет, равно как и мечта о «сильной личности», на мой взгляд, и дали новый импульс старому мифу о Сталине, с которым мы имеем дело и ныне. Не смогла развенчать его и Перестройка, одним из рапсодов которой был генерал-историк Д.А. Волкогонов. Рисуя политический портрет Сталина, он, во-первых, полагал, что суд над Сталиным кощунственно превращать в суд над Лениным, который не должен нести ответственность за сотворенное его преемником; и, во-вторых, верил, что «спокойное» отношение к Сталину наступит в XXI в., когда не останется людей, живших непосредственно в его тени. «Он сохранится в памяти истории как один из величайших деспотов человеческой цивилизации, но временная дистанция приглушит остроту боли. Время не только лучший редактор и биограф, но и целитель», — полагал Д.А. Волкогонов, сожалея, что «мгла прошлого» не поглотит тирана¹².

Сегодня мы можем констатировать ошибочность выдвинутых генералом тезисов. Во-первых, потому что горбачёвская десталинизация, как десталинизация хрущёвская, лишь «поменяла местами культурного героя и субъектов, оставив при этом нетронутыми заповедные зоны антипамяти»¹³. Идеологи эпохи М.С. Горбачёва не хотели покушаться на Ленина, устраивать «суд» над ним, ограничившись шельмованием его «ужасного» наследника. Это имело далеко идущие последствия, о которых в данном случае специально говорить не стоит. И, во-

вторых, «спокойным» отношение к Сталину в ХХI в. не стало, хотя тех, кто жил в тени вождя, на этом свете уже нет. Время, конечно, лучший целитель, но не лучший биограф. «Правда истории», противоречащая «памяти», оказывается побежденной мифом, являющимся своеобразным социальным симулякром, утоляющим «фантомные боли» ущемленного разоблачением «культы личности» сознания. Именно в мифе это сознание и обретает чаемую «правду», равно как и своеобразную «цельность» представлений о минувшем.

Цельность представлений о минувшем укреплялась еще и «генетической памятью» о Сталине, образ которого в 1990-е гг. был тем привлекательнее, чем активнее шла приватизация, расширялась преступность, росла коррупция, выведшая большинство населения за черту бедности. Всеобщую бедность, существовавшую в сталинскую эпоху, можно было «оправдать» отсутствием сверхбогатых олигархов и культом идеи всеобщего равенства, наконец, надеждой на лучшее будущее, при котором у всех будет всё необходимое.

Как здесь не вспомнить приведенный писателем Ф.И. Чуевым рассказ главного маршала авиации А.Е. Голованова, вспоминавшего, как перед первой послевоенной сессией Верховного Совета Сталин ответил на вопрос одного из полководцев, как он представляет себе коммунизм (А.Е. Голованов полагал, что вопрос задал А.М. Василевский). «Я считаю, — сказал Сталин, — начальная фаза или первая ступень коммунизма практически начнется тогда, когда мы начнем раздавать населению хлеб задаром». Тогда, якобы, главный маршал артиллерии Н.Н. Воронов, чрезвычайно удивившись, заявил, что «это невозможное дело». Вместо ответа, Сталин подвёл их к окошку и спросил, что они видят там. «„Река, товарищ Сталин“. — „Вода?“ — „Вода“. — „А почему нет очереди за водой? Вот видите, вы и не задумывались, что может быть у нас в государстве такое положение с хлебом“. Походил,

походил и говорит: „Знаете что, если не будет международных осложнений, а я под ними понимаю только войну, я думаю, что это наступит в 1960 году“. И чтобы у нас у кого-нибудь тогда было сомнение, Боже упаси!»¹⁴

Примечательно, что книга Ф.И. Чуева была опубликована в 1991 г., накануне распада СССР. И многие его читатели, знакомясь со «сталинскими откровениями» о грядущем коммунизме, не могли не испытывать горького разочарования от случившегося, болезненно реагируя на уничтожение прежних ценностей и ориентиров. В новой, посткоммунистической России миф о великом вожде был просто обречен на успех, год от года лишь укрепляясь. К концу «лихих девяностых» Сталин стал своеобразным «мерилом» не только «правильного» отношения к государственному строительству, но и неким эталоном, даже символом политического универсализма.

В конце 1999 г., откликаясь на 120-ю годовщину со дня рождения вождя, главный редактор «Независимой газеты» В.Т. Третьяков опубликовал даже статью «Сталин — это наше всё», в которой утверждал: «Вся наша номенклатурно-бюрократическая система скроена по-прежнему по сталинской колодке. Наш чиновник — генетический сталинец, хотя может быть и антисталинистом в душе». Называя Сталина одним из величайших политиков XX в., хотя и «кровавым диктатором», В.Т. Третьяков, применяя недопустимый в науке, но вполне приемлемый в публицистике метод экстраполяции прошлого в настоящее, утверждал: «если бы Петр Великий встал из гроба и оглянул нашу историю от сегодняшних дней назад», то своим полноправным наследником мог бы назвать только Сталина.

Указывая на то, что он фактически восстановил и империю, и монархию, главный редактор «Независимой газеты» констатировал очевидное: «Страна, государство и реформы для Сталина были как ценности выше населения, людей, отдельного человека ... ибо в России так было

всегда: и до Сталина, и после него, вплоть до наших дней: люди — лишь сырье, материал, топливо для реформ».

Сталин для В.Т. Третьякова прежде всего — великий целеустремленный прагматик. И все наши реформаторы — Сталины, только разного калибра. Все «великие люди» суть Сталины, причем только меньшинство из них в какой-то момент личной диктатуры переходит к устройству гражданского общества. Делая акцент на том, что многое зависит от времени, в котором живет и действует такой «прагматик», В.Т. Третьяков полагает: если бы Сталин жил сегодня, то никаких концлагерей не было бы, поскольку он «знал границы допустимого в собственной стране и в мире для каждой исторической эпохи». Поэтому-то «просвещенный чекист Владимир Путин, просвещенный жестокий реформатор Анатолий Чубайс, просвещенный олигарх Борис Березовский — вот три лика Сталина сегодня. Сталина как квинтэссенции русского прагматизма и квинтэссенции русского реформаторства, жестокого, бесчеловечного, насильственного. Редко эффективного, чаще — неудачного»¹⁵.

Итак, В.Т. Третьяков *de facto* констатировал, что Сталин — это не личность, точнее — не только и не столько личность, сколько эманация сильной власти, способной на проведение глобальных преобразований. Иначе говоря, Сталины были и будут. Как после этого не вспомнить мистические прозрения А.А. Проханова о «пяти Сталиных»! Конечно, это не «третьяковский» Сталин, но тоже «предвечный» и тоже «наше всё» — как А.С. Пушкин для русской культуры. Миф здесь беззастенчиво теснит Логос, предлагая свой вариант объяснения и ранее бывшего, и ныне существующего. Вероятно, следует согласиться с утверждением Г.А. Бордюгова, заметившим, что избрание мифа в качестве познавательного инструмента советской реальности, пришедшееся на начало XXI в., случайным не было: мифы повторяют канонические объяснения, которые, в отличие от старых знаний и законов, новыми

объяснениями не опровергнуть. Рукотворные политические мифы — откровенны, их правда (по Ролану Барту) есть отклонение от реальности, а не правда и не ложь¹⁶.

Действительно, наступившее столетие ознаменовалось всплеском «телесталинизма», заставившим снова начать обсуждение деяний вождя всех народов, причем голоса апологетов порой звучали в унисон с голосами хулителей и критиков Сталина. Главное заключалось в том, что о нем много и на разные лады заговорили. Современный исследователь полагает, что разговоры «лишь создавали ту самую рекламную разноголосицу, без которой немыслимо общество потребления, в том числе потребления утонченного — идейно-смыслового и ценностно-эстетического»¹⁷. Но, с другой стороны, многоголосие не превращалось в неразличимый на слух гул: голоса апологетов Сталина были ясно слышны, поддерживаясь и внешним образом. Тот же Г.А. Бордюгов сообщает, что только за последнее десятилетие (к 2019 г.) памятники вождю всех народов были открыты в Дагестане, в Марий Эл, в Северной Осетии-Алании, в Татарстане, в Якутии, во многих городах России: в Архангельске, Владивостоке, Волгограде, Москве, Нижнем Тагиле, Новосибирске, Сургуте, Пензе, Сочи, Ялте, наконец, в Хабаровском крае, в Ростовской, Ставропольской и Челябинской областях¹⁸. Тенденция, как видим, налицо (только в Северной Осетии ныне существует 36 памятников и бюстов вождю!). Памятники продолжают возводить и поныне. Правда, они появляются благодаря инициативе частных лиц и/или коммунистических организаций (в основном — КПРФ). Показательно, что ко дню Парада Победы, 24 июня 2020 г., в двух российских городах — в городе Бор Нижегородской области и в городе Валуйки Белгородской области — местные жители *незаконно* установили бюсты вождя. Причем в Белгородской области бюст Сталина, поставленный во дворе многоквартирного дома, был демонтирован властями уже на следующий день¹⁹. Однако — это скорее

исключение из правила, чем норма: государство, пока не освящающее своим именем открытие монументов вождю, и не препятствует в большинстве случаев проявлению «народной» и «партийной» инициативы.

Что же так привлекает многочисленных представителей российского общества к личности Сталина (тем более, что личность эта, выражаясь корректно, весьма противоречива)?

Полагаю, что привлекает не личность, о которой большинство знает весьма мало, ограничивая познания самыми общими сведениями, доносимыми популярными передачами и хлесткими материалами ангажированных публицистов. Привлекает миф, в этих передачах и материалах целиком заслоняющий и историю сталинской эпохи, и биографию самого Сталина. Миф укрепляет сказочный «образ» вождя, игнорируя (при необходимости) «неудобные» факты его биографии и высвечивая те из них, что служат формированию сталинской легенды. Образ вождя завораживает, как пение сирен в гомеровской «Одиссее». Как известно из древнегреческих мифов, сирены могли погибнуть лишь в том случае, если кто-либо из путников, проплывавших мимо их острова, не поддастся бы их сладкоголосому пению. Таковым оказался Одиссей, и услышавший сирен, и избежавший гибели, поскольку приказал привязать себя к мачте, а своим спутникам залепил уши воском. Поэтому, когда корабль Одиссея проплыл мимо острова, сирены погибли.

Образ Сталина притягателен именно своей иррациональностью, оказаться в его плену — значит оказаться в плену мифа, когда кроме «голоса сирен» не хочется слышать уже ничего. «Кульٹ Сталина будет сам собой преодолен тогда, когда его образ из памяти перейдет в историю», — полагает Г.А. Бордюгов, считающий, что для изживания культа необходимо вывести его из пространства актуальной памяти, вернув в историю, «в которой он — наподобие того же Ивана Грозного или Петра Вели-

кого — займет действительно подобающее ему место, без прикрас и без умалений, сообразно реальному вкладу в важнейший этап прошлого страны»²⁰.

Увы, сей рецепт, на мой взгляд, не может считаться правильно составленным, хотя в действенность прописанных в нем лекарств очень хотелось бы верить. Во-первых, вернуть культ Сталина в историю, выведя его из пространства актуальной памяти, можно только в теории. Даже Иван Грозный живет «на две квартиры»: его мифологический образ и ныне часто заслоняет реальную историческую фигуру первого русского царя. И «прикрасы», и «умаления» не изжиты, а о святости грозного самодержца, как правило, говорят как раз те, кто почитает и возвеличивает Сталина. «Православный» сталинизм не только не отвергает, но наоборот, всячески «актуализирует» проблему, связанную с «новым прочтением» истории жизни Иоанна Грозного. Не случайно же А.А. Фефелов в беседе со своим единомышленником А.И. Фурсовым однажды заявил, что эти «две фигуры» — русского царя и советского вождя — **«лакмусовая бумажка проверки на идеологию»**²¹. Царь и вождь в представлении современных апологетов Сталина — фигуры парные.

Во-вторых, память непрерывно «питает» историю мифами, которые усваиваются гораздо лучше, чем правда. Правда, которую пытаются очистить от легенд и непроверенных апокрифов историки, всегда будет проигрывать мифу. И с этим следует согласиться, признав, что борьба, которую каждая из сторон ведет по собственным правилам, изначально оказывается фиктивной. Историки не должны развенчивать мифы, удел историков эти мифы изучать, раскрывая, по возможности, механизмы их воздействия на сознание «верующих масс». Не более и не менее того. Надежду на то, что свершения, деяния и преступления Сталина отданы на суд истории, что мифы рушатся и «окончательно их развеять можно только правдой», питал и автор «перестроечной» политической

биографии Сталина Д.А. Волкогонов²². История буквально через несколько лет после публикации его книги доказала как раз обратное. Вероятно, то же самое ждет и нынешних «оптимистов», верящих во всецелие исторической правды, которая обязательно восторжествует — не сегодня, так когда-нибудь.

Подобную веру питают и те, кто, сколь можно громче, говорят о «праведном» Сталине, пытаясь доказать то, чего не существует, весьма наивными способами, вызывающими у профессиональных исследователей поочередно и оторопь, и возмущение. Однако «верующих» не переубедить. Один из них — П.С. Дорохин, многолетний депутат Государственной Думы России от КПрФ, секретарь ЦК КПрФ и член Союза писателей России. В 2012 г. он выступил как автор-составитель книги «Сталин и Церковь глазами современников: патриархов, святых, священников». Четыре года спустя книга была переиздана дополнительным тиражом. Не трудно понять, что книга эта, представляющая собой сборник *pro*-сталинских статей, заметок, документов и интервью, носит отчетливый апологетический характер и призвана не только реабилитировать вождя от обвинений в потворстве и личном участии в гонениях на религию и Церковь, но и доказать его христианское «благочестие».

Приступая к работе, П.С. Дорохин сразу же заявляет, что необходимо учитывать важную вещь — «в Церкви существует каноническое преемство: это прежде всего преемственность и последование в оценках высказываний и речений первосвятителей и святых. Соборное мнение Церкви суть последовательное единство мнений ее отцов. В связи с этим безапелляционная критика политики Сталина по отношению к Церкви из уст некоторых современных иерархов кажется и странной, и неканоничной»²³. Столь смелая трактовка канонического преемства заволаживает, заставляя усомниться в давно известных фактах. Например, в том, что высказывания

христианских святых по разным богословским вопросам порой были диаметрально противоположны, равно как и высказывания Первосвятителей Церкви.

Не касаясь истории Древней Церкви (где подобных примеров более чем достаточно), вспомним хотя бы о трагической русской церковной истории XX в. В этой истории можно вспомнить два документа: Послание Патриарха Тихона (Беллавина) «Об анафематствовании творящим беззакония и гонителей веры и Церкви Православной», направленное против новых — большевистских — властителей России и обнародованное в январе 1918 г., и так называемую «Декларацию» митрополита Сергия (Страгородского), будущего Патриарха, опубликованную в июле 1927 г. и громогласно заявлявшую о полной лояльности «тихоновской» Церкви Советской власти. Беды социалистической Родины назывались бедами Церкви, радости Родины — радостями Церкви.

Но удивляет, вернее сказать, огорошивает не только богословская эрудиция составителя, но и его безупречная логика, согласно которой критика Сталина некоторыми иерархами (под которыми подразумевается прежде всего митрополит Волоколамский Иларион), кажется неканоничной. Получается, что к канонам (вернее, к их нарушению) имеет отношение частное мнение иерарха, конечно, если оно отличается от тех, что были высказаны православными иерархами ранее — по другим поводам и в других условиях. Эх, знать бы эти каноны!

Следующий принципиальный тезис, который отстаивает П.С. Дорохин, это тезис о том, что Сталин был верующим. Для него данный факт доказывается «общим мнением святителей и священников того времени, а также тем, что после кончины в православных храмах вождю пропели «вечную память». Более того, он, якобы, исповедовался и причащался («по словам священников, знавших его лично»). В качестве примера приводится и свидетельство сталинского телохранителя Ю.С. Со-

ловьяева, утверждавшего, что в кабинете вождя «была икона Казанской Божией Матери, и он часто в одиночестве молился во внутреннем храме в честь Рождества Богородицы в Большом Кремлевском дворце»²⁴. «Праведность» Сталина для П.С. Дорохина доказывается и тем, что Патриарх Алексей I на похоронах (sic!) отпевал его, а вот Патриарх Алексей II на похороны Президента Б.Н. Ельцина не приехал²⁵.

Кстати сказать, если бы П.С. Дорохин был бы более серьезно знаком с воспоминаниями русских православных деятелей второй половины XX в., он мог бы не ссылаться на неназванных священников, утверждавших факт причащения Сталина, а привести рассказ митрополита Питирима (Нечаева), большого знатока разных церковных и околоцерковных легенд, мифов и слухов. Среди прочего, владыка вспоминал о существовании *легенды*, в которой говорится о встречах Сталина с Патриархом Алексием I, якобы исповедовавшим вождя.

«Семинарское прошлое Сталина и его своеобразное отношение к Церкви породили несколько подобных рассказов, которые передавали как легенды», — говорил владыка. Пересказав известный нам рассказ о диалоге между Сталиным и А.М. Василевским по поводу отношений маршала с отцом-священнослужителем, митрополит Питирим заключил: «Так что достоверен ли рассказ об исповеди — не могу сказать, хотя и не исключаю, что это могло быть. Мы были тогда очень дисциплинированы — лишнего не говорили и не спрашивали. Поэтому у меня нет даже самых малых данных, чтобы что-либо утверждать. Но легенды рождаются не на пустом месте. Существуют какие-то „поля“, которые при определенном напряжении становятся как бы реальностью. Естественно, параллельное сосуществование таких лиц, как Сталин и Патриарх Алексей, рождало это напряжение. Был у меня в Риме знакомый старичок-священник, который про Сталина сказал: „Это человек рока“»²⁶.

Ясно, что митрополит Питирим рассказал легенду, имевшую хождение в годы его молодости, подтвердить или опровергнуть ее он не мог и не хотел. Но в том-то, думается, и заключается ценность этой легенды — она не претендует на безапелляционную истину. Больше о Сталине-христианине владыка предпочел не распространяться.

О сталинской вере нам придется довольно много говорить в дальнейшем, сейчас же следует кратко разобрать основные постулаты тезиса П.С. Дорохина. Утверждение об «общем мнении» святителей и священников, думается, следует изначально отвергнуть, поскольку оно не только голословно, но и цинично: к 1941 г. на свободе оставалось лишь четыре правящих архиерея, а общее число православных иереев, продолжавших отправлять церковные службы, вряд ли достигало и полутысячи.

Фраза о «вечной памяти» также нуждается в серьезной корректировке. Конечно, отрицать ее было бы ошибкой — после смерти вождя Московская Патриархия распорядилась об отправлении панихид во всех храмах, в некоторых местах людям даже свечи раздавали бесплатно. Но считать это доказательством веры Сталина столь же абсурдно, как и доказывать большевистские антирелигиозные гонения только «Божьим попущением» за прежние грехи народа, для его, народа, «духовного исцеления». В конце концов, для верующего на всё — воля Божия.

Для лучшей доказательности сталинского «правоверия» П.С. Дорохину следовало бы вспомнить, что несколькими годами ранее, 21 декабря 1949 г. епископат Русской Православной Церкви принимал участие в торжестве, посвященном 70-летию со дня рождения вождя. В 12 номере Журнала Московской Патриархии за 1949 г. было опубликовано льстивое письмо в адрес Сталина, подписанное архиереями. То было вынужденное действие, которое, кстати, и сегодня многие церковные люди воспринимая с содроганием. Протоиерей Михаил Ардов, к

примеру, считает это письмо самым позорным документом за тысячелетнюю историю отечественного Православия²⁷. Впрочем, отец Михаил не является клириком Русской Православной Церкви, поэтому его мнение для «православного» сталиниста П.С. Дорохина вряд ли представляет какую-либо ценность, вероятно, как и мнение священноначалия Русской Зарубежной Церкви, всегда считавшего и считающего ныне послевоенные церковные славословия тирана явлением позорным.

Не приводит П.С. Дорохин и имена священников, по его словам, свидетельствовавших об участии Сталина в Таинстве исповеди. Было бы крайне заманчиво узнать о таковых. То же самое следует сказать и об утверждении телохранителя, поведавшего о висевшей в кабинете вождя иконе²⁸. Соратники Сталина об этом молчат. Никто из них не говорит и о посещении Сталиным кремлевской церкви Рождества Богородицы на Сенях. Об этом в своем интервью свидетельствует лишь Ю.С. Соловьёв. «Он заходил только тогда, когда шел один, без свиты, — вспоминал телохранитель. — Здесь он отправлял, видимо, духовные свои потребности. Здесь можно было всегда протянуть руки к церковным книгам, отойти к анастасу (видимо, аналою. — С.Ф.). Он человек верующий»²⁹.

Ю.С. Соловьёв почитал Сталина, но его свидетельство о сталинской вере вряд ли можно считать заслуживающим серьезного внимания, поскольку вождь наверняка не делился с охранником своими сокровенными мыслями о «божественном», в котором тот, судя по «анастасу», разбирался не слишком глубоко. Читая воспоминания Ю.С. Соловьёва, убеждаешься в том, что он был человеком искренним, но аналитиком не был, оценивая прошлое со своей лейтенантской «колокольни». Показательно, что в конце текста он поместил цитату из мифической речи У. Черчилля, «произнесенной» им в палате лордов в декабре 1959 г., в которой британский деятель апологетически оценил личность и деяния Сталина.

Вновь возвращаясь к утверждениям П.С. Дорохина, отметим абсурдность приведенного им утверждения о патриаршем «отпевании» Сталина на похоронах. В Советском Союзе такого не могло быть по определению. Составитель *pro*-сталинского сборника, очевидно, не вполне понимает, чем отличается «отпевание на похоронах» от «заочного отпевания» и панихиды. Точно также не выдерживает критики и его намек на то, что Патриарх Алексий II не отпевал первого Президента России сознательно (в отличие от «отпевавшего» Сталина Алексия I). На самом деле в апреле 2007 г. Предстоятель Русской Православной Церкви был болен, почему церковное прощание с Б.Н. Ельциным и совершили постоянные член Священного Синода митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл и митрополит Калужский и Боровский Климент.

Итак, предисловие сборника «Сталин и Церковь глазами современников...» однозначно свидетельствует о сугубой пристрастности сей книги, которую можно отнести в разряд «светской апологетики», не слишком умело исполненной с привлечением всевозможных материалов, не всегда даже имеющих прямое отношение к заявленной теме (например, отрывок из дневника И.А. Бунина за 1918–1919 гг.).

Открывается сборник размышлениями многолетнего духовника газеты «Завтра» священника Дмитрия Дудко. Сталинский сиделец и вынужденно раскаявшийся диссидент брежневских времен, отец Дмитрий был сложным и глубоким человеком, на закате жизни пришедшим к убеждению в несправедности духовного осуждения Сталина. По его мнению, хотя вождь и был деспотом, но в то же время стоял ближе к Богу, ибо «атеизм — дверь с черного хода». Утверждая, что сталинский атеизм есть «внешняя сторона», отец Дмитрий отстаивал Сталина-верующего на своеобразно подобранных и перечислен-

ных «фактах». Священник вспоминал уже известную нам «Вечную память», пропетую вождю в марте 1953 г.; факт учебы в духовной семинарии, где будущий вождь хотя и потерял веру, «но чтоб по-настоящему ее приобрести»; говорил о его отеческой заботе о России. «И поэтому Сталин, по крайней мере, для меня, законным образом стоит рядом с Суворовым»³⁰, — достаточно парадоксально резюмировал отец Димитрий.

Размышления духовника «Завтра» прерывались двумя «документами», о которых следует сказать отдельно. Первый назывался «Выпиской из протокола заседания Политбюро ЦК от 12. 09. 33 г.», второй — «Выпиской из протокола заседания Политбюро ЦК от 11. 11. 39 г.». В «Выписке», датированной 1933 г., под которой стояла подпись секретаря ЦК Сталина, говорилось об обязанности органов Советской власти и милиции принимать меры (вплоть до дисциплинарной и партийной) по охране памятников архитектуры древнерусского зодчества. Во второй «Выписке», также завизированной Сталиным, затрагивались вопросы религии.

В «Документе» говорилось: «В отношении к религии служителям Русской Православной Церкви и православно верующим ЦК постановляет:

1). Признать нецелесообразным впредь практику органов НКВД СССР в части арестов служителей русской православной церкви, преследование верующих.

2). Указание товарища Ульянова (Ленина) от 1 мая 1919 года за № 13666-2 „О борьбе с попами и религией“, адресованное пред[седателю] ВЧК товарищу Дзержинскому и все соответствующие инструкции ВЧК-ОГПУ-НКВД, касающиеся преследования служителей русской православной церкви и православно верующих, — отменить.

НКВД произвести ревизию осужденных и арестованных граждан по делам, связанным с богослужительской деятельностью. Освободить из-под стражи и заменить наказание на не связанное с лишением свободы осуж-

денным по указанным мотивам, если деятельность этих граждан не нанесла вреда советской власти.

Вопрос о судьбе верующих, находящихся под стражей и в тюрьмах, принадлежащих иным конфессиям, ЦК вынесет решение дополнительно»³¹.

Эти сенсационные «документы» впервые были обнародованы в 1999 г. в журнале «Наш современник» и в таких «патриотических» средствах массовой информации, как газеты «За Родину, за Сталина!», «Русский вестник» и т.п. Смысл публикации понять не сложно: ее составители стремились доказать, что Сталин изменил антирелигиозных вектор большевистской политики не под воздействием войны, а до 1941 г., уже в 1939 г. прекратив антирелигиозные гонения и проведя массовую амнистию осужденных. Московский историк И.А. Курляндский установил, что первым опубликовал эти «документы» журналист национал-коммунистических убеждений В.М. Марков, заявлявший, что обнаружил их случайно, работая над версткой мемуаров маршала Д.Т. Язова. Журналист полагал, что «документы» опровергают как ложь о «безбожном 70-летию», непрекращающихся гонениях на Церковь и верующих, так и о том, будто бы сменить гнев на милость в отношении Церкви Сталина вынудила война.

«Итак, — пишет И.А. Курляндский, — впервые материалы „оказались“ в верстке мемуаров маршала Д.Т. Язова, оттуда и произошла „утечка“ в газеты с помощью „не утерпевшего“ журналиста Маркова. Он же передал материалы в «Наш Современник», где они „обросли“ комментариями священника-сталиниста (Д. Дудко. — С.Ф.). Так появились на свет известные публикации „документов“ в ряде изданий»³². Историк замечает, что вопрос о том, как эти «документы» попали в руки публикатора-маршала, безответен. Но важнее для него иное: ныне на «документах» основывают свои историософские выводы и некоторые патентованные ученые, в том числе и доктора наук.

В качестве доказательства он приводит ряд известных фамилий таких ученых: А.И. Вдовин, С.И. Васильцов, Ю.А. Катунин, Т.В. Волокитина, Н.А. Нарочницкая, В.А. Алексеев. На мой взгляд, это не только и не столько прискорбно, сколько показательно. Напомню, что профессор А.И. Вдовин — сторонник идеи написания отечественной истории с позиций интересов и ценностей «государствообразующего народа»; доктор исторических наук С.И. Васильцов — многолетний активист КПРФ и член Государственной Думы от этой партии; профессор Ю.А. Катунин — апологет «патриотической деятельности» Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны; доктор исторических наук Н.А. Нарочницкая — деятельный проводник идей «русского мира», отстаивающая тезис о России как исключительно православной стране и сама активно популяризирующая разного рода исторические мифологемы. Несколько особняком, на мой взгляд, стоят доктор исторических наук Т.В. Волокитина и профессор В.А. Алексеев — серьезные источниковеды и специалисты, первая — в области истории стран Восточной Европы эпохи Второй мировой войны, второй — в области российского религиоведения и истории государственно-церковных отношений советского периода. Объяснить признание ими «документов» я не берусь, но в данном случае принципиальнее скорее факт доверия к подлогу, чем сам подлог.

Конечно, не может не настораживать то, что новая версия отношений Православной Церкви и Советского государства 1930-х гг. на основании этих «документов» входит в состав сюжетов отдельных вузовских учебников и официально рекомендованных к использованию в государственных учебных заведениях хрестоматий. Но не менее важно то, что миф оказывается востребованным, может «соблазнять» не только политически ангажированных историков, но и тех, кто ранее зарекомендовал себя как серьезные профессионалы.

Кстати, в своем исследовании И.А. Курляндский обратил внимание и на так называемое «Указание Ленина» от 1 мая 1919 г. Это указание, полагаю, также следует привести, тем более, что оно присутствует и в сборнике «Сталин и Церковь глазами современников...» (составитель взял его из книги писателя В.В. Карпова «Генералиссимус»). Вот оно:

«В соответствии с решением В.Ц.И.К. и Сов[ета] Нар[одных] Комиссаров, необходимо как можно быстрее покончить с попами и религией.

Попов надлежит арестовывать как контрреволюционеров и саботажников, расстреливать беспощадно и повсеместно. И как можно больше.

Церкви подлежат закрытию. Помещения храмов опечатывать и превращать в склады»³³.

В самом деле, только тот, кто совершенно не знаком с советской историей, может подпасть под «очарование» приведенного выше текста. Столь неумелая «стилизация» приведенного текста «под Ленина» так же очевидна, как очевидна и игра фальсификаторов-составителей в дешевую нумерологию: ведь «указание» помещено под номером 13 666 и помечено днем международной солидарности трудящихся — 1-м мая. Кроме того, никаких специальных «указаний» Ленин не делал, не существовало в природе и совместных решений ВЦИК И СНК о скорейшем уничтожении религии. Всё это вполне позволяет не столько критиковать подлог, сколько высмеивать неумелых его составителей.

Однако рассчитывать на чувство юмора «православного» сталиниста не приходится, и И.А. Курляндский проверил его наличие в основных архивохранилищах страны — в РГАПСИ (давно открывшим доступ ко всем протоколам Политбюро ЦК РКП (б)-ВКП (б)- КПСС), в ГАРФ, в Центральном архиве ФСБ России и в Архиве Президента Российской Федерации³⁴. Разумеется, ничего не нашел. Не нашел он «документа» от 11 ноября 1939 г. —

отрицательный отзыв о его наличии дали в официальных письмах Центральный архив ФСБ России, где хранятся документы НКВД, и Архив Президента Российской Федерации. Фальшивкой оказался и «документ» от 12 сентября 1933 г., направленный против разрушения храмов — памятников архитектуры древнерусского зодчества.

То же самое можно сказать и о представленной в книге В.В. Карпова «Справке» от 22 декабря 1939 г., воспроизведенной в составленном П.С. Дорохиным сборнике. «Справка», подписанная Л.П. Берией, констатировала факт освобождения из лагерей ГУЛАГа НКВД СССР 12 860 человек и из-под стражи — 11 223 человека. Все они имели отношение к Русской Православной Церкви. «Справка» указывала, что более 50 тыс. тех, чья деятельность принесла вред Советской власти, продолжают отбывать наказание, но их дела будут пересматриваться, что предполагается освободить еще около 15 тыс. человек³⁵.

«Документ» знаковый, свидетельствующий о том, что НКВД оперативно приступило к исполнению решения Политбюро ЦК ВКП (б) от 11 ноября 1939 г. Всё правильно — и при составлении мифов следует соблюдать «внутреннюю логику», «свою» логику. Собственно, и составлялся «документ» для «своих», для «понимающих» и «посвященных». Профессиональные историки — не из их числа. Для «понимающих» и «посвященных» ничего не значат итоговое заключение И.А. Курляндского, утверждающего, что «опубликованные материалы по истории церковно-государственных отношений в 1919 г. и в 1939 г. являются подлогами, грубо сфабрикованными в конце 1990-х гг. для достижения грязных политических целей — формирования и внедрения в общественное сознание мифа о расположении Сталина к Церкви и православной религии, создания положительных образов „православного“ Сталина и „патриотического“ сталинского руководства»³⁶.

Историк прав в своих оценках и жестких констатациях. Но дело было не только в «грязных политических

целях». Подчеркнем: общество нуждалось в очередном мифе о Сталине, оно его ждало — и дождалось. Он вернулся в новом, рукотворном одеянии мифа. Если угодно, в новой социально-психологической ситуации это было закономерное «отклонение от реальности». Для профессиональных историков подобное «отклонение» есть подлог, совершаемый с корыстными целями, для «мечтателей», конструирующих «свой» мир и населяющих его «своими» героями — явленное «откровение», сродни откровению религиозному. О нем и продолжим далее наш разговор.

Для отца Димитрия Дудко Сталин не сразу осознал, как русский гений, обладая скромностью, бесребреничеством и нравственными устоями. Многим он спасал жизни, в том числе и М.А. Шолохову, и М.А. Булгакову, и Б.Л. Пастернаку. Он, конечно, терял веру, но потом, в борениях, в вере и укреплялся. Главное же, полагал отец Димитрий, что коммунизм, в укреплении которого вождь сыграл «первую роль», будет иметь не последнее значение в деле созидания «богоносной страны, Святой Руси»³⁷.

О величии страны, за которую боролся Сталин, сохранив Церковь от погрома, проводившегося ненавидевшими и Церковь, и Россию, и русский народ троцкистами, в начале XXI в. много писал и сотрудник миссионерского отдела Ижевской епархии православный писатель В.В. Шкляев. Отрывок из его статьи «Да исправится молитва моя» П.С. Дорохин также поместил в своем сборнике. Много позже, в 2018 г., статья В.В. Шкляева вошла составной частью в его книгу с характерным названием «Пасха Победы». Искренний, открытый апологет Сталина, он неустанно стремится доказать верность тезиса о «православности» вождя и учителя. Его Сталин никогда не был инициатором антицерковных гонений, хотя и не уклонялся от общепартийной линии по борьбе с религией, иногда, правда, «озвучивая» ее. Но саму линию не он, вождь и учитель, вырабатывал. Для В.В. Шкляева то, что Сталин учился в духовной семинарии — не пустой звук.

Религиозное образование для него есть дополнительное свидетельство «в пользу» религиозности вождя. Он даже подчеркивает, что входивший в ближайшее сталинское окружение А.И. Микоян «был также из семинаристов: в 1916 г. закончил Тифлисскую духовную семинарию, учился в духовной академии»³⁸. В последнем пассаже всё верно, но недоговорено: семинария, хотя и в Тифлисе, была армянской, а не православной, да и академия располагалась в Эчмиадзине. Впрочем, это мелочи: ведь учился же!

Кстати, отвлекаясь от рассуждений В.В. Шкляева на «семинарскую» тему, вспомним о том, что еще в марте 2005 г. под названием «Сталин сочинял молитвы?» газета «Комсомольская правда» опубликовала любопытное письмо председателя фонда Грузии «Луч надежды» Ш. Лазариашвили. В письме сообщалось, что сталинские молитвы передала автору письма его мать, а ей — ее отец, якобы сказавший: «Дочка, товарищ Сталин допускал, что в конце [XX] века Советский Союз распадется. Твоим детям будет тяжело! Вот тогда и поддержат их эти молитвы. Сталин сочинил их сам еще в детстве. И за эти молитвы его изгнали из семинарии». Далее приводилась одна из этих молитв: «...Отец Небесный, отведи от нас муки ада свободной воли. Боже Иисус! Дай мне силу подавить в себе всё сатанинское, чтобы одолеть врагов. Изгони из моей души зло, тягу к обогащению и власти!»³⁹.

Что имелось в виду под «муками ада свободной воли» остается только гадать, быть может всё дело в неправильном (или некорректном) переводе — Сталин в семинарский период своей жизни писал на грузинском языке. Но в любом случае впечатляют его молитвенные обращения к Творцу с просьбой об изгнании «тяги» к власти! Впечатляет и обозначенная причина исключения вождя из семинарии — «за молитвы». Жаль, что В.В. Шкляев не успел ознакомиться с этой принципиальной информацией, очевидно поддерживающей его версию о сталинской «православности».

Впрочем, возвращаясь к историческим построениям В.В. Шкляева, следует посмотреть, как с «церковной» точки зрения он оценивает основные этапы развития Советской страны при Сталине. Автор убежден, что к 1927 г. сталинисты-патриоты победили троцкистов, взяв курс «на возрождение всего традиционно русского, включая Церковь и патриотизм». Вероятно, как иллюстрацию к сказанному он говорит о запрещении в то время всех сект. Для В.В. Шкляева доказательством «церковности» сталинского курса может служить и то, что с 1939 по 1952 г. не было созвано ни одного съезда партии, но за тот же период в своих правах оказалась восстановлена Патриархия и было проведено три Поместных Собора, в числе которых был и отказ от участия славянских Поместных Церквей от экуменизма.

Более того, по В.В. Шкляеву, период 1941–1953 гг. был временем церковного возрождения — вновь открылось около 22 тыс. приходов, семинарии, академия, проходили Соборы, «поставлявшие патриархов», отмечалось 500-летие автокефалии Русской Православной Церкви. «Народ-победитель во главе с И.В. Сталиным отстоял не только свою страну, но и свою душу!» Восторг настолько переполняет писателя, что он называет вождя, беззаветно преданного Божественной мечте, бескорыстного и сильного, «помазанником Божиим». «Во всяком случае, именно Иосифа Виссарионовича Сталина, еще в семинарии мечтавшего о счастье людей, избрала Пресвятая Богородица Удерживающим разлившееся по нашей земле зло». Не случайно его смерть вызвала по всей стране слезы. Да, соглашается В.В. Шкляев, Сталин колебался в вере — вместе со всей Россией, но вместе же с Россией пришел в итоге к покаянию, сохранив Церковь Христову от искушений. Что же касается культа личности, то его осудила только верхушка коммунистической партии⁴⁰.

Пусть, добавим от себя, это осуществила «верхушка», но ведь ее пестовал и подбирал, непрерывно занимаясь

политической селекцией, сам великий вождь. Неужели «Удерживающий» и «Помазанник» мог так жестоко ошибаться?! Значит, он не «провидец». Или всё-таки «провидец», но заранее подчинившийся «Божьей воле», ибо знал и о «куче мусора», нанесенной на его могилу, и о грядущем «ветре истории», который безжалостно «развеет» ее⁴¹!?

Не будем гадать, это дело неблагодарное. Лучше обратим внимание на логику и фактические «нестыковки» в пафосной статье нашего православного писателя. Увы, в его утверждениях, как и во многих других «констатациях» сталинских апологетов, присутствуют грубые ошибки, свидетельствующие о недостаточном знании ими церковной (да и светской тоже) истории. Не разбирая их подробно, отметим, что автору следовало бы вспомнить, что в сентябре того же, «победного» 1927 г., в разговоре с первой американской рабочей делегацией Сталин однозначно заявил: «Партия не может быть нейтральной в отношении религиозных предрассудков, и она будет вести пропаганду против этих предрассудков, потому что это есть одно из верных средств подорвать влияние реакционного духовенства, поддерживающего эксплуататорские классы и проповедующего повиновение этим классам». Не остановившись на этом, он особо подчеркнул, что партия не может быть нейтральной в отношении носителей религиозных предрассудков и реакционного духовенства, отравляющего сознание трудящихся масс. Это духовенство, по мысли Сталина, подавлено, но беда состоит в том, что не вполне ликвидировано. «Антирелигиозная пропаганда является тем средством, которое должно довести до конца дело ликвидации реакционного духовенства», — утверждал вождь⁴².

Последующие годы, особенно конец 1930-х, продемонстрировали, насколько широко, с размахом партия и «органы» могут понимать «реакционность» и насколько значительными могут быть последствия официальной «антирелигиозной пропаганды» для названных «реак-

ционными» представителей духовенства. В связи с этим нельзя не вспомнить и о том, что в год славного сталинского 60-летия советская антирелигиозная печать озабочена публикацией нескольких работ, посвященных отношению Сталина к религии и рассказу о формировании его атеистических взглядов. Одна из этих работ принадлежала перу будущего советского академика, а тогда — скромного научного сотрудника Института философии Академии наук СССР П.Н. Федосеева и была обнародована в трех номерах журнала «Безбожник» за 1939 г. (в конце того же года статья увидела свет в качестве брошюры: «И. В. Сталин о религии и борьбе с нею»⁴³). Понятно, что все эти публикации никогда не увидели бы свет, если бы их авторы не знали, что вождь придерживается именно таких взглядов.

Особенно показательны статьи П.Н. Федосеева. Уже в первой из них с самого начала утверждалось: «Возмущение и протест против реакционного духовенства и религиозных организаций появились у товарища Сталина еще в раннем возрасте». Далее автор приводил историю, в которой, со слов одного из соучеников Сталина по Горьскому духовному училищу, говорилось, как однажды молодой Сосо сказал ему, что «Бога нет», предложив обязательно прочитать книгу Ч. Дарвина. Приводился и рассказ самого вождя, на встрече с писателем Э. Людвигом поведавшему об издевательском режиме, царившем в Тифлисской духовной семинарии, о применявшихся там «иезуитских методах».

Не забыл П.Н. Федосеев упомянуть и о грузинской газете «Брдзола», издававшейся с 1901 г. под сталинским руководством. В этой газете систематически разоблачались «связь церкви с самодержавием» и «реакционная деятельность попов», имели место выступления «против преследования царизмом и государственной церковью неправославных вероисповеданий». «Разоблачение религиозного дурмана, борьбу с религиозными предрас-

судками товарищ Сталин считает частью классового просвещения трудящихся масс», — утверждал П. Н. Федосеев, со ссылкой на работу Л.П. Берии «К вопросу об истории большевистских организаций в Закавказье» писавший о составлявшихся вождем прокламациях, где упоминались попы, превозносившие царское правительство. Так, в листовке 1912 г. разоблачалась «эксплуататорская сущность поповских праздников». Подводя промежуточные итоги, автор писал: «Товарищ Сталин разъяснял, что церковь является составной частью полицейского аппарата царизма. Борьба против царского самодержавия включала поэтому и разоблачение церковных организаций, разоблачение религиозного дурмана»⁴⁴. В духе того времени, слово «разоблачение» звучало в статье постоянно.

Вторая и третья статьи П.Н. Федосеева были, если можно так сказать, «теоретическими». Вторая, например, начинается с разговора о том, как марксизм-ленинизм учит относиться к религии и плавно переходит к рассуждениям о «придавленности» человека и «внешней природой», и «классовым гнетом». Автор приводил слова Сталина об эксплуататорах и эксплуатируемых, о том, что на протяжении многих веков трудящиеся, «разбитые» и «опозоренные», устремляли взоры «на неведомое небо», где надеялись найти избавление. Не забывались рассуждения вождя об античном рабстве, приводилась его фраза о том, что «христианство считалось среди угнетенных и задавленных рабов обширнейшей Римской империи якорем спасения». Следом помещались сентенции об эксплуатации в истории человечества с указанием и на «революцию крепостных крестьян». Обильно цитировался «Краткий курс», создателем которого официальная пропаганда называла тогда Сталина. Значение атеистических высказываний Сталина о корнях религии, по мнению П.Н. Федосеева, состояло в том, «что они объясняют, почему люди верят в Бога, почему целые тысячелетия религия владела умами людей и каким образом религия

будет преодолена». Сталин, как верный ученик и соратник Ленина, «продолжает дело борьбы за создание царства труда на земле, за победу коммунистического строя»⁴⁵.

В нашем случае не принципиально, много ли высказывался Сталин о религии и о ее корнях, гораздо важнее, что его «борьбу» за построение царства труда на земле противопоставляли действиям «церковников» — со всеми вытекающими отсюда последствиями. О «борьбе» и о «последствиях» говорилось в третьей статье П.Н. Федосеева, в которой подчеркивалось: «Ленин и Сталин всегда отстаивали необходимость активной борьбы с религией». П.Н. Федосеев полагал, что отстаивавшаяся Лениным и Сталиным политическая линия в отношении религии воплотилась в советском законодательстве. Для доказательства сей сентенции приводились обширные цитаты из работы вождя «Марксизм и национально-колониальный вопрос», из «Декларации прав народов России», из воззвания Совнаркома ко всем трудящимся мусульманам России и Востока. Цитировались Декрет об отделении Церкви от государства и известная нам беседа с первой американской делегацией (о борьбе против религиозных предрассудков).

В итоге славилась Сталинская Конституция, зафиксировавшая «в вопросе о свободе совести то, что фактически завоевано трудящимися в ходе социалистической революции». При этом, однако, не забывалось и главное: «разоблачение реакционных махинаций поповщины должно быть составной частью всей нашей агитации и пропаганды. Теперь особенно необходимо помнить указание товарища Сталина о том, что провозглашение свободы вероисповеданий не означает отказа от антирелигиозной пропаганды»⁴⁶. Каковы были методы этой пропаганды, советские верующие знали не понаслышке.

Вспоминая сталинскую «веру» в Бога, о которой к месту и не к месту твердят «православные» сталинисты, следует также упомянуть весьма примечательные материалы газеты «Безбожник» за декабрь 1939 г. Они, собственно,

были опубликованы в связи с юбилеем вождя. Разумеется, не были забыты «Мысли Сталина о религии», включавшие отдельные замечания из его беседы с американской делегацией; фразу из Политического отчета XVI съезду партии об антирелигиозной пропаганде как неотъемлемом праве рабочих и крестьян, закрепленном Конституцией; замечание из статьи «О работах апрельского объединенного пленума ЦК и ЦКК» — о необходимости связать широкую массовую антирелигиозную кампанию с кровными интересами масс; и указание из статьи «Марксизм и национальный вопрос» — о борьбе социал-демократии против всяких религиозных репрессий и, одновременно, о том, что социал-демократия всегда будет агитировать и против любых религиозных направлений, дабы доставить торжество социалистическому мировоззрению⁴⁷.

Далее, на двух газетных страницах была опубликована статья некоего В. Михайлова под названием «Как формировались атеистические взгляды товарища Сталина», в которой много места было уделено воспоминаниям о нем его товарищей по учебе в духовном училище и в духовной семинарии, а также некоторых его учителей. Разумеется, статья выдерживалась в строгом апологетическом духе. Из нее можно было узнать не только годы жизни родителей вождя — матери Екатерины Георгиевны (1856–1937) и отца Виссариона Ивановича (1850–1906), но и то, что не чаявшая в нем души мать отдала единственного сына в училище, так как только там можно было рассчитывать на «некоторое пособие». Читатели узнали, что в училище юный Сосо всецело отдался чтению, что он имел исключительные способности, был отзывчивым товарищем, делился с соучениками прочитанным, любил рассуждать о справедливости. Более того, рассуждать о «божественной несправедливости» он начал в 12-летнем возрасте, когда наблюдал с товарищами за публичной казнью трех человек. Тогда Сосо глубокомысленно изрек, что раз эти люди понесли наказание, то Бог поступит несправедливо,

наказав их опять (т.е. на том свете). Как видим, уже тогда будущий вождь пытался рассуждать о «преступлении» и «наказании».

Его товарищи вспоминали, что в первые годы в училище Сосо был «очень верующим», посещал все богослужения, был заправилкой в церковном хоре. Но в третьем или в четвертом классе поразил одного из приятелей атеистическим заявлением о том, что Бога нет. А через несколько дней после этого дал приятелю книгу Ч. Дарвина. Даже в то далекое время, будучи почти мальчиком, Иосиф Джугашвили имел исключительный, непререкаемый авторитет среди педагогов и учащихся. В духовной семинарии, куда он поступил в середине 1890-х гг., играл главную роль в нелегальных ученических кружках самообразования. Понятно, что он вызывал особую ненависть «чиновных монахов» (ректора и инспектора семинарии).

Любопытно, что, рассказывая о том, кем был вождь в самом начале жизненного пути, автор статьи не забывал подчеркивать: «семинаристы в подавляющем большинстве были в душе неверующие. На священство они смотрели как на заработок». О том, каким способом он проник им в душу, В. Михайлов не сообщал, стремясь доказать простую истину: семинария, в которой учился Сталин, несмотря на клерикализм ее начальствующих особ, была местом, где обучались неверующие, атеисты. Продолжая рассказ, В. Михайлов вспомнил, как в 16-летнем возрасте, семинаристом, вождь опубликовал свои стихи в либеральных грузинских газетах «Иверия» и «Квали», как начал искать связей с рабочими революционными кругами. Семинария его, понятно, тяготила, да и начальство «чуяло» в нем врага, установив за Сосо «поповскую слежку». Его травили, наказывали, и «в конце концов Иосифу Джугашвили пришлось расстаться с семинарией, и он сделал это охотно, чтобы отдаться революционной работе» (хотя долго еще продолжал осуществлять руководство нелегальной работой учащихся).

Так он стал профессиональным революционером. И, разумеется, деятельным антиклерикалом. В статье приводился рассказ о том, как Сталин категорически отказался идти на венчание своего товарища, но пришел на свадебное застолье. «К потворству религиозным предрассудкам он относился нетерпимо», «от личного общения с церковниками он воздерживался даже тогда, когда его сталкивал с ним случай. Близко узнав попводство за время учения в духовном училище и в семинарии, он видел, что сами церковники в подавляющем большинстве были неверующие»⁴⁸.

Тезис о неверующих церковниках — показателен. Он должен был иллюстрировать основную мысль безбожников, провозглашенную еще Карлом Марксом: религия есть опиум народа. Иначе говоря — обман. Получалось, что Сталин с молодых ногтей боролся против всяческого, в том числе и религиозного, «обмана». Такой «борец» не мог позитивно воспринимать религию, даже если специально и подробно о ней не говорил.

Это же пытался доказать в статье «Сталин о религии», опубликованной в том же номере «Безбожника», известный антирелигиозный публицист Союза воинствующих безбожников Ф.Н. Олещук. Статья, к слову, удивительным образом напоминает работу П.Н. Федосеева, даже начинается точно также, утверждая, что с юных лет у Сталина выработалось отрицательное отношение к религии и духовенству, что он читал Ч. Дарвина, а Тифлисская духовная семинария отличалась издевательским режимом. Цитировалась беседа вождя с Э. Людвигом, говорилось о том, что в 1906 и в 1907 гг. вождь развивал революционную теорию и философское учение К. Маркса, составной частью которого является атеизм.

Понятно, что Сталин назывался марксистским теоретиком. Для доказательства приводились известные цитаты из его выступлений, в том числе и про христианство как «якорь спасения» Римской империи. Давалась

отсылка к многострадальной беседе с американцами, цитировалась фраза 1924 г. о необходимости умело вести антирелигиозную пропаганду в национальных областях и среди крестьян, «отбрасывая» хулиганские выходки. Говорилось, что товарищ Сталин требует вести эту пропаганду умело, путем систематической разъяснительной работы и путем пропаганды научно-материалистического мировоззрения. Не забывал Ф.Н. Олещук отметить, что указания Сталина легли в основу законодательства о культах и в основу антирелигиозной работы партии и общественности, что четкое проведение сталинских указаний обеспечило огромный успех антирелигиозного движения в СССР, способствуя массовому отходу верующих от религии. «Товарищ Сталин высоко держит знамя коммунизма, — вещал Ф.Н. Олещук. — Он уверенно ведет наш народ к построению коммунизма — общества, где окончательно исчезнут всякие причины, порождающие религиозные предрассудки и невежество»⁴⁹.

Ничего нового публицист читателям-безбожникам не открыл, лишь собрав воедино все старые лозунги и, как П.Н. Федосеев, систематизировав то небольшое, что говорил о религии вождь. Слово «коммунизм» в устах активистов СВБ было синонимом слова «безбожие» (не случайно на значке Союза воинствующих безбожников значилось: «Борьба против религии — борьба за коммунизм»). Сталин провозглашался главным борцом «за коммунизм» и, следовательно, был главным борцом «против религии». Не понимать этого, значит не понимать, что представляло собой советское общество и какую идеологию ему навязывали. Но «православным» сталинистам данная логика чужда. У них «своя правда». Показательно, что, например, упоминавшийся выше В.В. Шкляев восторгается многолетним отсутствием партсездов (проигнорировав XVIII конференцию ВКП(б), состоявшуюся в феврале 1941 г.), но указывает на три Поместных Собора, состоявшихся за то же время. На самом

деле состоялся только один Поместный Собор — зимой 1945 г. В сентябре 1943 г. прошел Архиерейский Собор, а в 1948 г. — Московское Всеправославное совещание. На этом совещании (а не на Соборе) его участники под давлением светских властей «не сочли благовременным» участвовать в создании Всемирного совета церквей, то есть «отказались» от экуменизма.

Этот пример в очередной раз показывает, что «препарирование» исторических фактов и их вольная интерпретация для мифотворцев есть норма. С фактами они обращаются без стеснения, используя ярлыки и клише так же свободно, как их кумир — печально известное клеймо «врага народа» или слово «двурушник».

Теперь обратимся к тезису В.В. Шкляева о «сохраненной от искушений» Церкви. Манипуляция статистикой — старый прием, давно взятый на вооружение не только политическими мифотворцами, но и теми, кто стремится доказать свою «правду» в ущерб тем положениям, которые высказывают оппоненты. Точно также поступает и В.В. Шкляев, вспоминая статистику вновь открытых с 1941 по 1953 г. храмов. Он говорит о 22 тыс., хотя цифра эта взята им, в лучшем случае, по недоразумению. Действительно, после войны в состав Русской Православной Церкви входили тысячи церквей (около 14,5 тыс.) и 104 монастыря. Но число это, как давно установили историки, получилось исключительно за счет территорий, присоединенных к СССР в 1939–1940 гг. и территорий, освобожденных от немецких захватчиков, на которых храмы открывались в период оккупации. К этому же числу следует прибавить и перешедшие после 1946 г. под юрисдикцию Русской Православной Церкви бывшие униатские приходы. «Храмов и тем более монастырей, закрытых с 1948 по 1953 г., было примерно столько же, сколько их открылось в 1943–1947 гг. После смерти Сталина оставалось 13,5 тыс. действующих церквей и 60 монастырей. Причем тенденция к сокращению сохранялась и дальше»⁵⁰.

Отметим слово «тенденция». Цифры свидетельствуют, что закрытие храмов, обыкновенно связываемое с эпохой Н.С. Хрущёва, началось до того, как разоблачитель «культа личности» пришел к власти. Но «православным» сталинистам это совсем неважно, для них принципиальнее подчеркнуть, что 9 марта 1953 г. Патриарх Алексий I выступил с прочувственной речью перед панихидой по Сталину⁵¹.

Не менее, чем В.В. Шкляев, колоритен и другой «православный» сталинист — игумен Евстафий (Жаков), в 2000-х гг. служивший настоятелем храма святой равноапостольной княгини Ольги в Стрельне. Его интервью, относящееся к той поре, когда он был иеромонахом и настоятелем церкви святых апостолов Петра и Павла в селе Знаменка Ленинградской области, также приведено в сборнике П.С. Дорохина. Всесторонне образованный священнослужитель, врач, имеющий диплом кандидата философских наук, отец Евстафий никогда и не скрывал своих политических взглядов. По словам клирика, кроме Небесного Отца у него было еще два: «отец по плоти» и строгий «отец народов». Историю страны отец Евстафий понимает дихотомично, как борьбу добра и зла. Это история тех, кто борется с русским народом, и тех, кто защищает от них русскую землю и русский народ. Первые — «русофобы», которым и противопоставил свою жестокость Сталин. Величие вождя в том, что он не поддавался русофобам и разгромил «верных ленинцев»⁵².

Строя собственную «историософскую» систему, отец Евстафий выдвинул даже специальный тезис о триаде: Николай II — Ленин — Сталин, назвав последнего своеобразным синтезом, великолепным окончанием пути, начатого «слабым» (по произволению Божию) русским самодержцем и продолженным «сильным» (по Господнему попущению) основателем Советского государства. Сталин «вобрал в себя и Православие Николая II, и власть императора, и оказался тем человеком, который вывел

нашу страну на тот путь, идя по которому, мы, наконец, можем вновь ... стать истинной православной монархией». Особую пикантность сей схеме придает тот факт, что отец Евстафий является не только «православным» сталинистом, но, «по плоти» — и родственником Ленина (его бабушка по отцовской линии — двоюродная сестра и подруга по детским играм вождя мирового пролетариата). Такая вот усмешка истории. Для клирика очевидно, что русский народ — богоизбранный, и страна такого народа никогда не должна забывать о стоящем на крови мучеников православном мире. «Если кто-то получил из невинно расстрелянных, из священников, митрополитов, архиепископов и многих других ... венец мученичества, то это и есть те дрожжи, на которых может взойти тесто нашего развития. И это тоже заслуга Сталина».

Такой изощренной логике рясоносного кандидата философских наук подивился бы и сам Гегель. И ведь не поспоришь: кровь мучеников — семя христианства. Как тут не возблагодарить Сталина за то, что сонм мучеников и исповедников Российских так велик, это не жалкий «синодик» Иоанна Грозного! Единственным упущением отца Евстафия можно считать то, что он, говоря о сталинских заслугах, не упомянул своего родственника: Ленин тоже много сделал для включения в русские святцы множества новых имен. Для клирика само собой разумеется, что Бог — великий Педагог, и произошедшее в стране за два послереволюционных десятилетия нужно рассматривать как педагогический прием для «воспитания» народа. Соответственно, антицерковные действия Сталина в 1920 – 1930-е гг. попущены Самим Богом, роптать на Которого — грех.

В принципе, с отцом Евстафием всё ясно (одно время в его храме даже находилась икона «святая Матрона и Сталин», на которой изображалась блаженная Матрона — с нимбом, и Сталин — без оногo; затем его заставили икону убрать). Всё ясно и с другим, не менее

ярким апологетом — церковным публицистом и писателем С.В. Фоминым, известным составителем объемных томов «России перед вторым пришествием», посвященных Г.Е. Распутину, царю Иоанну Грозному и много чему еще. Он также составил и издал апологетическую книгу «Страж Дома Господня», которое, при желании, можно назвать «материалами к житию» Патриарха Сергия (Старгородского)⁵³. В этом смысле С.В. Фомина можно назвать публицистом «широкого профиля», стремящимся в своих трудах четко и недвусмысленно отделить «козлиц» от «овец», назвать (по возможности, поименно) основных врагов Отечества, противопоставив им тех, кого, по его мнению, следует считать подлинными православными героями русского прошлого. Не оставил С.В. Фомин своим вниманием и личность Сталина, посвятив одну из своих работ рассмотрению известного в церковных кругах апокрифа о митрополите Гор Ливанских Илии (Караме), о блаженной старице Матроне и явленных верующим во время Великой Отечественной войны чудесах, связав всё это со Сталиным. Понятно, что такой материал не мог не заинтересовать П.С. Дорохина, включившего его в известный нам сборник.

В указанной работе С.В. Фомин не забыл указать, что знает: вспоминая о Грозном царе, Сталин считал его своим учителем, «тем, кто страшно страдал о своих деяниях, молился о прощении и всё-таки клал душу свои за други своя, за ближних, за весь народ»⁵⁴. Сталин, таким образом, оценивается не меньшим страдальцем, чем Иоанн Васильевич, и безусловно, не меньшим молитвенником. Не случайно С.В. Фомин упомянул и набившую оскомину историю о «приезде» Сталина к старице Матроне в октябре 1941 г., и о том, что блаженная поведала ему: «Красный петух победит. Победа будет за тобой. Из начальства один ты не выедешь из Москвы». Далее приводились еще более удивительные «факты»: слова монахини Сергии (Клименко) о явлении Сталину в ночь на 23 ноября (по юлианскому

календарю) 1941 г. князя Даниила Московского, потребовавшего, чтобы его мощи не трогали («Я хозяин Москвы, не трогайте меня, а то вам плохо будет»). Монахине о этом рассказал казначей Патриарха Алексия I архимандрит Иеремия (Лебедев)⁵⁵. Если поверить приведенному рассказу, то следует предположить: архимандриту мог сообщить о видении только сам Патриарх Алексий I, а тому, в свою очередь, сам Сталин... Красиво, слов нет! Особенно если иметь в виду то, что с 1930 г. мощи князя Даниила покоились в храме Воскресения Словущего за южной стеной, а после закрытия храма в 1933 г. пропали.

Другое «благочестивое предание» сообщает, что зимой 1941 г. Сталин призвал в Кремль духовенство для служения молебна о даровании победы, а чудотворная Тихвинская икона Богородицы на самолете была обнесена вокруг Москвы и тем самым спасла столицу. А ранее, после первого успешного контрнаступления, предшествовавшего московскому, благодаря иконе был освобожден Тихвин⁵⁶. В подобном контексте апологеты сталинского «преображения» воспринимают и легенду, связанную с именем митрополита Гор Ливанских Илии (Карама). Владыка — представитель Антиохийской Православной Церкви, по легенде, в 1941 г. сумел передать в СССР бывшее ему повеление Божией Матери прекратить гонения на Русскую Церковь. Легенда не имеет никакого документального подтверждения (письма не найдены до сего дня), но ведь на то она и легенда, оставляющая место вере в то, что письма когда-нибудь да найдутся...

Важно отметить: в кругах современных «православных сталинистов» митрополит Илия — символ преодоленного советского богоборчества, «вымоливший» у Богородицы откровение о том, что необходимо сделать для достижения Победы. К слову, историю явленного антиохийскому архиерею «откровения» передает в своей книге «Кто против нас?» К.Ю. Душенов — консервативный православный публицист, известный откровенным

юдофобством, некогда бывший пресс-секретарем митрополита Иоанна (Снычёва). История предваряется речью Илии (Карама) по поводу верующего русского народа, произнесенной в Москве в 1947 г. В речи, подчеркнем, вспоминался «мудрый» и «любимый» Иосиф Виссарионович Сталин. Суть самой истории К.Ю. Душенов излагал следующим образом:

«Когда началась Великая Отечественная война, митрополит решил уйти в затвор и просить Матерь Божию открыть ему, чем можно помочь России. Через трое суток ему в огненном столпе явилась Пресвятая Богородица и объявила, что нужно сделать для победы. „По всей стране должны быть открыты храмы, монастыри, духовные академии и семинарии, — повелела Она. — Священники должны быть возвращены с фронтов и тюрем, должны начать служить. Сейчас готовятся к сдаче Ленинграда — сдавать нельзя. Пусть вынесут чудотворную икону Казанской Божией Матери и обнесут ее крестным ходом вокруг города, тогда ни один враг не ступит на святую его землю. Перед Казанскою иконою нужно совершить молебен в Москве; затем она должна быть в Сталинграде, сдавать который врагу тоже нельзя. Казанская икона должна идти с войсками до границ России. Когда война закончится, митрополит Илия должен приехать в Россию и рассказать о том, как она была спасена“.

Владыка передал всё, что ему было открыто, представителям Русской Церкви и советского правительства. После победы, осенью 1947 г., по официальному приглашению властей митрополит Илия прибыл в Советский Союз»⁵⁷.

Повторимся, главное в рассказе о митрополите Илие — подчеркнуть, что с начала войны в СССР была свернута антирелигиозная программа, а также указать на имеющиеся «сведения» о состоявшейся уже в июле 1941 г. краткой встрече Сталина с митрополитом Сергием (Страгородским)⁵⁸.

Между прочим, возвращаясь к митрополиту Илию, следует отметить, что о своих видениях он стал рассказывать только во время послевоенных посещений России. Эти посещения запомнились русским церковным деятелям, но вовсе не тем, что им пришлось увидеть великого «боговидца». Он воспринимался, скорее, как классический восточный хитрец, стремившийся получить богатые подарки, традиционную «милостыню» (об этом вспоминал, в частности, митрополит Питирим /Нечаев/).

Однако легенда не считается с правдой истории, она живет самостоятельной жизнью. Так, одна из благочестивых историй повествует, что в годовщину Ленинградской блокады «из Владимирского собора вынесли Казанскую икону Божией Матери и обошли с ней крестным ходом вокруг Ленинграда — город был спасен». Другая история повествует, как в 1942 г. самолет с Казанской иконой Божией Матери облетел Сталинград. Этот факт, якобы, подтвердил в беседе с писателем Ю.В. Бондаревым маршал Г.К. Жуков, всю войну возивший в своей машине Казанскую икону. Современные сказители утверждают и то, что публично проявлял свои религиозные чувства командующий Ленинградским фронтом Л.А. Говоров, посещал православные храмы герой Сталинградской битвы В.И. Чуйков, носил финифтевый образ святителя Николая начальник Генерального штаба Б.М. Шапошников. Сообщается также о том, что М.И. Калинин перед смертью пригласил к себе священника, исповедовался и причастился, а Г.М. Маленков закончил жизнь псаломщиком в церкви⁵⁹. Не имея никаких достоверных данных о причащавшемся М.И. Калинин, необходимо указать на то, что Г.М. Маленков действительно в последние годы жизни пришел к вере. После его кончины в январе 1988 г. на могиле бывшего члена сталинского Политбюро был поставлен православный крест.

Впрочем, как бы то ни было, с помощью безыскусно собранных фактов, абсолютное большинство которых не-

достоверно, постепенно складывается картина, согласно которой религиозно настроенного вождя окружали глубоко верующие соратники-полководцы и государственные деятели. Разумеется, всячески подчеркивается и апологетизируется факт сентябрьской (1943 г.) встречи Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Восстановление Сталиным Патриаршества оценивается как результат глубокого религиозного «преображения» советского вождя, а вовсе не как вынужденный политический ход, к тому же осуществленный накануне важной Тегеранской конференции.

Характерно приведение маргиналий бывшего обновленческого архиерея, а затем православного епископа Сергия (Ларина), оставленных им на полях книги И.К. Сурского «Отец Иоанн Кронштадтский», рядом с пророчеством московского протоиерея (в 2000 г. прославленного в лике святых) Алексия Мечёва: «Ныне ... исполнилось пророчество прозорливого старца о. Алексия Мечева ... что, когда придет время, Бог пошлет нужных людей, которые спасут Россию. Бог послал Иосифа Виссарионовича Сталина и его сподвижников, который закрыл ... Союз безбожников и казнил его председателя ... приказал открыть православные храмы, учредил Комиссариат Православной Церкви ... установил для всех днем отдыха Воскресенье; восстановил Патриаршество в полном блеске и сказал Патриарху ... что он желает укрепления Православия»⁶⁰.

Вот, оказывается, что произошло «по пророчеству»: знаменитый Емельян Ярославский был «казнен», был учрежден новый «Комиссариат» (так аттестовывался Совет по делам РПЦ при Совнарком СССР по главе с офицером НКВД Г.Г. Карповым), восстановлено воскресенье (хотя случилось это незадолго до начала войны, но сие не важно). «Полный блеск», что еще добавить! Оказывается — можно. Например, упомянуть о прекращении осенью 1941 г. арестов священнослужителей (о том, что согласно

новым «документам» это случилось в 1939 г., почему-то запаматовали). Но не забыли указать о литургии в Елоховском соборе 22 октября (по юлианскому календарю) 1941 г., когда протоиерей Иаков Абакумов впервые произнес многолетие «первоверховному Вождю»⁶¹. Это событие, действительно, осталась в анналах памяти современников. О нем, в частности, вспоминал племянник знаменитого московского протоиерея Валентина Свенцицкого А.Б. Свенцицкий. В тот день, на праздник Казанской иконы Божией Матери, он был в Елоховском соборе и слышал, как произносились многолетия — сначала митрополиту Сергию (Страгородскому), затем — митрополиту Николаю (Ярушевичу), возглавлявшему богослужение, а затем и «Богохранимей стране Российстей, властем и воинству ея, первоверховному вождю Иосифу — многая лета»⁶². Для «православных» сталинистов это событие — экстраординарное, со знаком «плюс», точно также, как для их непримиримых критиков — экстраординарное со знаком «минус». Для последних пропетое многолетие является свидетельством морального падения Русской Православной Церкви, тем более, что по стечению обстоятельств его пропел родной брат сталинского выдвигенца, в 1941 г. — заместителя наркома НКВД В.С. Абакумова...

Впрочем, вернемся к истории с Ем. Ярославским, финальные аккорды жизни которого С.В. Фомин излагает следующим образом. «Глава „усыпленного“ Союза воинствующих безбожников Губельман-Ярославский с началом войны получил через А.Н. Поскрёбышева рекомендацию Сталина отметить патриотическую позицию Церкви. Символична была и сама смерть этого „главного безбожника страны“ (4. 12. 1943), совпавшая с моментом резкого поворота курса государственной политики по отношению к Русской Православной Церкви. Это, кстати говоря, положило основание для упорных слухов о казни, по выражению католиков, „еврейского аптекаря Губермана“»⁶³.

Почему неизвестные католики называли Ем. Ярославского «аптекарем», остается только гадать, особенно учитывая, что мальчиком он обучался не фармацевтике, а переплетному делу, в 1892 г. закончил Читинское городское 3-классное училище, затем сдал экзамены за четыре класса гимназии. Но во всём остальном ход событий С.В. Фоминым изложен верно. Поскольку история со сталинским «обращением» во время Великой Отечественной войны и всеми сопутствующими тому событиями имеет не только «фактологический», но и социально-психологический интерес, позволяющий лучше понять мотивацию «православных» сталинистов, полагаю правомерным несколько отойти от изложения собственно «сталинского мифа» и проследить основные контуры разворачивавшихся тогда событий (в том числе и связанных с главой «усыпленного» после 22 июня 1941 г. Союза воинствующих безбожников).

Действительно, Ем. Ярославский, получив через личного помощника вождя, заведующего Особым сектором ЦК ВКП (б) А.Н. Поскрёбышева сталинскую «просьбу», уже 2 сентября 1941 г. подготовил специальную статью под названием «Почему религиозные люди против Гитлера», подписав ее странным псевдонимом — Каций Адамиани. Псевдоним, вероятно, был выбран не случайно: в грузинском языке «адамиани» значит «человек» (от библейского Адама); слово «каци» также может обозначать «человека» (слово использовалось в грузинском языке еще до принятия христианства). Исходя из этого можно понять, на что намекал Ем. Ярославский (особенно имея в виду главного своего читателя — самого Сталина).

Первоначально статья предназначалась для зарубежного читателя, не слишком хорошо знавшего советские религиозные реалии. Предполагалась и ее публикация в «Известиях», но в конце концов публикация так и не состоялась: вплоть до сегодняшнего дня машинописная копия статьи хранится в архиве. Там же хранится и письмо

Ем. Ярославского, написанное в марте 1942 г. и адресованное советскому полпреду в Швеции А.М. Коллонтай. В письме шла речь о публикации в шведской прессе статьи Ем. Ярославского «Отношение верующих в СССР к Отечественной войне». Вероятно, это была сентябрьская статья 1941 г., написанная по заданию Сталина (хотя и с несколько измененным названием).

«Религиоведческое творчество» главного наставника всех советских безбожников на этом не прекратилось: весной 1942 г. он активно собирал материал для работы «Обожествленный бандит и его апостолы». По словам советского биографа Ем. Ярославского, рукопись представляла отдельные фрагменты по поводу программных пунктов национальной государственной церкви Германии. «Очевидно, что Ярославский готовил большую статью, разоблачающую религиозно-мистические упражнения гитлеровской верхушки, но так и не успел этого сделать. Черновой вариант этой статьи — последняя атеистическая работа Ем. Ярославского»⁶⁴.

Как видим, многолетний лидер советских безбожников в последний период своей жизни был привлечен Сталиным для написания работ, позитивно оценивающих патриотическую деятельность православного духовенства и разоблачающих, по мнению его биографа, «возврат к язычеству гитлеровской верхушки». Воинствующий атеист-безбожник волею обстоятельств превратился в борца с возрождавшимся язычеством, в частности, с культом древнегерманского бога Вотана. Чем не исторический парадокс, символ того, что в Советской стране возможны любые «чудеса»!

В условиях Отечественной войны «потакать» казенным атеистам стало политически ошибочно и, быстро поняв это, Сталин не только полностью запретил любую публичную агитацию, направленную против религии и Церкви, но и, по сути, инициировал издание (от имени Московской Патриархии) книги «Правда о религии в

России». В печать книга была подписана 16 июля 1942 г., в день, когда Г.К. Жуков начал планирование наступательной операции на Ржевско-Сычевском направлении, организуя эту операцию как крупное наступление в рамках стратегической обороны Красной Армии. Книга вышла тиражом 50 тыс. экземпляров и, согласно характерной легенде, переданной канадским профессором Д.В. Поспеловским, была напечатана в типографии бывшего Союза воинствующих безбожников⁶⁵.

Однако, как бы то ни было, важнее отметить иное: в качестве потенциальных читателей сего труда рассматривались преимущественно представители общности союзных с СССР стран — США и Великобритании. В книге, открывавшейся предисловием Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), громко заявлялось о свободе религиозного вероисповедания в Советской России, об отношении Церкви к Отечественной войне, о патриотическом воодушевлении среди «верующих и духовенства» (!), о немецких военных преступлениях с религиозной точки зрения, о глумлении новых «крестоносцев» над православными святынями, духовенством и верующими.

В целом книга свидетельствовала, что все разговоры о гонении на религию в СССР — только разговоры, что на самом деле никакого насилия над верой в государстве рабочих и крестьян не существует, что Церковь жива и сильна. Конечно, эту книгу можно назвать «ложью во спасение», «покрывшей» своим авторитетом преувеличения, ложь и подтасовки хулиганствующей атеистической прессы конца 1930-х гг., или даже симптомом новой («лжесимфонической») болезни, никак не зависившей от успехов и неудач воинствующих безбожников. Но для нас, полагая, важнее отметить иной момент: в определенной степени «Правда о религии в России» стала прологом «нового курса» сталинского правительства в отношении Русской Православной Церкви. Книгу доставили госсе-

кретарю США К. Хэллу, вице-президенту США Г. Уоллесу и целому ряду других высокопоставленных государственных и политических деятелей Америки. В условиях, когда советское руководство всеми силами старалось добиться скорейшего открытия второго фронта, нормализация отношений с Церковью не могла не восприниматься как одна из важнейших государственных задач. И задача эта в условиях военного времени успешно решалась.

А 5 сентября 1943 г. советские люди с изумлением могли прочитать в газете «Правда» — органе ЦК и МК ВКП(б) о том, что днем ранее, «4 сентября у Председателя Совета Народных Комиссаров тов. И.В. Сталина состоялся прием, во время которого имела место беседа с Патриаршим Местоблюстителем Митрополитом Сергием, Ленинградским Митрополитом Алексием и Экзархом Украины Киевским и Галицким Митрополитом Николаем», что во время встречи владыка Сергей довел до сведения главы Правительства о намерении в ближайшее время созвать Собор епископов для избрания Патриарха Московского и всея Руси и образования Патриаршего Синода, что «тов. И.В. Сталин сочувственно отнесся к этим предположениям и заявил, что со стороны Правительства не будет к этому препятствий»⁶⁶.

А спустя еще четыре дня, опять же в «Правде», появилась краткая заметка о состоявшемся в Москве 8 сентября Соборе и избрании на нем Патриарха, которым стал митрополит Сергей. Сообщалось также о принятии Собором обращения к правительству с выражением благодарности за внимание к нуждам Церкви, а также об обращении к христианам всего мира с призывом к объединению всех усилий в борьбе против гитлеризма. Далее лапидарно говорилось об избрании членов Священного Синода, из которых четыре иерархов были названы только по кафедрам (архиепископы Ярославский, Красноярский, Куйбышевский и Горьковский). Читатели смогли узнать и основные вехи биографии Патриарха Сергия, включая

информацию о том, что с 1926 г. он «занимает пост Патриаршего Местоблюстителя»⁶⁷.

Обратим внимание на последнюю строчку: о том, что Патриарх с 1926 г. был не Местоблюстителем, а Заместителем последнего, «благоразумно» не сообщалось.

Переоценить данное краткое сообщение тем, кто следил за развитием церковно-государственных отношений в СССР, было трудно. Как вспоминал много лет спустя архиепископ Михаил (Мудьюгин), во время войны живший в эвакуации и работавший на оборону, впечатление от этой газетной заметки было шоковое: «один партийный товарищ спрашивал у меня: неужели теперь нас заставят ходить в церковь и креститься?! Никто и в мыслях не мог представить, что подобная встреча была возможна»⁶⁸.

Через два с половиной месяца после этого, 28 ноября 1943 г., открылась Тегеранская конференция, на которой впервые встретились И.В. Сталин, Ф. Рузвельт и У.Черчилль. Для человека искренне и глубоко верующего, коим был Президент США, то, что в СССР избран Патриарх, что этот Патриарх открыто поддерживает власть в деле борьбы с фашизмом и призывает к тому всех верующих, было исключительно важно (тем более, что и ранее Рузвельт ратовал за прекращение гонений на религию и Церковь в Советском Союзе).

Конференция завершила свою работу 1 декабря, а три дня спустя, 4 декабря, умер главный борец с религией и Церковью в СССР — Ем. Ярославский. «Правда» сразу же откликнулась на эту смерть, опубликовав на первой странице извещение от ЦК ВКП(б) и СНК СССР. Следом была помещена безымянная статья «Большая потеря», в которой патетически говорилось о Ем. Ярославском как о выдающемся деятеле большевистской партии и о пламенном патриоте, отдавшем всю свою жизнь Родине и партии. Отдельно, на третьей странице, были помещены сообщения о его кончине, поступившие от Института

Маркса-Энгельса-Ленина, от редколлегии «Правды», от ЦК ВЛКСМ, от ВЦСПС, от Московских обкома и горкома ВКП (б) и Московских областного и городского Советов депутатов трудящихся. Отдельно опубликовали безымянную статью, посвященную основным вехам жизни Ем. Ярославского и статью «Памяти ученого-борца», подписанную руководителями Академии наук СССР.

В этих статьях и заметках было много разной официальной информации о покойном. Не было лишь одного — хотя бы краткого упоминания о его весьма активной деятельности на поприще борьбы с религией. И намек на это не было. Даже ученые мужи, упомянув, что их собрат «академик Ярославский» опубликовал более 800 книг и статей, стыдливо заметили: большинство их «посвящено истории рабочего класса, революционного движения, истории партии, жизни и творчеству великих вождей пролетариата — Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина. Он создал две научные биографии Ленина и Сталина»⁶⁹.

О том, что у Ем. Ярославского 440 опубликованных работ по вопросам атеизма, никто не вспомнил. В результате «нового курса» к 1943 г. Ем. Ярославского как воинствующего безбожника больше не существовало. Не вспомнили о его «атеистических заслугах» и во время церемонии прощания, на которой были практически все находившиеся в Москве «первые лица» партии и государства, включая В.М. Молотова, А.И. Микояна, К.Е. Ворошилова, Н.М. Шверника, Л.М. Кагановича, М.И. Калинина, Г.М. Маленкова, А.С. Щербакова. Не было только Сталина. Его отсутствие было симптоматично. «Каций Адамиани» в конце 1943 г. был ему не нужен, скорее даже мешал. Ведь все знали о неоспоримых заслугах покойного академика на «антирелигиозном фронте».

Но зная — молчали. Никто из выступавших на похоронах, состоявшихся на Красной площади, не вспомнил о Ярославском-атеисте, руководителе и вдохновителе Союза воинствующих безбожников. Достаточным ка-

залось указать на то, что «он был горячим поборником просвещения народных масс», неустанно выступал как пропагандист и «свой неустанный труд ученого» посвящал разработке вопросов истории рабочего класса и партии, посвятив свое «яркое перо» пропаганде идей Ленина-Сталина, беспощадной борьбе со всеми их врагами, а свое «пламенное слово» — «страстному призыву масс на подвиг во имя трудящихся — за Родину, за Сталина, за окончательный разгром фашистских варваров»⁷⁰.

Я не случайно уделил столь большое внимание рассказу о смерти Ем. Ярославского. Дело было в том, что состоявшееся с ним официальное, на государственном уровне подготовленное прощание свидетельствовало не столько о «скорби партии», сколько о том, что в ближайшее время довоенные принципы церковно-государственных отношений востребованы не будут, что «новая религиозная политика» — «всерьез и надолго». Насколько «всерьез и надолго» никто сказать не мог, не знал тогда этого и сам Сталин. В любом случае, его отношения с церковными деятелями претерпели существенную метаморфозу.

Отечественный исследователь В.А. Алексеев, много и внимательно занимавшийся изучением истории борьбы с религией в СССР, полагает, что поводом к налаживанию диалога между вождем и руководителями религиозных организаций страны (прежде всего, конечно, Русской Православной Церкви) послужил сбор денежных средств в фонд обороны. Но, помимо этого, он обращал внимание и на социально-психологический аспект: глубоко сидевшая в сознании Сталина идея, согласно которой «народ не сможет обойтись, особенно в наиболее драматический для него период, без культа, без „самодержца“ (чью роль он исполнял под коммунистическими фразами в СССР)». Именно эта идея, полагает исследователь, и привела Сталина «к необходимости в разгар Великой Отечественной войны согласиться с настроением народа и не только

легализовать Церковь, но и попытаться встроить ее в систему режима власти»⁷¹.

С последним утверждением, думается, можно согласиться, но относительно «культа» следует сказать, что его вождь выстраивал задолго до того, как решился на проведение «церковного НЭПа». Культ Сталина связывать с «легализацией Церкви», произошедшей в годы Великой Отечественной войны, вряд ли корректно. Корректно другое утверждение В.А. Алексеева — о не случайности улучшения отношений с РПЦ именно накануне Тегеранской конференции. Важным следует признать и подмеченный исследователем факт сделанного Сталиным следующего «крупного шага» навстречу Церкви накануне Крымской (Ялтинской) конференции, состоявшейся 4–11 февраля 1945 г., посвященной установлению послевоенного мирового порядка⁷².

С 31 января по 4 февраля 1945 г. в Москве при активной поддержке правительства состоялся Поместный Собор Русской Православной Церкви, избравший Патриархом Московским и всея Руси Ленинградского митрополита Алексия (Симанского). То был первый Поместный Собор, созданный после завершения работ Поместного Собора 1917–1918 гг. Среди почетных гостей на Соборе присутствовали Патриархи: Александрийский Христофор II, Антиохийский Александр III, Грузинский Каллистрат; представители Константинопольской, Иерусалимской, Сербской и Румынской Церквей. Советская власть демонстрировала перед всем миром, что Русская Православная Церковь свободно живет в Советском Союзе, имеет возможность приглашать и достойно принимать Предстоятелей и представителей братских Православных Церквей.

То был важный для Сталина внешнеполитический ход, который он стремился использовать в полной мере. Не случайно в том же 1945 г. Русская Церковь *de facto* получает права юридического лица, отнятые у нее законода-

тельными актами 1929 г. Церковным организациям «разрешается открывать финансовые счета, заключать сделки, покупать строения, открывать предприятия, осуществлять найм работников. Церковные приходы получили возможность снова пользоваться колокольным звоном»⁷³. Впрочем, не будем забывать и о том, что к тому времени многие тысячи православных приходов существовали благодаря тому, что их деятельность была легализована во время оккупации советских земель немецкими захватчиками. Закрывать церкви, освободив страну от оккупантов, Сталин, разумеется, не мог и не хотел (к слову сказать, 1 июня 1945 г. общее число действующих храмов, относящихся в Московской Патриархии (на территории СССР) составляло, по подсчетам созданного в 1943 г. Совета по делам Русской Православной Церкви, 10 243. Тогда же действовало 104 монастыря⁷⁴).

Вскоре после завершения работ Поместного Собора, 10 апреля 1945 г., вождь принял Патриарха Алексия — «в присутствии Николая Митрополита Крутицкого и протопресвитера Николая Колчицкого». В беседе, как и ранее (в 1943 г.), принял участие В.М. Молотов⁷⁵. О чем шла речь, не сообщалось, но присутствие на беседе наркома иностранных дел говорила сама за себя — беседа не могла не касаться внешнеполитической деятельности Московской Патриархии в послевоенное время.

То было последнее упоминание центральной партийной газеты о контактах главы Советского правительства с Предстоятелем Русской Православной Церкви. Вспоминая об этом, следует отметить, что о кончине Патриарха Сергия, последовавшей 15 мая 1944 г., сообщалось только в «Известиях». В Советском Союзе все публикации строго регламентировались, и для читателей, внимательно следивших за «генеральной линией» партии, всё это не могло не учитываться...

В связи со сказанным выше, полагаю, следует обратить внимание и на другую, весьма показательную

публикацию, появившуюся в «Правде» 23 июня 1945 г. Тогда в центральной партийной газете была опубликована статья, в которой деятельность одного из самых известных «воинствующих безбожников» 1920–1930-х гг. Б.П. Кандидова была охарактеризована резко негативно, а установки, которые он «протаскивал» в лекциях, читавшихся им в 1945 г. в Татарской АССР, названы идеологически вредными. Какие именно установки он «протаскивал», не говорилось, но, без сомнения, речь шла о его антирелигиозных взглядах, сформировавшихся в период активной борьбы с «религиозным мракобесием и клерикализмом». В небольшой по объему статье его трижды (!) называли *проходимцем*, заявив, что лекторской деятельности «недавно» положен конец. В статье говорилось и о том, что бюро Татарского обкома ВКП(б) приняло соответствующее постановление, громогласно заявив: «проходимец Кандидов мог орудовать лишь в результате бесконтрольности, беспечности, притупления политической бдительности некоторых работников пропаганды, в результате того, что в отдельных партийных организациях Татарской АССР не проявляется надлежащего интереса к содержанию лекций». Бюро отметило как особо тревожное обстоятельство и тот факт, что никто из руководящих работников не сумел разоблачить лектора и «прервать его вредную деятельность»⁷⁶.

Лектору, достойному ученику и последователю Ем. Ярославского, повезло — его не репрессировали, в 1953 г. он умер своей смертью. Но сам окрик показателен, особенно если принять к сведению, что критическая статья появилась в центральной партийной газете, причем в тот день, когда на ее первых страницах говорилось об одном из величайших событий в истории Советской страны — о Параде Победы!

Пройдет совсем немного времени, и старая атеистическая риторика вновь начнет реабилитироваться, а партийные и советские публицисты — публиковать соот-

ветствующие изменившейся ситуации «научно-атеистические» статьи. Всё возвратится «на круги своя»...

Но в 1945 г. казалось, что Сталин «изжил» и уничтожил наиболее резкие формы государственного атеизма. Однако надежды на лучшее были, как известно, разрушены уже в 1948 г., когда Священный Синод под давлением Совета по делам РПЦ вынужден был принять решение о запрещении крестных ходов из села в село, о недопустимости разъездов архиереев по епархии в период посевной и уборочной и запрещении проведения молебнов на полях. «Сохраняя внешне ровные отношения с Русской Православной Церковью, — пишет О.Ю. Васильева, — власть пошла на ограничение ее влияния в обществе». После смерти Сталина прежний «примиренческий» курс государственно-церковной политики был окончательно осужден новым советским руководством, вставшим на путь открытой конфронтации с Церковью⁷⁷. «Откат», как видим, начался почти за пять лет до смерти «воцерковившегося» в военное лихолетье вождя.

Последнее обстоятельство сыграло свою роль много позже, когда миф о «глубоко верующем» Сталине получил распространение в кругах тех, кого обыкновенно и называют «православными» сталинистами.

Одним из наиболее ярких рапсодов этого мифа, на мой взгляд, и является С.В. Фомин, не упустивший возможности опубликовать на страницах своих «Материалов к очерку Русской эсхатологии» несколько мифологических историй, связанных со Сталиным. Среди них — и известные нам фразы из «Сказания о житии блаженной старицы Матроны», и отрывок из статьи протоиерея Василия Швецца о чудесных «облетах» на самолетах с иконами и о митрополите Гор Ливанских Илии, и часть воспоминаний монахини Сергии (Клименко). Воспоминания монахини Сергии представляют определенный интерес прежде всего потому, что в них приводится «утверждение» Патриарха Алексия I о том, что в марте 1953 г. он служил панихиду

«не за безбожника», а также о том, что за Сталина молился известный подвижник архиепископ Антоний (Абашидзе), в годы обучения Сталина в семинарии служивший там и жалевший будущего вождя (приводится трогательное утверждение, что, когда юного Иосифа сажали в карцер, Антоний «посылал ему покушать»)⁷⁸.

Знакомясь с «доказательной базой» апологетов сталинской «праведности», неизменно сталкиваешься с одним и тем же апокрифом: многократно цитированными мною «Сказаниями о житии...» Матроны (Никоновой), канонизированной в качестве общероссийской святой в 2004 г. «Сказание...» не имеет прямого отношения к имеющемуся «Житию» старицы, однако же чрезвычайно популярно в среде многих православных, в том числе и «православных» сталинистов. Из «Сказания...», например, можно узнать, что еще в 1989 г. некая женщина («дочь подруги матери Матроны»), ухаживавшая за могилой старицы, рассказала поучительную историю о том, как ее дядя, работавший во время войны в Кремле шофером (подвозил продукты), осенью 1941 г. сумел подойти к Сталину и сообщить ему о прозорливой Матроне. Старица, сказал этот дядя, может посоветовать Сталину, как тому поступить: покинуть Москву или нет. Дал вождю адрес. Дальнейшее нам известно.

Вспоминался и рассказ академика-медика А.Н. Бакулева, в 1964 г. лежавшего в больнице, где одна из почитательниц Матроны тогда работала медсестрой. Эта почитательница задала академику вопрос: «Почему после смерти Сталина его так унизили?» Тот ответил, «что Сталин расстрелял много, очень много хороших людей», и немедленно услышал от медсестры контраргумент: «Ему Берия подсовывал документы, которые вредили Русскому народу и государству». Далее диалог развивался в псевдо-житийном стиле. На вопрос: «Как же не было никого, кто раскрыл бы ему глаза на всё?» и «А почему же народ его так хоронил?», последовал ответ А.Н. Бакулева:

«Потому что все знали, что он до последнего не покинул Москву». Академик поведал медсестре и о том, что в тяжёлые осенние дни 1941 г. был вместе со Сталиным, вместе же они «сутками не спали». После сообщения о том, что «немец завтра будет в Москве», с семьями выехали на вокзал, сели в поезд. А утром увидели, что поезд никуда не отошел. Позвонили по телефону (из вагона), и услышали, что «немцы отступили от Москвы». Таким образом подтвердились и исполнились слова Матушки, что он один (Сталин. — Ф.С.) из начальства не выйдет из Москвы»⁷⁹.

Такой вот замечательный сказ, в котором нашлось место и основоположнику сердечно-сосудистой хирургии Советского Союза, который, к слову, дружил с А.Н. Поскрёбышевым. Тем и интересен «сказ» (или миф), что в нем причудливо сочетается реальность (конкретные люди, действительно жившие) и ирреальность. Другое дело, с какими целями и кем этот «сказ» используется. В нашем случае всё достаточно очевидно. Очевидно и то, что приведенные в нем «свидетельства», как остроумно заметил московский церковный историк А.А. Кострюков, «имеют первоисточником „рассказ одной женщины“». Таких рассказов можно придумать сколько угодно — хоть о Сталине, хоть о Пол Поте»⁸⁰.

Кстати, именно А.А. Кострюков одним из первых обратил внимание на известный «молебен», совершенный летом 2015 г. в Белгородской области перед изображением Божией Матери, благословляющей советских военачальников во главе со Сталиным. «Молебен» историк назвал кощунственным.

Всё-таки прав исследователь, утверждающий, что «зрелая душа человека — это сложная мифологема или симбиоз мифологем», которая творит и в которой развиваются те гештальты, те формирующие душу образы, вне которых невозможно полноценное существование человеческой психики. Образы эти всегда внедряются извне, со стороны общества, находя путь в незамутнё-

ную душу. Те из них, которым удастся душу «прельстить», с ней же и сливаются, порождая духовно-полноценное существо. Разные образы могут сосуществовать друг с другом, рядом с подлинными могут процветать также фальшивые лики и личины. Порой укоренившиеся образы переплетаются друг с другом, и человек в нужную ему минуту интуитивно воспроизводит отдельные душевные черты идеализированных родителей, либо же в результате душевной работы усваивает отдельные черты любимого литературного героя. «Душа (психика), даже в значительно большей степени, чем тело и интеллект, научаема и воспитуема через синтез образов. Такой синтез возможен, только если он протекает в поле сильнейших эмоций и переживаний»⁸¹.

Для «православных» сталинистов «образ» Сталина идеален, наделен лучшими чертами героя и борца. Их «полноценность» и, если угодно, «эмоциональный комфорт», напрямую связаны с признанием Сталина человеком, вышедшим за пределы «обыденности», даже более — небесным «посланником» и «пророком», призванным сделать «прямыми» пути Господни. Не удивительно, что «православные» сталинисты утверждают: «ПРОМЫСЛОМ БОЖИИМ СТАЛИН БЫЛ ПОСТАВЛЕН ВО ГЛАВЕ НАШЕЙ СТРАНЫ, вернее, того, что от нее к тому времени осталось». Они задаются патетическим вопросом: «ЧТО СТАЛО БЫ С НАШЕЙ СТРАНОЙ, ЕСЛИ К ВЛАСТИ НЕ ПРИШЁЛ БЫ СТАЛИН?», и немедленно дают на него однозначный ответ: «РОССИИ БЫ ПОПРОСТУ НЕ СТАЛО», ибо троцкисты и симпатизировавшие им силы «НЕ ОСТАНОВИЛИСЬ БЫ! ИХ ОСТАНОВИЛ СТАЛИН, ЗА ЧТО И БЫЛ ВОЗНЕНАВИДЕН ТЁМНОЙ СИЛОЙ, на пути которой он встал вместе с русским народом, принявшим и поддержавшим его, И ОКЛЕВЕТАН ЕЮ»⁸².

В этих словах, впервые опубликованных в Сетевом журнале «Православное Христианство» за 2005 г., приводятся прежние аргументы о Промысле, о врагах,

борясь с которыми Сталин спас Россию, о «темной силе». Последнее обстоятельство заставляет нас вспомнить о любимой игрушке многих отечественных «патриотов» — о «теории заговора». «Злу» или «злой силе», олицетворяемой «троцкистами» (а при желании и какими угодно еще «врагами народа»), противостоит персонифицированное «добро», которое, как ни крути, не может быть антихристианским, богоборческим. Посему при случае вспоминаются всякого рода «свидетели» (например, некий «граф Бобринский»), которые подтверждают, что под конец жизни вождь стал с почтением относиться к Церкви и просил не присылать ему атеистическую литературу. Утверждается как истина, что его в течение нескольких часов исповедовал Патриарх Алексий I, шатавшийся после этого от ужаса, которое испытал от услышанного. А далее — опять известная нам «музыка» о смерти вождя и заупокойных богослужениях, которых «без высочайшего разрешения» быть не могло⁸³. Конечно, можно не без ехидства поинтересоваться: о каком графе идет речь, кто сообщил о факте исповеди, наконец, кто был свидетелем «шатания» Патриарха Алексия I и рассказал об увиденном? Можно также спросить, что значит фраза о «высочайшем разрешении»? Неужели сам Сталин перед кончиной дал его, или его соратники «высочайше разрешили» заупокойное богослужение? Да и как быть с этими соратниками, если иметь в виду, что среди части «православных» сталинистов (и «просто» сталинистов) распространена версия об убийстве вождя его же «близким кругом»?

Мы задавать эти вопросы — по причине бессмысленности оных — не будем, остановившись лишь на основном тезисе одной из «православных» сталинисток — И.И. Жержерун: «По плодам их узнаете их...» «Ее» Сталин не только спас страну от гибели, но и восстановил великую, разрушенную революцией до основания державу, заставив считаться с ней весь мир⁸⁴. Потеря Родины имперского

величия воспринимается как главная трагедия; в сталинском прошлом видится «золотой век» российской государственности, которая (в своем послевоенном «изводе») связывается с Православием в духе дореволюционной «уваровской триады». Сталин же предстает великим стратегом, не сразу, а постепенно раскрывавшим свой план «религиозного возрождения».

Религиозно понимается и сталинский коммунизм — как проект жертвы одной нации ради спасения остальных (здесь апологетами Сталина «узнаётся» христианская заповедь: тот спасется, «кто положит душу за други своя»). Жестко оцениваются и все, выступающие против Сталина, они, по мысли некоторых «православных» сталинистов, тем самым выступают за Гитлера, середины не существует. Или со Сталиным, или против него, третьего не дано, «императив судьбы», однако⁸⁵.

Дихотомически противопоставленный Гитлеру, Сталин «субъективно» никогда и не был сторонником антицерковных репрессий. «Политику ненависти» осуществляли Троцкий и Ленин, «заразившие» (очевидно, антиклерикальным духом) уже готовые к тому многомиллионные массы. А Сталин, наоборот, Церкви содействовал. А репрессии были только оружием Божиим для церковного блага, для её укрепления и возрождения.

К тому же есть документы, о которых много писал отец Димитрий Дудко, из которых ясно: Сталин отменял сносы памятников, тормозил антицерковные репрессии (вероятно, те, которые мешали церковному возрождению). И песни церковные любил петь, вспоминал о том, как пел в молодости на клиросе, писал письма однокашникам-семинаристам. Да что там «песни»! Сам архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), переживший сталинские репрессии, признавал великую историческую роль вождя, Патриархи Сергей и Алексий I считали его Божиим человеком, блаженная Матрона за него молилась. А «вечная память?» «Певшим» и «жившим» было виднее, чем «ре-

тивным неофитам» современной Церкви, льющим грязь на вождя из дня сегодняшнего⁸⁶.

Идти против приводимых «православными» сталинистами фактов (отметим мы от себя), как «переть против рождна». Ибо они «в истине» и «с истиной», всей своей деятельностью доказывающие правоту древнего изречения: *Magna et veritas, et praevalebit*⁸⁷. Их «истина» прочно заключена в кокон мифа, который «подкрепляется» субъективно интерпретируемыми историческими событиями, правомерность которых воспринимается изначально аксиоматично. Сталин, «преображенный» Православием, «вернувшийся» к Богу, для его христианских апологетов есть, выражаясь официальным языком эпохи императора Николая I, «последний якорь спасения». Он — вождь, направивший развитие государства и народа по пути «сильной центральной власти с опорой на моральные ценности русского Православия». Он даже сравнивается с основателем Византийской империи — «духовной предтечи» империи Российской — Константином Великим⁸⁸.

Учитывая, что Константин лишь на смертном одре принял Крещение, но, тем не менее, прославлен Церковью в качестве не просто святого, а равноапостольного, можно, при желании, заявить: тем больше Сталин, с младых ногтей пребывавший в Церкви, преодолевший искус богоборчества и ставший как бы «новым Константином» «новому Риму». Правда, не все правильно оценивают сей факт по достоинству и даже не видят бросающихся в глаза параллелей между великим вождем и византийским монархом. Но ведь это проблемы тех, кто «ослеплен» разного рода «клеветами» на Сталина.

К таким «ослепленным», если следовать логике «православных» сталинистов, следует отнести всех тех, кто пытается им публично возражать, одновременно заявляя о своей вере в Бога и исповедании Христа. Часть публикаций таких противников прославления Сталина как христианина и даже «праведника» была собрана в

специальном сборнике, второе издание которого увидело свет в 2017 г. Предисловие к нему написал церковный историк и деятель антисектантского движения А.Л. Дворкин, кратко перечислив основные постулаты наиболее экзальтированных «православных» сталинистов.

Среди них — утверждение о том, что Сталина на уход из семинарии благословил некий святой митрополит, что он «сознательно» примкнул к большевикам, дабы развалить большевистскую партию изнутри, что репрессии до 1937 г. проводили «большевистские жидомасоны», с которыми-то вождь с лихвой и расквитался в 1937 г. Во время войны, по совету святого старца — митрополита Гор Ливанских Илии, Сталин благословил духовенство облетать на самолете вокруг Москвы с Владимирской иконой Божией Матери — и столица устояла. Наконец, он восстановил в прежнем достоинстве Церковь, а сам инкогнито приезжал на метро в храм Всех Святых на Соколе, где и молился в уголке, раздавал детишкам конфеты и уезжал обратно в Кремль на метро. «Вот этого благочестивого смиренного правителя в конце концов отравили до конца не истребленные им космополиты и устроили гонения на его память»⁸⁹.

Для А.Л. Дворкина очевидно: Сталин ради безграничной личной власти отверг отечество небесное и изменил земному. Поэтому соединение некоторыми православными веры с почитанием вождя есть показатель их страшного заблуждения⁹⁰. Но ведь и они, эти почитатели, полагают, что «страшно» заблуждаются их критики и «вразумители», те, кто «хулят» имя и дела великого Сталина! Для них «измена» понимается совершенно по-иному, как по-иному оценивается и «верность Православию». Получается анекдотический разговор «слепого» с «глухим». Старая история, не имеющая разрешения!

И всё-таки, понимая и признавая это, отметим некоторые принципиальные моменты в выступлениях противников «православного» сталинизма. Не для того, чтобы

показать их правоту, но для примера их доказательной базы и логики. Так, упомянутый выше А.Л. Дворкин в специальной статье, посвященной анализу советского коммунизма и христианской цивилизации, опубликованной в упомянутом «антисталинском» сборнике, подчеркивает, что на коммунистической практике идея реинкарнации показала себя ошибочной. Сталин, этот «Ленин сегодня», после кончины оказался низринут новым претендентом на данную роль — Н.С. Хрущёвым. Но после «низвергателя» таких попыток в СССР не предпринималось. «Ведь мессия, если он настоящий, может быть только один. Его преемники могут лишь претендовать на звание самого верного ленинца»⁹¹.

Безусловно, А.Л. Дворкин прав, когда говорит о единственности и неповторимости мессии. Но, к сожалению, ошибается, когда в полемическом задоре утверждает, что Н.С. Хрущёв претендовал на подобную роль. В том-то и дело, что разоблачитель «культа личности» восстановил «каноническую чистоту» коммунистической «религии», объявив единственным «мессией» коммунизма одного Ленина. Ведь идея «реинкарнации» первого вождя (Ильича) в его «послесталинских» преемников неизбежно разрушала бы «коммунистический монотеизм». Используя религиозную лексику, можно сказать, что наименование каждого нового советского лидера «Лениным сегодня», наподобие «аватары» бога Вишну, привело бы к деградации созданной в СССР «единобожнической псевдорелигии». В том-то и дело, что Сталин был не только и не столько «реинкарнацией» Ленина, сколько «новым Лениным», единственным в своем роде. Его «разоблачение» как мессии было сродни реформации, если, конечно, данное слово корректно использовать при разговоре о политическом деятеле.

«Православные» сталинисты, по понятным причинам, о «единственности» Ленина-мессии предпочитают не говорить: для них Ленина как «мессии» и не существу-

ет, но, в отличие от них, сам Сталин прекрасно понимал собственное место в официальной советской мифологии: если Ленин «умер», то Сталина нет! Поэтому-то он не «реинкарнировался», а «пресуществился», то есть стал «богом». Открыто «православные» сталинисты» об этом никогда не говорят (и вряд ли когда-либо будут говорить), но суть дела от данного обстоятельства никак не меняется.

Это — не игра в слова, а принципиальное положение, поскольку без представления о том, как мыслят Сталина его апологеты, в большинстве случаев крайне редко упоминающие имя Ленина (своеобразной «первопричины», породившей великого преемника и продолжателя), невозможно адекватно оценить подоплеку именно «религиозных» восхвалений Сталина — «здесь и сейчас». Указанную «ахиллесову пяту» критиков «православного» сталинизма не следует недооценивать, поскольку, повторимся, проблема заключалась вовсе не в сталинской «реинкарнации».

В целом, приемы критиков «православного» сталинизма трудно признать вполне удовлетворительными. Они оперируют преимущественно аргументами, взятыми из арсенала истории, повторяя известные положения о неправоте социализма и противоположности последнего православному мировидению. Но те, кого они критикуют и пытаются направить на «путь истинный», живут в мире мифа, лишь укрепляющегося в результате выступлений их оппонентов во Христе.

Приведу пример. Историк русской консервативной мысли М.Б. Смолин написал специальную работу, суть которой выражалась в ее названии: «Бог есть, и социализм неправ». В статье были представлены на суд читателей пять «тезисов неприятия» революции и марксистского коммунизма. Изложим их последовательно. Первый тезис гласил: **«Идеология революции и марксистского коммунизма — антихристианское мировоззрение»**. Второй утверждал: **«Идеология революции и**

марксистского коммунизма — антигосударственное мировоззрение». Третий был еще более категоричен: **«Идеология революции и марксистского коммунизма — русофобское мировоззрение»**. Четвертый утверждал: **«Идеология революции и марксистского коммунизма — человеконенавистническое мировоззрение»**. Наконец, пятый констатировал: **«СССР прекратил свое существование — советский проект пал. И возродить его невозможно»**.

Не разбирая по существу изложенные тезисы, отметим только их максимализм. Полемический задор автора, конечно, компенсируется его эрудицией и здравыми рассуждениями на интересующую нас «сталинскую» тему. Автор, например, внятно пишет о том, что коммунистическая система была в принципе не реформируема без подрыва собственных основ, поскольку «догматизм конструкции ставил слишком узкие пределы для ее улучшения», а отказ Советской власти от мировой революции и классовой борьбы внутри СССР подорвал диктатуру партии, введением послаблений разрушив коммунистическую государственность. «Новое общество», справедливо отмечает автор, «обветшало на глазах одного поколения».

М.Б. Смолин обращался и к статистике, напоминая читателям (со ссылками на работы отечественных исследователей), что суммарный коэффициент рождаемости в Европейской части СССР постоянно уменьшался: если в 1926–1927 гг. он был равен 6,4, а в 1938–1939 гг. в границах Союза составил 4,42, то в брежневские времена (1978–1979 гг.) составил 1,9, «т[о] е[сть] даже меньше воспроизводства населения». Итоговый вывод исследователя однозначен и жесток: «Коммунистическая партия и СССР могли жить только при жесткой сталинской классовой диктатуре и при стремлении к троцкистско-ленинской мировой революции»⁹².

Как видим, М.Б. Смолин связал воедино понятия сталинской диктатуры и «троцкистско-ленинское» стрем-

ление к мировой революции, не разделяя одно от другого. Но для «православных» сталинистов этот аргумент не может восприниматься как заслуживающий внимания, поскольку они делают акцент совсем на ином обстоятельстве: на построении Сталиным мощного государства, «вопреки» рецептам Ленина и Троцкого. «Цена» строительства их также интересует в последнюю очередь: лес рубят, щепки летят. Главное — государство «построили», империю «возродили». На упрек в скором «обветшании» им тоже всегда есть, что ответить: всё произошло не из-за порочности «идеологии», а по причине «предательства» сталинских заветов его слабыми и лукавыми наследниками.

Как бы то ни было, но аргументы православных критиков «православного» сталинизма на сторонников его не действуют. Для них кощунственно звучит само утверждение, что мифический «Сталин» — верховный бог большевистской лжерелигии, беспощадный, но «справедливый». Их не пугает, что со Сталиным-мифом непременно вернется конкретный Сталин: «с террором, междоусобицей, волюнтаризмом, преследованием веры». Наоборот, «православные» сталинисты ждут нового Сталина, убежденные в том, что напоминание о возможном преследовании веры — сознательный обман, «искушение».

Конечно, они могут согласиться с тем, что «Сталин является естественным и прямым следствием отступничества русского общества от Бога и исторической России, произошедшего в 1917 г.». Даже более того, они могут согласиться и с тем, «что Сталин был послан России в наказание за это отступничество»⁹³. Но в отличие от генерал-лейтенанта Службы внешней разведки России, в 2009–2017 гг. занимавшего пост директора Института стратегических исследований Л.П. Решетникова, чьи слова я выше процитировал, «православные» сталинисты воспринимают миссию Сталина как миссию очистительную, а самого его, если угодно, — как исполнителя «Бо-

жественного приговора», а не как на «посланца сатаны». Если для Л.П. Решетникова невозможно одновременное почитание святых мучеников и их мучителей (что, по его убеждению, равносильно славословию Бога и дьявола одновременно), то для «православных» сталинистов вопрос ставится и решается иначе. За примером далеко ходить не стоит — вспомним игумена Евстафия (Жакова), совершенно искренне полагающего, что заслуга Сталина *и в том*, что многие христиане — иерархи, священники, миряне — стяжали венец мученичества, т.е. «те дрожжи, на которых может взойти тесто нашего развития». Какой уж здесь «сатана»!

Произнося порой одни и те же слова и выражения, критики «православного» сталинизма и сами критикуемые говорят *о разном*. Так, один из непримиримых обличителей Сталина, полагающий, что, не отторгнув коммунистическую религию, невозможно стать христианином, известный московский протоиерей Димитрий Смирнов называет вождя всех народов лишь инструментом в руках Божиих, бичом Божиим, своего рода «прижиганием» и «горчичником» против коммунизма. Сталин, полагает протоиерей Димитрий, был послан для того, чтобы люди увидели, «что этот путь — путь зловредного безбожия — приводит к расчеловечению»⁹⁴. Он говорит о Сталине-«Биче Божиим» в исключительно отрицательном контексте, допуская даже предположение о том, что вождь мог иметь «некое заболевание параноидального характера, хотя точных сведений об этом нет»⁹⁵. Как видим, многое (если не всё) зависит от того, как мы воспринимаем то или иное понятие, как мы его «выражаем в слове».

Вновь возвращаясь к статье Л.П. Решетникова, отметим: его исторический оптимизм и утверждение о том, что изначально обреченный на поражение сталинизм не имел никакой преемственности с русской дореволюционной жизнью и историей, для православных почитателей вождя есть свидетельство «от противного». Они-то как

раз постоянно твердят о «преемственности» и о том, что сталинизм не только не «обречен», но, напротив, живет и развивается в новых условиях: «Сталин грядет!».

Православные критики Сталина и сталинизма вольно или невольно принимают навязываемые им противоположной стороной «правила игры», включаются в нее, подчас не замечая, что «перемена знаков» в оценке Сталина-мифа, трудно отделяемого от Сталина-человека, ни к чему не приводит. Л.П. Решетников утверждает, к примеру, что власть Сталина была нелегитимной с точки зрения духовного восприятия государственной власти⁹⁶. А критикуемые им «православные» сталинисты, наоборот, с этой же точки зрения говорят о его «легитимности» (вспомним пассажи из сборника «Сталин и Церковь глазами современников»). Л.П. Решетников утверждает, что крики о «православном» сталинизме — плод больного воображения, что настоящий православный не может быть «сталинистом» и «совпатриотом»⁹⁷. Обличаемые же им, в свою очередь, заявляют, что отвергающие «сталинизм» и шельмующие «красный проект» — сами «духовно помрачены» и должны быть признаны либо разрушителями великой державы, либо теми, кто потворствует таким разрушителям. А слова Л.П. Решетникова о том, что «в настоящем и будущем Сталину места нет»⁹⁸, вообще легко дезавуировать данными статистических опросов, не обратив никакого внимания на его напоминание о «кровавых призраках» 1930–1940-х гг.

Да, можно согласиться с заявлением генерала о том, что Российская Федерация существует в условиях гниения советской власти⁹⁹, поскольку это заявление помогает объяснить наблюдаемый в XXI в. рост популярности «сталинского мифа». Но в том-то и дело, что «советизм» для «православных» сталинистов — слово вовсе не ругательное, а комплиментарное. Проблема, на мой взгляд, заключается в том, что «правые» критики «православного» сталинизма и идейные его «исповедники» и

носители изображают прошлое, используя лишь две известные краски.

Pro-сталинский максимализм, «лоб в лоб» столкнувшийся с максимализмом *contra*-Сталин, ни к чему не приводит и потому, что и для носителей первого, и носителей второго принцип «империи» понимается сущностно одинаково. Л.П. Решетников назвал империей конгломерат разных по языку и вере народов, признающих единого Державного Правителя, государствообразующую веру и единство территории¹⁰⁰. «Православные» сталинисты с этим не стали бы спорить: ведь они точно такие же «имперцы». В этом, думается, и заключается основная проблема: «своя своих не познаша». Предъявляемые «православным» сталинистам претензии можно назвать не принципиальными, а акцидентальными. Главную, основополагающую идею — идею великого государства, *империи*, разделяют и те, и другие. И передовицы газеты «Завтра» помогут нам, при желании, сказанное полноценно проиллюстрировать...

Наиболее трезвую и внятную оценку «православным» сталинистам, на мой взгляд, дал протоиерей Кирилл Коляда. «На латинском языке „раздвоение“ — *schizo*, от этого слова — „шизофрения“, раздвоение ума, болезнь, — замечал пастырь. — И по-другому это (восхваление Сталина некоторыми православными) воспринимать нельзя»¹⁰¹. Как мне представляется, правильная постановка «социального диагноза» — дело исключительной важности. И ответственности. Но корректно ли называть «православных» сталинистов больными, применяя к ним подобное «страшное» слово?

Вопрос этот не так прост, как кажется на первый взгляд. И дело заключается не только в этике. Не менее значимо то, как «диагност» подходит к решению вопроса о «симптоматике».

Комплекс характерных признаков шизофрении, используемый в современной медицине, начинается с

указания на ассоциативный дефект (отсутствие связанного целенаправленного логического мышления), продолжается «симптомом аутизма», амбивалентности (наличия в психике больного разнонаправленных аффектов люблю/ненавижу в одно и то же время) и аффективной неадекватности.

А какие признаки «социальной шизофрении» мы можем выделить, если всё-таки согласимся с характеристикой отца Кирилла Коляды?

Вероятно, мы должны в этом случае начать с указания на специфику мышления, имеющего собственное представление о связи явлений истории, «свою логику». Можем использовать и понятие «социального аутизма», имея в виду то, что «православные» сталинисты погружены в свой собственный внутренний мир и «плохо слышат», даже не хотят слышать голоса, идущие от «внешней реальности». «Социальная амбивалентность» также может быть отмечена в качестве важного признака, как и время от времени проявляющаяся себя «аффективная неадекватность».

Но ведь подобные признаки можно выделить у представителей любой замкнутой на «сверх-идею» тоталитарной группы, будь то деструктивная религиозная/квазирелигиозная организация или политическое/идеологическое течение, отстаивающее «единственно верные» принципы, не прислушиваясь к аргументам здравого смысла и логики — государственного строительства, церковных канонов, гражданских установлений, не важно. Тем более, если под словом «тоталитарный» понимать заключенный в нем «филологический смысл». Ведь *totalis* в переводе с латинского языка на русский означает «цельный», «полный», «всеобъемлющий». При таком подходе окажется возможным объявлять «социальными шизофрениками» всех тех, кто противостоит установившимся в обществе взглядам (в нашем случае — на сталинскую эпоху и на самого вождя), отстаивая «свою правду» всеми «правдами и неправдами».

Кроме того, не будем забывать, что в медицине взгляды на шизофрению различны: это и болезнь, и реакция мозга, и специфическое нарушение адаптации, наконец (по мнению психоаналитиков) — и особенная структура личности. Таким образом, обвинение в «шизофрении» не может и не должно характеризоваться как приговор, не подлежащий обжалования. Кто-то видит «другую реальность», которая «большинству» или считающему себя адекватным «меньшинству» представляется не только ошибочной, но и «болезненной». Если ребенок верит в Деда Мороза и ожидает от него (а не от родителей) подарков на Новый год, мы воспринимаем это как норму («подрастет — всё поймет»). Но если взрослый человек, вполне устроившийся в жизни, имеющий семью, профессию и работу вдруг начнет всерьез говорить о Дед Морозе словами ребенка, мы поставим его адекватность под вопрос. Заменим «Деда Мороза» на нечто, кажущееся нам столь же нереальным, «сказочным», и получим возможность именовать «ретрансляторов сказки» упомянутым словом. Продвинет ли нас это к пониманию «генезиса сказки»? Едва ли. А ведь важнее всего понять, что повлияло на желание рассказывать именно *так* и именно *эту*, а не другую «сказку», находить в ее пересказе удовлетворение своих душевных беспокойств и уверенность в правильности жизненного *credo*. Бороться с идеями, как показывает мировая история в целом и история религии в частности, можно, и даже успешно. Но степень абсурдности той или иной идеи определяется на пространстве исторического поля, иногда кажущегося современникам бескрайним. К тому же есть болезни, переболев которыми организм (и социальный, в том числе) выздоравливает. Иногда же происходит рецидив, обострение, связанное с обстановкой, порожденной «временем» и «местом». Тогда возникает опасность рассматривать болезнь как «повторяющуюся норму», искать объяснения «повторяемости» и находить его. Тогда сами «пациенты» начинают

чувствовать себя «врачами», отстаивая собственное право и на методы лечения, и на способы «купирования» болезни. При изучении того, что понимается как «социальная болезнь», это наиболее ясно видно. В нашем случае — это «православный» сталинизм.

Знаменитая испанская пословица гласит: сон разума рождает чудовищ. Так назвал свой офорт великий Ф. Гойя, сопроводив его следующим пояснением: «Когда разум спит, фантазия в сонных грезах порождает чудовищ, но в сочетании с разумом фантазия становится матерью искусства и всех его чудесных творений». В нашем случае говорить о «спящем разуме» тем сложнее, что его «носители» воспринимают в качестве «спящих» вовсе не себя, а всех тех, кто пытается им возражать, апеллируя к здравому смыслу. По-своему «носители» правы, ибо разрушение творимой (или популяризируемой) ими сказки грозит обрушением всей незамысловатой концепции «православного» сталинизма, а вместе с ней — идеологически пристрастно понимаемого Православия. В конце концов, если человек не желает просыпаться, предпочитая пребывать в сомнительном прельщении квазирелигиозной сказкой, насильственное его пробуждение не приведет к прозрению. Тем более, что «историческая амнезия» напрямую зависит от оценки «спящим» дня сегодняшнего и от той «тени», которую этот день «отбрасывает» на прошлое.

Примечания

¹ Бордюгов Г. Сталин: культ юбилеев в пространстве памяти и власти. М., 2019. С. 75.

² Нагибин Ю. Дневник. М., 1996. С. 246. Запись от 31 декабря 1969 г.

³ См.: Резник С. Красное и коричневое. Книга о советском нацизме. Вашингтон, 1991. С. 121.

⁴ См.: Бордюгов Г. Указ. соч. С. 77–79, 83.

⁵ См.: «Хроника текущих событий». 1969. № 10 (https://studopedia.ru/9_71827_pismo-deyateley-nauki-i-kulturi-ot-fevralya--goda.html).

⁶ См.: Миф о застое. Л., 1991. С. 59–60.

⁷ Нагибин Ю. Указ. соч. С. 338. Запись от 19 апреля 1976 г.

⁸ Там же.

⁹ Бордюгов Г. Указ. соч. С. 87–89.

¹⁰ Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. С. 20 и др.

¹¹ Бордюгов Г. Указ. соч. С. 97.

¹² Волкогонов Д. Триумф и трагедия. (Политическая биография И.В. Сталина). Книга вторая (окончание) // Роман-газета. 1991. № 18 (1168). С. 95.

¹³ Бордюгов Г. Указ. соч. С. 99.

¹⁴ Чуев Ф. Сто сорок бесед с Молотовым: Из дневника Ф. Чуева. М., 1991. С. 91.

¹⁵ Третьяков В. Сталин — это наше всё // Независимая газета. 1999. 22 декабря. № 239 (2055). С. 1.

¹⁶ Бордюгов Г. Указ. соч. С. 114–115.

¹⁷ Там же. С. 127.

¹⁸ Там же. С. 139.

¹⁹ См. подр.: Памятники Сталину. Материал из Википедии — свободной энциклопедии (<https://ru.wikipedia.org/>).

²⁰ Бордюгов Г. Указ. соч. С. 160–161.

²¹ Сталинский букварь. 5 марта — день памяти Иосифа Сталина // Там же. 2018. Февраль-Март. № 8 (1264). С. 1.

²² Волкогонов Д. Указ. соч. Книга первая // Роман-газета. 1990. № 19 (1145). С. 2.

²³ Предисловие // Сталин и Церковь глазами современников: патриархов, святых, священников / Составитель Павел Дорохин. М., 2016. С. 7.

²⁴ Там же. С. 8.

²⁵ Там же. С. 11.

²⁶ Александрова Т.Л., Суздальцева Т.В. Русь уходящая. Рассказы митрополита Питирима. СПб., 2007. С. 159–161.

²⁷ Ардов М., прот. Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни. М., 2006. С. 41.

²⁸ Кстати, в самих воспоминаниях телохранителя вождя об этом ничего не говорится. См.: *Соловьёв Ю.С.* Рядом со Сталиным // Исторический вестник. 2013. № 5 (152).

²⁹ Охранник Сталина Ю. Соловьёв о вере «хозяина» // SALDA. WS. Информационно-развлекательный портал (<https://salda.ws/video.php?id=L8CCWSOmEio>).

³⁰ Сталин — богодарованный вождь России. Размышления священника о. Дмитрия Дудко // Сталин и Церковь глазами современников... С. 14, 16.

³¹ Там же. С. 17–18.

³² См.: *Курляндский И.А.* Сталин, власть, религия. М., 2011. С. 523–525.

³³ См.: По плодам их узнаете их... Приложение 2: «Такова правда...» Из книги В. Карпова «Генералиссимус» // Сталин и Церковь глазами современников... С. 182.

³⁴ *Курляндский И.А.* Указ. соч. С. 532, 537.

³⁵ См.: По плодам их узнаете их... Приложение 2. С. 212.

³⁶ *Курляндский И.А.* Указ. соч. С. 546–547, 549.

³⁷ Сталин — богодарованный вождь России... С. 19.

³⁸ «Да исправится молитва моя» // Сталин и Церковь глазами современников... С. 39, 41, 43.

³⁹ Письмо в тему. Сталин сочинял молитвы? // Комсомольская правда. Петербург, 2005. 5 марта. № 39 (23473). Суббота. С. 4.

⁴⁰ «Да исправится молитва моя» ... С. 43–44.

⁴¹ См. напр.: *Чуев Ф.* Солдаты империи. Беседы. Воспоминания. Документы. М., 1998. С. 558.

⁴² *Сталин И.В.* Беседа с первой американской рабочей делегацией 9 сентября 1927 г. // *Сталин И.В.* Сочинения. М., 1949. Т. 10. С. 132–133.

⁴³ А полтора года спустя П.Н. Федосеев опубликовал новую атеистическую работу: «Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении» (М., 1941).

⁴⁴ *Федосеев П.* Товарищ Сталин о борьбе с религией // Безбожник. Ежемесячный журнал Центрального и Московского областного советов СБВ. 1939. № 6. Июнь. С. 4–6.

⁴⁵ *Федосеев П.* Сталин о религии. Статья 2 // Там же. № 7. Июль. С. 4–6.

⁴⁶ *Федосеев П.* Сталин о религии. Статья 3 // Там же. № 8. Август. С. 2–4.

⁴⁷ Мысли Сталина о религии // Безбожник. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1939. 21 декабря. № 36 (699). С. 2.

⁴⁸ *Михайлов В.* Как формировались атеистические взгляды товарища Сталина // Там же. С. 3–4.

⁴⁹ *Олещук Ф.* Сталин о религии // Там же. С. 4.

⁵⁰ *Кострюков А.А.* Культ Сталина: обновленчество или язычество? // «Православный» сталинизм: Сборник статей / Сост. К.Б. Грамматчиков. М., 2017. С. 226.

⁵¹ См.: Приложение // Сталин и Церковь глазами современников... С. 47–49.

⁵² Он был верующим... (Из интервью настоятеля церкви Петра и Павла с. Знаменка Ленинградской области иеромонаха Евстафия (Жакова) газете «Завтра») // Сталин и Церковь глазами современников... С. 52, 53.

⁵³ Об этом мне уже приходилось довольно подробно писать при составлении антологии, посвященной «сталинскому Патриарху». См. подр.: *Фирсов С.Л.* Прошлое как вызов: К вопросу о психологии восприятия Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского) // Патриарх Сергий: Pro et Contra. Антология / Составитель С.Л. Фирсов. СПб., 2017. С. 7–56.

⁵⁴ Война, Церковь, Сталин и великий молитвенник за Русь православную митрополит Гор Ливанских Илия (Карам). (Из статьи известного православного историка С. Фомина в газете «Вечный зов» № 9, 2008 г.). // Сталин и Церковь глазами современников... С. 63.

⁵⁵ Там же. С. 66.

⁵⁶ Там же. С. 67.

⁵⁷ *Душенов К.* Кто против нас? М., 2013 (<https://iknigi.net/avtor-konstantin-dushenov/111225-kto-protiv-nas-konstantin-dushenov/read/page-8.html>).

⁵⁸ Война, Церковь, Сталин и великий молитвенник... С. 67.

⁵⁹ См. подр.: Там же. С. 68, 79–80, 83, 84, 114.

⁶⁰ Там же. С. 68–69.

⁶¹ Там же. С. 69, 78.

⁶² См.: Ардов М., *прот.* Указ. соч. С. 32.

⁶³ Война, Церковь, Сталин... С. 68.

⁶⁴ Савельев С.Н. Емельян Ярославский — пропагандист марксистского атеизма. Л., 1976. С. 72.

⁶⁵ Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 185.

⁶⁶ Прием тов. И.В. Сталиным Митрополита Сергия, Митрополита Алексия и Митрополита Николая // Правда. Орган Центрального Комитета и МК ВКП(б). 1943. 5 сентября. № 221 (9357). Воскресенье. С. 1. Любопытно отметить, что когда готовилось сообщение ТАСС о состоявшейся 4 сентября встрече, в тексте было написано имя митрополита Алексия (Симанского) на «мирской лад» — «Алексей». Услышавший это «Сталин повернулся и поправил: „А-лэк-сий — ничего не понимают!“». Вспомнивший эту историю митрополит Питирим (Нечаев), замечал: «Произнес он это со своим обычным кавказским акцентом, и у него прозвучало именно ударение на *е*. Таким образом слово вошло в обиход». (Александрова Т.Л., Суздальцева Т.В. Указ. соч. С. 127).

⁶⁷ Собор епископов православной церкви // Правда. Орган Центрального Комитета и МК ВКП(б). 1943. 9 сентября. № 224. (9360). Четверг. С. 2.

⁶⁸ Архиепископ Михаил (Мудьюгин) в воспоминаниях и размышлениях. Материалы конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения архиепископа Михаила (Мудьюгина). 1912–2000 / Отв. ред. свящ. К. Костромин и Д.В. Волужков. СПб., 2013. С. 31.

⁶⁹ См.: Памяти ученого-борца // Правда. Орган Центрального Комитета и МК ВКП(б). 1943. 5 декабря. № 299. (9435). Воскресенье. С. 3.

⁷⁰ Похороны Емельяна Михайловича Ярославского // Там же. 1943. 7 декабря. № 301 (9437). Вторник. С. 3.

⁷¹ Алексеев В. «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М., 1992. С. 185, 186.

⁷² Там же. С. 187.

⁷³ Там же. С. 191.

⁷⁴ См. напр.: Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь и религиозная политика Советского государства в годы войны

// Христианское чтение. 1996. № 12. С. 49–50. Указанное мной выше иное число — около 14,5 тыс. храмов, подразумевает и включенные после 1946 г. униатские приходы, в 1945 г. в качестве православных не учитывавшиеся.

⁷⁵ Беседа тов. И.В. Сталина с Патриархом Московским и всея Руси Алексием // Правда. Орган Центрального Комитета и МК ВКП(б). 1945. 11 апреля. № 86 (9857). Среда. С. 1.

⁷⁶ О вредных лекциях и притуплении политической бдительности // Там же. 1945. 23 июня. № 149 (9920). Суббота. С. 5.

⁷⁷ Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999. С. 207.

⁷⁸ См. подр.: Россия перед вторым пришествием. (Материалы к очерку Русской эсхатологии) / Сост. Сергей и Татьяна Фомины. Изд. третье, испр. и расширенное. М., 1998. Т. 2. С. 259, 261–275, 282–283.

⁷⁹ Сказание о житии блаженной старицы Матроны / Составила и написала З. В. Жданова. М., 1993. С. 26–28.

⁸⁰ Кострюков А.А. Указ. соч. С. 224.

⁸¹ См. подр.: Илизаров Б. Тайная жизнь Сталина. По материалам его библиотеки и архива. К историософии сталинизма. Изд. 7-ое. М., 2019. С. 174–175.

⁸² Жежерун И.И. По плодам их узнаете их // Сталин и Церковь глазами современников... С. 150, 157–158.

⁸³ Там же. С. 159.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Приложение 3. Истинные масштабы сталинских репрессий. Из книги О. Матвейчева «Повелительное наклонение истории» // Сталин и Церковь глазами современников... С. 243, 245.

⁸⁶ [Матвейчев О.А.] Май 1945-го // Там же. С. 259–262.

⁸⁷ «Нет ничего превыше истины, и она восторжествует» (лат.).

⁸⁸ [Дорохин П.С.] Послесловие // Сталин и Церковь глазами современников... С. 265–266.

⁸⁹ Дворкин А.Л. Предисловие // «Православный» сталинизм... С. 12–13.

⁹⁰ Там же. С. 15–16.

⁹¹ Дворкин А.Л. Смена парадигм: советский коммунизм и христианская цивилизация // «Православный» сталинизм... С. 23.

⁹² Смолин М.Б. Бог есть, и социализм не прав. (Идеология революции и марксистского коммунизма) // «Православный» сталинизм... С. 33–47.

⁹³ Решетников Л.П. Тупики безнадежности: сталинизм, либерализм, национализм // «Православный» сталинизм... С. 70–72.

⁹⁴ Смирнов Димитрий, *прот.* Плоды сталинской эпохи — разорение страны, пьянство и бандитизм // «Православный» сталинизм... С. 152, 160.

⁹⁵ Там же. С. 154.

⁹⁶ Решетников Л.П. Указ. соч. С. 118.

⁹⁷ Там же. С. 119.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же. С. 136.

¹⁰⁰ Там же. С. 145.

¹⁰¹ Каледа Кирилл, *прот.* Ставить памятник правителю, который строил могущественное государство на детских скелетиках, безнравственно // «Православный» сталинизм... С. 207.

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia.

Mission of the Church and Ecclesial Tradition.....5

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk.

“The Lord entrusted to us the Church that has been in existence for over a thousand years”.....11

Bishop Silvestr of Belgorod, Rector of the Kiev Theological Academy and Seminary.

Comparative Analysis of Founding Documents of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine.....32

The article compares founding documents of the “Orthodox church of Ukraine” with the documents determining the status of the Ukrainian Orthodox Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, Ukrainian Orthodox Church, Patriarchate of Constantinople, Orthodox church of Ukraine.

THEOLOGY

Artyomkin Dmitry, priest, Cleric of the Church of St. Nicholas the Wonderworker in Staroye Vagankovo, Moscow; lecturer at the Moscow Theological Academy; senior editor at the Orthodox Encyclopedia Church Research Center.

Terminological Expression of the Concept of Church Tradition in Ante-Nicene Church Writings.....67

The article explores the language means used by the ante-Nicene Christian authors to express the concept of Church Tradition.

Keywords: tradition, apostolic tradition, rule of faith, rule of truth, rule of the Church.

Riabinin Gleb, priest, Master of Theology, postgraduate student of the Theology Department of the Moscow Theological Academy.

Gift of Discernment (Διάκρισις) in the Teachings of Saint John Climacus.....101

The 26th step of the Ladder, dedicated to διάκρισις (gift of discernment), is one of the most voluminous in the book. The aim of this article is to reveal the meaning that Saint John Climacus puts into the concept of διάκρισις. The contemporary researches dealing with this topic have provided a detailed answer to only one question: “What is the object of discernment?” and traced the influence on Climacus’ teaching mainly from the Egyptian monasticism. In this article we will give answers to the questions: “What is the subject of discernment?”, “How to get the ability to discern?”, and “What are the criteria for discernment?”. We will

also prove that Climacus’ doctrine of διάκρισις was influenced not only by the Egyptian, but also Gazan monasticism, the Macarian writings and Diadochus. The main leitmotif of The Heavenly Ladder’s teaching about διάκρισις, which determines its originality and novelty, is the discernment of the Divine will. The faculty that discerns is the sense of the intellect (νοερά αἴσθησις), and only the pure sense (καθαρά αἴσθησις) is capable of discerning. The means for purifying the sense of the intellect are obedience (ὕπακοή), humility (ταπείνωσις), and labour (κόπος). The ability to discern grows gradually, starting with self-cognition and leading to knowledge (γνώσις), and the one who through the Divine illumination (θεία ἐλλαμπή) has come to possessing God within himself, knows the will of God as a kind of inner voice.

Keywords: gift of discernment, διάκρισις, Saint John Climacus, sense of the intellect, νοερά αἴσθησις, discerning fathers, τῶν πατέρων διακριτικοί.

Methody (Zinkovskiy), hieromonk; Kirill (Zinkovskiy), hieromonk; Varnava (Snytko), hieromonk.

Hieromonk Methody (Zinkovskiy), Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Associate Professor at the Theology Department of the Russian Christian Humanitarian Academy, cleric of the Church of the Kazan Icon of the Mother of God in Vyritsa village, St. Petersburg metropolia.

Hieromonk Kirill (Zinkovskiy), Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, rector of the Ugresha Theological Seminary of St. Nicholas.

Hieromonk Varnava (Snytko), rector of the Church of St. Nicholas the Wonderworker at the Penal Colony No. 2 in the Leningrad Region, executive director of the Charitable Foundation “St. Seraphim of Vyritsa Orthodox Children’s Mission”.

Archimandrite Sophrony (Sakharov) on the Heresy of Constantinople’s Neo-Papism in the Light of Orthodox Triadology.....124

With references to the paper by Archimandrite Sophrony (Sakharov) entitled “Unity of the Church, an Image of the Holy Trinity”, the authors examine and criticise the position of the supreme authorities of the Church of Constantinople on the issue of primacy in the Church, revealing the true reasons behind the theory of supremacy of the See of Constantinople over other autocephalous Churches, and demonstrating groundlessness of the claims by the Patriarchs of Constantinople for leadership in the world Orthodoxy. The article provides arguments proving that Constantinople’s neo-papism runs counter to the Orthodox ecclesiology, and that practical implementation of this theory sows enmity and schism in the world Orthodoxy.

Keywords: Orthodox teaching on the Church, primacy of authority and primacy of honour, Eastern neo-papism.

CHURCH AND SOCIETY

Ustimchuk Dmitry, Postgraduate student of the Minsk Theological Academy.

Today's Mission of the Orthodox Church.....145

The article analyzes some of the methods used by the Orthodox Church in its missionary work today. Missionary activities, to which every Christian is called, are seen by the Church as one of its priorities. It means that by calling the simple fishermen to leave their nets and follow Him, Christ changes the Old Testament paradigm of man's attitude to himself and his neighbors who are considered now not as some kind of faceless mass that needs to be caught in the nets, but as an assembly of human beings, unique persons. To leave the net in this context means to radically change the mode of one's attitude towards oneself and one's neighbor. Thus Christ says that the old method no longer works and will not work in future, that one cannot change anything from the outside. Changes can only come from within (that is, through first learning to see a person in oneself and in those around). In the article, the author outlines some of the tricks used in the present-day missionary work of the Orthodox Church. The mission should not be an attempt to impose something, even under the pretext of salvation, should not be a recruitment. It is to bring joy, to help people find God. Such is the interpretation, closest to the meaning of the word "Gospel" – Glad Tidings. In conclusion, the author emphasizes the necessity to develop one's own, authentic methods of missionary work, which are rooted in the Gospel and through which a person will come to Christ, not to some comfort group. Otherwise, it will only contribute to building up a Church without God.

Keywords: missionary activity, missionary work, mission, Orthodox Church, Russian Orthodox Church.

CHURCH HISTORY

Kostrukov Andrei, Doctor of Historical Sciences, leading researcher at St. Tikhon's Orthodox University of the Humanities.

On the History of Canonisation of the Russian New Martyrs and Confessors in the Russian Church Abroad.....161

Described in the article is the complicated and contradictory process of canonisation of the holy royal passion-bearers in the Rus-

sian Church Abroad in the 20th century. While citing and examining arguments of both proponents and opponents of the royal family's glorification, the author notes that the growing monarchist sentiments in the émigré community and the interpretation of the 1917 catastrophe as the retribution for the past godlessness and betrayal of the Tsar the Passion-Bearer contributed to a large extent to the veneration of the martyred Emperor.

Keywords: canonisation, Russian Church Abroad, royal passion-bearers.

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, member of the Church Dissertation Council.

Undivine Comedy. "Orthodox" Stalinism: on the Emergence and Development of One Social Disease.....183

The article is a fragment of the book entitled *Stalin. Creation of the Myth*, which is being prepared for publication at Vita Nova Publishing House.

The article examines why an idea of venerating Stalin emerged in the Orthodox milieu and the myth about this leader was created, portraying him as the man who came a long way from a theomachist to an advocate of the Orthodox faith, reconstructed the Orthodox Church, and became a defender of Orthodoxy.

Keywords: Stalin, "Orthodox" Stalinism, Russian Orthodox Church, faith, religion, atheism, myth, fairy tale, Soviet Union.

Формат 60х90/16.
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