ISSN-0132-862X

11
1993



ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ



ИКОНА АРХАНГЕЛА МИХАИЛА С ЖИТИЙНЫМИ КЛЕЙМАМИ, XV век

1993 • 11

ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

Журнал выходит ежемесячно

Адрес редакции: 119435 Москва, Погодинская ул., 20

Главный редактор–председатель Издательского отдела Московского Патриархата МИТРОПОЛИТ ВОЛОКОЛАМСКИЙ И ЮРЬЕВСКИЙ ПИТИРИМ

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОПОВЕДЬ

Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. Милость Божия 2
Протоиерей Иоанн Сорокин. Небесные заступники. Собор святого Архистратига Михаила 4
Священник Николай Акулов. Кто мой ближний? В неделю 25-ю по Пятидесятнице . . . 6
Святитель Феофан Затворник. Слово на освящение храма 6

БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Михаил Дронов. Писание и Предание 9
Протопресвитер Виталий Боровой. Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Поместные Церкви 25
Б. С. "Вспомнить и донести..." 34

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Татьяна Павлова. Белая церковь 36
Протоиерей Михаил Чельцов. Воспоминания смертника о пережитом (5 июля – 14 августа 1922 года) 37

СВЯТАЯ РУСЬ

Протоиерей Владимир Воробьев, А. В. Щелкачев, З. М. Губонина. Жизнь прожить . . . 51
Из документов о Святейшем Патриархе Тихоне, собранных М. Е. Губониным. (*Окончание следует*) 54

ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Е. Полищук. Архимандрит Киприан (Керн) 59
Архимандрит Киприан (Керн). Дореволюционное русское духовенство за границей . . . 60
Андрей Щеглов. Ермолай-Еразм 73

ВРЕМЯ СОБИРАТЬ

Юрий Баранов, Наталья Щеглова. В пределах Отечества и в изгнании 74
Митрополит Евлогий (Георгиевский). Холмщина 79

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

Игорь Смирнов. Философия религии Ивана Ильина 88
И. А. Ильин. Из книги "Аксиомы религиозного опыта" 89

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Протоиерей Борис Николаев. По закону осмогласия. (К вопросу о знаменном распеве) . . 104

ПРОПОВЕДЬ

Милость Божия

Сегодня в евангельском чтении мы слышали о двух чудесах, совершенных Господом. По просьбе начальника синагоги, которого звали Иаир, была воскрешена его дочь — отроковица двенадцати лет. Когда же Иисус Христос шел к его дому, от прикосновения ко Христу исцелилась женщина, страдавшая долголетним недугом. В этом повествовании мы находим, братья и сестры, большой урок для нашей духовной жизни. Мы видим примеры благодеяния Божия, которого удостоились две страждущие: многострадальная женщина и невинная юная отроковица. Видим совершение чуда по глубокой вере болящей женщины и чудо, совершенное по просьбе родителя отроковицы.

Представьте жаркий солнечный день в Капернауме, шумном, тесном, грязном торговом городе. Идет по этому городу Христос со своими учениками. И, расталкивая толпу, бегут к нему настречу посланцы начальника синагоги — не только религиозного, но и народного правителя, ведь в синагоге решались вопросы не только религиозной, но и общественной жизни. И вот этот уважаемый человек переживает глубокую скорбь: его любимая дочь, двенадцатилетняя девочка, находится при смерти. Он просит Христа прийти и исцелить ее. Я напомню, как в другое время, незадолго до этого, тот же начальник синагоги выступил против Иисуса Христа. Однажды в субботу собрался народ по обычаю в синагогу слушать закон и молиться Богу. Христос увидел в толпе страждущую женщину. И хотя в субботу иудеям не разрешалось совершать каких-либо действий, Он сказал этой женщине: "Встань на середину". Она вышла, глаза всех собравшихся были обращены к ней, и Христос спросил, зная черствость человеческих сердец: "Что нужно делать в праздник? Только ли молиться Богу или совершать добро?" Все молчали. И тогда Христос сказал женщине: "Протяни свою иссохшую парализованную руку". Для нее это было странно, потому что уже много лет рука ее не действовала, но, повинуясь слову Божию, она сделала движение и протянула руку. И неожиданно для нее и для всех рука ее стала действовать. Женщина была исцелена. И тогда начальник синагоги с гневом обратился к ней: "Что ты делаешь? Зачем ты приходишь в синагогу для исцеления в субботу, будто нет у тебя других дней?" Он обратился к женщине, так как не мог обличить Иисуса Христа, потому что народ любил Его. И вот этот жестокий фарисей — начальник синагоги — был смирен Промыслом Божиим: заболела его любимая дочь. И Тот, Кто вызвал негодование несколько дней назад за совершение чуда, приглашен в его дом: "Приди и исцели мою дочь, как когда-то Ты исцелил ту болящую женщину". Раскаяние коснулось его черствого сердца, и он стал просить у Бога милости, той самой милости, в которой он хотел отказать прежде больной женщине. Так Господь смиряет гордых. И Христос пошел на этот зов. И вот когда шел Он в сторону дома начальника синагоги, толпа теснила Его со всех сторон: одни просили милостыню, другие — исцеления, третьи, любопытствуя и теснясь, хотели видеть, что происходит. В этой многоликой толпе была страждущая женщина, которая все свое имущество истратила на врачей и не получила исцеления болезни. Восемнадцать лет она страдала неисцелимой, истощавшей ее болезнью. У нее оставалась последняя надежда — на милость Божию. Она помнила, как однажды в субботу Господь исцелил в синагоге болящую парализованную женщину, как приносили к нему больных и Он исцелял их. И она твердо уверовала, что если только прикоснется к Его одежде, то получит исцеление. И, протиснувшись сквозь толпу, она сумела прикоснуться к Господу Иисусу Христу — и тут же почувствовала, что болезнь оставила ее. Крепость и силу она ощутила в своем сердце, в своем теле и радость охватила ее душу. Тогда Христос, чтобы сделать силу ее веры явной для всех, остановился и спросил: "Кто сейчас прикоснулся ко мне?" Ученики были удивлены: "Как Ты можешь спрашивать, кто прикоснулся, когда Тебя толкают отовсюду? Толпа, которую невозможно сдержать, напирает на нас, что же Ты спрашиваешь?" Он говорит: "Нет, толкают все, но с верой прикоснулся только один. Я вижу эту

веру и хочу, чтобы она была исповедана перед всеми". И тогда женщина, в радости и смущении от полученной милости, которую ждала так долго, сказала: "Я получила исцеление". И Христос сказал: "Вот, смотрите, какова ее вера. Дерзай, женщина. Иди с миром душевным, будь здорова".

Остановимся на этом примере. Господь посылает милость тому, кто крепко верит в Его силу и ищет Его помощи. Эта несчастная, больная женщина, много лет страдавшая от своей болезни, потерявшая всякую надежду выздороветь, искала Божией помощи. Она преодолела страх и пробралась сквозь толпу. Ведь если бы кто-нибудь узнал ее как больную и нечистую, ее бы прогнали, и, может быть, даже побили камнями, поэтому что она в болезни, в нечистоте, хотела прикоснуться к святому. Она преодолела этот страх, все преодолела ее вера. И за эту веру Господь дал ей два великих благодеяния: он дал ей здоровье телесное и мир душевный, сказав ей: "Иди в умиротворенном и радостном духе". Что может быть для человека дороже крепости его телесных сил и мира душевного? Ибо когда в душе человека мир, когда душу его переполняет глубокая радость, нет его счастливее, ибо он уже как бы переступил порог будущей жизни и вошел в вечную радость. Вот эту радость жизни и дал Господь болящей женщине.

Но продолжим наше повествование. Господь идет к дому начальника синагоги. И бегут слуги, расталкивают толпу, говорят начальнику, который ведет Господа Иисуса Христа в свой дом: "Перестань, остановись, не беспокой Учителя, дочь твоя уже умерла. Мы пригласили и плакальщиков, и погребальщиков. Тебе нужно позаботиться о том, чтобы с честью и торжественно похоронить свою дочь." Но Христос успокаивает начальника синагоги. Они приходят в дом. Господь высылает из комнаты всех, кто уже видел бездыханное тело девочки — музыкантов, плакальщиков, погребальщиков, надеявшихся получить заработок на этих богатых похоронах. Всех выслал Господь Иисус Христос и оставил только тех, кому была действительно дорога усопшая отроковица: родителей и Своих учеников. Подошел к ней и громким голосом, чтобы слышали все и в этой комнате, и снаружи, возгласил: "Девица, встань". И воскресла девочка. Он взял ее за руку и поставил ее на ноги и велел родителям дать ей есть. И девочка стала ходить и радоваться, и трепет объял всех в доме.

Вдумаемся и в этот пример. Отроковица двенадцати лет неожиданно заболела и умерла. Велико горе ее родителей, и ее отец, тот самый человек, который роптал на Господа Иисуса Христа, просит Его исцелить дочь. Он обрел веру, он смирился пред Господом и за эту веру и смирение Бог посылает чудо воскрешения его дочери.

Итак, болящая женщина с крепкой верой шедшая к Господу за исцелением, получает великое благодеяние: здоровье, мир и радость души. Отроковица невинная получает жизнь и здоровье, родители — за смирение гордыни — утверждаются в вере и пребывают в радости, обретя воскресшее дитя. Таковы благодеяния Божии. Они никогда не бывают отделены одно от другого. Когда Господь посылает милость, то она обнимает всего человека. И когда мы просим у Бога милости, мы должны просить не только того, что нам нужно сейчас. Один просит здоровья, другой — утешения, третий — достатка, четвертый, быть может, — любви близких... Но Господь Сам знает, что нужно нашей душе. Он ждет от нас крепкой веры, твердой решимости и подает каждому то, что ему полезно.

Среди нас, братья и сестры, есть те, кто, много прожив, многое пережил, многое испытал. И неоднократно молились мы Богу с крепкой надеждой, что Господь пошлет просимое. И надежда не была посрамлена: Господь слышал наши молитвы.

Есть среди нас и совсем немощные в вере, которые, подобно малым детям, ждут от Бога только ласки, только прощения. Но мы знаем, что для получения этого нужно понести труд. Люди же эти, как малые дети, способны только капризничать пред Богом, прося дать и не давая ничего взамен. А Господь говорит: *Сын мой, отдай сердце твое Мне* (Притч. 26, 23). Многие из нас должны прийти в меру возраста духовного, чтобы Господь видел крепкую нашу веру, надежду на Него. И вот тогда милость Божия будет дана каждому из нас — по крепкой вере, крепкой надежде. Но даже и тем, кто не имеет еще крепкой веры, кто не возымел еще надежды, кто еще, подобно младенцу, не знает, как идти за Богом, и тем посылает Господь милость, которую послал умершей отроковице и ее матери. Ведь и у нас, братья и сестры, есть свои, не только телесные, но и духовные родители, Отец наш Небесный, к Которому мы ежедневно обращаем нашу молитву: *Отче наш, иже еси на небесех... Остави нам долги наша... Хлеб наш насущный даждь нам днесь... Избави нас от лукавого...* Господь ждет нашего обращения. Господь ждет нашей веры и крепкой надежды на Него.

Есть у нас и Матерь — Церковь Святая, которая родила нас в купели Кре-

щения, которая питает нас от младенчества своими небесными Таинствами, которая ходатайствует о нас пред Богом. Церковь живет в нас, ведет нас за руку по пути к спасению. И она в ежедневной молитве о мире, о плачущих, о болезнующих, страждущих, плененных, об умерших — о всех молится, неотступно прося Бога послать каждому из нас милость. Имея таких великих ходатаев, мы идем за Христом. Одни из нас стремятся к Богу в дерзновенной молитве. И Господь дает Свою милость. Другие тяжко страждут, зная при этом, что и о них печется Господь. Ибо по молитве Церкви Господь посылает исцеление и воскрешение души всем. И потому Церковь неодолима, она идет своим путем многие века, спасает всех, и старых и малых, и сильных и немощных, смиряет гордых, поднимает смиренных. Церковь дает всем по своей молитве постоянную милость от Бога.

Братья и сестры, сегодня, в день воскресный, собравшись в нашем храме и прослушав евангельское повествование о том, как Господь дарует Свою милость, помощь, исцеление и воскрешение, унесем с собой в сердце тот крик ко Христу о помощи, который рвался из души болящей женщины, ту надежду на помощь, с которой обратились ко Христу родители умершей девочки. В сердце своем воззовем к Господу: "Помилуй и услыши нас!" Не нас одних, но всех, кто нам дорог, близок. Пред нами святые иконы, пред нами чудотворная икона Царицы Небесной, к которой мы уже многие десятилетия приходим и просим ее о "взыскании погибших". Подойдем и сейчас к ней с крепкой верой, что она даст по данной ей Богом силе здоровье больным, утешение страждущим, разум помраченным, Вечную жизнь — умершим. Бездонна глубина верующего сердца и много в нем любви и сострадания, но как часто доброе в нас, наше духовное сокровище, бывает погребено земными заботами и грехами.

Сердечной молитвой откроем в себе это сокровище и принесем его Царице Небесной и Господу нашему Иисусу Христу, чтобы Господь заглянул в наше отверстое сердце и дал всему миру, и нам в том числе, свою благодать, утешение, воскрешение души, укрепление телесных сил.

Да будет милость Божия на нас и Покров Царицы Небесной!

Приложим всю меру усилия и усердия, которой обладаем, чтобы явить Господу Богу не только скорби наши и грехи, которые постоянно мы совершаем пред Ним, а и наше духовное сокровище, которое дремлет в глубине нашего сердца и ждет воскрешения. *Аминь.*

Митрополит Волоколамский
и Юрьевский ПИТИРИМ

Небесные заступники

Собор святого Архистратига Михаила

Небесных воинств Архистратизи, молим вас
присно мы, недостойнии

(тропарь)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Братья и сестры!

Одним из великих благ, дарованных Господом роду человеческому, является ниспослание на землю святых невидимых ангелов, духовных наставников и хранителей верующих людей.

Святой Апостол Павел говорит об ангелах, что они есть *служебные духи, посылаемые* (Богом) *на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1, 14).

Но, несмотря на свою служебную миссию на земле, ангелы по своей духовно-разумной природе являются высшими созданиями Творца-Бога. Писание свидетельствует, что ангелы были созданы Богом еще ранее звезд и всей вселенной и, конечно, раньше человека (ср.: Иов 38, 7).

Божественное Откровение приоткрывает для нас таинственную завесу бытия ангельского мира. Бог некогда создал девять чинов ангельских различной степени совершенства и соподчиненных друг другу. Над всеми ними Господь поставил девять высших Архистратигов. Но один из них — сатана — воспротивился воле Божией, возгордился своими совершенствами *и не устоял в истине* Божией (Ин. 8, 44) и из Архангела соделался диаволом, отцом вся-

кой лжи, греха и неправды (см.: Ин. 8, 44). За собою, в противление Богу, он *увлек с неба третью часть* (Апок. 12, 4) ангелов, сделавшихся злыми духами.

Апостол Иоанн Богослов, по Откровению Божию, видел в видении, как *произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона* (диавола)... *И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним* (Апок. 12, 7, 9).

Это *древний змий* искусил в райском саду наших прародителей — Адама и Еву, ввел их в грех противления Богу (см.: Быт. 3, 1—6) и вверг в неисчислимые бедствия весь род человеческий. Но милосердный Господь, как и обещал в древности нашим прародителям (см. Быт. 3, 15) и благочестивым людям, через святых Своих пророков (см.: Ис. 7, 14), благоволил явиться в мире, чтобы *разрушить дела диавола* (1 Ин. 3, 8) и спасти род человеческий от греха и вечной смерти.

Господь Бог уже в древние времена посылал Своих святых ангелов праведным людям для наставления, охранения и защиты их от разных опасностей. Ангелы спасали, избавляли от бед и охраняли благочестивых людей на всех путях их жизни. Ангелы являлись неоднократно праотцу Аврааму. Они вывели Лота и его семейство из обреченного на погибель города Содома (см.: Быт. 19, 16). Архангел Рафаил, приняв вид человека, сопутствовал благочестивому юноше Товии в его далеком и опасном путешествии (см.: Тов. 5, 4). Псалмопевец Давид исповедует: *Ангел Господень ополчается вокруг боящихся Его и избавляет их* (Пс. 33, 8).

Из Святого Евангелия и житий святых нам известно, какое участие принимают ангелы в спасении Господом Иисусом Христом рода человеческого. Ангелы служили Самому Христу Спасителю от рождения в Вифлееме до Его славного Воскресения и Вознесения.

Церковь Христова исповедует и учит, что Господь посылает ангела-хранителя каждому верующему человеку с момента Святого Крещения. И во все дни жизни христианина ангел-хранитель спасает его от внешних бед и опасностей, а главное — спасительно действует на его духовную жизнь. Всякая светлая мысль, порой внезапно озаряющая наш ум, всякое святое желание и намерение, возникающее в нашей душе, всякий молитвенный порыв и молитвенное умиление, — все это есть действие на нашу душу невидимого спутника всей нашей жизни.

По учению Христа Спасителя, ангелы-хранители радуются обращению грешников (см.: Лк. 15, 10) и души праведных людей, по смерти их, относят в обители рая (см.: Лк. 16, 22).

По верованию Церкви, ангелы-хранители будут ходатайствовать о спасении порученных им людей на последнем, страшном Суде Христовом.

Однако, братья и сестры, успешность и спасительность для верующих христиан служения ангелов-хранителей зависит во многом и от самих людей.

Древний псалмопевец Давид учит, что ангел Господень охраняет только *боящихся* Бога, сохраняющих Его святые заповеди и живущих благочестиво. За человеком же, предающемся постоянному греху, рядом с ангелом-хранителем ходит всюду диавол, вовлекая грешника в еще большие и великие прегрешения, готовя ему вечную гибель во аде. Преподобный Симеон Столпник говорил: "Когда мимо меня идет человек праведный, я вижу Божию благодать, над ним сияющую, и ангелов святых по обеим сторонам, идущих с ним; бесы же идут от него далеко, не смея к нему приблизиться. Если же идет мимо меня человек грешный, вижу множество бесов, вокруг него играющих; ангел же издали следует за ним с выражением скорби о погибели грешника".

Дорогие братья и сестры!

Молитвенно прославляя сегодня Архистратига Божия Михаила и с ним всех ангелов Божиих и наших ангелов-хранителей, потщимся в своей жизни подражать их пламенной вере в Бога и неизменному служению Богу.

Святые ангелы некогда проявили твердость веры и верность Богу, противостояли сатане и бесам и низвергли их в бездну силой Божией. Так и мы, верующие христиане, *свержем с себя... запинающий нас грех* (Евр. 12, 1) и с верою в Господа *противостанем диаволу и* (тот) *убежит от нас* (Иак. 4, 7).

Вместе со Святой Церковью будем усиленно и ежедневно просить у Господа *Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших.*

Будем усердно взывать и к ангелу-хранителю нашему в ежедневных молитвах: *Ангеле Христов, хранителю мой святый и покровителю души и тела моего... от всякого лукавствия противного ми врага избави мя...*

Проводя благочестивую христианскую жизнь, будем, дорогие братья и сестры, от всей души умолять своих ангелов-хранителей со всеми небесными силами: *Небесных воинств Архистратизи... от бед избавите ны, яко чиноначальницы вышних сил. Аминь.*

Протоиерей Иоанн СОРОКИН

Кто мой ближний?

В Неделю 25-ю по Пятидесятнице

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Заповедь о любви к Богу, которую мы услышали в сегодняшнем евангельском чтении, братия и сестры, проста и очевидна. Ибо ничего выше, прекраснее, величественнее Бога человек не способен ни представить, ни вообразить. И Господь вправе ожидать от человека любви *всем сердцем, и всею душою, и всею крепостию, и всем разумением* (Лк. 10, 27). Эта заповедь не встречает возражения даже в сердце человека лукавого.

Иначе (и об этом свидетельствует евангельское повествование) мы относимся к заповеди о любви к ближнему: *возлюби ближнего твоего, как самого себя*. Мы готовы любить Бога, но далеко не каждого человека. И потому книжник, *желая оправдать себя, сказал Иисусу: а кто мой ближний?* (ст. 29). Этот вопрос мы каждый раз задаем себе, если кто-то нуждается в нашей любви. Отдать другому свою любовь для нас естественно только в одном случае — если он сблизится, сроднится с нами, войдет в нашу жизнь. Если же Промысл Божий ставит нас в условия, при которых мы должны отдать сердечное тепло случайному человеку, наш лукавый ум обычно спрашивает: а достоин ли он нашей любви?

Заповедь о любви к ближнему на самом деле так же очевидна, как заповедь о любви к Богу. Грех разделил людей, разрушил их единство. Церковь восстанавливает это единство. В Послании к Ефесянам, которое прочитано сегодня, святой апостол Павел пишет: *Умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны, со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира* (Еф. 4, 1–3). Исполнение заповеди о любви к ближнему необходимо для *единства духа и союза мира* в Церкви. Из слов святого апостола Павла следует также, что оказывать любовь другому — значит поступать *достойно звания* христианина.

Любовь к Богу, которую человек приобретает в Церкви, всех людей делает братьями. Не случайно Господь избрал для поучения притчу о самарянине. Самаряне и иудеи не были дружественны. Они по-разному решали, например, вопрос о поклонении Богу. Как известно, разные взгляды на одни и те же вопросы более всего разделяют людей. И вот, некто, самарянин, проходит по безлюдной дороге, видит поверженного окровавленного врага и выражает ему любовь и сострадание (ср.: Лк. 10, 33–35). Эта притча — образное раскрытие слов Спасителя: *Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас... Если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники то же делают... Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и взаймы давайте, не ожидая ничего* (Лк. 6, 27, 33, 35).

Нет у человека благой воли никаких препятствий к тому, чтобы иметь любовь, и не может быть никаких оправданий, если любви нет. Решительно отвергнем, братья и сестры, лукавый помысл: а кто наш ближний? Будем отдавать любовь не только ближним по крови или по духу, но и всем тем, кто в данный момент, Промыслом Божиим, встретился на пути нашей жизни, оказался рядом с нами. И да поможет нам в этом Господь. Аминь.

Священник Николай АКУЛОВ

Святитель Феофан Затворник

Слово на освящение храма

Се и еще воздвигнут и освящен храм Живому Богу! Се и еще место селения славы Его, место упокоения душ скорбящих, место питания и напоения душ алчущих и жаждущих — словом Божиим и святыми Таинствами, место преискреннего общения с невидимым миром Ангелов и святых! Благодарение Господу, увенчавшему благое дело сие успехом! Да благословит Он и начавших его, несших труды приведения его к концу, помогавших, содействовавших и всех, каким-нибудь образом соприкосновенных ему.

Произнесено в Сухотинском женском монастыре.

Храм сей назначается для вас, сестры, оставившие мир и Господу себя уневестившие. Вы удалились, бегая, и водворились в пустыни, за тем, чтоб беспрепятственнее приближаться к возлюбленному вами Господу и невозмущаемым от праха мирской суеты оком зреть выну красоту лица Его. Вот и Господь являет знамение Своего к нам благовестительного приближения, простирает к вам длани Свои для приятия вас, назначает место, где Он готов внимать желаниям отверстого к Нему сердца вашего. Думаю, что нельзя найти сильнейшего для побуждения к тому, чтобы приметаться в сем дому Божиему, если не непрестанно, то, по крайней мере, всякий раз, как будете зовомы сюда по уставу святой церкви.

Не сомневаюсь, что это и было, и будет так. Но не могу не напомнить вам, что для вас мало являться пред лице Господа в храм, вне вас сущий; надобно устроить Господу храм в себе самих, чтоб всегда иметь Его в себе и с собою. Ибо, если ко всем, то тем более к нам идет слово Апостола: *не весте ли, яко храм Божий есте...* И следовательно, если ко всем, то тем более к вам должна относиться заповедь: *как камению живому, созидаться в храме духовен, сокрушительство свято, приносити жертвы благоприятны Богови Иисусом Христом* (1 Пет. 2, 4–5).

Об этом ныне помыслить вам тем более прилично, что устроенный и освященный ныне храм есть прямой образ того невидимого храма, который должен устроить для Него в сердце нашем. Приложите же к совершенному уже труду в устроении сего видимого храма и другой труд, которому и конца быть не может, — об уготовлении сердца своего в всегдашний духовный храм Господу.

Не думайте, чтоб это было так мудрено и так высоко, что превысило бы решительно силы ваши. Вы уже созидаетесь в храм сей. Надобно только продолжать начатое непрерывно и с тою же ревностию, с какою начато. Чтоб видеть, впрочем, что именно надо делать, я изображу вам коротко все здание храма Господу в сердце.

Для храма видимого выбирают и очищают место. Надобно расчистить внутрь нас место сердца для здания храма духовного. Сие расчищение совершается *покаянием*, т. е. искренним сознанием своих грехов и обвинением себя в них, чтоб выну стоять пред лицем Господа безответными и спасения себе чаять от единой милости Его. Господь не любит тех, которые являются к Нему праведниками, и благосклонным является только тем, кои мытаревым гласом вопиют к нему: *Боже, милостив буде нам грешным*. На расчищенном месте углубляют и кладут основание. Основание храма духовного в сердце составляют *вера* и твердая *решимость жить по вере*. Только вера, сочетаваясь с решимостью, делает внутреннее здание непоколебимым и даже не доступным ни для сомнения и недоумений, ни для неудобств, противлений и скорбей. Решившийся жить по вере не страшится уже ни скорбей, ни самой смерти: вот почему таковый и почитается ничем неодолимым или стоящим на несокрушимом основании.

Положив основание, возводят затем здание, полагая камень на камень, скрепляя их известными веществами и все направляя по предположенному плану и масштабу. Все сие в соответственных свойствах есть или должно быть и во внутренней храмине, здесь *камни* суть разныя *добродетели*, к каким когда и где представляется случай: кротость, воздержание, терпение, послушание, милость, трудолюбие и прочее, кои, одна к другой прилагаясь, творят возращение тела внутреннего храма; *скрепляющий цемент* суть с одной стороны притоки чрез святые Таинства *благодати*, без которой все наше остается сухим, несвязным, непрочным, а с другой — *любовь*, без которой никакие подвиги и никакие труды не имеют цены, или, как говорит Апостол, все ничто; *план и масштаб — рассуждение*, которым определяются мера, вес и число трудов, предприятий и подвигов, без сего внутреннего соразмерителя могущих обезобразить все здание и следовательно сделать ничтожными и бесполезными все подъятые уже до того труды. Навык к сему рассуждению, основательному и здравому, приобретается послушным житием под *руководством* пастырей, духовных отцов, старцев и старец, которые на первый раз, а иногда и на всю жизнь, и должны составлять единственных руководителей в созидании сердца для Господа.

Проникнутый любовию, труд доброделания под действием Божиих Таинств, при руководстве пастырей и своего рассуждения, возводит здание до верха. За тем *кровлю* его составит глубокое *смирение*, которое спасет сие здание от сырости тщеславия и человекоугодия, от сухоты надмения и гордыни, от потрясающих ударов своенравия и непокорности. Останется после сего *возглавить* здание и поставить на нем *крест*. То и другое совершится одним действием, *преданности* в волю Божию, которая точно есть глава добродетелей самоотвержения и крест, на котором окончательно распинается наша самость.

Вот и храм! Хотите ли знать, что составляет его внешнюю *ограду*? *Непоко-*

лебимая верность всем уставам и предписаниям святой Божией Церкви, а в вас сверх того — и уставу вашему монастырскому. За сею оградою безопасно укрываются от всех бурь и волнений, воздвигаемых духом века, суемудрием и страстями. Пока есть сия верность, здание безопасно; где нет его, там все мало-помалу разорится, пока от всего не останется камня на камне.

Но мы все еще вне сего внутреннего храма. Надобно войти внутрь его, украсить, освятить, облагоухать, чтоб достойно совершить там святительство святое, приносить жертвы, благоприятные Богови. Ибо Господь хощет не пребывать только в нас, но и сопребывать с нами в нас. Спрашиваете: как войти внутрь самих себя? — *Вниманием, трезвением, собранностию.* Когда мысли рассеяны, они все парят над внешними предметами, но по мере отрешения от сих последних они собираются внутрь и по мере собранности еще более отрешаются от вне. Этим взаимнодействием созревает наконец внутреннее трезвение, в котором око ума выну зрит внутрь сердца, и устрояется глубокое, невозмутимое внимание к сущему там и ко всему, привходящему туда.

Чем украсить внутреннюю храмину сердца? Благими помышлениями, слагающимися из глубоких убеждений в истинах веры и соответственными им чувствами и расположениями, то есть помышлениями о Боге Триипостасном, Его беспредельных совершенствах, творении, промышлении, тайнстве искупления и всем домостроительстве спасения, о будущем устроении всего и прочее, которые (помышления) не могут не исполнять сердца или страхом, или сокрушением, или упованием, или мужественною готовностию на все, что все в совокупности составляет красоту храмины сердечной.

Освещение сему храму доставляет невозмутимое непрестанное *созерцание Бога Вездесущего*, без которого и внутрь собраться или чувствами какими благими преисполняться нет возможности, хотя и оно само взаимно поддерживается сими последними и зреет вместе с ними. Сей свет Богозрения, освещая и согревая сердце, возбуждает в нем непрестанные к Богу *взывания*, или *воздыхания* из глубины с представлением Ему разных преходящих и непрестанных потребностей духа, или с изъявлением движений любви к Нему — Сладчайшему, что все составляет фимиам *молитвы сердечной*, восходящей как утро или как кадило благовонное, возносящейся к Богу.

В облагоуханном таким образом храме сердца будет совершаться и *жертва* духовная Богу благоприятная, состоящая в приношении Ему сознания, самодеятельности и свободы и выражающаяся болезненным к Нему припаданием в сердце сокрушенном и смиренном. Сей жертвы ждет от нас Господь, ею услаждается и ради ее готов ниспосылать всякое даяние благо и всяк дар совершен. Сим завершается устроение внутреннего Богу храма и внутреннего священнодействия в сем храме.

Вот и все! Трудно ли, легко ли сие дело, но оно необходимо. Нельзя останавливаться нам на одном внешнем делании, хотя и без него не может состояться и установиться ничто внутреннее. Сделано внешнее, позаботимся и о внутреннем. Можно не сомневаться, что и оно есть и, может быть, ради его есть и сие внешнее; но можно опасаться, не затмила бы сия видимость, так очевидная, той невидимости, почти неуловимой. Посему бдите и не попускайте, чтоб враг сгубил плоды трудов ваших, остановив вас на полпути.

Сыне, даждь ми сердце, — говорит Господь. И отдадим его. Припомните притчу о десяти девах... Чего недоставало юродивым? Внутреннего делания. Внешне они были исправны: девство соблюли и постов не нарушали, и в храм Божий ходили, и прочее, уставом положенное, исполняли; а об устроении мыслей и чувств не попеклись. И было сердце их, вместо храма Богу, дебрь, всякими дикими растениями заросшая, полная гадов и насекомых, или запустелое здание, жилище филинов и нетопырей.

Блюдитеся убо, чтоб не подпасть участи их. Начатое вами хорошо и многоценно, но если совершите его как подобает. Не послужило бы иначе самое начало вам в осуждение, что начали и не довели до конца. И молитеся Господу и Пречистой Его Матери, нашей Владычице, коей посвящен храм сей, да явят вас, благоволением благости Своей, совершенными во всем — и совершен ваш дух, душа и тело в Пришествии Господнем да сохранятся, да дарует вам Бог силою утвердитися духом Его во внутреннем человеце, вселитися Христу верою в сердца ваша. *Аминь.*

Писание и Предание

1. СТАРОЕ И НОВОЕ В ПРАВОСЛАВНОМ ПОНИМАНИИ ПРЕДАНИЯ

Традиционное понимание. В 1915 году профессор Петербургской Духовной Академии Николай Сагарда издал книгу "Вера и жизнь христианская по учению святых отцов и учителей Церкви"[1]. Это сборник святоотеческих цитат, "по-профессорски" квалифицированно подобранных к различным богословским темам и в том числе к теме "Священное Предание". Тематическую классификацию учения святых отцов профессор Николай Сагарда провел на основе традиционного систематического или, что то же, схоластического богословия. При этом он исходил из понимания Предания как источника вероучения, равного по достоинству Писанию, то есть из того понимания, которое было традиционным для схоластического богословия.

Согласно традиционному для школьного богословия представлению, многое из того, чему учил Христос, не было записано и передано апостолами устно[2]. Предание тем не менее не сделалось излишним и после появления Писаний, включивших в себя "все потребное для жизни и благочестия". Оно продолжало играть свою роль в жизни Церкви не меньшую, чем Писание. Да, собственно, если Предание и Писание — это одинаковые источники Христова учения, то удобнее считать (и к этому Католицизм в схоластике пришел), что само Писание является частью более обширного, хотя менее концентрированного Предания.

Предание, не вошедшее первоначально в Писание, впоследствии также было зафиксировано в различных формах церковной письменности. Профессор Московской Духовной Академии канонист Владимир Иванович Талызин разделяет формы, в которых выкристаллизовалось устное Предание, на основные исторические источники учения Церкви[3]: 1) древние символы веры, 2) правила апостольские, записанные мужами апостольскими или их преемниками, 3) определения и правила Вселенских и некоторых Поместных Соборов, 4) древние Литургии, 5) акты мученические, 6) древние церковные истории, 7) творения отцов и учителей, 8) древняя практика Церкви: посты, воскресные и праздничные дни, устройство храмов, богослужебные чинопоследования.

Осмысление православными Предания в XX веке. Уже в начале 50-х годов иеромонах (впоследствии архимандрит) Софроний (Сахаров) в своей книге об афонском старце Силуане излагает совсем иное понимание преподобным Силуаном Священного Предания — как непрерывающееся действие Духа Святого в Церкви. "Предание, как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви, есть наиболее глубокая основа ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его"[4]. Это очень важное замечание: Писание — не ч а с т ь Предания, несущая информацию в тех же качественных формах, только лишь несколько уже (!) или параллельно Преданию, но это качественно отличная ф о р м а проявления церковной жизни. "Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, — продолжает иеромонах Софроний, — но, как сказано выше, одна из его форм. Форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения ее, и по удобству пользования ею; но изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято, как должно, никакими научными исследованиями"[5]. Для подтверждения этой истины иеромонах Софроний допускает мысль, которая может показаться кому-то даже кощунственной: "Если предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех своих книг, то есть Ветхого и Нового Заветов, Творений святых отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением все той же *веры, единожды преданной святым* (Иуд. 1, 3), выявлением все того же Единого Духа, неизменно действующего в Церкви, являющегося ее основой, ее сущностью". Но "если бы Церковь лишилась своего Предания, то она перестала бы быть тем, что есть, ибо служение Нового Завета есть служение Духа, *написанное не*

чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца (2 Кор. 3, 3)"[6].

Налицо революция во взглядах богословов на Предание, которая произошла, очевидно, где-то между пятнадцатым и пятидесятыми годами XX века.

Профессор Н. Сагарда, хотя и был одним из ведущих русских богословов, использовавших метод исторической критики в библеистике, в понимании Предания все же не преодолел схоластического стереотипа. Он понимал Предание как источник Истины, равный Писанию. В патристическом справочнике Сагарды распределение цитат сделано исключительно по тематическому признаку, без учета исторического контекста эпохи, в которой появились те или иные высказывания. Все догматические положения он подтверждает цитатами отцов, подобранными даже не в хронологии, а только по смыслу.

2. ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОСТАНОВКА ВОПРОСА О ПРЕДАНИИ В ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

Возникновение проблемы. Понимание Предания как источника вероучения Церкви, вобравшего в себя многовековой опыт благочестия, источника равноценного Писанию, устраивало бы всех и не требовало бы специального изучения механизма преемственности, если бы жизнь Церкви всегда развивалась только нормально. Проблема Предания была поставлена на Западе в XVI веке Реформацией. У реформаторов было достаточно причин, чтобы подвергнуть сомнению учение Римской Церкви и в связи с этим пересмотреть взгляды на достоинство Предания, на которое опиралось католичество.

Отрицание Лютером в 1519 году заблуждений Католицизма догматического характера: чистилище, примат Папы, и канонических злоупотреблений, таких, как индульгенции, послужило формальным поводом появления Реформации[7].

Надо отдать должное искренности мотивов реформаторов. Протестанты в лице тюбингенских богословов делали попытку найти общий язык с Восточной Церковью, обращались к Константинопольскому Патриарху Иеремии II (1572–1581, 1582–1584), но взаимопонимание не было достигнуто[8]. Так возникла проблема истинности Предания.

Поиск критериев истинности Предания. Проблема Предания, поставленная реформаторами, требовала обязательного разрешения. И, как всякая аксиологическая проблема, то есть как всякий вопрос о достоинстве, она могла быть решена одним путем – выявлением ценностных критериев, по которым возможно судить о достоинстве Предания.

В первую очередь, попытку разрешения этой проблемы сделали протестанты, отвергнув Предание. Католики, в порядке самозащиты, выработали свою аргументацию апологии Предания.

Для православных богословов эта проблема не была никогда столь актуальной, как для Запада. Однако, в связи с неизбежно усилившимися контактами в XX веке, от Православия потребовалось выработать свою позицию в этом вопросе. В этом смысле нельзя не признать историческим богословское собеседование 27–29 октября 1959 года в Арнольдсхайне, которое позже было названо "Арнольдсхайн-1" и положило начало серии подобных встреч. Одной из центральных тем этого собеседования был вопрос о Предании[9].

Несмотря на то, что проблема Предания для православных всегда была предметом чужого спора, представитель Русской Православной Церкви профессор Московской Духовной Академии В. И. Талызин суммировал учение о критериях истинности Предания, приемлемое православными.

Естественные критерии истинности Предания. В Первом Послании к Тимофею (6, 20) Апостол Павел дает практически готовый критерий истинности учения. Он выражен в завете Апостола Своему ученику. *О Тимофее! предание сохрани* (в русском переводе – *храни преданное тебе*). На основании этого завещания сложился двуединый принцип требования Церкви к Откровению: оно истинно, если соблюдается принцип единства и непрерывности, то есть условие сохранения Откровения аутентичным, равным самому себе, и условие его проповеди – передавания. Если эти два условия соблюдены, то только тогда можно говорить об истинности Предания. Оба этих условия сформировали такое общее требование к Преданию, которое можно еще высказать по-другому: Предание должно быть Апостольским, во-первых, до нас дошедшим, во-вторых, дошедшим не искаженным. В. И. Талызин[10] рассказывает на основе этого принципа внутренние и внешние признаки Предания.

Внутренний признак – это единство истины в Предании: Предание 1) не должно заключать в себе внутренних противоречий; 2) не должно противоречить другим несомненным апостольским преданиям; 3) не должно противоречить Писанию.

Внешний признак – это историческая непрерывность, преемственность, то, что выражается греческим словом paradosis. К внешним признакам отно-

сятся следующие требования: 1) апостольская древность Предания; 2) свидетельство об апостольской древности учителей Церкви III—V веков; 3) всеобщая практика и признание Церкви.

Трудности применения естественных критериев истинности Предания. Признакам истинности Предания, какими бы формальными они не были, никак не могли отвечать церковные постановления, существовавшие в католичестве в XVI веке. Чтобы доказать или опровергнуть истинность любого Предания, необходимо провести специальное историческое исследование. В отношении церковного канонического бытия, непрерывности преемства апостольского возглавления такая работа была проведена довольно рано. Все древние кафедры: Римская, Александрийская, Иерусалимская и другие помнят своих предстоятелей до апостолов включительно. Проследить аналогичную преемственность в учении гораздо сложнее. Если при истолковании Писания возникает серьезная герменевтическая проблема идентификации того, "что это значило" с тем, "что это значит"[11], то тем более такая проблема возникает для Предания, не имеющего ощутимого "текстуального тела". Однако задача в том и состоит, чтобы ретроспективно пройти сквозь всю христианскую историю, найти А п о с т о л ь с к о е предание и убедиться, что различия между ним и сегодняшним учением нет.

Условие исторической непрерывности — первая трудность для разрешения проблемы истинности Предания[12]. Если все же признать, что paratheken (от paradosis) (1 Тим. 6, 20) Апостола Павла это некое устно передаваемое текстуальное предание, которое позже было зафиксировано в церковно-исторических документах, то понимание Предания святителем Иринеем Лионским, ближайшим по времени к Апостолу Павлу, разрушит это предположение. Ириней понимал под Преданием вовсе не самостоятельную информацию, "идущую параллельно свидетельству апостолов, у него предание — идентичное содержащемуся в Новом Завете"[13].

Таким образом, найти Апостольское Предание и документально проследить весь исторический путь его до наших дней задача невыполнимая, но есть еще один выход: найти свидетелей Апостольского Предания в Церкви. Такими свидетелями могут служить учители Церкви, богословы, святители Церкви, святые, имеющие авторитет для Церкви. По этому пути в свое время также пошла Реформация. Во всяком случае, в XVI веке протестанты ведут сознательный поиск свидетелей Апостольского Предания[14]. Так, символические книги протестантов опираются преимущественно на свидетельства греческих отцов[15].

Однако понимание свидетелей Предания у протестантов и у православных очень различно. Для православных Церковь (по выражению отца Георгия Флоровского) именно потому Апостольская, что она святоотеческая[16], то есть святые отцы являются неотъемлемой частью церковного учения. Мы не только учим тому, чему учили святые отцы, но мы учим тому, что они своей жизнью засвидетельствовали это учение, засвидетельствовали своим подвигом и той славой, которой они увенчаны. И это главное свидетельство для истинности церковного Предания.

Для протестантов же свидетельства древних отцов и богословов являются только неким историческим подтверждением того, что истины, которыми владеют протестанты, это те же самые истины Апостольского Предания, и они не потому доверяют постановлениям соборов и учению святых отцов, что соборы — это высшая инстанция канонического голоса Церкви, а только потому, что постановления соборов вовсе не противоречат Священному Писанию, а только раскрывают его[17]. Таким образом, именно здесь протестанты считают разорванной герменевтическую связь в Предании между "тогда" и "сейчас", которую, с точки зрения православных, осуществляет Святой Дух. Свидетельство отцов они уже не воспринимают как свидетельство духовносное и благодатное и относятся к нему как к безжизненному историческому факту, подтверждающему Апостольское Предание.

Для православных поиск свидетелей Апостольского Предания ни в коей мере не ограничивается простым историческим подтверждением непрерывности преемства. Даже, наоборот, по словам протоиерея Георгия Флоровского, "древность сама по себе еще не является достаточным доказательством нашей веры. Архаичные формулы могут быть и совершенно ошибочными... Предание в Церкви не просто непрерывность человеческой памяти или постоянство обрядов и обычаев. Предание в конечном итоге есть непрерывность Божественной помощи, пребывание, присутствие Духа Святого...". "Последуя святым отцам" (начальные слова постановления соборов) — это не ссылка на отвлеченное предание, на формулы и предложения. Это прежде всего обращение к лицам, к святым свидетелям. Свидетельство отцов внутренне и всецело входит в самую структуру православной веры... Церковь действительно "апостольская", но Церковь также и "святоотеческая". И толь-

ко тем, что она святоотеческая, она и постоянно апостольская. Отцы являются гарантией апостоличности Предания"[18].

Условие единства истины в Предании, если его применить как критерий истинности, представляет не меньшую сложность, чем критерий исторической непрерывности. В требования этого условия входит непротиворечие Предания самому себе, Писанию и другим формам Откровения[19]. Это определение того, чем не должно быть Предание, но эти признаки не говорят, каким оно должно быть.

Такое положение вещей коренится в онтологической природе истины[20]. Однако даже такая постановка вопроса не снимает главной проблемы: как отличить невыдуманное от выдуманного.

Категория истинности, хотя и не может быть рационально описана, тем не менее для христиан имеет конкретное наполнение[21].

В конечном счете Дух Святой наставляет на всякую истину. Однако здесь снова встает вопрос о критериях распознания истинного действия Святого Духа. С точки зрения протестантов герменевтическая связь между "тогда" и "сейчас" осуществляется не опосредованно через свидетельство отцов, но непосредственно в новом Откровении. Евангелические богословы признают действие Святого Духа в истории, но не признают свидетелей этого действия Духа, передающих свое знание (в смысле мистического богопознания). Для православных именно святоотеческое Предание является критерием и гарантом подлинной причастности к Духу истины. У протестантов же создается некритическое отношение к получению Откровения из Писаний в надежде только на герменевтическую функцию Святого Духа. Теряется почва различения истинных плодов Духа Святого и чего-то иного, не имеющего отношения к Нему. В частности, если все зигзаги истории или поворотные пункты, о которых говорил евангелический богослов Кречмар[22], считать волей Божией и Его Откровением, тогда истина вберет в себя все проявления бытия и вне истины вообще ничего не останется. И тогда, конечно, любой волюнтаризм со стороны падшей человеческой природы можно считать действием Откровения Божия.

Таким образом, между условием исторической непрерывности и внутренним единством Предания существует тесная связь. Если, как это сделали протестанты, отвергнуть историческую преемственность свидетельства Духа, то автоматически разрушится не только подлинная герменевтическая связь между "тогда" и "сейчас", но и потеряется единство с полнотой Церкви. Именно к этому пришли протестанты: к личному взаимоотношению человека с Богом без всяких посредников (Дух Святой непосредственно внушает истину тому, кто читает Библию). Причем протестантов невозможно обвинить в непоследовательности, они создали вполне логичную схему вероучения: отвергли почитание святых как свидетелей Духа, а Церковь понимают как простую общность единомышленников. Ведь если человек напрямую соединен с Богом личной верой, в которую никто не имеет права вмешиваться, то вообще зачем нужна Церковь? Теряет смысл и Евхаристия как единение всех, причащающихся от общей Чаши. И в протестантизме была радикально изменена концепция и Церкви и Евхаристии.

Протестанты подвергли критике безусловно искаженное Предание католиков, однако они вообще отрицают Предание как факт.

Неизбежно возникает необходимость решения вопроса: какое место должно занять Предание по отношению к Писанию?

Соотношение Писания и Предания в Реформации. Запад, утверждая или отвергая Предание, оставался все в той же плоскости понимания Предания в качестве источника вероучения. Христианское учение при этом представлялось неким словесным текстом, записанным (в Писании) или не записанным (в Предании). Разница заключалась лишь в том, что католики принимали Предание как источник Откровения, а протестанты не принимали.

Писание является частью Предания. Таким может быть единственный, обусловленный логикой вещей, вывод, если считать, что Писание — это записанное учение, а Предание — учение не записанное в первом веке христианства, но так или иначе записанное позже[23].

Неизбежное утверждение исторической вторичности Писания тем не менее не делает протестантов единомышленниками с католиками. В Реформации этот тезис был развит в аксиологическом аспекте, позволившем в вопросе о достоинстве Предания прийти к следующему заключению:

Писание тождественно Преданию. Писание по содержанию как бы полностью включило в себя все, что содержит и содержало Предание, то есть, распространившись в переводах, в комментариях, в проповеди Церкви, Писание полностью проникло, пронизало собой все Предание Церкви[24]. То есть все

действительно необходимое для спасения было записано, вне Писания остались лишь тавтологические комментарии. Прямым выводом из этой мысли, по мнению протестантов, является следующий тезис.

Единственно подлинное Предание есть Евангелие[25]. Сделав такой логический ход, протестанты пришли к искомому ими результату: Писание вполне достаточный источник вероучения, и Предание в этом смысле теряет свое значение для Церкви. Осталось сделать последний шаг: **Писание выше Предания**[26]. То есть в аксиологическом плане Писание и Предание нельзя уравнивать[27].

Ревизия Предания, потеря авторитетности Писания и разрушение Церкви. Война, объявленная Реформацией Риму, была борьбой с догматическими и каноническими искажениями, допущенными католицизмом[28]. Энергия протеста, как известно, несоизмеримо перехлестнула те нарушения Римской Церкви, против которых она вначале выступила. Ревизии были подвержены все устои христианской жизни[29]. Однако разрушительное реформирование христианского жизненного уклада, в основе которого всегда лежит подвиг и самоограничение, можно было произвести, руководствуясь лишь произвольным истолкованием протестантского "мерила" — Евангелия.

В результате усилий реформаторов построить Церковь только на основе Писания, как это ни парадоксально, возникает дефицит доверия именно к Писанию.

По словам архимандрита Илариона Троицкого (впоследствии архиепископа), "Священное Писание получило особое и независимое от Церкви значение тогда, когда померк светлый идеал Церкви. Священное Писание стало предметом особенного внимания и разностороннего изучения со времени немецкой Реформации, то есть именно тогда, когда на место Церкви была поставлена отдельная личность и широко открыта дверь для рационализма. Из Библии протестанты, взбунтовавшиеся против папы-человека, создали "бумажного папу", и была "последняя лесть горше первыя"[30]. "Протестантизм в принципе отверг необходимость церковных норм для истолкования Писания", — продолжает архимандрит Иларион. — Говорю "в принципе" потому, что на самом деле эти нормы все же были выдуманы в виде новоизмышленных сектантских символов. Если нормы церковные отвергнуты, то человек остается с Писанием, так сказать, наедине, и при истолковании Писания каждому нужно руководствоваться своим, так называемым здравым смыслом, надев предварительно на свою голову тиару непогрешимости папы"[31].

Протестантизм с самого начала не мог не ощущать этой девальвации доверия к Писанию как Откровению Божию. Поэтому уже сами основатели Реформации делали усилия спасти положение. Лютер и Меланхтон, отбросив средневековое Предание, попытались на его место поставить Предание древнецерковное[32]. Это существенная уступка протестантизма, однако, этот шаг деятелей Реформации на деле оказался формальной декларацией. Протестанты, признав древнецерковное Предание, полностью исказили его природу[33].

Ими фактически была произведена **подмена функции Церкви в мире** действием Апостольского Предания, имеющего непрерывное преемство: "Апостольское Предание должно иметь место в каждом слове и деянии Церкви... Церковь должна верить в то, что Христос не только призывается и с т о р и ч е с к и (разрядка здесь и далее. — *М. Д.*) в соответствии с Апостольским Преданием, но действует и в н а с т о я щ е е в р е м я через Святого Духа в Церкви... Апостольское Предание... есть живое Предание, которое осуществляется в многообразии и с т о р и ч е с к и х проявлений"[34]. Это значит, что Дух Святой в форме Апостольского Предания действует в Церкви, но вот следов Его действия в душах людей не остается, или, если остаются, то только такие, которые не могут служить свидетельством миру и истории о Благодати Духа, остаются лишь исторические факты. Каждый раз Дух Святой действует заново в безблагодатной пустоте, а не в Церкви, хранящей истину как подлинное знание любви Божией. В целом протестантизму нельзя отказать в логичности: если отвергнуто почитание святых и святынь, которые для Православия — носители Предания и свидетели Духа, то, естественно, Предание становится чисто исторической преемственностью, а не благодатной реальностью действия Духа и самосознанием Церкви.

Таким образом, живое дело Церкви протестантизм пытается заменить гальванизирующим его понятием Апостольского Предания. Функция Церкви в мире — ее живое освящающее действие — в протестантском варианте была заменена на Предание историческое, которое сообщается механическим преемством и благодаря этому продолжает действовать в каждую новую историческую эпоху. Такая замена оказалась возмож-

ной благодаря простому умозаключению: Святой Дух, обещанный Христом ученикам, действовал в Апостольском Предании, следовательно, Он продолжает действовать в Писании, которое является живым Апостольским Преданием.

Вся беда в том, что это не равноценная замена, и прежде всего это сказалось в том, что Церковь потеряла право вероучения. Если живое освящающее действие Церкви в мире отрицается, то закономерно **вероучительный авторитет Церкви** заменить на историческое свидетельство древних отцов и богословов. "Реформация", по словам современного евангелического богослова Г. Кречмара, "основывается на догмате Церкви и принимает его не потому, что эти положения были установлены законными Вселенскими Соборами, как высшей инстанцией истины в Церкви, но потому, что они соответствуют слову Божию... Меланхтон и поколение, следующее за Лютером, ссылались на "свидетелей Истины", – греческих и латинских отцов". Однако "их ценили не как решающий источник богословского познания, но как подтверждение того... что Реформация является не "нововведением", а восстановлением древней церковной веры"[35].

Разрешение проблемы источников вероучения, взаимоотношения Писания и Предания в протестантизме, таким образом, явилось чисто рациональной операцией, которая от простого логического заключения – Писание есть часть Предания – привела к примату Писания над Преданием и в конечном итоге – к разрушению Церкви с ее освящающей и вероучительной функциями.

3. ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОЧНИКА И ФОРМ ОТКРОВЕНИЯ

Формирование учения о Предании в борьбе с протестантскими идеями. Формирование учения о Предании в Православии так же, как и в католицизме, проходило в борьбе с протестантскими идеями. Реформация явилась основательным поводом для того, чтобы еще раз внимательно просмотреть все учение об источниках Откровения. В русском богословии уже в XVIII веке наблюдается борьба с протестантскими тенденциями. О более раннем времени скорее всего нет смысла говорить, потому что до XVIII века богословие было качественно иным, оно не было выстроенным по западному схоластическому образцу. Только в XVIII веке, когда через Киево-Могилянскую коллегию к нам проникла латинская схоластическая методология, у нас появились как сторонники, так и противники этого протестантского понимания источников вероучения. Проводником идей протестантизма, в частности, был Псковский архиепископ Феофан (Прокопович); защитником Православия в споре с ним выступал митрополит Рязанский Стефан (Яворский).

Феофан Прокопович и Стефан Яворский. Из высказываний архиепископа Феофана видно невооруженным глазом, что он, как и протестанты, пытается "заменить догматическое свидетельство Предания свидетельствами историческими, всегда условными и недостаточно достоверными"[36]. "Нельзя искать подтверждения авторитета священных книг в учении Церкви, – пишет он. – Авторитет Церкви велик, но лишь для чад Церкви... Но как убедить в Божественности Священного Писания неверующего? Это может сделать Бог. Божественными свидетельствами сверхъестественного происхождения Священных книг служат: 1) пророчества, 2) чудеса и т. п."[37]. "Если Феофан Прокопович для определения канона Священных книг, их неповрежденности и истинного смысла считает достаточным частное, индивидуальное суждение каждого верующего, утверждающееся или на исторических свидетельствах, или на рациональных основаниях, то Стефан утверждает необходимость преемственно хранимого Церковью Предания"[38]. Протестантские идеи, таким образом, хотя и были высказаны православным архиепископом, но, что еще более важно, критика на них была сделана также русским богословом митрополитом Стефаном. Проблематика, связанная с Преданием, была остро воспринята православным богословием в России. Было выявлено то, что проблему Предания необходимо решать в тесной связи с учением о Церкви и ее праве делать канонические установления. Во всяком случае стало определенно явным то, что понятие обязательного канона – исключительно церковное и, по словам архимандрита Илариона, "совершенно не мыслимое вне Церкви"[39]. Каноничность потеряла всякий смысл в протестантизме, реформаторы стали отрицать одну за другой священные книги Библии как не подлинные и не принадлежащие тем авторам, чьи имена стоят в этих книгах. Напротив, внутри Церкви не могут возникать **коллизии между Преданием и Писанием.** В святоотеческом богословии учение об этом особенно последовательно выражено в Коммониториуме латинского отца IV века преподобного Викентия Лиринского. Свидетельство преподобного Викентия часто фигурирует в полемике вокруг проблемы Предания.

К нему же прибегает и архимандрит Иларион Троицкий: "Теперь все чаще и чаще приходится сталкиваться с рассуждениями: в Священном Писании мы читаем вот то-то. Церковь учит иначе, значит, Церковь заблуждается. Так до тошноты однообразно поют всевозможные сектанты... Нельзя не согласиться с сильным и резким, но мудрым и справедливым изречением преподобного Викентия Лиринского: "Когда увидим, что некоторые приводят изречения пророческие и апостольские в опровержение вселенской веры (говорят о противоречии между Церковью и Священным Писанием), мы не можем сомневаться в том, что их устами говорит диавол... Отсюда следует с необходимостью вывод: если учение Церкви кажется нам противоречащим Священному Писанию, то это признак лишь того, что мы плохо поняли или учение церковное, или Священное Писание, или то и другое вместе"[40].

Столь дерзновенное утверждение святого отца не может не вызвать вопроса: **какое значение Писание имеет для Церкви и в Церкви?** Смысл ответа на этот вопрос, который дает архимандрит Иларион Троицкий, заключается в том, что Священное Писание — это проявление общей благодати жизни Церкви: "...оно имущество церковное, драгоценное и бесценное; но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь дает смысл существования Писания. Священное Писание не есть самостоятельная величина; его нельзя считать со вне данным Церкви законом, который она может исполнить и от которого она может отступить. Священное Писание явилось в недрах Церкви и ради Церкви. Церковь владеет Писанием и употребляет его на пользу своих членов"[41].

Такое отношение Церкви к Евангелию закрепилось его литургическим употреблением. В православном храме Евангелие находится на престоле. В древней Церкви Евангелие хранилось в скевофилакирионе — ризнице — откуда выносилось только для чтения во время богослужения. Церковь использует Евангелие только за богослужением как его составную часть[42].

Священное Писание есть проявление общей благодатной жизни Церкви, однако это не значит, что оно способно исчерпать жизнь души в Боге. Это общая мысль православного святоотеческого богословия. Специально в связи с проблемой Писания и Предания ее выразил архимандрит Иларион: "Жизнь души не обнимается Писанием всецело. Эта жизнь благодатна, а благодать душе подает, конечно, не книга Священного Писания, а Дух Святой, ниспосланный Церкви"[43]. И архимандрит Иларион же собрал свидетельства об этом отцов золотого века.

Святитель Иоанн Златоуст: "По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды и помощи писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа и чтобы как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергнули такую благодать, то воспользуемся уже хотя бы вторым путем..."[44].

Преподобный Исаак Сирин: "Пока человек не примет Утешителя, потребны ему Божественные Писания... Но когда сила Духа низойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце заповеди Духа..."[45].

Три уровня понимания Предания в богословии. Предание традиционно в христианском сознании всегда понималось как сохранение Церковью вероучения, не зафиксированного в Священном Писании либо по случайным причинам, либо с целью сохранения некоторых элементов в качестве тайны для посвященных.

Именно эзотеризмом нередко объясняется тот факт, что часть христианского учения первоначально попала в Писание, а часть осталась вне его. Для этого подавали повод некоторые отцы Церкви, такие, как святитель Кирилл Иерусалимский, который свои "Огласительные слова" предваряет строгим предупреждением: "Сии оглашения... вовсе не давай оглашенным, ни другому кому, не сделавшемуся еще христианином, иначе дашь ответ Господу. И если с сих оглашений сделаешь список, то, как пред Господом, пропиши и это"[46]. Однако уже сам факт, что он доверил бумаге свое тайноводство, на деле нейтрализует его грозные предупреждения. Записанный текст неизбежно попадет в руки разных людей, и весь эзотеризм автоматически разрушается.

Устное распространение Евангелия. Самоочевидно то, что Евангелие, прежде чем приняло привычную нам форму, существовало в устной дописьменной традиции.

Первое Евангелие появилось не раньше чем через восемь лет после Вознесения Христова, а до этого Апостолами велась устная проповедь. Любой проповедник рано или поздно исчерпывает круг своей тематики, но это вовсе не обязательно плохо. Благодаря многократному повторению катихизические беседы каждого Апостола сформировались в подборе основных фактов и сюжетной композиции. Некоторые из них впоследствии были записаны сами-

ми авторами (Матфеем и Иоанном) или учениками (Марк записал катихизис Апостола Петра) и стали известны в качестве Евангелий. На это обращает внимание еще митрополит Филарет в своем Пространном катихизисе: и Как от Адама до Моисея Откровение распространялось без писаний, так и учение Христа вначале распространялось устно[47], пока не вступило в стадию фиксирования"[48]. Но только в начале XX века новое направление изучения Библии, которое получило наименование "Критика формы", в основу своего метода положило тот факт, что за каждым из четырех Евангелий стоит устная традиция комплекса свидетельств о Христе, связанных с определенной поместной Церковью[49], как, например, Евангелие от Матфея – с Иерусалимом, а Иоанна – с Ефесом. Критика формы рассматривает Евангелие как результат предшествующего развития композиции и сюжета в устной передаче и оперирует понятиями: Матфеева традиция, Иоаннова традиция и пр.[50] Более того, следы устной традиции, предшествовавшей записанному Новому Завету, можно достаточно легко обнаружить в Новозаветных Писаниях. Так, древнейшее исповедание веры дошло до нас в Первом послании Коринфянам Апостола Павла: *Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь... Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день по Писанию и что явился Кифе, потом двенадцати... Итак, я ли, они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали* (15, 1–5; 11).

Несомненно, что это самые основные истины, отшлифованные многократным повторением в устной проповеди, примерно те же, которые приводятся в евхаристической молитве после возгласа: *Примите, ядите... Пийте от нея вси...* Вот эта молитва: *Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, трехдневное Воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, Второе и славное паки Пришествие.*

Да и сама евхаристическая традиция, следы которой встречаются в Новозаветных Писаниях: *И возблагодарив преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое... Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови...* (1 Кор. 11, 24–25; см.: Мф. 26, 26; Мк. 14, 22; Лк. 22, 19), безусловно существовала до появления самых первых писаний. Формулировка Таинства Крещения вошла в Евангелие от Матфея, безусловно, также после того, как уже употреблялась в практике: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа...* (Мф. 28, 19).

Без всякого сомнения, была уже распространена ко времени появления Первого и Третьего Евангелий Молитва Господня (Мф. 6, 9–13; Лк. 11, 2–4).

В Новозаветные писания вошли также некоторые распространенные в первохристианской практике песнопения, как, например: *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек...* (Флп. 2, 6–11). Апостол Павел прямо дает цитату из древнего песнопения: *Посему сказано: "встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос... Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе* (1 Тим. 3, 16).

Следы зафиксированных крещальных поучений без труда усматриваются в Первом послании Петра: *Посему (возлюбленные), препоясовши чресла ума вашего, бодрствуя, совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа* (1, 13) и далее.

По аналогии с тем, как проходило богословское осмысление значения Писания для Церкви, было определено и значение Предания. Этот процесс развивался в русле дифференциации содержания самого понятия Предания. Были выявлены различные смыслы, в которых употребляется термин, а точнее – различные уровни смысла Предания. Причем если развитие богословского самосознания Православной Церкви привело к признанию трех общеупотребительных уровней понимания слова "Предание", то католическое богословие усматривает только два первых уровня. Причина этому кроется в конфессиональной специфичности латинской Церкви – доктрине о примате Папы и разделении Церкви на учащую и учимую.

Первый уровень. Предание – это механизм преемственной передачи Евангельской истины. Предание в своем основном значении – это средство передачи учения или конкретных форм жизни Церкви, то есть метод самой преемственности, передачи благодатного содержания церковной жизни. Этот базовый смысл единодушно указывают богословы всех конфессий. Его можно встретить как в "Камне веры" митрополита Стефана Яворского[51], так и во всех догматических системах, катихизисах и

словарях библейского богословия[52].

Второй уровень. Предание – источник Откровения, выражения слова Божия, равный по достоинству Писанию, то есть источник вероучения. Такое понимание Предания вначале как устного, а затем зафиксированного письменного Откровения традиционно для Римской Церкви. Также традиционно (начиная с XVIII века, после того как началось "западное пленение" восточного богословия) этот уровень понимания выделяется и православными богословами, например митрополитом Стефаном Яворским[53]. Однако именно этот уровень понимания Предания породил на Западе движение Реформации. Протест Лютера был вызван остро стоявшей тогда проблемой различения Предания по достоинству. В результате протестанты отвергли напрочь Предание в качестве источника вероучения[54].

Третий уровень понимания Предания осознанно формулируется в Православии вместе с освобождением его от плена западной схоластики, хотя такое понимание было присуще православному богословию всегда. Этот уровень понимания Предания наряду с другими смыслами термина приводит митрополит Стефан Яворский[55].

Появление третьего уровня смысла слова "Предание" связано прежде всего с сокрушительной критикой слабых мест второго уровня понимания этого термина православными. "Как понимать Писание, чтобы почерпнуть из него истинное вероучение? – спрашивает архимандрит Иларион Троицкий. – Нужно понимать его согласно с Преданием – отвечают нам. Прекрасно! А какое Предание следует принимать? – Не противоречащее Писанию. Что же получается? Писание нужно толковать по Преданию, а Предание нужно проверять по Писанию. Получается логический круг, idem pes idem, или, в несколько вольном переводе на русский язык, – сказка про белого бычка"[56].

Также Н. Д. Успенский на богословском собеседовании (Арнольдсхайн-I критикует своего коллегу в излишнем увлечении горизонталью второго уровня: "У Талызина чувствуется склонность кодифицировать Предание в исторических документах... Здесь возникает опасность, как бы Предание не потеряло своего практического значения в жизни Церкви, если будет зафиксировано документально"[57].

Третий уровень смысла Предания – естественный вывод из православной экклезиологии. Еще митрополит Стефан Яворский считал, что "Предание есть самосознание Церкви, выраженное на Вселенских соборах, живой ее голос"[58].

Католицизм не выделяет третьего уровня понимания Предания. В широко распространенном популярном католическом словаре библейского богословия (Париж, 1971[59]) такой известный библеист, как Пьер Грело, указывает только два уровня понимания Предания. И это не случайное упущение. Католические богословы в своих построениях регламентированы Догматической конституцией II Ватиканского Собора "О Божественном Откровении". В ее девятом пункте, раскрывающем взаимоотношение между Священным Преданием и Священным Писанием, утверждается следующая доктрина: "Священное Предание и Священное Писание тесно и взаимно между собой связаны, ведь одно и другое, проистекая из одного и того же Божественного источника, сливаются каким-то образом воедино и устремляются к одной и той же цели. Ибо Священное Писание есть Слово Божие, так как оно записано под вдохновением Духа Божия; а Священное Предание – слово Божие, вверенное Христом Господом и Духом Святым Апостолам, – передает его неповрежденно преемникам их..."[60]

Причина понимания Предания как Слова, функционально эквивалентного Слову Писания, то есть в качестве документального источника Откровения, состоит не в отсутствии разработанности общего учения о Предании, но в отсутствии потребности в третьем уровне понимания. Главная причина в том, что Римская Церковь не нуждается в учении о Предании как самосознании Церкви, в то время как, в силу принятых ею установок, она имеет аутентичный голос Откровения в лице Папы и коллегии епископов.

Такая догматическая позиция была подтверждена II Ватиканским Собором. "Учение об установлении, непрерывности, значении и смысле священного Первенства Римского Первосвященника и его безошибочного учительства Священный Собор вновь предлагает всем верным твердо верить и, продолжая начатое, постановил перед всеми исповедать и провозгласить учение о Епископах, преемниках апостолов, которые с преемником Петра, Наместником Христа и видимым Главой всей Церкви, управляют домом Бога Живого"[61]. В чине Епископов "апостольский лик непрерывно пребывает – со своим Главой, Римским Первосвященником, и никогда без этого Главы... Чин Епископов... является носителем также наивысшей и полной власти над всей Церковью, но властью, которая не может осуществиться без согласия Римского Первосвященника"[62].

Отсюда – учение о непогрешимости

Папы, то есть учение о праве Папы выносить окончательное решение по всем вопросам истолкования Божественного Откровения: "...безошибочность, которой Божественный Искупитель благословил наделить Церковь Свою в определении учения о вере и нравственности, простирается так же широко, как и сокровище Божественного Отровения... Этой безошибочностью обладает, в силу своего назначения, Римский Первосвященник, Глава коллегии Епископов, когда он... провозглашает окончательным решением учение о вере и нравственности... А когда или Римский Первосвященник, или весь состав Епископов с ним определяют доктрину, то они провозглашают ее соответственно самому Откровению..."[63]

Помимо Писания и Предания, католицизм вводит понятие Учительства Церкви: "обязанность подлинно толковать написанное или переданное Слово Божие (то есть Писание и Предание как два источника вероучения. — *М. Д.*) была вверена одному живому Учительству Церкви, власть которого осуществляется во имя Иисуса Христа... Итак, очевидно, что Священное Предание, Священное Писание и Учительство Церкви, по премудрому совету Божию, так между собою связаны и соединены, что одно не без другого, а все вместе, каждое своим способом, под действием единого Духа Святого действенно способствует спасению душ"[64].

Непогрешимость и законодательная власть Папы в области веро-нравоучения, таким образом, в католичестве фактически (хотя это отрицается теоретически)[65] поставлена выше авторитета Писания и полностью заменяет ту функцию, которая в Православии отведена догматическому самосознанию Церкви-Преданию в смысле третьего уровня его понимания. Римская Церковь широко пользуется этой возможностью и выносит свои определения по всем вопросам веры и жизни. В том же "Догматическом постановлении о Церкви" II Ватиканского Собора есть постановление "О тайне Церкви", "О всеобщем призвании к святости в Церкви", "Об эсхатологическом характере Церкви...". Римская Церковь выносит свои постановления по всем важным вопросам жизни и проблемам современности: "О грехе", "О формах и корнях атеизма", "О систематическом атеизме", "Об отношении Церкви к атеизму", "О взаимоотношении Церкви и мира"[66] и др. II Ватиканский собор отдельно издал: "Декрет об апостольстве мирян", "О христианском воспитании", "Декларацию о религиозной свободе", "Об экуменизме" и пр.

Для Православия вера в Церковь, а не конституции и декреты коллегии Епископов — вот критерий истинности Откровения в Писании и Предании[67]. "Я не веровал бы Евангелию, если бы не понуждал меня к этому авторитет кафолической Церкви"[68] — очень категорично выразил эту мысль блаженный Августин. Архимандрит Иларион Троицкий доводит формулировку о Церкви — критерии истинности и Писания и Предания — до классической отточенности: "Источник церковного вероучения один — Дух Святой, живущий в Церкви, о Котором обетовано Христом, что Он будет вести (odegesei — см.: Ин. 16, 13) Церковь ко всякой истине. И не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Священного Писания и Священного Предания, а только потому, что есть именно Церковь Бога Живого, столп и утверждение истины, — как руководимая Духом Святым. Говорить нужно только о Церкви. Вместе с Церковью стоит или падает и Священное Писание и Священное Предание"[69].

Предание в свете литургического богословия. В первой половине XX века пересмотр отношения к Преданию в Православии произошел на качественно новом научном уровне. Неожиданное решение проблемы Писания и Предания нашел, например, протоиерей Георгий Флоровский. Рабочий инструмент его исследования — историко-критический метод — без всякого сомнения, более совершенен, чем схоластические формы, которыми еще оперировали богословы в XIX веке. Ключ решения проблемы Предания, которым воспользовался Флоровский, состоит в его литургическом подходе и мышлении.

Надо сказать, что между десятыми годами (временем профессора Сагарды) и тридцатыми (временем формирования творческого метода Флоровского) в сознании ученых богословов произошел сдвиг, не пропорциональный масштабу двух десятков лет. После первой мировой войны во всем мире началось движение литургического ренессанса[70]. Этот феномен потребовал своего осмысления, появилось литургическое богословие[71]. Протоиерей Георгий Флоровский применил критерии и методологию литургического богословия к вопросу о Предании. С их помощью он провел ревизию всей патристической аргументации, принятой на вооружение схоластической догматикой. Флоровский показал, что все цитаты, которыми принято было подтверждать то, что отцы понимали Предание как источник вероучения, с неменьшей силой говорят в пользу того, что отцы понимали Предание в качестве способа прочтения, истолкования Писаний.

Проблема Предания во II веке и "правило веры" Тертуллиана. Возникновение проблемы Предания протоиерей Георгий Флоровский отодвигает от времени Реформации еще почти на полтора тысячелетия, к началу христианской истории, ко II веку, когда Маркион отверг авторитет Ветхого Завета. В этой исторической ситуации, считает отец Георгий, Церковь впервые прибегает к авторитету Предания[72]. Было сформулировано значение Писания; оно принадлежит Церкви, и для его верного понимания необходима вера в Церковь. Более того, эта вера в Церковь есть одновременно вера самой Церкви, доверие ей, то есть Церковь подобно кающемуся грешнику, молившемуся: "*Верую, Господи, помоги моему неверию* (Мк. 9, 24), требует веры в то, что для подлинного понимания Откровения необходима вера и в Церковь. Именно в этом духе выдержана аргументация Тертуллиана, который вел полемику с Маркионом и еретиками, отвергавшими Священное Писание Ветхого Завета. В книге "Об отводе еретиков" Тертуллиан пишет: "Если все это таково, что истина присуждается нам, так как мы храним то п р а в и л о в е р ы, которое Церковь получила от апостолов, апостолы — от Христа, Христос — от Бога, то прочно стоит разумная основа нашего положения, что еретикам не должно дозволять апелляции к Священному Писанию"[73]. Главный смысл высказывания Тертуллиана в том, что истина — там, где хранится преемственно полученное некое п р а в и л о в е р ы. И это правило веры — критерий истинности учения и без него немыслимо правильное понимание Священного Писания. Поэтому там, где нет этого правила веры (как у еретиков), теряется всякая почва для разговора, потому что еретики уже вне Церкви.

Правило веры: словесный текст или духовный опыт? Однако протоиерей Георгий Флоровский не ограничивается утверждением веры как необходимого у с л о в и я для постижения Писания, он идет дальше: направляет инструмент богословского анализа на само ядро сформулированного Тертуллианом условия, при котором только Писание может пониматься правильно, на содержание п р а в и л а в е р ы Тертуллиана — в чем, собственно, оно состоит. Состоит ли оно в усвоении истины как какой-то повествовательной информации, заключенной в словесном тексте, или это некий более глубокий процесс, опытное познание истины как истины для души, а не для рассудка.

В качестве отправного пункта своей концепции протоиерей Георгий Флоровский принял тот факт, что п р а в и л о в е р ы было тесно связано с Таинством христианского посвящения. Исповедание веры в Древней Церкви при всех различиях в формулировках по сути было одним и тем же повсюду. Каждый оглашенный торжественно провозглашал его перед Крещением. Собственно, сама крещальная формула есть прежде всего правило веры, переданное апостолами. Концепция Флоровского, таким образом, это не абстрактное признание необходимости веры в Церковь, но — указание на конкретный носитель п р а в и л а в е р ы. "Правило веры, которое Церковь получила от апостолов", содержалось в оглашении, в крещальных символах веры и в крещальной формуле, которая впервые была зафиксирована в 40-х годах I века в Евангелии от Матфея: *Крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа...* (Мф. 28, 19). Собственно, все символы веры, имеющие общую схему, возникли исторически как расширение этой крещальной формулы. Поэтому, с одной стороны, п р а в и л о в е р ы было вполне реальным текстом, с другой стороны (что несравнимо важнее), это правило было не чем иным, как той истиной, которую апостолы вверили Церкви[74]. Поэтому вне этого правила Писания могли пониматься только неверно[75].

Предание, paradosis, — это не простая передача текстовой информации (2-й уровень), а передача объемной истины (3-й уровень) — истины, которой единственно можно жить, и истины — ключа, делающего доступной истину жизни. Но если истина как жизнь, как переживаемое на опыте богопознание, еще каким-то образом вырастает из того плоского горизонтального текста, который ее передает, то критерий, ключ, открывающий понимание этой истины — ощущения из логических рассудочных формулировок обычного текста, уже вовсе не поддается формализации, передается по внетекстуальным каналам как опыт, как ощущение.

Именно так, по мнению Флоровского, понимал Предание Тертуллиан, когда он апеллировал к нему в полемике с еретиками как к правилу веры, получаемому от апостолов и хранимому Церковью.

Предание — не слова, а видение истины. Подтверждение того, что именно в этом значении понимал Предание Тертуллиан, протоиерей Георгий Флоровский находит в высказываниях его старшего современника, древнейшего отца Церкви святителя Иринея Лионского. Святитель Ириней Лионский в "Обличении и опровержении лжеименного знания" вводит понятие Церкви — сокровищницы истины: "Не должно искать у других истины, которую легко

можно получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине"[76]. "Сокровище это, несомненно, есть Писание, – комментирует святителя Иринея Флоровский, – но не только Писание, но также и та живая вера, которой выявляется тайна Писания... Апостольское Предание, как оно хранилось и понималось в древней Церкви, не было скреплено сводом сложных и обязывающих предложений (то есть не принимало вид логической структуры, текста); оно было, скорее, в и д е н и е м смысла и силы события Откровения, Откровения о Боге, Который действует и действовал"[77]. То есть, в понимании Иринея, Предание, выраженное простыми словами несложных крещальных формулировок и символов, как считает Флоровский, должно прежде всего сообщить объемное видение и постижение истины в Церкви, а не плоскую повествовательную информацию.

Естественно возникает вопрос, когда, в какой момент могло потеряться это в и д е н и е, ощущаемый опыт богопознания и вместо него на базе все того же текста вырасти нечто совсем иное, не имеющее отношения к тому, что было получено от апостолов. Поэтому следующим важным историческим этапом, в котором выявляется учение о Предании, протоиерей Георгий Флоровский называет арианские споры. Святитель Афанасий Великий в своей антиарианской полемике постоянно ссылается на правило веры. "Цель веры и писаний, – подмечает протоиерей Георгий, – выражается именно в самой их [веры и Писания] вероучительной сердцевине, сжато выраженной в "правиле веры" в том виде, в каком оно передавалось "от отцов к отцам".

В противоположность этому у ариан не было "отцов, которые могли бы подкрепить их вероучительные утверждения"[78]. Почему? Потому что правило веры – это не просто слова и текст, их составляющий. Правило веры вырастает как объемное ощущение истины над плоским текстом. Поэтому ариане вполне считали себя вправе апеллировать к Писаниям, но к богословской традиции, содержащей объемное ощущение истины, они относились не более чем к земным логическим текстуальным аргументам, не являющимся проявлением Духа Святого в Церкви. Поэтому они должны были сознавать себя не столько продолжателями живой традиции, сколько возобновителями "забытого", "утерянного", с их точки зрения, учения. С другой стороны, хотя в триадологии ариан явно присутствуют гностические реминисценции, они ни в коем случае не могли открыто опираться на традицию гностиков, отвергнутых Церковью. Таким образом, ариане явно выпадали из традиционно передаваемого п р а в и л а в е р ы. Безусловно, они хотели бы, чтобы за ними стояла традиция, на которую можно было бы опереться как на аргумент в споре, но ее не было, потому что ариане противостали традиции, передаваемой в Церкви как живое правило веры.

Передача содержания веры путем Таинств. Следующим ключевым моментом развития учения о Предании Флоровский называет слова святителя Василия Великого из книги "О Святом Духе", в которых впервые фиксируется учение о Предании как источнике вероучения. Эта сентенция вошла во все катихизисы и догматические курсы: "Из догматов и проповеданий, соблюденных в Церкви, иные имеют Писания, а другие, дошедшие до нас от апостольского Предания, приняли мы втайне, но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия"[79]. Продолжая далее, святитель Василий предметно раскрывает это апостольское Предание, говорит о крестном знамении, о том, что во время молитвы следует обращаться на Восток, о евхаристической формуле, о Таинстве Елеосвящения. "На первый взгляд может показаться, что святитель Василий Великий признавал двойной авторитет и двойное мерило, – предупреждает протоиерей Георгий, – признавал наряду с Писанием неписанные Предания". Но Георгий Флоровский блестяще показывает, как научный анализ и знание исторического контекста могут легко низвергнуть казавшиеся незыблемыми школьные стереотипы. Следует обратить внимание на различие между проповеданиями и догматами в фразе святителя Василия Великого: "Из догматов (dogmata) и проповеданий (cherygmata), соблюденных в Церкви..." В словоупотреблении святителя Василия проповедания – то, что в поздней терминологии называется вероучением, то есть формальное и авторитетное учение и постановление о предметах веры. Догматы – это целостная совокупность неписанных обычаев, вся структура богослужебной и сакраментальной жизни. Надо это иметь в виду, чтобы не придавать обоим терминам обратное значение, сложившееся в богословии к нашему времени. Догматы, то есть совокупная система христианской жизни, передавались, как пишет святитель Василий Великий, "en mysterio", что обычно переводят "в тайне". Но это неверный перевод, утверждает отец Георгий Флоровский, единственно верное понимание "en mysterio" может быть только путем Таинств. То есть это означает: "догматы и проповедания... приняли" в виде

образов и богослужебных обычаев. В этом случае полностью меняется смысл последующей конкретизации догматов святителя Василия Великого: крестное знамение, молитвы на Восток, евхаристическая формула, Таинство Елеосвящения — все это dogmata, то, что передается путем Таинств. Обряды и символы, которые приводит святитель Василий Великий, — все являются способами сообщения готовящимся к Крещению правила веры, то есть они и есть та форма, в которой заключено правило веры. Хотя в известном смысле они находятся вне Священного Писания, но, помимо этого неписанного правила веры, невозможно было постичь подлинный смысл Писания[80].

В самом деле, если вместе с Писанием не передать опыт богопознания, то невозможно понять, что написано, потому что написано как раз об этом богопознании. Слепому, если он никогда не имел зрения, невозможно объяснить, что такое "красное" или "зеленое". Все, что написано, обращено уже к имеющемуся опыту, переданному путем Таинств, в которых человек опытно переживает богопознание. В Таинствах передается тот ключ, который откроет смысл написанного, передается то "подобное", которым человек сможет измерить "подобное" этому в Писании.

И наконец, последний патристический аргумент из арсенала схоластического богословия — "Напоминание" (Commonitorium) преподобного Викентия Лиринского; "Как отличить истину от лжи ввиду изречения Священного Писания?", — спрашивает он. — Так как, по преданию святых и ученых мужей, мы сказали в начале настоящего "Напоминания", — именно они непременно должны наблюдать, чтобы Священное Писание истолковывалось согласно с Преданием всей Церкви и по указаниям Вселенского догматического учения"[81]. Традиционно этой цитатой подтверждалось равноправие Писания и Предания как источников вероучения. "Это не признание Викентием, — вступает в полемику протоиерей Георгий Флоровский, — двойного авторитета, как это иногда утверждают. Предание не является независимой инстанцией или дополнительным источником вероучения, оно не что иное, как Писание, истолкованное в соответствии с соборным пониманием Церкви — хранительницы апостольского правила веры"[82]. Особо важно отметить то, что это правило веры передается как объективное знание, а не субъективное ощущение, потому что оно объективно передается в Таинствах Церкви.

Подводя черту под доказательством того, что отцы понимали Предание не в смысле источников вероучения, а в смысле верного истолкования этих источников, протоиерей Георгий обращается к Пространному катихизису митрополита Филарета Дроздова[83]. Оказывается, в катихизисе о Предании речь идет не как об источнике вероучения, как это можно было бы ожидать от догматического сознания середины прошлого века. Митрополит Филарет следующим образом раскрывает понятие Предания: Предание — способ распространения и сохранения Божественного Откровения (1-й уровень); Предание — это не какой-либо особый источник истины или учения — Откровение и без того достаточно адекватно раскрыто в Писании; и вместе с тем митрополитом Филаретом Предание приравнивается к пониманию и постоянной памяти Церкви, а в этом случае оно является руководящим принципом и критерием толкования Писания (3-й уровень).

В православном мире после 60-х годов XX века такое понимание Предания стало общепринятым. В 1983 году франкоязычный православный автор профессор Жан Брек писал: "Священное Писание и Предание не должны рассматриваться как две реальности, противостоящие друг другу или взаимно дополняющие друг друга... православные настаивают на том, что Священное Писание нашло свое место только в Церкви, поскольку Церковь — это единственное место Предания, место личной и общей встречи между человеком и Божественным словом. Так как именно в Церкви это слово делается актуальным Духом Святым посредством литургии, Таинств и провозглашения Евангелия. И это происходит в силу "герменевтической функции" Святого Духа, Его непрерывной вдохновенной деятельности, которая делает слово понятным и приемлемым в любой новой ситуации и для каждого нового поколения"[84].

Формулирование учения о Предании в православно-протестантских диалогах. Третий уровень понимания Предания, присущий Православию, пытались также нащупать протестантские богословы, хотя это получилось у них не совсем ясно и отчетливо[85].

Фундамент Реформации — отрицание Предания в качестве источника вероучения — был реализован протестантами в формально-логическом русле: в результате тенденциозной цепи умозаключений Предание как источник вероучения было признано вторичным по отношению к Писанию. Однако уже на православно-евангелической встрече Арнольдсхайн-1 протестантами высказывались мысли об отождествлении Предания с апостольскими посланиями[86].

Главным препятствием для протестантов в принятии православного понимания Предания являются отрицание ими освящающей функции Церкви и замена ее продолжающимся действием Апостольского Предания. Тем не менее православно-лютеранские диалоги по поводу Предания развивались в сторону принятия протестантами православного определения Предания.

В 1981 году в Финляндии (Эспоо) после трех лет подготовительных переговоров состоялась первая пленарная встреча Православной и Лютеранской Церквей на тему "Участие в Тайне Церкви", на которой была сформулирована цель встречи — полное сотрудничество и взаимное признание[87].

Вторая пленарная встреча в Лимассоле (Кипр) была посвящена вопросу: каким путем может быть достигнута поставленная цель?

На третьей встрече в США (Колледж Мюленберг, Алентаун, штат Пенсильвания) в 1985 году было сформулировано и подписано согласованное заявление "Божественное Откровение". И в 1986 году Объединенный комитет из членов Комиссии подготовил проект совместного документа по Писанию и Преданию. Этот документ был принят после обсуждений, проведенных в Православной Академии Крита с 28 мая по 2 июня 1987 года[88].

Определение Предания, сформулированное совместно православными и протестантами, соответствует 3-му уровню православного понимания: "Священное Предание есть аутентичное выражение Божественного Откровения в живом опыте Церкви"[89]. Для того чтобы достичь сопряжения Божественного Откровения с живым опытом Церкви, потребовалось ввести термин "евангелион". "Евангелион" — это Божественное Откровение в Ветхом и Новом Завете о спасительном воздействии Бога (икономия), совершенном в лице Иисуса Христа, которое передается миру через действие Святого Духа, то есть то, что в русской богословской терминологии принято называть словом "Благовестие". "Евангелион" открывается через Воплощение, жизнь, учение, страдание, Воскресение и Вознесение Иисуса Христа и нисхождение Святого Духа в Пятидесятницу. Поэтому "евангелион", о котором свидетельствует Священное Писание, есть не просто речь от Бога или о Боге, но сущностное слово Бога Воплощенного. Этот "эвангелион", или Благовестие, и есть Священное Предание[90]. Все это позволило совместный православно-лютеранский критский документ завершить мыслью о том, что Священное Предание есть жизнь Церкви, критерий ее аутентичности.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Вера и жизнь христианская по учению святых отцов и учителей Церкви. Вып. II. О Священном Писании и Священном Предании. Сост. Сагарда Н., Пг., 1915.

[2] Талызин В. И. Церковное Предание. Доклад на богословском собеседовании 27–29 октября 1959 года Арнольдсхайн-1. – Богословские труды (Б. Т.), сб. 4, М., 1968, с. 221–222.

[3] Там же, с. 222.

[4] Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. Paris, 1952, с. 39.

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] Шлинк Эдмунд. Б. Т., сб. 4, М., 1968, с. 246 (тезис VIII).

[8] Мейендорф Иоанн, протоиерей. Значение Реформации в истории христианства. В кн.: Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981, с. 136.

[9] См. Б. Т., сб. 4, М., 1968.

[10] Там же, с. 223–224.

[11] См. The Interpreter's Dictionary of Bible. Abingdon Press, Nashville, v. 1, p. 419–420.

[12] Профессор из Гейдельберга Эдмунд Шлинк, участвовавший в "Арнольдсхайне-1" со стороны евангелистов, считает, что поиск первоначального апостольского Предания за пределами библейского канона представляет неразрешимую историческую задачу. И хотя из вежливости он не отрицает того, что апостольское Предание все-таки могло остаться вне Новозаветного Писания, все же считает невозможным опереться на него, как на предание исторически прослеживаемое. "Вопрос в историческом плане, где именно находится первоначальное апостольское Предание, создает большие трудности, как только мы выходим за пределы библейского канона... Многое в каноническом Предании было отвергнуто как гностическое. Однако это не значит, что вне библейского канона не может быть апостольского Предания, но на него нельзя указывать как на предание историческое (Б. Т., сб. 4, М., 1968, с. 208).

В отличие от Шлинка, его коллега Георг Кречмар из Мюнхена более категоричен. Он полностью отрицает возможность существования апостольского Предания помимо Священных книг Нового Завета. "У Талызина Священное Писание подчинено устному Преданию... Это умно и справедливо, ибо и после того, как возникло Св. Писание, Церковь имеет своей задачей передачу и проповедь апостольского слова... Имеем ли мы право сопоставить зафиксированное в определенных документах Предание с paradosis (1 Тим. 6, 2) (Там же, с. 206).

[13] Там же.

[14] Профессор из Бонна Ганс Иванд особо подчеркивает то, что "отцы Реформации XVI века искали свидетелей. Но они не нашли их в Римо-Католической Церкви, поэтому обратились к Древней, особенно к Греческой Церкви (Там же, с. 210).

[15] Эдмунд Шлинк: "В Konkordienbuch Лютеранской Церкви содержится каталог свидетельств (Catalogus testimoniorum. Указатель свидетельств

Св. Писания и древних чистых отцов Церкви". Это собрание цитат преимущественно греческих отцов". (Там же, с. 246, тезис IX).

[16] Флоровский Георгий, прот. Эпос Православной Церкви. Доклад на совещании "Вера и церковный порядок" в Кифисси (Греция) 16–18 августа 1959 года. Пер. с англ. ВРЗ–ЕЭ, 1963, № 42–43, с. 137.

[17] Так, Эдмунд Шлинк обращает внимание на то, что в "преамбуле к формуле согласия" (Konkordienformel, 1580) Меланхтона (в которую вошел каталог свидетельств – см. Б. Т., сб. 4, М., 1968, с. 230), определенно говорится, что... "к писаниям древних и новых учителей нельзя относиться одинаково со Свящ. Писанием", они признаются только... как "свидетели того, в какой форме после апостольского времени ... сохранилось учение пророков и апостолов". Следовательно, авторитет отцов Церкви – производный авторитет... Суть его в том, что он служит... актуальному историческому (разрядка. – М. Д.) раскрытию содержащегося в Священном Писании подлинного апостольского благовестия. Б. Т., сб. 4, М., 1968, с. 246.

[18] Флоровский Георгий, прот. Эпос Православной Церкви. Доклад на совещании "Вера и церковный порядок" в Кифисси (Греция) 16–18 августа 1959 года. Пер. с англ. РВЗ–ЕЭ, 1963, № 42–43, с. 136–137.

[19] Поэтому внутренние признаки единства истины в Предании, как отмечает В. И. Талызин, "суть только признаки отрицательные, а не положительные: по ним мы можем узнать только то, чего нельзя назвать Апостольским Преданием" (Б. Т., сб. 4, с. 224).

[20] Это тонко подметил Ганс Иванд: "С понятием "предание" всегда связано понятие "истина". По этому вопросу имеется только отрицательный ответ: истину нельзя выдумать" (Там же, с. 210).

[21] Это также взято на вооружение протестантами. Георг Кречмар позаботился и о втором критерии: "Настоящим мерилом Реформации для оценки Предания Церкви является не древность, а – Истина и Любовь..." (Там же, с. 228).

"Мы сегодня еще яснее понимаем, чем отцы Реформации, – позже продолжил он свою мысль о единстве Откровения, полученного Апостолами, и Откровения, получаемого Церковью, – что в истории Церкви существуют установленные Богом поворотные пункты, когда Он ведет Свою истину к победе, как это было на соборах Древней Церкви" (Там же, с. 231).

[22] См. прим. 21.

[23] На православно-евангелическом собеседовании Арнольдсхайн-1 мысль эта была высказана Эдмундом Шлинком: "Библейский канон выдвигается на первое место среди всех других Апостольских Преданий благодаря тому, что мы встречаем в нем подлинное Предание апостольского посланничества" (Б. Т., сб. 4, с. 244, тезис V). Это вызвало резкий протест православного представителя В. И. Талызина: "Библейский канон не может рассматриваться как часть Предания, поскольку он как Св. Писание является самостоятельным Откровением наряду со Свящ. Преданием". Правда, из высказывания Талызина не совсем ясно, почему Откровение-Писание не может быть часть Откровения-Предания. За краткостью его реплики осталась та мысль, что и Предание, и Писание – это структурно различные формы Откровения.

[24] Э. Шлинк: "Писание в процессе распространения, изложения его перевода и т. п. проникает Предание" (Б. Т., сб. 4, с. 209).

[25] Этот тезис очень ясно сформулировал Георг Кречмар: "Настоящее Предание, установленное для Церкви, есть слово Божие, прежде всего – Евангелие о спасении чрез Иисуса Христа, которое нам доступно в пророческом и апостольском слове Писания" (Б. Т., сб. 4, с. 228).

[26] Эта мысль высказана берлинским профессором Фогелем. Суть проблемы Священного Писания и Священного Предания он увидел в роковом словечке "и" между ними. В то время как, по его мнению, "соответствие [между ними должно установиться] в том, что все решения Церкви подчинены Священному Писанию как апостольскому Преданию" (Б. Т., сб. 4, с. 209).

[27] В. И. Талызин критикует также и другого протестантского богослова, рассуждавшего в том же духе: "Из высказываний Кречмара явствует, что в Св. Писании не остается места для Священного Предания..." (Б. Т., сб. 4, с. 204).

[28] Протестантам, по словам евангелического епископа из Мюнхена Дицфельбингера, "пришлось бороться с таким церковным Преданием, из которого была исключена значительная часть апостольского предания. Во имя авторитета Священного Писания Реформация в то же время должна была противопоставить себя авторитету Церкви" (Б. Т., сб. 4, с. 210).

[29] Протестант Шлинк считает, что "реформаторы подчинили церковное Предание проверке Священным Писанием и очистили его, применяя это выверяющее мерило" (Б. Т., сб. 4, с. 247).

[30] Иларион (Троицкий), архим. Священное Писание и Церковь. – Голос Церкви, 1914, № 3, отд. отт., с. 14–15.

[31] Там же, с. 22.

[32] Шлинк резко разграничивает Реформацию Лютера и Кальвина. "Лютер не забывал о жизнеспособности Апостольского Предания... Меланхтон сделал в этом направлении еще больше, чем Лютер, объявив древнецерковное Предание, в отличие от средневекового, имеющим принципиальное значение как (!) истинное истолкование Писания" (Б. Т., сб. 4, с. 247).

[33] Это особенно ярко выразил Шлинк, выступая в дискуссии: "В докладе доцента Талызина... воля Церкви рассматривается как источник церковного Предания... Мы, представители Евангелической Церкви, являющиеся участниками данного собеседования, не можем согласиться с тем, что воля Церкви является решающим критерием" (Б. Т., сб. 4, с. 207).

[34] Б. Т., сб. 4, с. 243.

[35] Там же, с. 229–230.

[36] Савкевич. Стефан Яворский и Феофан Прокопович о Предании. – Вера и разум, 1893, № 4, февраль, кн. 2, с. 183.

[37] Там же, с. 183.

[38] Там же, с. 185.

[39] Иларион (Троицкий), архим. Указ. соч., с. 36.

[40] Там же, с. 21.

[41] Там же, с. 9.

[42] См.: Там же.

[43] Там же, с. 12–13.

[44] Там же, с. 10–11. См. также: Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 7. СПб., 1901, с. 5–6.

[45] Там же, с. 12. См. также: Пр. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Слово 58, Изд. 3. Сергиев Посад, 1911, с. 314.

[46] Кирилл Иерусалимский, свт. Слова огласительные. Слово предогласительное, или Предисловие к словам огласительным.

[47] Филарет, митрополит Московский (Дроздов). Пространный христианский катихизис Православные кафолические Церкви. Изд. 17. М., 1887, с. 7.

[48] Талызин В. И., проф. МДА. Церковное Предание. Доклад на богословском собеседовании 27–29 октября 1959 года Арнольдсхайн-1. Б. Т., сб. 4, М., 1968, с. 226.

[49] The Interpreter's Dictionary of Bible. Abingdon Press, Nashville, v. 1, p. 413.

[50] Буйе Л. Землетрясение в области новозаветной критики и символ, 1981, № 6, с. 85–86.

[51] Савкевич. Указ. соч., с. 177.

[52] Грело Пьер. Предание. Логос. Париж; Брюссель, 1972, № 2 (6), с. 1. См. также: Словарь библейского богословия под редакцией Ксавье Леон-Дюфура. Пер. со второго французского издания: Vocabulaire de theologie Biblique, 1970. Изд-во "Жизнь с Богом", Bruxelles, 1990, с. 881.

[53] Савкевич. Там же, с. 177.

[54] На православно-евангелическом собеседовании Арнольдсхайн-1 в 1959 году православные богословы предложили свое разрешение проблемы, послужившей камнем преткновения на Западе в XVI веке. В качестве своего рода шага навстречу протестантам Талызин провел аксиологическую дифференциацию Предания (по достоинству): "От Священного Предания, переданного людям апостолами, следует различать Церковное Предание" (Б. Т., сб. 4, с. 222). Следует делать различие между Церковным Преданием и "церковными обычаями" (Там же, с. 207). Его мысль подчеркивает Н. Д. Успенский, конкретизируя в историческом плане подлежащее оценке догматическое предание: "Канонические определения Церкви (а не церковное Предание) не следует смешивать с апостольским Преданием"... Н. Д. Успенский заметил опасный крен своего коллеги в сторону католической доктрины и поспешил внести поправку: "Священное Предание, – продолжил он, – должно быть резко разграничено от церковных определений как норм церковной организации. И Талызин хотел это сделать, когда он говорил о Церковном Предании. Но было бы лучше, если бы он употребил здесь выражение "церковное установление". К сожалению, в догматических компедиумах Православной Церкви понятие "Предание" не дифференцируется так же, как это было в средние века, и особенно в Римо-Католической Церкви" (Успенский Н. Д. Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелическими церквами Германии. Б. Т., сб. 4, с. 211–212). Интенцию сближения православных на собеседовании Арнольдсхайн-1 вполне оценили протестантские богословы. Для Георга Кречмара такое углубление учения о Предании православными оказалось приятной неожиданностью: "Формальное различие между "Преданием" или "Священным Преданием", которое Церковь должна хранить, и различными церковными преданиями не было в XVI веке общепризнанным и в настоящее время тоже не является таковым" (Кречмар Г. Предание древней Церкви и Церкви Евангелической. Доклад на Арнольдсхайне-1, Б. Т., сб. 4, с. 279).

[55] Савкевич. Там же, с. 175–177.

[56] Иларион (Троицкий), архим. Там же, с. 16.

[57] Протокол богословского собеседования (Б. Т., сб. 4, с. 205). Талызин формулирует третий уровень смысла Предания как монопольное истолкование Церковью вероучительных источников: "Церковь Христова хранит в себе и передает из века в век не только Божественное Откровение (Писание и Предание), но также и свое разумение Божественного Откровения" (Талызин В. И. Б. Т., сб. 4, с. 224). Надо сказать, что западные православные богословы, такие, как протоиерей Георгий Флоровский, архимандрит Софроний (Сахаров), протопресвитер Александр Шмеман, в отличие от Талызина, полностью отвергают второй уровень в понимании Предания, признавая право на существование только за третьим. "Предание не есть другой, дополнительный, по отношению к Писанию, источник веры, оно тот же источник: живое слово Божие, всегда слышимое и принимаемое Церковью, – пишет протопресвитер Александр Шмеман. – Предание есть толкование слова Божия как источник самой жизни" (Шмеман Александр, протопресв. Евхаристия: Таинство Царства. Париж, 1948, с. 97).

[58] Савкевич. Там же, с. 175–177.

[59] Vocabulaire de theologie biblique. P., 1970.

[60] Священный Вселенский Ватиканский Собор II. Догматическая конституция "О Божественном Откровении". Tipografia poliglotta Vaticana, 1967, с. 7.

[61] Священный Вселенский Ватиканский Собор II. Догматическое постановление о Церкви. Tipografia poliglotta Vaticana, 1966, гл. 3, 18, с. 22.

[62] Там же, гл. 3, 22, с. 26.

[63] Там же, гл. 3, 25, с. 30–31.

[64] Священный Вселенский Ватиканский Собор II. Догматическая конституция "Божественное откровение". Tipografia poliglotta Vaticana, 1967, с. 8.

Надо признать, что иногда в самом Православии появлялось искушение подняться на третий уровень понимания Предания через отождествление его с католическим институтом Магистериума, Учительства Церкви. В этом духе высказывался, например, Талызин на собеседовании Арнольдсхайн-1: "Источником Священного Предания является воля Божия, источником

Церковного Предания – воля самой Церкви" (Талызин В. И. Б. Т., сб. 4, с. 222). "Воля Божия всегда должна стоять на первом месте, а воля Церкви – на втором. Церковные определения обязательны лишь тогда, когда в них воля Церкви сочетается с волей Божией" (Там же, с. 208). На это высказывание Талызина отреагировали даже протестанты. Э. Шлинк заметил: "Различие, которое Православная Церковь проводит между апостольским и церковным Преданием, кажется возможным лишь теоретически, абстрактно, при конкретном рассмотрении выясняется, что такое различие трудно применимо к жизни" (Шлинк Э. Там же, с. 208).

[65] Священный Вселенский Ватиканский Собор II. Догматическая конституция "Божественное откровение". Там же, с. 8.

[66] Пастырская конституция "Радость и надежда" о Церкви в современном мире. Tipografia poliglotta Vaticana, 1967, с. 14, 19–22.

[67] Иларион (Троицкий), архим. Там же, с. 16.

[68] Бл. Августин. Против манихеев. PL., v. 42, col. 176, см. также Илариона, архим. Там же, с. 35.

[69] Иларион (Троицкий), архим. Там же, с. 16.

[70] Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961, с. 20.

[71] Там же.

[72] Флоровский Георгий, прот. Писание и Предание с православной точки зрения. Пер. с англ. (американский лютеранский журнал Dialog, vol. 2, Autumn 1963, p. 288–293. Вестник Западноевропейского Экзархата, 1964, № 45, с. 53–69.

[73] Вера и жизнь христианская по учению отцов и учителей Церкви. Вып. II. О Священном Писании и Священном Предании. Составил проф. Н. Сагарда. Пг., 1915, с. 127.

[74] Флоровский Г., прот. Там же, с. 60.

[75] Там же.

[76] Вера и жизнь христианская по учению отцов... Там же, с. 104.

[77] Флоровский Г., прот. Там же, с. 60.

[78] Там же, с. 61.

[79] Вера и жизнь христианская по учению отцов... Там же, с. 97.

[80] Флоровский Г., прот. Там же, с. 62.

[81] Вера и жизнь христианская по учению отцов... Там же, с. 153.

[82] Флоровский Г., прот. Там же, с. 63.

[83] Там же, с. 58.

[84] Жан Брек, проф. Экзегеза и толкование. Сб. Luther et la reforme allemande. Etnodes Nuologiques, N 3, 1983.

[85] См., напр., Шлинк Э. Тезисы к проблеме Предание. Арнольдсхайн-1. Б. Т., сб. 4.

[86] Библейский канон выдвигается на первое место среди всех других Апостольских преданий благодаря тому, что мы встречаем в нем подлинное Предание апостольского посланничества. Б. Т. с. 244 (тезис V).

[87] Коммюнике. Православно-Лютеранская объединенная Комиссия. Православная Академия Крита. Греция. 28 мая – 2 июня 1987 г. Пер. с англ.

[88] Там же.

[89] Писание и Предание. Совместный документ Православно-Лютеранской Объединенной Комиссии (Крит, Греция, 28 мая – 2 июня, 1987 г.) (тезис 3).

[90] Там же. (Тезис 1, 2).

[91] Там же. (Тезис 12).

Протоиерей Михаил ДРОНОВ

Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Поместные Церкви

V

ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКЕ ПРИ РАССМОТРЕНИИ КРИТЕРИЕВ КАНОНИЧЕСКОЙ ПРАВОМЕРНОСТИ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ АВТОКЕФАЛИИ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ В СВЯЗИ С НАШЕЙ ОБЩЕЙ ОТВЕТСТВЕННОСТЬЮ ЗА БУДУЩИЕ СУДЬБЫ ПРАВОСЛАВИЯ НА УКРАИНЕ

112. Этот раздел о специфике вопроса об автокефалии в настоящее время на Украине должен состоять из двух подотделов, (частей) "А" и "Б".

Подотдел (часть) "А":

Специфика канонической ситуации с вопросами об автокефалии на Украине в настоящее время.

Подотдел (часть) "Б":

Окончание. Начало см.: ЖМП, 1993, № 10.

Историческая специфика и подоплека вопроса об автокефалии на Украине в настоящее время и общая наша ответственность за судьбы Православия на Украине.

Подотдел (часть) "А": Специфика канонической ситуации

113. Вопрос об автокефалии может привести (и уже привел) к расколу внутри Украинской Православной Церкви (а дальше – к расколу в межцерковных и межправославных отношениях – Полноты Православия, а значит, может разрушить единство единой Святой Соборной Апостольской Православной Церкви).

114. Этот раскол вызван внешними политическими и националистическими причинами, искусственно связан с вопросом об автокефалии Украинской Церкви и превращен во внутреннее дело Церкви, ибо обе стороны – это дети одного и того же украинского народа, дети одной и той же Украинской Православной Церкви.

115. Я не имею возможности представить весь вопрос об украинской автокефалии в его истории и в настоящем положении, да это и не нужно здесь, где этот вопрос все знают (и по литературе и по документации вопроса, которая в изобилии, а главное, знают и по опыту текущей повседневной жизни Церкви).

116. Никто не сомневается в праве украинского народа в независимой суверенной Украине иметь свою Украинскую Церковь. И Русская Православная Церковь (Московская Патриархия), признавая это, дала Украинской Церкви независимость и самостоятельность в управлении (выбор своего Первоиерарха с титулом "Блаженнейшего Митрополита Киевского и всея Украины", избирать и поставлять своих епископов, иметь свой Синод, Архиерейский Собор и созывать свой Поместный Собор) – словом, управляться и жить вполне независимо и самостоятельно.

117. Оказалось только невозможным оформить эту независимость и самостоятельность в канонической форме – **полной** формальной автокефалии как новую Автокефальную Церковь в числе других Автокефальных Православных Церквей.

118. Во-первых, требование отделения от Русской Православной Церкви (то есть выхода из Московского Патриархата и создания отдельного, своего Украинского Киевского Патриархата) не поддерживается большинством украинского епископата, духовенства, приходов и верующих на Украине, а выдвигается в основном правящими структурами Украины, по политическим и националистическим мотивам (а отнюдь не по церковным). А во-вторых, в межправославных отношениях вопрос о праве дарования и провозглашения новых автокефалий стал в высшей степени спорным и запутанным вопросом, после того, как Константинопольская Патриархия, а за нею все грекоговорящие Патриархаты и Церкви, оспорили право Русской Церкви дать автокефалию даже ее же, бесспорно ее же части, то есть Русской Митрополии в Америке. Кстати, была поставлена под сомнение даже автономия нашей Японской Православной Церкви.

119. Теперь вопрос о том, кто имеет право давать автокефалию и может ли Поместная Автокефальная Церковь дать или признать автокефалию своей же части, достигшей государственной независимости и созревшей для автокефалии. Теперь этот вопрос, став уже вопросом и делом всей Православной Полноты, будет решаться на будущем Всеправославном Соборе.

120. Собор этот выработает канонические критерии и правила дарования, возникновения и признания новых автокефалий. Тогда это можно будет применить и к вопросу об Автокефалии Украинской Церкви.

121. Теперь же (до Всеправославного Собора) Русская Церковь должна воздерживаться от внесения замешательства в сложившуюся уже общепринятую систему межправославных отношений, что грозит сейчас нарушением всеправославного единства. А самочинное провозглашение или признание такой "стихийной" и навязываемой без согласия всей Церкви автокефалии нарушило бы (и уже нарушает) единство Святого Православия и привело бы (уже приводит) к расколу внутри Православной Церкви.

122. Не подлежит никакому сомнению, что Русская Православная Церковь выполнит любые решения Всеправославного Собора, примет она и любое решение Собора об украинской автокефалии, если это будет свободным волеизъявлением верующего украинского народа (его епископата, духовенства и приходов) и если эта автокефалия будет признана всеми Православными Церквами-Сестрами.

123. Теперь же, к сожалению, мы имеем дело с неканоническими действиями группы, провозгласившей в одностороннем порядке "Автокефалию" Украинской Церкви – "Киевский Патриархат" и призвавшей из Америки в качестве "Патриарха" митрополита Мстислава (Скрипника), канонический статус которого не признается ни одной Автокефальной Поместной Православной Церковью, которые не имеют общения с его Церковью.

124. К этой группе присоединился бывший митрополит Киевский Филарет (Денисенко) и этим внес еще большую сумятицу и хаос в будущее решение трагического уже вопроса об автокефалии и расколе на Украине.

125. Конечно, с точки зрения исторического опыта Церкви в преодолении расколов, возникающих в связи с вопросами автокефалий, всегда сложными и болезненными для обеих сторон (и отъединявшейся Дочери, и Церкви-Матери), можно сказать, что и нынешний спор об автокефалии на Украине будет канонически и правильно решен всей Полнотой Православия на основании правил, которые примет Всеправославный Собор, без нарушения единства Православной Церкви.

126. Конечно, можно сказать, что раскол этот временный, ибо вызван не подлинными, внутренними потребностями блага Украинской Церкви и украинского народа, а вызван и поддерживается политическими и националистическими силами и направлен против интересов православного верующего народа, а потому будет преодолен самим народом, и тогда Украинская Православная Церковь, действительно независимая и самостоятельная, будет продолжать служение своему народу как единая Православная Церковь всей Украины.

127. А теперь в ожидании этого (и с молитвой об этом), мы все, православные, принадлежащие к Русской Православной Церкви, к Украинской Православной Церкви и к Белорусской Православной Церкви (русские, украинцы, белорусы), дети единой Православной Церкви Киевской Руси, вышедшие все из купели ее крещения равноапостольным князем Владимиром, тысячелетие чего мы все вместе недавно торжественно праздновали, все мы — наследие и правоприемники Православной Киевской Руси — обращаем наши горячие сердца к нашим братьям, провозгласившим односторонним образом автокефалию, отделившимся от нас и находящимся в расколе с нами, и взываем к ним с любовью и слезами: "Сохраните единство Церкви, повремените с формальными формами внешней автокефалии. Украинская Церковь ведь действительно независима и самостоятельна, подождите на оформлении автокефалии каноническим образом на основании будущих всеправославных решений и правил Всеправославного Собора. Пребудьте до этого в общении со всеми нами, вашими братьями, чтобы мы все могли продолжать иметь литургическое, евхаристическое общение, чтобы мы могли с чистой совестью и радостью говорить друг другу: "вопреки всему, что происходит, Христос посреди нас, наши братья, и есть и будет".

128. А пока идет спор об автокефалии, чтобы правильно решить его и избежать гибельных последствий для Украинской Церкви внутреннего раскола, необходимо очень трезво и серьезно принимать во внимание историческую специфику этого вопроса в настоящее время. А эта специфика опасна для будущих судеб Православия на Украине.

Подраздел (часть) "Б": Историческая специфика вопроса об автокефалии в настоящее время и ее значение для будущих судеб Православия на Украине

129. История — великий учитель и нужно усвоить ее уроки, чтобы правильно понимать настоящее и при строительстве будущего избежать трагических ошибок прошлого.

130. Так вот, история учит нас, что разделение и взаимная рознь и борьба православных между собою, разделения и борьба Руси с Русью (в прошлом), украинцев с украинцами (в настоящем) выгодна только врагам Православия, только врагам Руси — Украины и в прошлом, и в настоящем. Для этого они всегда делили Русь, старались разделить Киевскую митрополию, потом Русскую Церковь. Разделить на части независимые сами в себе, разобщенные и соперничающие, по извечному принципу "разделяй и властвуй". За разделениями всегда шла уния, потом денационализация, полонизация, латинизация и католицизация.

131. Это надо помнить во всех наших спорах об автокефалии, об отделениях, о расколах, взаимных отлучениях и низложениях. Помнить, к чему это приводило нас в прошлом. Это приводило к ослаблению Православия, унии и торжеству польского влияния и католичества. Это показали уже первые разделения в нашей истории.

132. С принятием христианства при святом Владимире Русь получила централизованную иерархическую структуру Киевской митрополии (всея Руси) как части Константинопольского Патриархата. Это сыграло определенную положительную роль в укреплении единства Церкви Руси как единого исторического целого. Эта первоначальная зависимость от Константинополя была исторически полезной и необходимой для обеих сторон.

133. Константинополь очень дорожил и охранял это единство Киевской митрополии, но иногда был вынужден уступать под напором польских королей и католи-

ческих правителей Великого княжества Литовского, и тогда появлялись первые вынужденные разделения в единстве Церкви Руси. С этими разделениями приходила немедленно и беда для православных — уния и преследования.

134. Уже польский король Казимир Великий, овладевший Галицией (с 1370 г.), добился политическими угрозами учреждения особой Галицкой митрополии. С тех пор православная Галицкая Русь, отделенная от остальной Руси, находилась под польским католическим владычеством. Дальше — обычная история: преследования, уния, полонизация, католицизация в течение 600 лет — результат этого — православная Галицкая Русь исчезла. Там, где она была, там теперь Украинская Католическая Церковь так называемого восточного обряда и Польская Католическая Церковь латинского обряда. Словом, ни прежней Руси, ни прежнего Православия там нет, есть католичество и галицкое униатство. И Православие в меньшинстве и притеснении.

135. В Великом княжестве Литовском великие князья Гедимин (в 1317 г.), Ольгерд (в 1356 г.) и Витовт (в 1415 г.) требовали для себя отдельного митрополита и достигали этой цели опять-таки политическим давлением на Константинополь и угрозами ввести унию и католичество в их владениях.

136. Эта угроза и осуществилась, когда великий князь Ягайло, женившись на польской королеве Ядвиге, стал польским королем, изменил Православию, в котором он был крещен и воспитан, объединил Литву и Польшу в персональную унию (Кревская уния 1382 г.) и стал насильно вводить католичество в своих владениях. А князь Витовт даже собрал в Новогрудке Собор (1416 г.), добился избрания отдельного митрополита Григория (Цамблака) и послал его на Константинопольский Собор для переговоров и принятия унии.

137. Однако ничего из этих унициальных проектов тогда не получилось. Григорий Цамблак остался верен Православию, а духовенство и народ Великого княжества крепко держались православной веры, считая себя Православной Русью, и католическим правителям Польши и Литвы пришлось с их планами отделения одной Руси от другой Руси посредством унии воздержаться до Флорентийской унии и окончательного разделения Церкви Руси на две митрополии: Киевскую и Московскую.

138. Неприятие унии в Москве, изгнание Исидора и избрание вместо него Собором русских епископов нового митрополита Ионы, привело к разделению Церкви Руси на две митрополии: Киевскую (в Литве и Польше) и Московскую.

139. Митрополит Иона после избрания (в 1448 г.) еще 10 лет правил митрополией "всея Руси" (то есть обеих ее половин — Московской и Литовской). Но в 1458 году произошло окончательное отделение епархий, находящихся в Великом княжестве Литовском и Польше, от митрополита в Москве и возникновение отдельной от Москвы митрополии — Киевской.

140. Вслед за разделением пришли и многочисленные беды для Православия в Литве и Польше. Отдельные Киевские митрополиты избирались (вернее, назначались) по праву патроната обычно польскими королями или великими литовскими князьями (то есть государственными властями, католиками, враждебными Православию и всегда стремящимися любыми средствами продвигать дело унии). Назначались всегда худшие, чтобы скорее развалить Православие и легче через них навязать унию.

141. Прекрасными примерами этого является история первых после разделения Киевских митрополитов. Это история митрополита Мисаила (1475—1480), самого настоящего униата. Это история Спиридона Сатаны, авантюриста, самовольно добившегося (при поддержке короля) поставления его митрополитом Киевским и всея Руси с расчетом, что Спиридону удастся обосноваться в Москве и таким образом автокефалия Московской Церкви фактически прекратится. Это история митрополита-мученика Макария (по прозвищу Черт) и поставления еще при его жизни Александра Иосифа Болгариновича, убежденного униата, ставленника великого князя литовского, выдвинутого фанатичным католическим епископом Вильны Войцехом Табором и пославшего Папе Александру полное исповедание католической веры в духе Флорентийской унии.

142. Уже эти три первых примера показывают, как опасно было для православных разделение Церкви Руси и нахождение Киевской митрополии под постоянным давлением враждебной государственной власти. Это было на руку лишь врагам Православия. Это облегчило им готовить унию и провести ее на так называемом Брестском Соборе (в 1595 г.). Брестская уния явилась закономерным плодом и последствием разделения Церкви Руси на две враждующие и соперничающие между собою митрополии — Киевскую и Московскую.

143. Чтобы увековечить это разделение и навеки сделать две Православные Руси — Киевскую и Московскую — враждующими и потому ищущими в этой вражде поддержки со стороны (в Константинополе или в Риме), у Католической Церк-

ви возникла идея в противовес Москве создать из Киевской митрополии Киевский Патриархат.

144. Идея эта получила ход в связи с приездом Константинопольского Патриарха Иеремии и учреждением Московского Патриаршества. Немедленно с польской стороны стал выдвигаться проект параллельного и враждебного Московскому Патриархату отдельного Патриархата для западнорусской Церкви – Киевского (с кафедрой в Киеве, или в Вильно, или во Львове). Этим предполагалось навеки разъединить две половины Церкви Руси, сделав их антагонистическими и тем облегчить распространение унии, а с нею полонизации и католичества. Такой вывод – это не риторическое обобщение.

145. О том, что все усилия Католической Церкви и правящих кругов Польши и Великого княжества Литовского шли в этом направлении, свидетельствуют опубликованные во множестве материалы и документы из архивов Ватикана (Шмурло и Перри), Польши и нашей Археографической Комиссией. Существует богатая историческая литература и критические исследования, основанные на первоисточниках. И все это приводит к вышеуказанному выводу: разделение как средство, облегчающее унию и последующую за унией и в связи с унией полонизацию и конечную денационализацию православного населения Руси (украинцев и белорусов). Ради этого навязывалась уния и в связи с этим возник вопрос о Киевском Патриархате.

146. Первые сведения об обсуждении проектов Патриархата в Киеве имеются в документах 1582–1684 гг. и связаны с планами Рима использовать осложнения и трудности в положении Патриарха Иеремии в Константинополе в целях унии.

147. В 1582 году из своей поездки в Москву вернулся делегат Папы Григория XIII известный иезуит Антоний Поссевин. Папский нунций в Польше Больенетти обсуждал с ним московские и польские дела. Оба пришли к выводу, что следует для унии с Римом использовать затруднения Константинопольского Патриарха Иеремии. Нужно перенести кафедру Патриарха и его пребывание из Константинополя в место, где Патриарх будет более уступчивым римским влияниям (то есть в Польшу). Больенетти беседовал об этом с князем Константином Острожским. Это, мол, облегчит положение Патриарха. Он будет жить среди своей православной паствы, свободный от турецкого давления. Острожский отнесся к этому с осторожностью, отгадал, видимо, подлинные цели нунция.

148. Когда в 1548 году Патриарх Иеремия был вторично низложен султаном и брошен в тюрьму, а потом изгнан, Рим немедленно реагировал на это, увидев свой шанс.

Кардинал Ди Коме писал из Рима Поссевину, что надо помочь Иеремии (освободить его из тюрьмы), а потом сделать его Патриархом славянским, для славян, перенеся его кафедру в славянскую страну, например в Москву. Таким образом, можно было бы православных в Москве и в Польше легче воссоединить с Римом. Поссевину не понравился этот проект. Он считал, что нельзя переносить Патриархат в Москву, ибо русские очень тверды в своем Православии, лучше уже перенести его в Вильно (если его нельзя убедить обосноваться в самом Риме, как это сделал Исидор, Виссарион и Григорий Мамма). Болоньетти представил этот проект королю Стефану Баторию (кафедра Патриарха Иеремии – в Вильно или во Львове). Это поддержал и Виленский католический епископ князь Ежи Радзивилл. Поссевин опять уговаривал князя Острожского согласиться на это. Острожский опять уклонился. Вынашивал проект перенесения кафедры Иеремии и великий канцлер, выдающийся дипломат Польши Ян Замойский. В его проекте кафедра Патриарха должна была быть в Киеве.

149. Когда Иеремия ехал в Москву ставить Московского Патриарха, то он заехал к Замойскому в Замость и там, видимо, обсуждался этот проект.

150. Иеремии, видимо, не понравился проект перенесения Патриархата в Киев или Вильно. Он не прочь бы оставить навсегда Константинополь, но мечтал перенести Вселенскую Патриархию в Москву. Как известно, он согласился на предложение московского правительства перенесения Константинопольского Патриархата в Россию, но хотел быть Патриархом в Москве, а не во Владимире, как это предлагало ему московское правительство. Иеремия не согласился на Владимир, сказал, что испокон веков Вселенский Патриарх был в столичном граде, при царе, а не в каком-то провинциальном, как Владимир.

151. Московское Патриаршество очень беспокоило папское правительство ввиду возможного влияния этого на усиление Православия в Польше, что осложнит проведение унии. Эти вопросы прямо ставились польской стороной в переговорах с Москвой в 1591 году, и послы Московского царя вынуждены были объяснить полякам мотивы и значение учреждения патриаршества в Москве.

Ответы московских послов (Салтыкова и Татищева) ошеломили поляков: "Дабы вместо Папы Римского поставить Вселенского Патриарха Константинопольского, а

на его место поставить четвертого Патриарха в Московском государстве"[19].

152. Поляки поняли это, как намерение Москвы, чтобы Московский Патриарх занял место Константинопольского. А так как митрополия Киевская в пределах Польши и Литвы канонически подчинялась Патриарху Константинопольскому, то у польского правительства возникло опасение, что Москва поэтому может претендовать на юрисдикцию над православными в Польше. Чтобы предотвратить это, надо было ускорить проведение унии и этим перекрыть возможные для Москвы пути к православным в Польше (на Украине и в Белоруссии), не дать православным объединиться и снова быть в одной Церкви Руси.

Если до приезда Иеремии и учреждения Московского Патриаршества шли разговоры и обсуждения об унии, шла лишь подготовка унии, то после его приезда в Москву и отъезда делу унии был дан быстрый ход и через 5—6 лет Брестская уния состоялась.

153. А чтобы распространить и укрепить ее среди православного населения Польши и Литвы, кроме прямого преследования, средств пропаганды и воспитания православного юношества в польских школах иезуитов, пияров, базилиан и доминиканцев, нужно было еще лишить православных иерархии, что и было достигнуто через 25 лет после Брестской унии.

154. Когда же православным в 1620 году удалось при посредстве Иерусалимского Патриарха Феофана и под защитой казаков восстановить свою иерархию, то в ход была пущена идея унии с "унией" и как средство для этого идея создания Киевского Патриархата.

155. Дело в том, что нововосстановленная православная иерархия Киевской митрополии — епископ Исайя Копинский и митрополит Иов Борецкий в поисках защиты стали обращаться к московскому царю и Московскому Патриарху: "Все, государь, православные христиане и запорожские казаки, как им от поляков утеснение будет, хотят ехать к тебе, великий государю".

"Мы все под государевой рукой быть хотим, и его милости рады". История этих и последующих сношений очень хорошо известна[20].

Это становилось опасным для унии и для политических интересов Польши.

156. Нужно было что-то сделать, чтобы помешать дальнейшему развитию таких сношений, которые укрепляли чувство единства Православной Руси, единства Церкви Руси.

157. В связи с этим возникла идея унии "с унией" через создание Киевского Патриархата, превращения Киевской православной митрополии в Патриархат и тем поставить навеки стену между Киевом и Москвой. Это не удалось в случае с Иеремией. Иеремия хотел быть Патриархом в Москве, а не в Киеве или в Вильно. Хотел быть Патриархом при православном царе, а не Патриархом при польском католическом короле Стефане Батории и при польском дипломате Яне Замойском, которые хотели этим проектом получить лишь Иеремию в свои руки под свой постоянный контроль и сделать его более уступчивым для принятия унии.

158. Не удалось с Иеремией тогда — теперь нужно попробовать тот же тактический прием в отношении новопоставленного митрополита Петра Могилы.

Он сын молдавского воеводы (не русский и не сторонник Москвы), получивший свое образование во Львове и в польской Академии в Замостье, затем много учившийся на Западе (в Голландии и Париже), прекрасно владевший латинским языком и хорошо знавший все схоластическое богословие Католической Церкви, насаждавший западную схоластику и в Православной Церкви (Братская школа и Могилянская Академия в Киеве), связанный близкими узами родства с польской аристократией. Он был "своим человеком" для Польши.

И это тем более, что имелись многочисленные данные о тенденции нового митрополита найти какой-то способ примирения "Руси с Русью".

159. Рим одобрил этот проект в 1629 году. Главным аргументом, который приводился в Риме в пользу Киевского Патриархата, было следующее соображение: при помощи Киевского Патриархата можно будет добиться уничтожения Московского Патриархата.

Сын Сигизмунда Владислав IV станет Московским царем и тогда власть Киевского Патриарха может быть распространена и на Москву (ибо он будет Патриарх Киевский и всея Руси), а Патриархат в Москве можно будет упразднить. И когда Киевский Патриарх станет Патриархом и для Москвы, а царем в Москве будет поляк-католик Владислав, сын фанатичного католика короля Сигизмунда Вазы, то будет легко распространить унию на всю Православную Церковь (Шмурло, ч. II, с. 12—13).

160. Когда по смерти Сигизмунда III Вазы новый король — его сын Владислав IV — стал кандидатом на московский престол, то исходя из этих политических соображений, он на коронационном сейме в 1633 году легализовал Православную Церковь с правом иметь митрополита и четырех епископов, то немедленно с

этим стала проводиться линия на примирение православных с унией в форме новой, так называемой универсальной унии (неоунии) через создание особого Киевского Патриархата, где осуществлялась бы "уния с унией", то есть единение православных с униатами, или, как тогда говорили, "уния Руси с Русью".

161. Эту идею выдвинул волынский воевода князь Сангушко в 1636 году и поддержал всем своим авторитетом новый король Владислав IV. Он обратился к униатскому митрополиту Рутскому и к православной иерархии (митрополиту Петру Могиле) с требованием прийти к соглашению и за примером Москвы избрать себе Патриарха. С польской стороны предполагалось, что Патриархом должен быть Петр Могила. Он вполне устраивал поляков и униатов. Его кандидатуру выдвинул сам униатский митрополит Вельямин Рутский и горячо поддержал это сам король.

162. Однако Петр Могила оказался твердым в православной вере и таким оставался до конца своей жизни.

И планы установления Киевской Патриархии против Московской Патриархии как прямого моста к утверждению унии не удались.

163. Отказался в конце концов от этих планов и Рим. Там по трезвом рассуждении с учетом всех реалий исторического положения того времени пришли к убеждению, что учреждение отдельного Киевского Патриархата вызовет такую реакцию в Константинополе и в Москве и такое отрицательное отношение среди православного населения Украины и Белоруссии, что будут подорваны навсегда перспективы дальнейших усилий Рима по сближению с Православным Востоком и подчинению его Папе.

164. Таким образом, идея Киевского Патриархата сдана была в архивы Ватикана, откуда она и вышла, но сдана на хранение временно, до поры до времени, когда она понадобится вновь, как инструмент политики Ватикана. В Ватикане ничего не сдают на вечное хранение, а лишь на временное, в твердой уверенности, что придет удобное для этого время и идея снова может пригодиться и ожить в жизни и практике Католической Церкви.

165. Воскресла эта идея и была взята опять на вооружение Ватиканом в конце XIX – начале XX века и ожила она с первой мировой войной, когда появились реальные шансы на осуществление известных планов Католической Церкви в отношении России и Украины, в отношении Православной Церкви на Украине и в России.

166. Планы эти вынашивались в недрах Римской курии, в политических кругах Вены, в дальновидной политике польской краевой администрации во Львове, у идеологов и пропагандистов расовой русофобии среди деятелей "Украинского Пьемонта" в Галиции.

167. Планы эти в начале XX века четко и откровенно изложены митрополитом Андреем Шептицким в его меморандуме ("Промемфиа"), поданном австрийскому императору Францу Иосифу I в августе 1914 года (в связи с войной с Россией).

168. Цель, которую следует достичь любой ценой, – это полное отторжение Украины от России, полное отделение Украинской Церкви от Русской.

Необходимо создать отдельный Украинский Патриархат всей Украины (включая великую Украину в России – соборную Украину).

Весь епископат заменить украинским, а русских епископов удалить. Патриархат мыслится в унии с Римом (оригинал хранится в Вене в городском архиве[21]).

169. Такие планы у Шептицкого созревали давно. Об этом он говорил французскому католическому священнику Гратье, когда тот посетил Шептицкого в 1909 году. Шептицкий тогда твердо говорил о необходимости создания большой Украинской Церкви, которая должна быть отделена от Москвы и объединена с Римом[22].

170. Эти планы Шептицкого были близки к осуществлению, когда в результате революции 1918 года и распада Российской империи от России отделилась Украина и ее новые руководители для закрепления своей власти стали ориентироваться на Запад, в особенности же на поддержку Ватикана и католических кругов Запада.

171. Так, глава Директории, социал-демократ Винниченко, в разговоре с помощником министра иностранных дел Директории (Лонгином Цегельским) серьезно обсуждал вопрос о переводе Шептицкого в Киев в качестве Патриарха для всей Украины. На сомнение Цегельского, что Шептицкий не может быть православным Патриархом, он униат, Винниченко ответил: "Какое там православным! Ясно, что униатским. **Православие упраздним**... Созовем собор епископов, архимандритов и светских представителей и посоветуем им принять унию, а Шептицкого поставим во главе. Кроме того, поговорим дипломатически с Римом, чтобы сделать его Патриархом Украины.

Про это мы уже договорились между собою. Это серьезный план. Отгородим Украину стеной унии от Москвы раз и навсегда" (цитата из книги Л. Цегельского "Украинский патриарх"[23]).

172. Подобные мысли были и у Петлюры. "Я сам желаю этого, но, к сожале-

нию, не могу заявить об этом открыто" (по словам апостолического визитатора Ватикана на Украине в 1919–1920 годах[24]).

173. Эти планы отделения Украинской Церкви от Русской после первой мировой войны в связи с революцией 1918 года и распадом России уже внутри Православной Церкви на Украине проявились очень ярко и неоднозначно в спорах, отделениях, разделениях в связи с вопросом об автокефалии (или автономии Украинской Церкви) в истории Всеукраинского Церковного Собора 1918 года, потом – в истории Всеукраинской Церковной Рады, липковщины и так называемой второй автокефалии уже в советский, харьковский период.

174. Во время немецкой оккупации Украины возник было снова вопрос об Украинском Патриархате – и у немцев, и у польских украинцев отдельно друг от друга.

175. Он обсуждался у немцев – в рейхсканцелярии Риббентропа – в связи с тем, что стремление немцев как можно мельче раздробить церковную жизнь на оккупированной территории, на отдельные, не связанные друг с другом церковные округа, натолкнулось на сопротивление в каноническом самосознании этих церковных округов. Православный народ не хотел разделяться по национальным и политически-административным группам, а тяготел к церковному единству, исторически уже сложившемуся укладу единой Церкви Руси. И тогда у Риббентропа и Коха возникла мысль, чтобы противопоставить этому народному тяготению к единству в форме какой-то связи с Русской Церковью и Московской Патриархией, возник план создания Украинского Патриархата, который мог бы объединить все Церкви на Украине в противостоянии тяготению к Москве. Однако трезвые расчеты показали, что поддерживаемая немцами и националистической украинской местной администрацией на оккупированной территории так называемая Украинская Автокефальная Церковь имеет меньшую поддержку населения, чем Автономная Церковь. Риббентроп стал колебаться. А вскоре немцам и епископам Автокефальной Церкви под натиском Советской Армии пришлось уходить с Украины на Запад. И тогда немецкий план Украинского Патриархата пал сам собой[25].

176. Отдельно вопрос об Украинской Патриархии возник и во время так называемой неоавтокефалии, провозглашенной митрополитом Варшавским Дионисием и Поликарпом Сикорским. В благодарность за поставление Поликарпа Сикорского, Иллариона Огиенко и Палладия Выдыбида-Руденко.

177. Эти новохиротонисанные украинские епископы в Польше вкупе с деятелями украинской эмиграции, главарями украинских националистических организаций и военных украинских формирований преподнесли митрополиту Дионисию титул "Патриарха всея Украины". Дионисий принял это, и имя нового Патриарха всея Украины стало возноситься в украинских автокефальных приходах. Дионисию пришлось потом оправдываться в этих самочинных действиях в угоду крайним украинским националистам пред немецкими властями (гауляйтер губернии Франк взял с него подписку, что он не будет больше вмешиваться в церковные дела чужих областей).

178. А управление Варшавской епархией принял приехавший из Германии немецкий епископ Серафим Лядэ.

179. Пришлось потом Дионисию еще раз каяться, уже пред Московским Патриархом Алексием, которому он направил покаянное письмо с просьбой о прощении. Алексий ему не ответил на это. Не помогло и заступничество Константинопольского Патриарха Афинагора (см. об этом: Свитич. "Автокефальная Православная Церковь Польши").

180. А украинским автокефальным епископам с оккупированной немцами территории (в том числе и из Киева) пришлось спешно убегать в Польшу от наступления Советской Армии, а оттуда вместе с украинскими деятелями и епископами дионисиевской неоавтокефалии пришлось всем эвакуироваться в Германию, а после окончательного поражения нацистской Германии через Францию и Англию – в США (Сикорский, Огиенко, Вырыбида-Руденко, Мстислав Скрипник и многие другие). Там они и умерли.

181. А Мстислав Скрипник дожил до нового Патриаршества и третьей уже (филаретовской) автокефалии в истерзанной войной и измученной спорами, распрями, взаимными отлучениями и низложениями несчастной Православной Церкви на Украине уже в независимой и суверенной Украинской державе.

182. И стоит теперь этот вопрос об автокефалии пред всем украинским православным народом и пред каноническим правосознанием всего Православия уже не как внутренний русско-украинский, а как всеправославный вопрос для будущих обсуждений и решений на Всеправославном Соборе.

183. Пока этот вопрос будет решаться, мы все должны чувствовать нашу общую ответственность за будущие судьбы Православия на Украине.

184. Во имя чего и для чего сторонники автокефалии так упорно, нетерпеливо

и воинственно стремятся отделиться и стать сами по себе, ни от кого не зависимыми, ни с кем не связанными, враждующими со своими братьями из Русской Православной Церкви, а взамен этого ищущими поддержку на Западе, у католиков и униатов, которые действительно горой стоят за их автокефалию и за разрыв с Москвой?

185. Почему Западу, католическим и униатским кругам так желательно, чтобы скорее наступил разрыв, разделение и изнуряющая позорная и обессиливающая Православие борьба православных между собой, друг с другом, Киева с Москвой, Москвы с Киевом?

186. Нужно это для того, для чего и раньше нужны были Католической Церкви и Польше разделения православных митрополий (Киевской и Московской): для облегчения процесса проникновения унии, а с нею польского влияния и католичества. Лучшее подспорье для этого — обоюдный национал-шовинизм и националистические распри в обществе и в Церкви.

187. Хорошая современная иллюстрация успеха Запада и Католической Церкви в этом — это то, что происходит сейчас в Югославии.

188. К такому развитию событий готовят и нас, но это будет уже гораздо хуже и страшнее, чем в Югославии.

189. Я не буду иллюстрировать это материалами настоящего времени, чтобы не касаться вопросов текущей политики и не вмешиваться в нынешнюю внутреннюю жизнь Украины.

190. Я приведу лишь отрывок с настроений, планов и программ украинской националистической эмиграции времен сразу же после окончания второй мировой войны (1946 г.): "Наша борьба должна направляться не только против большевизма, но против всякой России, России большевистской и царской России, России фашистской и демократической, России панруссистской и панславистской, России буржуазной и пролетарской, России верующей и неверующей... России Милюкова и России Власова, вообще против России, которая уже сама по себе синоним империализма"[26].

191. Это в духе типичной расовой русофобии и ненависти к России, столь характерной для воспитанных на польской антирусской пропаганде и литературе деятелей галицкого "Пьемонта".

Россию и русских нужно отбросить на Север, до Урала, даже до Пекина. Москва — враг славян, она — хуже Турции и т. п.[27].

192. Если с такими чувствами подходить к автокефалии и для этих целей ее добиваться, то свое веское и решающее слово должен сказать об этом верующий православный украинский церковный народ.

193. Согласен ли он с тем, чтобы создавать автокефалии ради разделения во имя традиционной галицкой националистической русофобии и ненависти к Православной Руси (ненависти к братству трех народов — украинцев, белорусов и русских, вышедших из Киевской Руси, объединенных единым наследием Православной Церкви, общей для них Церкви — Церкви Руси).

194. Имея это в виду как урок общей нашей истории Православной Церкви Украины, Белоруссии и России, Церкви-Матери всех трех наших народов-братьев (украинцев, белорусов и русских), пусть теперь сам украинский народ в независимой суверенной Украинской державе решает соборно своим большинством, каким путем он пойдет дальше: к единству и укреплению Православия или к трагическому разъединению с повторением трагедии прошлого.

195. На этом я и кончаю это краткое и схематичное изложение исторических, канонических и экклезиологических материалов, факторов и соображений, могущих быть полезными для дальнейшей (последующей) вашей дискуссии.

196. Пользуясь правом докладчика, еще раз хочу напомнить вам всем основное, золотое правило любых ваших последующих решений, сформулированное Болотовым, суть которого состоит в том, что в Церкви канонично все, что "полезно для Церкви", но решать это должна сама Церковь соборным разумом, Полнотой своего канонического, апостольского и святоотеческого сознания, свободно и независимо от давления извне, учитывая и руководствуясь только благом Церкви, чтобы сохранить и уберечь единство Православной Украинской Церкви в каноническом общении с Полнотой Православия в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

29.XII.1992 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

[19] Соловьев С. М. История России с древнейших времен, т. VII, с. 492; Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914, с. 14.

[20] Взять хотя бы монументальный труд Виталия Эйнгорна "Очерки по истории Малороссии в XVII веке", т. I. Сношение малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899.

[21] Stawien H. H. Politishes Archiv rot 523 Liasse XLVII, 11 ctr. — Eduard Winter. Rusland und Papsttum. Teil 2. Berlin, 1961, S. 585—589.

[22] Yratieux A. Ze movement slavophile a la vlille de la Revolution. Paris, 1953, p. 74.

[23] Цит. по книге: Гельман И. Кладовище таемниц на Ватиканском гербі. Киев, 1960, с. 8.

[24] Jiovanni Jenocchi. Osservatore Romano. N. 52, 1959.

[25] Об этом см. у В. И. Алексеева. Немецкая политика в отношении Русской Православной Церкви на оккупированной немцами территории СССР в 1941–1944 гг. Также у Alexander Dallin. Zerman Rule in Russia. 1941—1945 (A Study of Occupation Policies. London; N.-Y., 1957, а также у: Friedrich Heyer. Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945. Köln, 1953.

[26] Это отрывки из открытого письма "Галичанина" (не указавшего своей фамилии) в редакцию Мюнхенского польского журнала Slowo Polskie ("Польское слово") от 18 мая 1946 г.

[27] Твор. Л. Глебова, В. Климковича и В. Ивашкевича. Львов, 1911.

Протопресвитер Виталий БОРОВОЙ

"Вспомнить и донести..."

Новопросвещенные верой Христовой русские люди предпочли "препретельным словесам" человеческой мудрости слово Божественного Откровения — слово Бога человеку о Себе и истории созидания дела спасения. Чтобы постигать Откровение, надо было учиться читать. Наши предки долгое время, еще до появления букварей и азбуковников, учились чтению по Псалтири и Часослову, затем следовал Апостол. Читаемое надлежало разумевать и усваивать. Этой цели служили истолковательные творения отцов и учителей Церкви — экзегетов. Так, Священное Писание воспринималось нашими предками в духе Священного Предания, которое есть, по определению богословов, жизнь Церкви во Святом Духе. Богословствованию о Боге предки наши научались по догматическим трудам богословов христианской древности — великих каппадокийцев, преподобного Иоанна Дамаскина, святого Дионисия Ареопагита, святителя Григория Нисского, преподобного Максима Исповедника и других. Не разумом лишь, но прежде всего верой сердечной усваивал русский человек учение Церкви. Вплоть до XVII века богословская мысль на Руси не прерывала связей с духовно питающим ее богословием Церкви, святоотеческим богословием. В XVII веке это положение резко изменяется. Необходимость защиты Православия в западных областях Руси от наступившей унии вызвала появление православных братств и школ при них. Защитники Православия в своих полемических сочинениях зачастую вынуждены были пользоваться давно отработанной латинской школьной (схоластической) терминологией, а также богословскими и церковно-историческими работами западных авторов. В предыдущий период богословское знание строго не разделялось на отдельные богословские дисциплины. В новых школах, устроенных по западному образцу, появились такие дисциплины, как библеистика — наука о Священном Писании Ветхого и Нового Завета; догматическое богословие — наука о догматах (основных истинах) Церкви; основное богословие, или апологетика,— обоснование и защита основных религиозных положений от неверия и различных нехристианских и философских учений; сравнительное богословие — разбор учений ведущих христианских исповеданий; нравственное богословие, или аскетика,— учение об истинах христианской жизни; пастырское богословие, или практическое руководство для пастырей; гомилетика — наука о церковной проповеди; литургика — наука о церковном богослужении и его истории; каноническое право — церковное законоведение; история Церкви и другие. Схоластическая ученость повлекла за собой отход от церковного, святоотеческого богословия. Писания инока Зиновия Отенского были в то время едва ли не последними сочинениями, основывающимися на святоотеческом богосло-

вии. Петровские реформы еще более подвигли русское общество к усвоению западного просвещения. Православная Церковь лишена была Патриаршего возглавления, и в так называемый Синодальный период ее истории академическое богословие все более отдалялось от учения Церкви. Это, впрочем, не коснулось живой церковной действительности,— церковное общество в массе своей, "народ церковный", по выражению Послания Восточных Патриархов, жил далекими от школьной схоластики духовными наставлениями святителей Тихона Задонского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, преподобных Паисия Величковского, Серафима Саровского и оптинских старцев. Свободны от школьных представлений и работы А. С. Хомякова, к сожалению, доселе не всем достаточно известные. Во второй половине XIX века был выполнен перевод Священного Писания и святоотеческих творений на русский язык. Нужды расширявшейся миссионерской деятельности Церкви вызвали к жизни обширную миссионерскую литературу. Представители школы постепенно приходили к осознанию отрыва от святоотеческой мысли. К концу XIX — началу XX века относится поворот в сторону отеческого богословия в работах иеромонаха Тарасия (Серединского), архимандрита Сергия (Страгородского — впоследствии Патриах Московский), протеиерея Павла Светлова (Киевская Духовная Академия), А. Беляева (Московская Духовная Академия), профессора П. Пономарева (Казанская Духовная Академия) и других.

В конце XIX — в первых десятилетиях XX века русская богословская наука и религиозно-философская мысль обогатились многими замечательнейшими достижениями. Выше названы уже были имена выдающихся догматистов того времени, содействовавших возвращению русской богословской мысли к святоотеческим истокам. Наряду с ними мировой известностью пользовались историки Церкви В. В. Болотов, Е. Е. Голубинский, библеисты Н. Н. Глубоковский и И. Е. Евсеев, литургисты И. А. Карабинов и А. А. Дмитриевский, получивший почетное имя "русского Гоара" (авторитетный в науке западный исследователь православного богослужения, XVII в.), а также многие-многие другие труженики и подвижники русской богословской науки. Работы их не устарели, не утратили высокой научной ценности и поныне. Все это огромнейшее духовное богатство, глубины богословской мысли отобразились в диссертациях, монографиях, в учебных пособиях и бесчисленных журнальных статьях. Из-за революционных событий все это осталось невостребованным и доселе мало известно. Задача нашего времени — вспомнить и донести эти сокровища русского богословия до современного читателя.

Б. С.

Белая церковь

Когда едешь автобусом от станции Талдом до села Глебово (Московская область), то главное, что отмечает взор среди плоских полей и невзрачных деревенек, — это остовы погибших храмов. Вот огромный, полуразрушенный Преображенский храм из сизого от времени кирпича в селе Квашенки; от него дорога поворачивает направо. Еще минут 20 — и впереди встает стройная, черная, обугленная колокольня явно XIX века постройки с чудом уцелевшим золотым крестом на высоком шпиле. Крест ярко блестит на солнце, шпиль чуть покосился. Рассказывают легенды о том, как большевистские власти пытались свалить крест, даже альпинистов присылали. Чуть-чуть наклонился шпиль, но устоял, и крест по-прежнему сияет.

Если сделать небольшой крюк и заехать в Зятьково, то там можно увидеть даже два каменных храма, один из них — старообрядческий. Они тоже стоят в руинах; посреди сохранившихся высоких стен — кучи песка и обломков кирпичей от обвалившегося свода, а рядом тихое, все еще живое кладбище. Невдалеке в деревне Веретьево меж деревьев скромно стоит хорошо сохранившаяся, даже "охраняемая государством", но пустая и запертая деревянная церковь.

Но вот наконец на горизонте, среди полей появляется серая маковка, крепко сидящая на белом основании. Она растет, подымается словно бы из-под земли, и вот уже вся целиком красавица церковь встает перед нами, белая, живая, окруженная деревьями и старым погостом. Это глебовский храм Богоявления.

О нем тоже рассказывают легенды. То ли по причине отдаленности от всякой цивилизации (за деревней Полутьево, что в четырех километрах от Глебова, все дороги кончаются, и на границе с Тверской областью идут сплошь глухие леса и болота), то ли еще по какой причине храм избежал разгрома в первые послереволюционные годы. Служба не прекращалась. Как-то уже во время войны пришли активисты: церковь было решено закрыть. Они явились к бабушке-ключнице отобрать огромный, старинный ключ от храма. "Давай ключ, — говорят, — церковь закрывать будем". "Не дам, — отвечает бабуся, — не вы мне его вручали, не вам и отбирать". И на все требования: "Не дам, и все". Потоптались активисты и уехали ни с чем. Может, совесть в них заговорила? А может, такая сила была в этой старой русской женщине, что спасовали атеисты. И служба в храме продолжалась. После войны бессменно в течение тридцати лет был священником отец Феодор. Сейчас ему уже за девяносто.

Летнее солнце высвечивает голубую роспись стен, зелень березок Троицына дня у икон. Отец Александр Волохов служит праздничную обедню. Радостно звенят голоса певчих, приехавших из Талдома, чинно стоят молящиеся. Служба закончится к двенадцати, и автобус развезет их по окрестным деревням. А "труждающиеся и поющие", их семьи, а также гости из Москвы сядут за праздничную трапезу в яблоневом саду возле церкви, за тесаные столы, и потечет неспешная беседа. И я буду дивиться про себя: откуда такие спокойные, добрые отношения между людьми? Такие радушие и скромная чуткость? Как будто и не было этих десятков лет запретов, унижений, гонений... Недоверия, ожесточения, страха...

Конечно, такое благостное настроение здесь бывает не всегда. Это сейчас, благодатным летом, и народу много в церкви, и хор полон, и трапеза обильна и красива. В другие дни, глухой осенью, например, даже самым верным прихожанкам и помощницам — Татьяне Арсентьевне и девяностолетней бабушке Кате — не по силам добираться по холодному дождю на вечерню. И хористы остаются с детьми в Талдоме. Тогда отец Александр служит один, в пустом гулком храме. Только заезжий друг из Москвы помогает читать священные тексты. Без сокращений, по монастырскому уставу, они вдвоем служат Богу.

Отец Александр молод — ему 35. Зимой его мама, Нина Максимовна, жена и двое маленьких детишек живут в Москве: дом в Глебове, рядом с храмом, только строится. Батюшка ютится в маленьком временном жилище.

Он не готовил себя с детства к поприщу священника. В 1983 году окончил ГИТИС по факультету режиссуры музыкального театра. Ставил музыкальные спектакли, работал на радио, писал

стихи, печатался... Но мирская деятельность приносила все меньше удовлетворения. Происходя из православной семьи, он временами пел на клиросе в Алексино, что под Рузой; некоторое время служил алтарником в храме. И в 1990 году принял священный сан — сначала диакона, а потом и священника.

Заезжий иностранный гость спросил однажды отца Александра: "Вы, наверное, мечтаете перебраться из этой глуши поближе к Москве?" — "Нет, — ответил он. — Я считаю, что каждый человек должен в жизни пустить корни. И я хочу пустить здесь корни. Я строю дом, завожу хозяйство. Семья переедет ко мне. И пусть здесь растут мои дети".

В Глебово отец Александр живет уже четвертое лето. Он — настоятель Богоявленской церкви и единственный служащий священник. Ни диакона, ни чтеца...

Беседуя, мы идем по дороге к лесу; там, в глубине, чистое потаенное озеро. Жарко. Отец Александр рассказывает:

— Сначала я наладил регулярную службу. Служил только строго по уставу, не позволяя себе сокращений, и это доставляло мне огромную духовную радость. Жил этой службой. Потом года полтора назад, я понял, что надо наладить и жизнь вокруг храма. Служба для меня, конечно, главное, но я чувствую, что должен обустроить и жизнь. Это как бы род жертвы для меня. Как для родителей: самое радостное — любить детей, играть, заниматься с ними. Но ведь надо их и одевать, доставать для них пищу... И я всерьез занялся хозяйством.

Я вспомнила заложенный вблизи храма дом, который медленно, но верно обретает реальные очертания. Рядом с домом — овчарня, будет и курятник. Есть и пастбище для овец: глава местной администрации выделил землю и все необходимое для обзаведения хозяйством. Здесь закладывается новый приход. Есть желание взять нескольких сирот из Талдомского детского дома и воспитывать их в православном приходе. Отец Александр часто привозит сюда двух духовных чад: второклассников Сережу и Лиду, а также других ребятишек. С ними занимаются Елена Королева, живущая по соседству, в деревне Льгово, и певчие Жанна и Елена Львовна. Сколько еще сил, средств, времени понадобится, чтобы осуществить эти планы!

— Но практическая деятельность привела к огромным внутренним потерям, — вдруг говорит священник. И больше не развивает эту тему.

— Каким Вы видите будущее, отец Александр?

Он молчит недолго, потом отвечает:

— Самое главное — что люди в приходе должны быть местными, а не приезжими. Деревня у нас сейчас в основном неверующая. Надо вернуть людей в Церковь. Чтобы верующие жили возле храма. Сейчас многие возвращаются на землю, так что можно даже построить деревню при церкви. Надо, чтобы сюда пришли люди. А для этого кто-то должен заложить фундамент, проторить дорогу. Люди вообще-то тянутся к нам, приезжают. Жить вот им пока негде...

— А певчие?

— Вот с хором у нас уже получилось. Хористки сначала ничего не знали о Церкви. Но, узнав ее, полюбили службу и стали ревностными ее участниками. На них держится приход. Они приезжают из Талдома каждое воскресенье, теперь уже с детьми, с мужьями. Самое важное, что они не только научились петь по-церковному, но стали по-настоящему православными. У них сложилось православное мировоззрение, и можно сказать, что мы с ними — то ядро, та община, которая впоследствии может дать добрые и обильные плоды...

Вечерело. На дороге возле маленького домика, где временно живет отец Александр, стоит машина. Кто-то приехал из города.

— Ну вот, сейчас чаю попьем, — говорит отец, — и пойдем служить...

Татьяна ПАВЛОВА

Протоиерей Михаил Чельцов

Воспоминания смертника о пережитом

(5 июля — 14 августа 1922 года)

Итак, всякие разговоры с нами надзирателям были запрещены. Но люди — всюду люди. С одной стороны, они любопытны и потому любят порасспросить, особенно при беспрерывном суточном окарауливании, в мрачном одиночестве и жуткой тишине; с другой стороны — по душе-то мы, русские, все

Окончание. Начало см.: ЖМП, 1993, № 10.

хороши, доброжелательны и сердечны; душа влечет оказать или даже сказать что-либо доброе, приятное, утешительное, особенно смертнику. И на Шпалерке, дня через два по водворении меня туда, надзиратель сам, без моего к нему вызова, открывши дверную форточку, шепнул мне: "Не бойтесь, расстрелов не будет". "Почему вы так думаете? Разве известно что-либо?" — спросил я, изумленный и обрадованный... — "Да так, по всему это видно". Хотел я его что-то еще спросить, но он быстро захлопнул дверцу, прибавив лишь: "Будьте спокойны..." Пустяшное известие, ничего в нем определенно приятного не было, а как радостно после него чувствовалось. Естественно, появилось бодрое настроение и какая-то, правда недолгожизненная, уверенность в благоприятном решении нашего дела.

Особенно сердечно относились ко мне две надзирательницы, одна сменившая другую. Обычным предварительным к надзирателям подходом стал, вскоре по водворении, подарок им чего-нибудь съедобного из изобилия приносимой провизии. Сначала они отказывались принимать, но моя настойчивость и предложение, что если не хотят взять себе, то пускай передадут голодающим арестантам, победили их сопротивление. А дашь булку, невольно что-нибудь спросишь и ответ получишь — очень уклончивый, данный полушепотом и после предварительного внимательного обзора кругом, нет ли кого-либо подсматривающего или подслушивающего. У них же всегда первым вопросом бывало: откуда я, от какой церкви, есть ли у меня и какая семья. Одна из надзирательниц даже стала мечтать как бы помочь мне установить сношения с семьей. Другая, вероятно в желании мне оказать приятное, сообщила, что сама она прочитала в газете о состоявшемся будто бы помиловании нас. Конечно, сообщалось все это отрывками и в микроскопических дозах. И ждешь бывало двое суток, когда она на третьи сутки явится снова на дежурство, чтобы узнать и порасспросить обо всем поподробнее. А за это время радость от первичного сообщения заменяется тоской от разложения его на составные части, полные печали и безнадежности.

Очень любовно относился ко мне один из надзирателей, незадолго до выхода из особого яруса приставленный к нам. Недельки за две до выхода отсюда, вечером, он открыл форточку и тихонько сообщил, что сейчас он читал в газетах о нас — о том, кого не помиловали и что моей фамилии там нет. "Да знаете ли вы мою фамилию?" — спросил я его. Но он быстро захлопнул форточку, сказав, что сейчас здесь, то есть, надо думать, около моей камеры, начальство и что он потом ко мне зайдет. Восторг и радость. Но сейчас же, — эти минуты хорошо сохранились в моей памяти, — они сменились противоположным настроением. Думалось: значит, будут и расстрелы? А, быть может, и я среди обреченных? Ведь он (надзиратель) моей фамилии не знает. А как тяжело на душе от мысли, что все-таки кого-то из нас расстреляют, кого-то больше не придется видеть. В эти минуты даже любовь к собственной шкуре с эгоизмом как будто замолкли и притаились. Близость насильственной смерти другого не только умаляет, но даже почти совершенно прекращает радость от сознания собственной безопасности.

Часа через два действительно надзиратель явился у моей форточки и сообщил, что сейчас читал газету и там помечен непомилованным митрополит и еще трое. Но кто же? Фамилий он не запомнил, но опять уверял, что моей нет. Я начинаю перечислять ему фамилии смертников. Новицкий? — Да. Ковшаров? — Да. Этих я и в ранних своих предположениях всегда считал в первых номерах к расстрелу, и не потому, конечно, что они виновны, — они так же невинны, как и все другие, — а потому, что на них всегда обращалось особенное внимание судей наших, как будто бы главных виновников. А кто же четвертый? Я сам не мог назвать наверное фамилии. Говорю надзирателю: Чуков? Нет. Богоявленский? Нет. Чельцов? Нет. Елагин? Вот, вот, он, слышу я. И мне казалось, что Елагину, как секретарю Правления, естественно быть среди расстрелянных. Но, может быть, надзиратель мою фамилию плохо разбирает. Переспрашиваю — уверяет, что меня нет.

Самыми приятными, страстно ожидаемыми днями на Шпалерке были понедельник и пятница — дни получения передач. Нетерпеливо они ожидались не ради получения пищи, но из ожидания получить весточку о своих дорогих: о их настроении, о переживании ими их горя, и что-либо хотя между строк прочитать и о своей судьбе: не известно ли там чего-либо, не напишут ли о сем... Думаешь, гадаешь, что тебе могут написать и что хотелось бы прочитать в их письмах. Часа за 3—5 бывало начинаешь трепетно поджидать, когда щелкнет ключ в двери и тебя позовут к отделенному надзирателю за передачей. Обдумываешь, как читать письмо, откуда его чтение начинать: с начала, где идет перечень посылаемых вещей, или со средины, где что-либо сообщалось о семье. Особенно эти обду-

мывания были важны по истечении двух недель сидения в ДПЗ, и это вот почему.

В течение первых двух недель еще не ожидалось никаких определенных вестей из Москвы. Затем в эти же недели я получил точные сведения об Аниной поездке в Москву (о чем речь ниже) и ее результатах. Поэтому в дальнейшем хотелось знать наверное и подробнее, что и как решено о нас в Москве. А письма семейных (семьи. — *Ред.*) в первой, самой длинной и обстоятельной своей части меня не удовлетворяли. В ней подробно перечислялось, что и в каком количестве пересылалось мне из провизии. Проверить полученное по списку письма никогда не удавалось. Вся провизия передавалась не в семейной упаковке, а развернутой, разрезанной, смятой, набросанной в какую-то неопределенную кучу, где сахар лобызался с селедкой, булки не брезговали соседством, и притом самым близким, с киселем и т. п. Да и не давали времени просмотреть получаемое, побуждая скорее взять и унести из комнаты отделенного, где провизия выдавалась, все так, как было проверкой все набросано. Дадут записочку препроводительную к передаче со многими номерками и заставляют здесь же в комнате ее прочитать, да все торопят, чтобы поскорее читал, забирал свою поклажу и убирался в свою камеру. Начинаешь читать письмо в нервном настроении, и в такой тяжелой обстановке в глазах замелькает перечень присланного. Пропустить его боишься из опасения, как бы в нем не было вкраплено от семейных чего-либо интересного и важного для меня, вкраплено с целью замаскировать сообщение перечнем провизии. И только глазами перейдешь к тем строкам — паре, другой, кои в конце письма уцелели от карандаша и ножниц тюремной цензуры, как письмо берут из рук и тебя выпроваживают. Бывали случаи, когда и малюсенькой записочки не удавалось прочитать до конца. А между тем хотелось не раз, а 20 раз прочитать каждую фразу, вдуматься в каждое слово, найти в нем какой-то кажущийся сокрытым смысл и содержание. Думалось, что при известной семейным строгости тюремной цензуры и при невозможности отсюда для них писать открыто и явственно, они между строк или иносказательно и метафорически сообщают мне, что нужно в письме найти, понять и раскрыть. Поэтому хотелось все слова и фразы письма запомнить, заучить даже самое расположение не только слов в фразах, но и порядок фраз самих в письме.

Понятно отсюда, почему бывало приходилось заранее обдумывать, откуда и как начинать читать письмо, чтобы важнейшему в нем уделить большее время и не досадовать сильно, если не успеется все прочитать. Впоследствии я решал начинать чтение письма со средины его, где по показанию глаз кончался перечень. Но, помнится, ни разу не выполнил этого решения. Возьмешь в руки письмо, в глазах зарябит, разволнуешься, внимание охватится волнением, мысль разбегается и... мало в голове остается от прочитанного. Придешь в камеру, начнешь воспроизводить дорогое-важное, что как будто бы прочитал в письме, и ничего определенного не установишь и не выяснишь: как будто бы вот *это* прочитал и как будто *этого* там понять нельзя. Хочешь вспомнить фразу или отдельное слово — и тут ничего не выходит. И тяжелотяжело станет на душе оттого, что ничего определенного из письма не вынес, не получил. И снова начинаешь обсуждать, с чего и как тебе в следующий раз начинать чтение письма.

Получение писем от семейных — это самое отрадное и веселящее в тюрьме. Я не знаю положительно никого из арестантов, кто бы горячо не ждал этих писем, не читал бы их страстно и нервно, не хранил бы их как большую для себя драгоценность. В них радость и в тюремной жизни, чрез них связь с миром и беседа с дорогими лицами, а в такой изоляции, какова в особом ярусе, письма — это все. Быстро бежишь за ними, а тебе их даже в руки не дают, а предлагают читать по положенному на столе и поддерживаемому руками начальства, да еще ежесекундно поторапливают тебя. Еще задолго начинаешь предполагать, загадывать, что тебе напишут. Эх, думаешь, если бы тебе написали вот это или то-то. В своих загадываниях составишь содержание почти всего ожидаемого письма. И как после этого тяжело чувствовалось, когда в письме полученном прочитаешь лишь перечень присланного, а остальное в письме окажется или умело зачеркнутым, или совершенно оторванным, или отрезанным. Конечно, самым интересным в письме были хотя бы самые прикровенные сообщения о ходе нашего дела в Москве и о благополучии всех семейных. И не удержишься, бывало, от слез, когда никаких вестей об этом в письме не найдешь. Особенное значение я придавал припискам в письмах от семьи слов: "будь здоров", или "будь спокоен", или даже "мы живы и спокойны". Если, думалось, они желают мне здоровья и спокойствия, то, значит, они этим самым говорят мне хранить себя. Но для чего? Только, конечно, для дальнейшей жизни;

значит, им что-то известно доброе по ходу нашего дела в Москве. Если же говорят о своем спокойствии, то и это знак добрый: значит, нет у них волнений за мою жизнь. И как бывало тяжело, когда этих приписок в письмах не содержалось. Значит, думалось, дома известно что-нибудь недоброе обо мне. А тут как раз почему-то случилось, что и письма два-три ко мне писались не женой, как это обычно бывало и должно было быть, но дочерью Шурой и даже мальчиком — сыном Семой. Ну, думалось, вести из Москвы определенно дурные, жена слегла в постель и даже писать от горя не может. Впрочем, в Шурином письме на меня ободряюще подействовала фраза: "чаще меняй белье". Чаще меняй — значит, видят твою жизнь продолжающейся и в дальнейшем. Правда, пишет Шура, значит, мама больна. И тут приятное о себе соединилось с мрачным о маме и тоже, следовательно, о себе.

Кажется, о письмах семейных ко мне все сказал. Теперь о своих письмах. Писать домой — целое событие. Заранее обдумываешь, как бы подобрать такие слова и фразы, расположить бы их в таком порядке, чтобы в самых обыденных выражениях высказать нужное, свое сокровенное, чтобы сообщения и вопросы свои, более или менее щекотливые и способные вызвать у цензуры подозрения, вкрапить в перечень предметов обратной передачи и сделать так, чтобы дома поняли, а в тюрьме пропустили. Несколько раз, бывало, в уме своем пересоставишь письмо свое. Я с давних времен даже в научных своих работах не прибегаю к черновикам, а пишу прямо, что называется, набело. Сначала разрабатываю в уме своем план самый общий, потом разобью его на мелкие части и, когда не только продумаю мысли, но подберу примерно и фразы, тогда приступаю к письму. Так и в письмах из тюрьмы: по нескольку раз в голове пересоставишь письмо, подбирая нужные слова, устанавливая фразы на нужном и для нахождения по назначению в безопасном месте... После этого звонил к надзирателю, он приносил карандаш и бумагу, и я писал записку. Когда составлял содержание письма и писал записку, настроение в это время у меня бывало спокойное; за этой нужной работой мысли отвлекались от мрачной действительности предсмертного бытия и мною овладевало состояние покоя работающего человека. Но как начнешь собирать белье и посуду для отсылки домой, то как будто собираешь в дальнюю дорогу дорогих сердцу. И грустно, грустно станет на душе. Хотя обрывками, хотя и не в легко ясно сознанных фразах и понятиях, в голове начинают носиться полумысли: вот-де, вы, вещи мои, идете домой, а я остаюсь здесь. И вы покидаете меня, и я остаюсь в еще большем одиночестве. Этого настроения я не переживал никогда ни прежде, ни после ни в одной тюрьме. Там была всегда надежда, что рано или поздно я буду дома; здесь в особом ярусе — эту надежду я боялся иметь, она мне казалась обманчивой мечтой.

Первая передача домой пошла без моего письма. Я еще до перевозки в особый ярус слышал, что на Шпалерке есть какое-то особое ужасное отделение, где, между прочим, не разрешается писать писем. Оказавшись здесь в такой строгой изоляции, с такими ужасными надзирателями, я решил, что это и есть самое строгое, суровое место. Но все-таки, приготовляя обратную передачу, я спросил дежурного надзирателя, можно ли при передаче послать письмо. Надзиратель, еще молодой человек, очень суровый и грозный, ответил мне, что он не знает и спросит отделенного. Через некоторое время приходит и говорит, что никакой записки писать нельзя. "Как же мои вещи пойдут? Ведь их могут перепутать с другими?! Разрешите хоть фамилию написать", — просил я. Но услышал в ответ, что "мы уже знаем, как сделать". После этого разговаривать было бесполезно. Да дня за два до этого разговора я уже получил подобный же отказ. Я было вздумал узнать, нельзя ли послать письма домой. Пользуясь дежурством доброго надзирателя, казалось, сочувствовавшего мне, я, вызвав его звонком, спросил, можно ли написать и послать домой письмо. Он сразу и категорически ответил мне: "Ну конечно можно". Я попросил его принести мне карандаш и открытку. Уходит и минут через 15—20 возвращается и говорит, что никаких писем мне не разрешается писать. "Почему?" — спрашиваю. "Вы сами знаете, к чему вы присуждены", — огорошивает он меня. Сильно он смутил меня этим своим ответом. Ну, думаю, с жизнью все покончено, ты — живой мертвец. Прощайте, родные, прощай, работа среди людей. Едва ли увижусь с кем-либо на земле... Вот поэтому отказ передать письмо при обратной передаче мне показался самым естественным и просил о нем больше так, для очистки совести. Я знал, как тяжело будет семейным не получать от меня ни одного слова, мною написанного. Мне еще тяжелее было переживать воображаемое страдание родных от неизвестности обо мне. Но приходилось все переживать.

Я бы и при следующей передаче не решился бы писать, если бы отделен-

ный, при получении мною от него передачи, не сказал мне, что я могу писать письма домой с перечнем обратно присылаемых домой вещей, а о себе могу написать только, что я жив и здоров. Чем объяснить это разрешение, я не знаю. Думаю, что время свое берет и со всем примиряет. Но как легко стало на душе, когда выяснилась возможность писать письма-записочки домой. Я знал, какое успокоение они внесут в невыразимо тяжелое горе семейных. Мне захотелось послать домой уже целую открытку по почте. Я забывал, или, вернее, не хотел думать, что и в открытке я большего написать не могу, чем что пишу при передаче, что если и напишу что иное, цензура тюремная вычеркнет. Мне хотелось просто писать и писать. И вот, воспользовавшись однажды при получении передачи добрым расположением отделенного, я спросил его о возможности для меня послать домой открытку. Он ответил утвердительно и даже, как показалось мне, сочувственно ко мне отнесся. Открытка у меня была с собой в книжке Златоуста, случайно уцелевшей от обыска. И я написал одну за другой две открытки. Написать-то разрешили, но отослать-то не отослали, хотя в письмах я так был осторожен и официально сух и короток, как только возможно.

Во всякой тюрьме, а в одиночке тем более, следят за чистотой камеры. На другое же утро по водворении в камеру был я опрошен: нет ли у меня в камере мусора. Дня через два пришел отделенный и довольно любезно приказал соблюдать чистоту. На мои слова, что у меня чисто, он пальцем указал на пыль и паутины, оставшиеся мне от моего предшественника по камере, и сказал, что нужно даже ежедневно мыть пол и прочее. Переслал он мне тряпку, и принялся я за мытье. Как будто я этим делом прежде никогда не занимался и не знал, как к нему приступить. Налил в чайник воды из умывального крана и обильно полил пол и стал тряпкой вытирать. Но дело не клеилось: вода по асфальтовому полу переливалась с места на место, а пол не приобретал ни чистоты, ни лоску. Это было в среду. В субботу повторил то же, но уже вышло лучше. Воды на пол не лил, а лишь мокрой тряпкой вытирал пол. Снял подрясник, засучил рукава рубашки. Но как обращаться с тряпкой? Я видывал дома Шуру (дочь), как она мыла пол, становясь на колени. Мне это показалось неудобным, я счел за более целесообразное нагнуться и в согбенном положении вытирать пол. Особенным неудобством было вытирать под койкой. А как быть с клозетом? Решил и его мыть. Сначала как будто и неприятно было, но вспомнил маму (жену), которая едва ли не ежедневно совершала эту операцию. И принялся мыть и отчищать клозет во всех его частях. И то, как оказалось впоследствии, не до всего тряпицей дошел. Дня за три до выхода моего из этой камеры, зашедший ко мне надзиратель-отделенный во многих местах у клозета и вверху его нашел пыль, паутину и грязь и сделал надлежащее внушение.

Мытье пола доставляло мне возможность уйти от самого себя, забыться. Физический труд, действительно, лучшее лекарство от умственной неврастении, он успокаивает и ободряет. Каждый раз, приступая к мытью пола, я думал: ну, это в последний раз, до следующего мытья я в этой камере не доживу. И как-то после мытья пола снова становилось тяжело. Ну, вымыл пол, чисто и свежо в комнате. А что это мытье пола не есть ли как бы обмывание самого себя, как покойника?! Если не с чистым телом, то от чистой камеры не уйду ли я к Господу? И начнет, бывало, фантазия работать... Пол мой недолго сохранял чистоту и свежесть; быстро от жары высыхал и снова покрывался несущейся со двора через окно пылью.

Были на Шпалерке и радости, и притом неожиданные. Я уже писал, что 5 июля, уезжая из бывшей военной тюрьмы (3-го исправдома) в трибунал, я все свои вещи оставил там. Из 1-го исправдома я писал письма с просьбой переслать мне вещи, но ничего не вышло. На другой день по вселении на Шпалерку я опять задумал добыть-вернуть свои вещи. Видно, живой, в каком бы положении ни находился, все думает о жизни, как бы смерть близко ни стояла за спиной у него. Недаром чахоточные, накануне явно и для них самих обозначившейся смерти своей, любят мечтать о зеленой травке и строят планы на далекое будущее. Так и я. О предстоящей, возможно, скорой смерти и думать не хотелось. У меня почему-то была почти уверенность, что раньше истечения двух недель со дня объявления приговора нас не казнят. В это время и нужно готовиться к смерти. Это приготовление к смерти с первого до последнего дня у меня распадалось на два пункта: нужно духовно к смерти себя приготовить и, во-вторых, собрать свои все вещи и устроить так, чтобы все их можно было домой отослать и ничего нужного и ценного в тюрьме не осталось. В силу этого последнего пункта я всегда волновался, когда мне из дома пересылали какую-нибудь ненужную мне вещь или не

требующуюся лишнюю пару белья. А для духовного приготовления мне нужен был молитвенник с Евангелием и запасные Святые Дары, что было оставлено в 1-м исправдоме. Что же нужно было предпринять, чтобы получить все это? Через частное письмо достать их и нечего было думать. Я вызвал надзирателя. Он посоветовал мне написать официальную записку на имя начальника ДПЗ с перечислением оставленных и подлежащих к пересылке мне вещей.

Написал я в субботу. И какова была моя радость, когда в воскресенье среди дня, забыв совершенно про свое письмо и, во всяком случае, не ожидая столь быстрого его исполнения, я вдруг увидел растворившуюся свою дверь, и мне передали знакомый узелок. Расписавшись в его получении, я стал перебирать присланное. Книжка-каноник оказалась здесь, а Святых Даров не было. Как тяжело почувствовалось отсутствие их! Что ж, неужели и умереть придется без причащения? Неужели Господу неугодно, чтобы я причащался? Или я такой уж недостойный иерей?! И сейчас против этих мрачных мыслей восставали противоположные. А не говорит ли Господь чрез эту пересылку Святых Даров, что я еще поживу и на свободе причащусь? Так, в борьбе двух противоположных суждений и настроений работали голова и сердце мое.

Так в этом случае, так и в других. Что бы ни услышал или ни узнал радостно-приятного, скоро же это начинали омрачать и изгонять из сознания обратные, тяжелые мысли и предположения, и наоборот. Я не знал, что и предположить в объяснение неполучения Святых Даров. И только в ноябре 1922 года от посаженного уже во 2-м исправдоме в 39-ю нашу камеру помощника начальника 3-го исправдома я узнал, что когда там было получено из ДПЗ требование на мои вещи, то, собирая их и просматривая, нашли и мешочек со Святыми Дарами, узнали их и не решились почему-то отослать их, а оставили их там, положенными в канцелярии в шкаф. Там они остаются и доселе. (К моему сожалению, Святые Дары там не сохранились. Когда я в декабре 1923 года, по выходе из тюрьмы, обратился в 3-й исправдом за ними, их мне нигде не могли отыскать. Так они и пропали. — *Примечание июля 1926 года.*)

Не получив Святые Дары, а только спальные принадлежности, я и им был рад. Я мог теперь спать уже с подушкой, простыней и одеялом — по-человечески, чего лишен был почти целую неделю. Опять тело превозмогло душу.

Хорошо припоминаю, что, получив каноник и Евангелие, я вторую половину воскресенья — второго воскресенья из 40-дневного сидения в ДПЗ — провел в бодром настроении. Я занялся чтением Евангелия и молитвой. До сего в ДПЗ я мог молиться кратко, прочитывая лишь наизусть выученные молитвы. Теперь я прочитал акафист Иисусу Сладчайшему, а вечером — канон Божией Матери и все вечерние молитвы. И легко, легко было на душе. Молитва в ДПЗ доставляла мне величайшее утешение и подкрепляла. Только там я познал истинную молитву и молился всегда так, как именно нужно, чтобы молитва доставляла успокоение и духовно удовлетворяла. Тяжело, тяжело сделается на душе, слезы не держатся в глазах, станешь молиться, никак себя не заставишь вникать в смысл читаемых слов молитвы, какая-то как бы невидимая сила отталкивает тебя от молитвы, и в руках и в ногах ощутишь как бы тяжесть, усталь и боль, в голове кружение. Но все это стараешься преодолеть, и мало-помалу молиться становится легче, а потом молитвой совсем увлечешься, забудешься и даже кончать ее не хочется. И уходишь с молитвы успокоенным, ободренным, с надеждой на все доброе, без всякой боязни смерти и мучений, с забвением о семье, со свалившимся с души камнем, как будто никакой беды тебе не предстоит.

Скоро каноник оказался не в состоянии духовно меня удовлетворить. Подошла суббота. Захотелось отправить всенощную, и пришлось это сделать с пением лишь знакомых церковных песнопений. Долго я боролся с боязнью не только не получить, но и затерять иерейский молитвослов в случае пересылки его из дома ко мне по моей о сем просьбе. Наконец, желанием иметь его была побеждена боязнь; на риск написал и к своей радости через неделю получил. Слава Богу! Теперь я стал совершать и всенощную, не только все выпевая, но и вычитывая: всенощная выходила почти самой настоящей, уставной, и обедница недурной. В иерейском молитвослове я отыскал ектении о избавлении во узах сущих, и чтение их доставляло мне опять большую радость и отраду. Раз или два в течение дня я прочитывал их за разными дневными молениями своими.

Так прошло воскресенье первое. На другой же день, в понедельник, я столь же неожиданно получил первую передачу из дома. Я почти не надеялся получать передачи из дома во время своего сидения в качестве смертника. Кажется, вполне логично я рассуждал, зачем власти советские разрешат подкармливать домашней провизией тех, коим не

ныне-завтра предстоит смерть: для наибольшей питательности могильных червей разве... К тому же рассчитывал, что о переводе меня на Шпалерку домашние еще не узнали, а если и узнали, то передачу смогут переправить мне сравнительно нескоро. Но часа в 4—5 дня, в совершенно для передач необычное время (как оказалось впоследствии), незаметно, неслышно подошедший к камере отделенный надзиратель открыл дверь и спрашивает меня о моем имени, отчестве и фамилии и отдает узелок с передачей. Какая радость охватила все существо от этой немой, но и многоречивой в то же время весточки от людей жизни. Значит, не совсем я еще умер для мира, с ним связи еще не порваны; хотя через вещи, вначале только знакомые, а впоследствии ставшие родными, можно сноситься с семейными. Думалось, хотя и неуверенно, что и домашние посылкой этой свидетельствуют мне, что они знают о том, что я еще жив и не расстрелян. Я был почти уверен, что домашние, привыкшие за прежние мои сидения в тюрьмах разных к величайшей осторожности при передачах, не положат никакой записочки, тем более в первую передачу, но страстное желание иметь ее превозмогало над соображениями разума о невозможности ей быть там, и я с неудержимой энергией и удивительной внимательностью принялся отыскивать ее. Но и не найдя записки, был несказанно рад самой передаче.

Самые суеверные люди — это так называемые безбожники. При неверии своем они очень боятся всяких несчастий жизни. Зная хорошо по всяческому опыту, что далеко не все в жизни зависит от сил и самого человека и что этих последних очень недостаточно для творения жизни, они жизнь и удачи в работе своей обуславливают разными случайностями, совпадениями и т. п. Я далеко не суевер, но постоянная мысль о возможно близкой смерти, и, конечно, боязнь ее в форме расстрела и меня на Шпалерке сблизила с приметами. Понедельник, первый понедельник предсмертного бытия, оказался для меня радостно приятным, значит, по примете, и вся неделя должна быть доброй для меня. И что же? Во вторник — новая приятная неожиданность.

Лежу я на койке с бесконечными смутными мыслями-гаданиями: расстреляют или нет? Вдруг открывается форточка в двери и слышится голос: "Приготовьтесь идти в ванную". От полной неожиданности такого приглашения я не сразу понял, что мне предлагается. Переспрашиваю и только тогда усвояю смысл. Как приятно было помыться! Ведь за все время более чем месячного тюремного жития только однажды, и то плоховато, мылся. Но не эта приятность была приятна: отрадно было хоть на несколько минут отрешиться от своего одиночества; думалось, что в ванной комнате я увижу хоть какое-нибудь человеческое лицо, перекинусь парой-другой слов. Но где ванная? Как к ней поведут? Собрался, жду. Через полчаса щелкает замок, открывается дверь и дежурный выпускает меня. Показывает на лестницу: спускайся-де вниз. Все это проделывается молча с обеих сторон. Внизу ждет меня другой надзиратель — банщик. Кругом ни души, впереди тоже никого не видно, кроме надзирателей, которые одиноко и уткнувшись в свои дела-бумаги сидят на перекрестках-углах лестниц. Назад оглядываться стесняюсь, дабы не получить какого-либо неприятного замечания. Тихо и жутко. Только стук от ног, ступающих по чугунному полу, гулко раздается эхом. Ведет меня надзиратель долго и далеко. Что-то я было у своего проводника-банщика самое безразличное и неважное спросил. Он, оглядываясь кругом и назад, неохотно и односложно промурчал мне. Несколько раз потом я ходил с этим проводником в банную, и весь наш разговор с ним ограничивался лишь моим вопросом о том, что мылся ли и когда Владыка-митрополит, и лишь однажды он сказал мне, что, по сообщению газет, наше дело передано в ВЦИК.

Доводил банщик до отделения, где подряд было расположено 5—6 одиночных камер с ванной и душем; впустивши, запирал ванную на ключ и оставлял мыться в одиночестве как и сколько угодно. Я ни разу не замечал, что он подглядывал в дверной глазок, и тут находящийся, за моим поведением в ванной. Спасибо ему за это, что он не смущал и не тревожил хотя во время мытья. Ванная — очень хорошая. Мылся я в ней всякий раз с удовольствием. Как будто я не в тюрьме, отправляя эти общеобывательские операции.

Через неделю снова меня пригласили в ванную. Ну, думаю, это хорошо: ванная каждую неделю. И в дальнейшем более или менее регулярно ванная предоставлялась. Возвращались мы с банщиком в камеру так же тихо и сумрачно, как и шли.

Сколько раз мне хотелось увидеть кого-либо из своих в этих путешествиях, но никого не видал. Только в последний раз я встретил по пути из ванной идущим туда Богоявленского и мог даже расцеловаться с ним. Но это было уже в день отправления нас во 2-й исправдом. Шпалерка встретила нас мрачно и подозрительно, выпроводила

же, побаловав на прощанье доброй ванной.

Итак, начавшееся в понедельник доброе настроение поддерживалось и во вторник. Я разохотился к дальнейшему. Среда, четверг — ничего, все обычно. Примета как будто не оправдалась. Пятница. Но в пятницу я получил великую радость.

В пятницу я с половины дня стал ожидать передачи, рассчитывая, по примеру понедельника и по образцу других тюрем, что мне ее принесут в камеру и среди дня. Но часы шли, а передачи все не было. Мрачные мысли поползли в голове. Да будет ли передача? Быть может, лишь первую передали, и то в виде исключения, а последующие не допускаются. Не разрывается ли связь с миром и через передачи, как ее не допустили мне чрез письма? С такими мыслями я пробыл часов до 10 вечера, когда щелкнувший дверной ключ возвестил мне о приходе кого-то. Входит надзиратель и приглашает идти за передачей. Куда идти? Вниз, в комнату отделенного, где раздают передачи. Радостный, с сильно бьющимся сердцем, бегу. Вхожу в комнату отделенного в надежде встретить кого-либо из своих. Но в комнате, кроме отделенного, — ни души. На полу громадный ворох бумаги оберточной от уже разобранных передач. На прилавке кучей беспорядочно сложены всякие продукты. Спрашивают мою фамилию, дают книгу для расписки в получении передачи. В книге только одна строка с моей фамилией открыта, а что ниже и что выше ее — все закрыто бумагой, так что видеть росписи и фамилии других получателей совершенно нельзя. Впоследствии появилась даже особая папка с отверстием на одну строку для росписи в ней получателя. Абсолютная изоляция простиралась и сюда, чтобы подчеркнуть полное наше одиночество и тем отягчить и без того нерадостное положение смертника. Передачу дают мне сложенную в самом безобразном, хаотичном беспорядке — не только все изрезано, измято, запачкано, но сброшено на скатерть что, как и куда попало. Но разбираться ли в этом? Не передают ни одного клочка не только белой простой бумаги, но даже и советской газеты. Собираю всю массу наложенного и бегу наверх. Письма никакого не дали, да я его и не ждал, убедившись из всего предшествующего, что никакая переписка с миром живых людей невозможна. С нервной дрожью в руках, у себя в камере начинаю рассматривать присланное. Смотрю салфетку — один узел развязан и два его конца болтаются, а другие два еще завязаны. Взявшись за неразвязанную сторону, ощущаю руками бумажку. Что это значит? Нервно развязываю и... о чудо! Письмо от семьи. Читаю и — какая радость! Сколько раз я перечитывал это письмо! Я его заучил наизусть. В нем сообщалось, что сын Павел работает где-то по очистке и переноске плугов. Значит, семья не останется без куска хлеба. И какая за это благодарность Господу, не оставляющему нас без попечения своего! Особенно неожиданно было сообщение, что дочь Аня уехала вместе с Юлией Семеновной в Москву. Уж никоим образом я не предполагал, чтобы кто-либо решился хлопотать за меня, попавшего в столь важного и опасного государственного преступника. А тут еще Аня, 17-летняя девочка — в ходатаицах!.. Конечно, она лишь представительница страдающей семьи, а хлопотать, просить будет кто-то другой, имеющий в высоких московских сферах связи и надеющийся на силу их. Но как же это? Юлия Семеновна, но кто она? Много и долго я ломал голову, гадая об этой Юлии Семеновне. Попадал мыслию и на ту Юлию Семеновну, которая ездила действительно, как впоследствии я узнал, и больше всего на ней мыслию своей останавливался, но до конца сидения на Шпалерке эта "Юлия Семеновна" оставалась загадочным иксом.

И сейчас (то есть в феврале 1923 года), когда то время далеко отошло, я этот день получения этого письма, при таких исключительных условиях самого тщательного просмотра даже дна бутылки из-под молока и при недопущении в камеру смертника даже малюсенького клочка всяческой бумажки, считаю одним из светлых и радостных дней моей жизни всей. Ко мне приходит письмо целое, положенное так открыто, почти на виду, положенное как будто для того и так, чтобы его непременно нашли и прочитали! Я в этом увидел то, что одно только в нем и можно видеть и что никакими случайностями объяснить нельзя. Я увидел, что Господь меня еще не покинул совершенно, что Он сделал так, что самые зрячие и прыткие просмотрщики не доглядели и так чудесно пропустили ко мне это письмо. Для чего Господь устроил это? Чтобы поддержать и подкрепить меня в эти исключительно тяжелые дни жизни. Эти мои мысли были подкреплены через три дня таким же явственно чудесным образом.

Я пришел за передачей, и мне было подано письмо от семьи. Но это было только начало с безынтересным перечнем посылаемого. Я как-то машинально, больше для себя, чем вслух, заметил: а где же конец письма? Услыхавший отделенный тоже совершенно маши-

нально, как бы не сознавая делаемого, обращается к валяющейся на полу куче мусора из бумаг и веревочек и подает мне два клочка от присланного мне письма. Эти клочки, как не пропущенные моими цензорами, были оторваны и брошены, как вредные для моей изоляции. Как все это произошло? Кто побудил надзирателя сделать что-то невероятное? Как он мог сам по себе сделать противное себе и тому, что им было сделано сознательно и, с его точки зрения, правильно и законно? Какая-то неведомая сила его обратила как бы в маньяка, машину. И как он мог из большой кучи мусора очень быстро, через какую-нибудь минуту, добыть два клочка именно моего письма? Как они там не завалялись и не затерялись? Кто-то, то есть, конечно, Господь Бог, творил все это... Из этих двух клочков я узнаю, что поездка Ани в Москву увенчалась добрым успехом и что дома все поэтому очень спокойны.

После этих двух чудесно полученных и так быстро одно за другим следовавших писем у меня явилась почти полная уверенность, что Господь не хощет пока моей смерти и я буду еще жить. Эти два письма окрасили радужными надеждами всю мою жизнь смертника. Они дали мне основание надеяться и, следовательно, силы переносить Шпалерку. После них я ожил. И какие бы тяжелые минуты мне впоследствии ни приходилось переживать, как тоска одиночества ни охватывала меня, как бы ни казались мне резонными все доводы остро и мрачно работающего рассудка о неизбежности для меня расстрела, — эти два письма сейчас же всплывали в сознании и на душе становилось легче. Я не знаю, что бы было со мной, смог ли бы я так терпеливо и совершенно благополучно перенести эти исключительно убийственные 40 дней Шпалерки, если бы не было этих писем и молитвы. Эта последняя после этих писем стала еще более усиленной, радостнотворно действуя на меня и поднимая дух, успокаивая сердце... Все Господь творит. Ему я обязан и безгранично благодарен за дарование мне жизни в это второе мое рождение на земле и первое воскресение из мертвых. Слава Богу за все... Ему хотелось бы отдать себя всецело...

На другой день пребывания на Шпалерке, проснувшись утром, я был увлечен сильным шумом и гулом от многих человеческих голосов, несущимся со двора тюремного. Я сразу определил виновников его — гуляющих по двору арестантов. И очень сильно потянуло к окну: влезть и посмотреть. Я хорошо знал, что смотрение в окна в тюрьмах строго преследуется, но соблазн был так велик! Взгромоздился я на пыльный подоконник, смотрю, но, по своей близорукости, плохо разбираю. Вижу среди гуляющих много лиц в священническом одеянии. Но кто они? Некоторых узнаю, но большинство не узнаю. И радостно, и тоскливо на душе. Радостно эгоистически: не один я в клетке запертый — много нас, а "на миру и смерть красна". А грустно, как обычно всегда грустно, при виде арестованных, а тут каких еще арестованных!.. И за что арестованных? Ведь за веру и за Церковь... Занятие наблюдения мне понравилось: оно отвлекло меня от самого себя, от мрачных, тупых дум, страшных ожиданий...

Первый день наблюдения прошел благополучно, и на душе от этого занятия было легко. Поэтому и на другой день в этом удовольствии не мог себе отказать. И тут все благополучно сошло. Но на третий день я, вероятно, стал более смел и менее осторожен. И вдруг я вижу часового с ружьем, упорно смотрящего в мою сторону и что-то кричащего. Мне почему-то показалось, что эти крики не по моему адресу, и я продолжал смотреть. Но далее вижу: часовой подымает ружье и прицелом его направляет в мою сторону. Опять не думаю, что я своей персоной возбуждаю такое внимание стража, но на всякий случай схожу с окна и ложусь на койку в ожидании вытрела в кого-то. Но выстрела не последовало, а минут через 7—10 открывается в моей двери форточка и слышу голос доброжелательного ко мне надзирателя: "Вы ведь без очков?" — "Да", - отвечаю. "Ну вот, я говорил им, что это не вы..." — "Но в чем дело?" — "Ведь вы в окно не смотрели?" Не мог я скрыть и чистосердечно признался, что в окно я смотрел и для этого надевал очки, которые обычно в камере не носил. На это я получил любезное предупреждение, что если еще раз меня заметят у окна, то в наказание могут перевести в самый нижний этаж, где очень сыро, мрачно и темно. "А ваша камера, — добавил он, — очень хорошая".

Давши слово — держись. И я недели три совершенно не подходил к окну и даже не испытывал соблазна — к окну меня не тянуло. Но потом стал размышлять, что если за посмотр в окно и посадят вниз, то беды в этом большой не будет: всего-то сидения остается день-другой. Денька два еще посмотрел в окно и снова попался отделенному, проходившему по двору и меня заметившему. На этот раз я получил от него грозное замечание, и больше после этого к окну я уже не подходил.

Не забуду я никогда и Сергиева дня

(5 июля по ст. ст.). Накануне я лег спать в свое обычное время. Долго не засыпал. Что-то тяжелое было на душе. Вдруг слышу: раздался гулкий удар колокола — один, другой и т. д. Что же это за благовест? Откуда и почему в такую позднюю пору (вероятно, было уже часов 11—12 ночи)? И... вспомнилось. Ведь завтра память Преподобного Сергия Радонежского, и благовестят в Сергиевском соборе, где храмовой праздник, а собор совсем близко от тюрьмы. Завтра там праздник, и созывают православных к ночному богомолению. И на душе стало совсем, совсем тяжело: на воле праздник, верующие идут в храмы помолиться, а я здесь, запертый, без молитвы храмовой, без причащения... Вспомнилось, что, будучи на свободе, я гадал в этот день съездить в Сергиеву пустынь. И сильно, сильно тянуло к молитве. Я встал полуодетый, отслужил молебен Преподобному Сергию. После этого лег и быстро заснул.

Утро прошло обычно — по-тюремному. Часов в $12^1/_2$ дня вдруг открывается форточка в двери и дежурная надзирательница подает мне небольшой сверточек в красном платке и как-то взволнованно, полушепотом говорит мне: "Возьмите скорее. Тут что-то вроде причастия... Осторожнее... Не пролейте..." Благоговейно беру, с трепетом душевным развертываю. В платочке небольшой ящичек позлащенный, а в нем только что в храме за литургией освященные Святые Дары — Тело, Кровию Спасителя напоенное. Отделяю себе следующую, как казалось, часть. Завертываю снова, как было, и жду прихода за ящиком. Через полчаса приходят за ним, но уже две незнакомые женщины в сопровождении благоволившего ко мне надзирателя, за несколько дней перед тем переведенного от нас в другой этаж. Женщины хотят взять от меня ящичек, но он со словами, что женщинам не полагается прикасаться к святыне, забирает его сам и на моих глазах спускается с ним вниз по лестнице (моя камера № 182 была расположена почти совершенно напротив лестницы).

Я остаюсь со Святыми Дарами. Но что делать? Сейчас же и принять их? Но я не готов, да и пообедал уже. Решаюсь оставить до завтра. Но доживу ли? Решаю, что Святые Дары, завернув в чистую бумажку, положу в укромное местечко, и если ночью придут за мной для расстрела, то первым долгом возьму Святые Дары и потреблю их. Если же этого не произойдет, то Святых Даров мне хватит дня на четыре-шесть.

Этот неожиданный подарок очень обрадовал меня. Меня очень волновало и огорчало до сего дня, что меня могут расстрелять, не давши мне возможности причаститься. Исповедовался я у отца П. Левицкого в 3-м исправдоме два раза; исповедовался у о. Сергия Шеина в 1-м исправдоме в день переправки нас на Шпалерку. А причащался лишь на свободе, почти два месяца тому назад. А тут вдруг присылают Святое Причащение. Как радостно и торжественно было на душе! Это Преподобный Сергий прислал.

Но скоро же стали появляться и другие, противоположные мысли, совсем нерадостные. Стало думаться: зачем прислали Святые Дары теперь (я не знал, конечно, тогда, что прислали их из Сергиевского собора по ходатайству Владыки митрополита с разрешения тюремного начальства)? Не узнали ли на воле о печальном исходе нашего дела в Москве и нас напутствуют на смерть? Ведь как раз исполняется вторая неделя после окончания нашего процесса. Но если так, то почему всем прислали? Неужели всех к расстрелу? Но это выйдет тяжелее московского процесса, где из 11-ти приговоренных только пятерых расстреляли. Но сам обвинитель Смирнов на суде заявил, что наш процесс менее серьезен, чем московский. И вдруг окажется, что у нас исход будет печальнее московского?! Не может быть этого! Значит, присылкой Святых Даров к расстрелу нас не готовят. А, быть может, к расстрелу?! Ведь всего я знать не могу... Вот и началась борьба между двумя направлениями в рассуждении и настроении...

Конечно, наступавшую ночь я ожидал с тревогой, тревожно и проводил ее, ожидая, что вот-вот отворится дверь и возьмут меня куда-то далеко. Так и следующую ночь проводил. Но это была тревога не из-за боязни смерти, а от тяжелого сознания смерти от расстрела, быть может, при предварительных издевательствах и глумлениях, чего так много было на суде и что естественно было ожидать и, конечно, не в меньшей степени и пред расстрелом, и в момент его. Но Святые Дары, причащение их сильно бодрило и даже успокоительно примиряло со смертью. Хотя умру, но все же со Христом через причащение Его Тела и Крови...

Причащался я дней пять подряд, и это было радостно и отрадно. День на Шпалерке обычно распределялся так. В 7—8 часов утра вставал, вычитывал медленно все утренние молитвы и канон дневному святому недели; это продолжалось около часу. После этого ходил из угла в угол по камере, лежал, читал Евангелие или Иоанна Златоуста. В 12 часов — обед и чай, опять лежал,

ходил, прочитывал акафист Сладчайшему Иисусу, а через небольшой промежуток прочитывал акафист Божией Матери. В 5 часов — ужин и чай, прочитывал канон покаянный Спасителю, молебный Божией Матери и, отдохнув немного, вечерние молитвы. Под праздники совершал перед вечерними молитвами всенощную, а утром в праздничные дни — обедницу. Нередко, бродя по камере, выпевал все, что знал наизусть из церковных песнопений. Обычно после хорошей молитвы наступало хорошее духовное успокоение, а нередко переживались долгие минуты высокого религиозного подъема и всецелой отрешенности от земного и плотского, с искренней преданностью себя воле Божией.

Кажется, я исчерпал описанием всю фактическую сторону жизни на Шпалерке. Остается коснуться самого главного: душевного состояния, жизни внутренней. Она вся стояла под одним — всегда гвоздем в голове стоявшим и сердце щемившим — вопросом: расстреляют или нет. Вопрос этот был в высшей степени неотвязчив, назойлив. Что бы я ни делал, чем бы ни старался занять себя, он неотступно мучил меня. Именно мучил. Возьмешься за Евангелие — он мешает понимать, а Златоуста я долго не мог даже читать: И только письма его к Олимпиаде меня несколько отвлекали и развлекали. И тут прочтешь 3—4 строки — и опять незаметно отдаешься старой неотвязчивой мысли, читаешь и не понимаешь. Только на молитве я — и то не сразу, не скоро — позабывался. Грустно, тяжело на душе, как-то темно, безотрадно, состояние какой-то безотчетной тоски, чего не выразишь словами, не втиснешь ни в какие определенные понятия и формулы. Станешь на молитву — и чувствуешь, как будто тебя какая-то неведомая сила отталкивает от нее, страшно не хочется молиться, произносишь слова, а в голове все тот же мучительный вопрос, в сердце нет успокоения. Читаешь и не понимаешь, перечитываешь по два, по три раза одни и те же слова молитвы и —, только так себя приневоливая — наконец-то освобождаешься от своего мучителя, на душе становится тихо, ублаготворенно и кончаешь молитву успокоенным и, пожалуй, даже радостным, нашедшим как будто благоприятный ответ на этот вопрос и готовым хоть сейчас идти на смерть. Только тюрьма дала почувствовать и пережить истинное наслаждение, успокоение и радование в молитве и от молитвы. Я прежде не раз слыхивал, что одиночные заключения сами по себе, даже без страха не ныне-завтра быть казненным, доводили немало людей до сумасшествия. Прежде это была для меня лишь фраза — теперь я понял всю самую подлинную, настоящую, ужасную правду ее. Тюремное одиночество легко и естественно может довести до сумасшествия. Нас, смертников, спасала от этой беды вера в Божий Промысл и молитва. Еще: не раз прежде в беседах с учениками и студентами да со многими даже церковными людьми я доказывал и старался всячески обосновать мысль, что молиться нужно не только тогда, когда я почувствую в себе позыв, тягу и расположение к молитве, ибо при таком условии, пожалуй, и совсем не будешь молиться, отвыкнешь от молитвы, а тогда, когда тебе *нужно* по времени дня, по сложившимся обстоятельствам, по ходу твоей духовной жизни; нужно непременно *заставлять* себя помолиться, ибо результат молитвы, начатой по принуждению, сторицей вознаградит тебя. Но прежде эти мои рассуждения были более теоретическими силлогизмами. Теперь я на себе все испытал и притом в исключительных условиях. Поэтому категорически и самым убедительнейшим образом утверждаю, что если бы я не принуждал себя к молитве в эти тяжелые дни жизни, то я бы не молился, ибо, вероятно, не дождался бы этого молитвенного настроения, а без молитвы я если бы и не сошел с ума, то не вышел бы из ДПЗ со здоровым телом и крепким духом. Без молитвы всякое горе неутешно, всякая неудача чрезвычайна. Ложь, какой-то дьявольский навет, когда для молитвы, и только для нее одной, требуются "настроения" и конфузятся принуждения. Почему не конфузятся и не боятся, а даже требуют принуждения для проявления и развития других способностей и отправлений душевной жизни? Никто и никогда не становился художником или артистом своего, того или иного, великого служения без предварительного принуждения со стороны других людей или самого себя. Любитель — самый способный и талантливый — своего искусства, хотя бы с самых пеленок, он непременно принуждался хотя бы для выработки и установки техники своего искусства. Никакое душевное наслаждение пением, музыкой не поддается виновнику его вдруг, сразу или свыше — оно творится, но всегда с понуждением предварительным. И я только Бога благодарю, что, принуждая себя молиться, я вышел из 40-дневного подсмертного состояния без особенных дефектов в области умственной жизни.

Я уверен, что и ночи — большую часть — я спал сравнительно спокойно и крепко благодаря вечерней, всегда

продолжительной и всегда меня успокаивающей молитве. Тяжесть мрачных дневных мыслей на ночь меня покидала, и я освобождался от их кошмарного действия. Не помню, чтобы и во время сна я тревожим был какими-нибудь тревожными сновидениями.

Очень нередко всплывало в памяти все происходившее и говоренное во время суда. Конечно, больше всего вспоминалось, что я говорил или что обо мне говорили на суде; из всего припоминаемого начнешь бывало делать то печальные, то радостные выводы. По инстинктивному желанию успокоить себя, я старался приводить на память по преимуществу все доброе и для меня благоприятное, в такую же сторону старался объяснять и все дурное и неприятное, происходившее на суде. Первые две недели я чувствовал себя лучше, чем последние. Меня уверяли, и я верил, что ранее двух недель после приговора не закончится наше дело рассмотрением в Москве и оттуда ранее этого срока не придет никакого ответа. К тому же вести так чудесно попавших мне в руки двух писем из семьи сильно поддерживали бодрость духа. Все же способное печалить сильно и мрачно тревожить я отгонял от себя, боролся против него, стараясь, даже принуждая себя, не помнить, забыть его. На второй же день по переводе в ДПЗ я под расписку получил печатный обвинительный приговор, но читать его я не мог. Слишком это чтение тяжело было для меня. Мне тяжело было даже видеть его. И я его запрятал в глубокий карман рясы — подальше от себя. Прочитал я его только перед самым выходом из особого яруса, когда было объявлено мне о замене расстрела пятью годами тюрьмы без изоляции.

Настроения у меня, особенно в первые две недели, менялись, чередовались через день: один день смотришь на все и оцениваешь все розово, ожидаешь для себя только благоприятного, следующий день — мрачный, тоскливый, грустный. Если сегодня мысль работает бодро, подбирая только приятные для меня факты, слова и т. п. и благоприятно их комбинируя и оценивая, то на другой день та же самая логика с еще, кажется, большей убедительностью уясняла неизбежность расстрела. И когда она особенно сильно работала в этом последнем направлении, на душе становилось даже спокойнее: коли смерть неизбежна, то чего же печалиться и зачем грустить?!

Начиная с конца второй недели сидения на Шпалерке, настроение стало заметно изменяться у меня в сторону все большего и большего уныния и грусти. Вот-вот не сегодня — так завтра придет известие из Москвы. Радостное ли? Но какие основания надеяться на это? И начнешь, бывало, в сотый раз обсуждать и переоценивать все, что, казалось, могло утешать и радовать меня. Но сейчас же пессимистическое и мрачное брало мысль мою в свою власть и начинало выходить, что "не надейся, свет мой, по-пустому". И с каким, бывало, нетерпением ожидаешь дня передачи из дома, когда получишь из дома письмо, а в нем, быть может, что-нибудь радостное и утешительное о своей судьбе. И каждое слово записочки полученной обдумываешь, сопоставляешь и т. п. Ищешь в нем каких-нибудь намеков на доброе или тяжелое для себя.

Почему-то особенно тяжело мне бывало с утра часов до 4—5 дня. Ничем, бывало, себя не займешь, не заинтересуешь... Я старался заставлять себя больше лежать, дремать. А тут, как-то уже во второй половине сидения, вышло распоряжение начальства, чтобы к 8 часам утра койка была убрана и чтобы никто на ней не лежал до обеда. Что тут было делать со столь длинным утром?

Представляя всю мучительность бессонной ночи, я старался днем не спать или только дремать. Я со слов многих знал, что расстреливают по ночам: зимой с вечера, а летом на утренней заре. Ночи в июле были короткие, и это опять было большим благом. Ложиться я старался попозже, и так как рассвет начинался рано, то я спокойно и засыпал: если с вечера оставили на койке, значит утром не расстреляют. Зато с вечера, бывало, прислушиваешься ко всякому гудку мотора, к шагам в коридоре, к звяканию ключами в дверях соседних камер. Однажды я совсем было уже решил, что час мой пришел. Я уже лег и почти задремал. В камере уже стемнело. Вдруг слышу звякание ключа в замке моей, именно моей, камерной двери. Зачем ее отпирают в такой поздний час? Ответ мог быть только один и самый печальный. Я привстал, перекрестился и приготовился идти. На душе было как-то совсем спокойно, какая-то решимость овладела мной. Дверь отворилась, но быстро и захлопнулась, и я услышал только слова: "Извините, мы ошиблись..." Вероятно, водили кого-то из соседней одиночки гулять вечером и, при водворении его на место жительства, ошиблись камерой. Я уже писал, что суеверие и приметы в дни тяжелых испытаний весьма присущи. И мне поверилось, да как-то убежденно, что расстрел мой миновал меня, я его как бы отбыл вот в этом факте, ибо если живого похоронят, по людской молве,

то, по примете, это признак его долгой будущей жизни. И дня два я был спокойнее обычного.

Отчего же в эти сорок дней тяжело так чувствовалось и мрачные мысли овладевали мной? Теперь (в феврале 1923 года), когда я вспоминаю перечувствованное и пережитое, и в уме хладнокровно анализирую все это, я могу так ответить: тяжело было не оттого, что скоро могу умереть. Нет! Я мыслил, что мне уже 52 года, что жизнь моя, можно сказать, уже прожита, что какое громадное количество людей умирает, не доживши до этих лет, и т. п. Тяжело было, что я умру ни за что ни про что. За веру и за Церковь? И тогда и теперь я отвечаю на это почти отрицательно. Конечно, нашим процессом надеялись унизить веру, подорвать авторитет духовенства, разорить Церковь. Но в моих отношениях к изъятию церковных ценностей этого стояния за веру было очень мало. Было больше борьбы за золото и серебро церковное, за имущественное достояние и права Церкви. А стоит ли за это умирать? Тяжело за это умирать... Тяжело умирать, как и теперь сидеть в тюрьме, от сознания, что и знаний научных и жизненных у меня достаточно, и сил умственных и физических не занимать стать, и желания работать, и именно в это бурное время, и совсем не в направлении контрреволюционном, у меня немало. И вдруг смерть... Смерть-жертва? Но для кого она нужна? Кого она побудит к подражанию? Да и чему в нашем деле подражать? Смерть мученика? Но за что? За ценности вещественные? Невелика цена такой смерти... А тут сейчас выплывали мысли о семье, о той (то есть о жене), которой во всю семейную жизнь на долю выпало так много страданий и горестей, о малых детях, о их духовной незрелости и материальной необеспеченности. Старался постоянно приводить себе на память слова псалмопевца, что дети праведного не останутся нищими и голодными. Но то дети праведного, а я разве за правду страдаю, за веру? Правда не повелевала ли без всяких рассуждений и подозрений отдавать все церковное серебро в пользу голодающих?!.. Да, действительно, я ни в чем не повинен, в чем меня обвиняли на суде и так сурово наказали. Но вся моя прежняя жизнь, со всеми ее грехами и неправдами, разве не взывала об отмщении мне? Не хочет ли Господь за мои грехи покарать детей моих?! Вот эта-то последняя мысль, до которой я часто доходил, особенно угнетала и давила меня. Из-за меня страдают и еще тяжелее будут страдать ни в чем не повинные дети мои?! Да это сознание тяжелее всякого физического наказания и страдания! И умереть при мысли, что дети будут тебя обвинять в их жизненных страданиях и горестях, казалось мне величайшим Божиим наказанием, и тяжело, очень тяжело было.

Конечно, постоянной была и мысль о моей еще неподготовленности к смерти и к будущей жизни. Грехи за прожитое время один за другим вставали передо мною, и я бросался к молитве. Правда, я не грабил, не убивал, но только ли это отрицательное требуется для чистоты нравственного сознания и делания, тем более от священника?! Но тут сейчас же всплывали примеры милостей Господних к падшим из евангельской истории по их молениям к Нему, и я опять ободрялся и светлел. Вера сильно поддерживала, молитва подкрепляла, и я не падал духом. С течением времени мысль о смерти не только не пугалась будущих мучений, но их как бы совершенно не страшилась. Очень нередко, в конце сидения в ДПЗ, умереть казалось легким и даже желательным, и именно теперь, при совершенно несправедливом ко мне суде, при горячих постоянных молитвах, при обилии пролитых мною, и особенно за меня, слез, и умереть через расстрел, то есть все-таки мучеником. Но тут же вдруг всплывали, как бы перед глазами, все семейные мои, которых страстно, целостно любил, и опять какой ужасной начинала казаться грядущая — не ныне, завтра — насильственная смерть. Плотские привязанности родства осиливали, и духовная радость от мысли о смерти исчезала.

Тем не менее я все более и более сживался с мыслью о предстоящей мне смерти и стал окончательно себя готовить к ней. Дней за пять до выхода из особого яруса, я заставил себя прочитать "Отходную". Как было тяжело вначале читать себе самому последнее "прости". Слезы капали из глаз, слова не поддавались пониманию. Но потом я увлекся хорошим, сердечным содержанием "Отходной" и кончил ее совершенно успокоенным. На второй день вечером меня уже что-то потянуло к этой "Отходной" молитве, и я ее читал с восторгом и упоением. На третий я уже не читал ее, ибо получил от надзирателя нелегальное уведомление, что среди четырех, коим расстрел не отменен, моей фамилии не значится. Хотя всецело я не доверял этой вести, хотя мне все еще представлялись многие возможности для сомнения в отдаленности для меня смерти на неопределенное время, но все-таки, при наличии этой вести, я считал вызовом Господу Богу читать себе "Отходную"...

Возможно, что в значительной степени благодаря "Отходной" да и вообще

к концу сидения в ДПЗ установившемуся у меня примирению со смертью, я как бы совсем отошел от жизни, все более и более позабывал о семье и о ее горе без меня; я как-то ушел в себя, в свои мысли о будущей жизни, я стал как бы действительно живым мертвецом. Поэтому, когда 1/14 августа было объявлено мне постановление московского ВЦИКа о замене расстрела пятью годами тюрьмы, то я отнесся к нему как-то бесстрастно, оно не произвело на меня особенно радостного впечатления. У меня явилось как бы даже недовольство и разочарование: вот-де готовился-готовился к смерти — и ее отменили. Весь день я ходил по камере, как бы не понимая значения этого постановления для жизни моей и недовольный тем, что придется изменять жизнь со всеми мыслями, суждениями и настроениями. И только к вечеру этого дня и особенно на следующий день, после свидания с семейными, я начал понимать и оценивать происшедшее под углом зрения начинающегося нового, я стал как бы воскресать к новой жизни.

На другой день ко мне пришли на свидание родные семейные. Меня вызвали и провели к ним. Я шел, опять-таки не понимая, кто и зачем пришли, зачем меня тревожат. Никакой радости не испытывал я, что вот сейчас, сию минуту я увижу своих дорогих родных, буду с ними разговаривать. Я встретился и поздоровался с ними холодно, не знал, о чем с ними разговаривать, и не был недоволен, когда свидание наше прекратили. Неудивительно, что я на них произвел впечатление почти что ненормального человека. И только придя со свидания к себе в камеру, оставшись наедине с собою, я стал мало-помалу приходить в себя, стал правильнее оценивать происшедшее, вспоминать лица и разговор на свидании. И хорошо помню, что, по прошествии каких-нибудь 15—20 минут по окончании свидания, я никак не мог воспроизвести всех подробностей разговора, ни лица жены и бывших с нею детей, даже не мог припомнить, кто же из детей был сейчас у меня на свидании. Так значит, я отрешенно от жизни, в каком-то полусознательном состоянии, в полузабвении провел свое первое свидание с родными. Я виделся и говорил с дорогими мне лицами, но душой и мыслями я был не с ними... Не так я отнесся и вел себя во время второго свидания, бывшего у меня в этот же день, часа два-три спустя после первого, тоже с детьми, другими. Когда меня вызвали на свидание, я прежде всего увидел, что одежда моя очень рвана и истрепана, и я постарался прикрыть ее рясой; в первое свидание я этой изношенности одежды не замечал и на нее не обратил внимания, идя к родным на свидание. Я был рад и доволен, что пришли дети на свидание, и мне хотелось с ними долго, долго говорить. Я их выспрашивал с большим воодушевлением, и главным образом о том, о чем говорил во время первого свидания с женой и что меня тогда мало интересовало и волновало... С этого второго свидания я пришел уже другим человеком, как бы выздоравливающим к новой жизни. Я был рад и восторженно стал думать о предстоящей мне, хотя и через 5 лет, свободной трудовой жизни. И эти предстоящие мне 5 лет тюрьмы казались очень непродолжительным сроком, который должен скоро пройти, и после них начнется, да снова, настоящая трудовая жизнь.

Жизнь прожить...



Михаил Ефимович Губонин.
Фото 1936 года

Публикуемые ниже документы и воспоминания взяты из многотомного архива Михаила Ефимовича Губонина, посвященного жизни Святого Патриарха Тихона и истории Русской Православной Церкви 1917–1943 годов и являющегося одним из самых крупных исторических частных архивов, собранных в условиях гонений на Церковь в XX веке.

О существовании этого архива до сих пор знали немногие, лишь самые близкие М. Е. Губонину люди, однако этот замечательный первоисточник все-таки уже способствовал воссозданию церковной истории, так как многие из собранных М. Е. Губониным документов были напечатаны в приложении к книге Л. Регельсона "Трагедия Русской Церкви", опубликованной издательством YMCA–PRESS во Франции в середине семидесятых годов. В послесловии к сочинению Л. Регельсона протопресвитер Иоанн Мейендорф отметил, что оно содержит "огромное количество неизвестных до сих пор фактов и документов". Имена людей, собравших документы, использованные при написании "Трагедии Русской Церкви", автор не мог назвать, не навлекая на них репрессий (вероятно, он и сам не знал этих имен). Тем не менее нетрудно было понять, какое значение имеет для церковной истории труд этих бескорыстных собирателей, так как Л. Регельсон указывает, из каких источников он берет сведения для своей работы. Из списка использованных источников, помещенного в конце книги, видно, что основная часть неизвестных в 70-е годы документов содержится в сборниках, которым Л. Регельсон дал названия "Архив-1" и "Архив-2". Как сказано в примечании, "Архив-2" был изъят у автора "Трагедии Русской Церкви" следственными органами летом 1968 года, но, пишет далее Л. Регельсон, "милостью Божией в решающий момент работы мы получили значительно более полный "Архив-1".

"Архив-1" является самостоятельной частью исторических трудов М. Е. Губонина, озаглавленной "Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, и позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти". Объем только этой работы – более 1000 страниц убористого машинописного текста. Еще более объемен другой сборник, содержащий воспоминания о Святейшем Патриархе Тихоне, относящийся не только ко времени его патриаршества, но и охватывающий весь период его служения Православной Церкви.

Михаил Ефимович говорил: "Я – не историк, а только каталогизатор документов". Однако совершенный им подвиг был делом всей его жизни, и сегодня он дает нам неоценимое богатство – мы можем прикоснуться к жизни близких нам по времени новых наших святых. Долг благодарности призывает нас обратиться и к жизни подвижника-собирателя.

Михаил Ефимович – потомок известного русского строителя железных дорог Петра Ионовича Губонина. Отец, Ефим Семенович, также был состоятельным человеком, крупным знатоком мехового дела. Знания его в этой обла-

сти были высоко оценены и в послереволюционное время.

Родился Михаил Ефимович в 1907 году в день празднования Рождества Иоанна Предтечи. 7 июля 1924 года, в день рождения сына, скоропостижно скончался отец Михаила Ефимовича, и для семнадцатилетнего молодого человека началась самостоятельная жизнь. Честность, трудолюбие, любовь Ефима Семеновича ко всему русскому и к Русской Православной Церкви запали в душу сына и явились доброй почвой для формирования его личности. Во время учения в Московском художественном училище на живописном отделении Михаил Ефимович часто бывал на богослужениях в различных храмах Москвы, чаще всего в Сретенском монастыре. С иноками этого монастыря он сблизился, а с одним из них, иеромонахом Иеронимом (Захаровым), будущим епископом Ростовским, у него завязалась тесная дружба на всю жизнь.

На духовное становление Михаила Ефимовича особенно значительное влияние оказал Преосвященный Петр (Руднев), епископ Коломенский, погибший позже на Соловках в сане архиепископа Самарского. Он был последним настоятелем Богоявленского монастыря и последним благочинным монастырей Москвы. Столь же значительными были отношения с Преосвященным Тихоном (Шараповым), епископом Гомельским.

Церковная позиция Преосвященных Петра и Тихона складывалась под влиянием настоятеля Даниловского монастыря архиепископа Феодора (Поздеевского). Через них прослеживается духовное воздействие этого архипастыря и на Михаила Ефимовича и его ближайших друзей, иеромонаха Иеронима (Захарова) и Алексея Сергеевича Беляева, который в 20-е годы был иподьяконом, а позже стал священником и в последние годы исполнял послушание духовника в Пюхтицком женском монастыре. Величайшее уважение к Владыке Феодору, стремление во всех вопросах церковной и духовной жизни сохранить верность "направлению Даниловского монастыря", Владыка Иероним, отец Алексей и сам Михаил Ефимович пронесли, по словам последнего, до конца своей жизни.

Будучи иподьяконом епископа Петра, Михаил Ефимович невольно становился участником богослужений Святейшего Патриарха Тихона, когда они совершались в сослужении архиереев, в том числе и Преосвященного Петра, епископа Коломенского. Суждено было Михаилу Ефимовичу и в день похорон Святейшего Патриарха Тихона присутствовать в Донском монастыре. Впоследствии ежегодно в день кончины Патриарха, 7 апреля, Михаил Ефимович старался бывать в Донском монастыре на панихиде у могилы Святейшего Патриарха Тихона.

Еще в детстве был Михаил Ефимович близко знаком с будущим Патриархом Московским и всея Руси Пименом (в миру Сергеем Михайловичем Извековым). Мальчиками они "играли в церковь". При этом будущий Патриарх — Сережа Извеков — представлял себя священнослужителем, а будущий художник — Миша Губонин — шил для "священнослужителя" красивые облачения. В годы гонений на Церковь Михаил Ефимович, сам скрываясь от преследований, порой предоставлял ночлег и для инока Пимена.

По окончании художественного училища с 1928 года Михаил Ефимович работал в различных издательствах. В мае 1930 года нараставшие гонения на Церковь настигли и его. Он был арестован и приговорен к трехлетней ссылке в Среднюю Азию. К испытаниям, ложившимся на плечи всех сосланных, для 23-летнего молодого человека прибавилась и болезнь — тяжелая форма тропической лихорадки. Неоценимой моральной поддержкой было общение с репрессированными митрополитами, епископами, священниками. Знакомство с этими интереснейшими людьми обогатило Михаила Ефимовича богословскими и историко-церковными знаниями.

15 мая 1933 года Михаил Ефимович был освобожден с ограничением места жительства (зона — 101 км от Москвы). Приходилось скитаться по Московской области, жить то в Кашире, то в поселке Дорохово, то под Можайском, работать художником при оформлении зданий различных фабрик, а также Государственного исторического музея.

В 1938 году М. Е. Губонин женился на Клавдии Петровне Губониной, ведущей хористке руководимого А. В. Свешниковым хора. Одновременно жена Михаила Ефимовича пела в церковном хоре, вначале в Богоявленском Дорогомиловском соборе, а после того, как его взорвали,— в кафедральном Богоявленском соборе в патриаршем хоре под управлением Виктора Степановича Комарова. Она оставила подробное описание (рукопись) всех богослужений с 1943 по февраль 1946 года, которые возглавляли Патриарх Сергий (Страгородский) и Патриарх Алексий (Симанский), переняв у Михаила Ефимовича заботу о сохранении для памяти потомков всех сколько-нибудь значительных событий церковной жизни.

22 июля 1941 года М. Е. Губонин был призван на военную службу. После

окончания Тульского оружейно-технического училища он в составе седьмого гвардейского кавалерийского корпуса в должности начальника топографической службы дошел до Берлина. Войну окончил в звании гвардии старшего лейтенанта с тремя орденами и пятью медалями.

В 1946 году Михаил Ефимович похоронил жену, оставившую малолетнего сына, а через два года женился второй раз.

В конце 1947 года Михаил Ефимович был приглашен Московской Патриархией принять участие в создании сени над ракой Святителя Алексия, Митрополита Московского, в кафедральном Богоявленском соборе. Михаил Ефимович выполнил рисунки резьбы по дереву для всей сени, которая и была установлена над мощами Святителя Алексия в 1948 году. Михаил Ефимович много работал над реставрацией и росписью храмов в Москве и других городах.

В начале 60-х годов Михаилом Ефимовичем был получен заказ непосредственно от Святейшего Патриарха Алексия на выполнение патриаршего куколя. А в середине 60-х годов М. Е. Губонина пригласил на работу Председатель Издательского отдела Московской Патриархии епископ (впоследствии митрополит) Волоколамский Питирим. Михаил Ефимович оформлял Православный церковный календарь, выполнял и другую художественную работу. В одном из номеров журнала была помещена его статья, посвященная памяти покойного епископа Иеронима (Захарова).

Основное внимание в последние два десятилетия своей жизни Михаил Ефимович отдавал делу, которому был предан с юности. Он торопился закончить многотомный труд, посвященный Святейшему Патриарху Тихону и истории Русской Православной Церкви. Многие испытания подорвали здоровье подвижника, но он, преодолевая недуг, с неослабным энтузиазмом продолжал трудиться до последних своих дней. Перед самой кончиной он успел закончить еще одну огромную свою работу — составил продолжение строевского словаря архиереев Русской Православной Церкви и епархиальные списки иерархов.

Издаваемая в настоящее время книга "Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, и позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти" позволят современному читателю оценить самоотверженность автора, собиравшего с 20-х годов исторические материалы, несмотря на величайший риск, с которым была тогда связана эта деятельность. Видна забота Михаила Ефимовича о сохранении для церковной истории максимально полной информации, для чего в его труде упоминаются документы, тексты которых автор достать не мог, но имел более или менее надежные сведения об их существовании и времени написания. Приводятся с соответствующими разъяснениями подложные послания и письма, если они оказали влияние на взгляды и поведение какой-нибудь группы церковных людей.

С особой любовью и трепетом Михаил Ефимович относился к памяти Святейшего Патриарха Тихона. Он порой негодовал, когда умышленно замалчивалось значение мученического служения Святейшего Патриарха в труднейший период истории Церкви и страны. Любовь эта помогла ему составить замечательный сборник воспоминаний о Святейшем Патриархе Тихоне, некоторые отрывки из которого предлагаются теперь читателям.

Михаил Ефимович стремился собрать все возможные сведения о каждом дне патриаршей жизни Святителя Тихона за все семь с половиной лет его патриаршего подвига.

На письменном столе Михаила Ефимовича постоянно находился стеклянный футляр, в котором хранился омофор Патриарха Тихона. Замечательно, что уже после кончины Михаила Ефимовича в конце 80-х годов эта святыня была передана митрополиту Ленинградскому Алексию (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси).

Михаил Ефимович, будучи педантичным и скрупулезным собирателем и оформителем всего, что имело значение для церковной истории новейшего периода, соединял в себе удивительную широту и свободу взглядов с тончайшей церковной интуицией, любовь к кропотливой архивной работе — с необычайной живостью характера, строгость и точность церковных и духовных оценок — с замечательным по артистичности даром рассказчика, тонким и веселым юмором. Был он скромным человеком, жил часто в бедности, отдавая все силы и время своему труду. Здесь его тоже постигли многие испытания и огорчения. Одним из них была утрата первой коллекции документов после его ареста. Выйдя на свободу, Михаил Ефимович стал собирать все заново.

Много сердечного тепла Михаил Ефимович уделял своим молодым ученикам, передавая им любовь к новым святым мученикам, завещая им свое

огромное архивное и творческое наследие.

Господь чудесным образом отметил подвиг жизни Михаила Ефимовича: он скоропостижно скончался в день святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, 9 октября (26 сентября) 1971 года. Через 18 лет в этот день состоялось прославление горячо любимого и особенно чтимого им Святейшего Патриарха Тихона. Неудивительно и то, что архив Михаила Ефимовича и продолжение его работы стали драгоценным достоянием недавно созданного Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, где трудятся и его ученики.

Протоиерей Владимир ВОРОБЬЕВ,
А. В. ЩЕЛКАЧЕВ, З. П. ГУБОНИНА

Из документов о Святейшем Патриархе Тихоне, собранных М. Е. Губониным

Послание Святейшего Патриарха Московского и всея России Тихона Константинопольскому Патриарху Герману V о воздвигнутых на Церковь Божию в России гонениях

Тихон, Божиею милостию Патриарх Московский и всея России.

Ваше Святейшество, Святейший Владыко и господин, Кир-Кир Герман V, архиепископ Константинополя, Нового Рима и Вселенский Патриарх.

Братски лобызая Ваше достолюбезное Нам Святейшество, от всего сердца Нашего приветствуем Вас Христовым благовестием любви и мира. Господь наш Иисус Христос предрек Своей Святой Церкви бедствия и скорби: ..."В мире скорбни будете",– сказал Он Святым Своим Апостолам, присовокупив, чтобы не поколебались они и их последователи и в вере и надежде, утешительное слово: "Мужайтесь, яко Аз победих мир". В скорбях своих, предреченных Христом, Святые Апостолы хранили благодатный дар духовного единения и передали этот Божественный дар уверовавшим по слову, их, как верное знамение истинной Церкви Христовой и как надежное укрепление к перенесению ниспосылаемых им испытаний. И Мы, памятуя о заветах Божественного Основоположника Церкви Его Святым Апостолам и утверждаясь в уповании на то, что не безучастны любезные собратия Наши во Христе к радостям и скорбям связанных единою верою Божиих Церквей, недавно еще обращались к любви Вашей, извещая о промыслительных действиях Божественного Пастыреначальника в Святой Его Православной Российской Церкви: о созыве Ее Поместного Собора и о восстановлении в Ней Патриаршего правления с возведением Нашего смирения на патриарший престол богоспасаемого града Москвы и всея России. Писали Мы тогда Вашему достолюбезному Святейшеству и о том, что эти попечительные действия Божественного Промысла совершились среди опасных народных потрясений в пределах нашего Отечества, когда при неоконченной у нас войне разгорелась внутри государства по всему его обширному пространству междоусобная братоубийственная война. И ныне подвигаемся скорбию Нашею и Архипастырским долгом довести до братского слуха и сердца Вашего Святейшества выражение печали Нашей о том, что не прекратились еще дни испытания для страны Нашей и обитающих в ней верных чад Святой Церкви Христовой. В братоубийственной распре под влиянием тлетворных человеческих учений и ожесточенных человеческих страстей распались многовековые связи, объединявшие благочестивый русский народ в благодатном союзе спасаемых смиренною верою во Христа. Святая Церковь через облагодатствованных своих служителей и наипаче через великих подвижников и богоносных отцов наших Антония и Феодосия Печерских, Сергия Радонежского, воссиявшего в недавние еще дни преподобного Серафима Саровского и чрез многочисленных их учеников и последователей озарила при помощи Божией русский народ светом Христовой истины. Но враг человеческого спасения уже давно сеял в нем свои плевелы, распаляя в сердцах людей дух зависти и гордыни и прикрывая свои козни чуждыми русскому народу учениями о безблагодатном устроении общественной жизни. Долгое время люди, проникнутые одною земною мудростию, старались над уловлением душ верующего народа. Во главе его стали люди, которые говорят ему, что "несть спасения в Бозе его". Они внушают ему, что он сам господин и Владыка себе и что себе самому и своим вожделениям он призван только служить. Широким потоком разлился по Русской земле дух своеволия и любостяжания и, как последствие его, всякие злодеяния и братоубийственная брань.

С глубочайшей скорбию возвещаем Вашей братской любви, что чистою жертвою воздвигшейся бури пал возлюбленный брат Наш во Христе, Высокопреосвященный митрополит Киевский, Кир — Владимир (Богоявленский). Во время кровавой борьбы, бушевавшей в матери градов русских — древнем и священном Киеве, приснопамятный Святитель Владимир (Богоявленский) извлечен был вооруженными людьми из места своего пребывания во Святой Киево-Печерской обители и предан ими насильственной смерти без суда. Велика скорбь Российской Церкви о такой утрате высокого представителя Ее Священной иерархии. Христианский пример чистого жития убиенного Святителя и несокрушимой верности его Христову учению, служил для его собратий и для его пасомых в продолжение многих лет опорой и руководством среди тех соблазнов и трудностей, коими сопровождалась жизнь этой Церкви. Она возносит ныне молитвы к Престолу Вечного Архиерея за того, кто был на земле верным исполнителем Его Божественных заветов о спасении благочестивых чад Российской Церкви. Обращаемся с братской просьбой к Вашему Святейшеству о том, чтобы вчинить имя убиенного Святителя Божия в священные диптихи Великой Церкви Константинопольской для молитвенного воспоминания его святого имени в Церкви-Матери и Сестре обуреваемой столькими скорбями Церкви Российской. Просим святых молитв Ее и о павших от рук злодеев при исполнении святых своих пастырских обязанностей честных иереев Божиих: о. протоиерее Иоанне, убиенном в Царском Селе при совершении им крестного хода с молением об умиротворении Родины, о. протоиерее Петре (Спипетрове.— *Ред.*), павшем в Святой Александро-Невской Лавре в Петрограде, когда он устремился на то, чтобы убедить ворвавшихся вооруженных людей удержаться от насилия в стенах Святой обители, о. Ионе в городе Симферополе, извлеченном из храма Божия, когда он под обстрелом совершал на Святом жертвеннике Божественную Проскомидию. Злодейские руки не остановились пред убийством и других иереев Божиих, при разных случаях и обстоятельствах. Но и благочестивые миряне не были пощажены от применения к ним мер насилия. Не упоминая о других жестоких действиях, которым они подверглись и продолжают подвергаться за свою преданность вере и истине, со скорбью поведаем Вашему Святейшеству лишь о том, что в разных городах нашего Отечества, как-то: Воронеже, Туле, Твери, Омске народ, шествовавший за святым крестом и иконами с пением молитвы в крестных ходах для моления Бога об умиротворении жизни и о хранении Его Церкви, подвергся обстрелу, причинившему смерть и ранения не малому числу благочестивых мужей, жен и детей. Не сомневаемся, что архипастырское сердце Вашего Святейшества сострадает с Нами при слухе о таких злодеяниях, верим, что оно обымет любовию своею бедствующий верный народ, и уповаем, что оно подвигнет Святую и Великую Церковь Константинопольскую к вознесению молитвы милосердному Богу нашему об упокоении в селениях праведных невинно умерщвленных и о спасении от дальнейших напастей и зол благочестивых сынов и дщерей Православной Церкви.

Не одна только жизнь пастырей и пасомых подвергается опасностям со стороны врагов нашей святой веры. Люди, ставшие у власти в нашей стране, чуждые христианской, а некоторые из них всякой веры, возымели нечестивое намерение устранить от руководства народной жизнью и от ее освящения Православную Церковь. Они измыслили закон, или, лучше сказать, беззаконие с целью изъять у Нее по возможности способы проявлять Ее спасительное влияние на души верующих. Церковь лишается по их решению права собственности, и самые Святые храмы обращаются в общенародное гражданское достояние, вследствие чего права на наши Святыни приобретают наряду с православными людьми и инославные, магометане, иудеи и язычники. Распоряжение храмами и даже священными сосудами, крестом, Евангелием и иконами и предоставление их для богослужебных целей православным христианам признается правом гражданских властей. Преподавание законов Божиих в школах государственных, общественных и частных изгоняется. Церковные школы, как народные, так и подготовительные для лиц, посвящающих себя служению Церкви, уничтожаются. Все церковные Таинства, священнодействия и общественные моления признаются для государства посторонними и излишними. Таков тот переворот в жизни и быте православного русского народа, который замыслили произвести его нынешние властители. С душевным удовлетворением свидетельствуем, однако, пред Вашим Святейшеством, что та большая часть русского народа, которая не склонила колена пред новым Ваалом, восприняла покушение своих правителей как посягательство на его драгоценное духовное наследие и достояние. Православные чада Святой Церкви не вняли лукавым или невежественным толкованиям власть имущих, будто их мероприятия направлены лишь против властолюбия и корыстолюбия духовенства, которое проповедует веру Христову для своих, якобы себялюбивых целей. Верующий русский народ твердо знает, что не духовенство одно составляет Святую Церковь, а что сам он причаст-

ник великих обетований Христовых и не позволил ввести себя в обман. Православные люди объединились вокруг своих храмов и своих пастырей и мужественно стали на их страже. Когда в Петрограде во Святую Александро-Невскую Лавру пришли вооруженные люди и произвели неслыханные в ней бесчинства, убив желавшего их образумить священника Божия, народ, мужи и жены, устремился на защиту обители и проживавшего в ней своего архипастыря и одною своею святою ревностию, своими воплями и рыданиями смутили насильников и своим многолюдством заставили их совсем удалиться. Во многих городах православные люди, неся Святой Крест и иконы, вышли на улицу и собирались на площадях для всенародного моления об избавлении Святой Церкви от воздвигнутого на Нее гонения и это при угрозе, по местам осуществившейся, расстрела со стороны нечестивых Ее врагов. Слава Великому Богу нашему, укрепляющему верных рабов Своих. Не сомневаемся, что возрадуется и архипастырское сердце Вашего Святейшества от толикой Святой ревности чад Единой Христовой Церкви, телесно далеко от древнего христианского Востока отстоящих, но одушевленных одним духом с пребывающими в его священных пределах верными.

Таковы ниспосланные Церкви Российской испытания, таковы и утешения отеческому сердцу Нашего смирения, источаемые нелицемерною народною преданностью вере отцов. В древние времена в тяжких обстоятельствах разорения Русской земли и пленения ее свирепыми татарами духовные руководители русского народа Святитель Алексий, митрополит Московский, и святой богомудрый друг его Преподобный Сергий Радонежский находили себе духовную опору и поддержку в общении с Великою Церковью Матерью. К духоносному отцу и Патриарху Святителю Филофею обращался Святитель Алексий, и не вотще; "великий человек ваш митрополит",– писал Святейший Патриарх на Русь, призывая правителей и народ ее слушать руководство великого святителя. Вселенский Патриарх утверждал дело Преподобного Сергия и ободрял богоносного мужа в его спасительных святых начинаниях. В таком обильном духовными дарованиями единении с кафедрою Златоуста почерпал благочестивый русский народ нравственные силы в своей исполненной тяжких испытаний исторической судьбе. Протекли века, изменились времена и обстоятельства. В благочестивом Русском государстве находили преемники Златоуста опору и утешение в скорбях своих и своих пасомых. В неисповедимых судьбах Господних ныне приспело время опять пострадать Российской Церкви. В тесноте своей обращаем духовные взоры наши к Великой Константинопольской Церкви и просим, чтобы присоединила Она молитвы Свои Великодаровитому Богу нашему к молитвам Церкви Российской, да послужит ниспосылаемое нам "огненное искушение" на то, чтобы очистились в нем пастыри и пасомые от греха лености и от греха неведения, и да сподобится Российская Церковь улучить лето Господне приятно, узреть сокрушенных сердцем исцеление, плененных освобождение, слепых прозрение. И будет любовь Церкви Матери и Сестры елеем радости для страждущей Церкви Российской, верим, что взойдут молитвы их к престолу Божию, могущему же сохранити нас без греха и без скверны и поставити пред славою Своею непорочных в радости. Единому Премудрому Богу и Спасу нашему Иисусом Христом Господом нашим, слава и величие, держава и власть прежде всего века и ныне и во вся веки. Аминь (Иуд. 1, 24–25).

Вознося молитвы о достолюбезном нам Святейшестве Вашем, об окружающем Вас Священном Синоде, всем священноначалии Великой Константинопольской Церкви и обо всем христолюбивом Ее народе и испрашивая для всей Российской Церкви и для себя богоугодных молитв Ваших, пребываем в единомысленной братской любви Вашего Святейшества всецело преданным братом о Христе и сомолитвенником.

(Подпись) *Тихон, Патриарх Московский и всея России*

Мая 15 (28) дня 1918 года (№ 2740. Архив составителя).

Послание Святейшего Патриарха Московского и всея России Тихона в связи с закрытием гражданскими властями Свято-Троицкой Сергиевой Лавры

Божиею милостию Мы, смиренный Тихон, Патриарх Московский и всея России,– всем верным чадам Православной Российской Церкви мир и благословение Божие.

Уже много раз за последнее время терзалось религиозное чувство русских людей, и удар за ударом направлялся на их святыни. Не избегла сей печальной участи наша великая Святыня – Троице-Сергиева Лавра. Было начато с вскрытия мощей Преподобного Сергия. Этим думали достигнуть того, что народ перестанет

стекаться в Лавру и потеряет доверие к своим духовным руководителям. Расчеты, однако, оказались ошибочными. Конечно, при вскрытии не было обнаружено никаких подделок, а были найдены останки Преподобного, которые всеми верующими благоговейно почитаются, как Его святые мощи. Но, как и следовало ожидать, оскорбление мощей Преподобного Сергия вызвало великий религиозный порыв, выразившийся в усиленном паломничестве к Его цельбоносной раке. Тогда стали выселять монахов из Лавры, закрывать храмы, уже переданные общине верующих по договору, и в местном Совете начали усиленно обсуждать вопрос об изъятии мощей Преподобного из Лавры, о погребении их или о передаче в один из московских музеев. При первых же известиях о сем, Мы почли долгом своим лично переговорить с Председателем Совета Народных Комиссаров о необходимости оставить Лавру и мощи в неприкосновенности, на что Нам было отвечено, что Председатель занят обсуждением важных дел и свидание не может состояться в ближайшие дни. Тогда Мы прибегли к письменному обращению и заявили, что закрытие лаврских храмов и намерение вывезти оттуда мощи самым существенным образом затрагивает нашу религиозную совесть и является вторжением гражданской власти во внутреннюю жизнь и верование Церкви, что стоит в противоречии с декретом об отделении Церкви от государства, с неоднократными заявлениями высшей центральной власти о свободе вероисповеданий и с разъяснениями, что нет никакого общего распоряжения об изъятии из храмов предметов культа.

На открытии лаврских храмов много раз настаивали представители и посадского населения, и приходов Москвы, и других городов, но просьбы эти оставались без исполнения, а на днях Мы получили от Совета Народных Комиссаров такой ответ на Наше обращение: "Жалобу гражданина Беллавина (Патриарха Тихона) на постановление Московского губисполкома о перевозке мощей из Троице-Сергиевой Лавры в один из московских музеев, от 10 мая, оставить без последствий. Предложить Московскому исполкому С. Р. и К. Д. в порядке циркуляра Наркомюста от 25 августа 1920 г. [н. ст.] о ликвидации мощей закончить ликвидацию мощей Сергия Радонежского, то есть привести в исполнение постановление Московского губисполкома". Мы опротестовали настоящее решение пред Всероссийским Центральным Исполнительным Комитетом. Но, как призванные стоять на страже народных церковных интересов, священным долгом Нашим почитаем оповестить всех духовных чад Наших о ходе настоящего дела. Наш знаменитый историк Ключевский, говоря о Преподобном Сергии и о значении его и основанной им Лавры, предвещал: "Ворота Лавры Преподобного затворятся, и лампады погаснут над Его гробницей только тогда, когда мы растратим без остатка весь духовный нравственный запас, завещанный нам нашими великими строителями Земли Русской, как Преподобный Сергий".

Ныне закрываются ворота Лавры и гаснут в ней лампады. Что же? Разве мы уже не растратили внешнее свое достояние и остались при одном холоде и голоде? Мы только носим имя, что живы, а на самом деле уже мертвы. Уже близится грозное время, и, если не покаемся мы, отнимется от нас виноградник Царствия Божия и передастся другим делателям, которые будут давать плоды в свое время. Да не будет сего с нами. Очистим же сердце наше покаянием и молитвами и будем молить Преподобного, дабы не покидал Он Лавры Своей, а "поминал стадо, еже собра мудре, не забывал, якоже и обещался, посещать чад Своих" и всех чтущих память Его.

ТИХОН, Патриарх Московский и всея России

28 августа (10 сентября) 1920 г.
(Жизнеописание Тихона, Святейшего Патриарха Московского и всея России. Рукопись.)

Послание Святейшего Патриарха Московского и всея России Тихона о каноническом осуждении, запрещении в священнослужении и предании церковному суду главных деятелей обновленческого раскола

Божией милостию Смиренный Тихон, Патриарх Московский и всея России.

Объявляем всем православным архипастырям, пастырям и пасомым Церкви Российской, возглавляемой Нами, что бывший Нижегородский архиепископ Евдоким (Мещерский), уклонившийся в так называемый обновленческий раскол, отступивший от общения со Мною как законным Главою Русской Православной Церкви, прекративший возношение имени Моего по определенному и установленному чину в Божественном тайнодействии, захвативший незаконно власть по управле-

нию вверенной Мне паствы,— за раскол, смуту и мятеж подлежит, на основании 13—15-го правил Двукратного Константинопольского и 13-го правила Антиохийского Соборов, извержению из сана.

Болея сердцем о заблудших и ушедших от Православной Церкви на страну далече, Мы долго ждали, не проснется ли совесть у этих несчастных, не пойдут ли они по пути покаяния и пред Церковью, нешвенную ризу которой они произведенной смутой раздрали, и пред Нами, и не предпринимали решительных мер к осуждению главарей раскола. Но ни архиепископ Евдоким (Мещерский), ни епископ Антонин (Грановский), вступивший, уже по уклонении в так называемый обновленческий раскол, не только на путь незаконных церковных реформ, но и на путь церковной реформации с печатным призывом к последней,— не только не выражают соболезнования о грехе раскола, отступлений от Православной Церкви и общения со Мною, не только не приносят покаяния, но и с большим озлоблением и устно и письменно выступают против Меня, как Главы Поместной Русской Церкви, и против архипастырей и пастырей, обвиняя всех в небывалых преступлениях, и против Советской власти, и против Церкви.

Бывший Нижегородский архиепископ Евдоким клевещет, якобы Я, изменяя Православию, веду переговоры с Римским Папой об унии, обманывает верующих, сообщая, якобы Восточная Церковь, в лице Константинопольского Патриарха Григория VII, а равно и представителей других Восточных Патриархов, находящихся в Москве, давно порвала со Мною всякое общение ("Известия" № 76, от 2 апреля 1924 г.) и тем еще более поддерживает смуту и раскол; поносит Меня как Первосвятителя Русской Церкви, забыв и 55-е правило св. Апостолов и благословенных Богом Сима и Иафета, уподобляясь осужденному Господом Хаму.

К сведению верующих и в обличение неправды архиепископа Евдокима сообщаем, что послание Вселенского Патриарха Григория VII о введении на Востоке нового стиля доставлено Нам и адресовано на Наше имя представителем Вселенского Патриарха сакеллионом (церковная должность.— *Ред.*) Василием.

Ныне по власти, данной Нам от Верховного Пастыреначальника — Господа и Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, руководствуясь правилами Священных Соборов (13—15-е правила Двукратного; 13, 21 и 22-е Антиохийского Соборов), объявляем: бывшего Нижегородского архиепископа Евдокима (Мещерского), епископа Антонина (Грановского) и других запрещенными в священнослужении и находящимися вне общения со всею Православною Русскою Церковью,— передаем их, как и других главарей обновленческого раскола, каноническому суду Православного Собора.

С болезнью сердца объявляем о сем, заповедуем всем Православным архипастырям, пастырям и пасомым, руководствуясь 10-м Апостольским правилом, не иметь со всеми отступниками молитвенного общения, как преступного пред Богом и Церковью. "Умоляю вас, братие, остерегайтесь производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклоняйтесь от них" (см.: Рим. 16, 17). "Стойте в вере, мужайтесь, укрепляйтесь" (см.: 1 Кор. 16, 13).

ТИХОН, Патриарх Московский и всея России

Апреля 2 (15) дня 1924 г.
Донской монастырь
(1. Архив составителя № 180. 2. Чиноприем обновленческой иерархии. Рукопись)

(*Окончание следует*)

Архимандрит Киприан (Керн)

Архимандрит Киприан (в миру Константин Эдуардович Керн) принадлежит к первому, наиболее известному поколению русской эмиграции. Он родился в 1899 году в городе Туле, прошел курс среднего образования в Императорском Александровском Лицее в Петербурге, а после его закрытия Временным правительством поступил на юридический факультет Московского университета. Однако завершать учебу ему пришлось уже за рубежом — в 1921 году он становится кандидатом права Белградского университета, а в 1925 году заканчивает и богословский факультет того же университета. В 1927 году принял постриг и был рукоположен в сан диакона и пресвитера. Еще через год отец Киприан возводится в сан архимандрита и назначается начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1928—1930 годы). Но настоящим призванием архимандрита Киприана была преподавательская деятельность — он был прирожденным педагогом, умевшим заражать своих слушателей горячей любовью к Священному Преданию, этой неисчерпаемой сокровищнице христианского опыта, мысли и культуры. Он читал лекции по литургике и апологетике в Сербской Православной Семинарии в г. Битоле (1925—1928, 1931—1936 годы), а в 1936 году был избран преподавателем Русского Православного Богословского института в Париже на кафедру пастырского богословия и греческого языка. С 1937 года ему поручается также и преподавание литургики, а в 1942 году он принял кафедру патрологии, которую занимал до конца жизни. По его инициативе и под его руководством при Богословском институте с 1953 года проводились «Литургические съезды» — ежегодные конференции по проблемам литургики. С 1940 года и до кончины был настоятелем русского православного храма святых равноапостольных Константина и Елены в Кламаре, около Парижа.

Архимандриту Киприану принадлежит ряд замечательных работ по патристике, литургическому и пастырскому богословию, в том числе монография «Евхаристия» (1947), «Антропология св. Григория Паламы» (1950; за нее в 1954 году ему была присуждена степень доктора церковных наук), «Православное пастырское служение» (1957), «Золотой век святоотеческой письменности» (1967) и многие другие. Эти книги принесли ему общеевропейскую известность знатока и исследователя первоисточников патристической литературы.

В последние годы жизни отец Киприан усердно собирал материалы по истории русской богословской науки, создал целую картотеку отечественного богословия. Самые различные темы привлекали его внимание: он писал о митрополите Московском Филарете, о Константине Леонтьеве, о деятельности русских священников за рубежом, разыскивать сведения о которой, находясь в эмиграции, он считал своим долгом. Так, в 1934 году он написал книгу о своем знаменитом предшественнике на посту начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрите Антонине Капустине (переиздана в 1955 году). К тому же направлению работ относится и предлагаемая ниже читателю статья архимандрита Киприана, написанная им для непериодического журнала «Православная мысль» (№ 11) — журнала, где публиковали свои труды профессора Богословского института.

Следует особо упомянуть составленный архимандритом Киприаном и изданный в 1957 году на французском языке библиографический справочник переводов на русский язык патристических текстов (со всех языков — греческого, латинского, сирийского, армянского и других). Увековечивший гигантский труд многих поколений русских ученых, этот справочник стал беспрецедентным явлением в отечественной богословской науке; о его полноте свидетельствовал, в частности, тот факт, что в него были включены сведения и о тех работах, которые на момент выхода справочника еще находились в рукописи (переводы Мейендорфа, Шмемана, Спасского и другие). Вряд ли следует добавлять, что переиздание этой книги на русском языке с добавлением всех новых переводов, сделанных за последние десятилетия,— насущная необходимость сегодняшнего дня.

Скончался архимандрит Киприан 11 февраля 1960 года и похоронен на Кламарском кладбище.

Е. ПОЛИЩУК

Архимандрит КИПРИАН (Керн)

Дореволюционное русское духовенство за границей

«Экуменизм» до экуменического движения[1]

На призыв Петра Великого Россия ответила не одним только Пушкиным. Девятнадцатый век показал всему миру, что Россия не какое-то азиатское ханство, а полноправное европейское государство. Русская наука и искусство блеснули именами мировой известности. Начало XX в. некоторые склонны были называть «ренессансом». Но русский бунт 1917 г. положил всему этому конец. Вместо цветения христианской цивилизации началось строительство на основах диалектического материализма.

Одно из самых ярких явлений XIX в. и начала XX в.— это богатейшие плоды на ниве духовного просвещения. Наши Духовные Академии за сто лет своего существования (с 1809 г.) прославили Русскую Церковь такими именами, что европейская наука теперь справедливо изумляется величием наших духовных школ.

Русская эмиграция также способствовала этому. Благодаря встречам инославных европейцев с представителями православного духовенства и науки за эти 35 лет римскому католичеству и протестантизму открылся мало дотоле известный мир.

Но не следует, однако, обобщать этого факта. Не только благодаря так называемым экуменическим съездам Европа узнала просвещенное русское духовенство и сокровища русской богословской науки. Задолго до этого наше заграничное духовенство старалось знакомить западный мир с Православием и с богатством нашего богословия. Имена этих священнослужителей вошли в историю, и долг справедливости требует напомнить хотя бы некоторые из них.

Если не считать посольства нашей первой духовной миссии в Китай в 1681 г., так как ее положение было совсем особым, то можно думать, что старейшей церковью на чужбине является Стокгольмская. Уже Столбовским мирным договором 1617 г. было утверждено законное положение русского священника в Русском торговом дворе («Ryssgarden») в Стокгольме для обслуживания русских торговых людей. Богослужение совершалось в «молитвенных амбарах», снимаемых русскими купцами у шведского городского управления. Известен некий «поп Емельян» в 1651 г. Но это было делом частным, и приезжавшие тогда вместе с русскими купцами священники являлись, конечно, людьми случайными. Настоящая, более или менее постоянная Русская Церковь при дипломатическом нашем представителе в Швеции основана была в 1700 г., с какого времени богослужение совершалось для русских почти постоянно[2].

К 1718 г. историки относят начало нашей церковной деятельности в Берлине. В 1721 г. уже существует церковь в Лондоне, некоторое время обслуживаемая гре-

ческими священниками. В 1727 г. наше посольство в Париже полагает основание православному богослужению в столице французского королевства. В 1727 же году при Анне Петровне, герцогине Голштинской, устроена церковь в Киле, существовавшая до 1799 г. В 1749 г. основана была церковь в Токае (Венгрия), существовавшая недолго. С 1759 по 1765 г. была церковь и в Кенингсберге. В 1760 г. была устроена церковь в Мадриде, в 1762 — в Вене. С 1797 г. надо считать бытие церкви нашей в Копенгагене.

С первым русским посольством в Константинополе (1802 г.) было положено основание русского посольского храма во «Втором Риме». В том же году были основаны еще две церкви: в Горсенсе (Ютландия), при дворе Екатерины Антоновны, герцогини Брауншвейг-Люнсбургской и в Ирэме, около Будапешта, где находится усыпальница Александры Павловны, Палатины Венгерской, сестры императора Александра I. В 1804 г. устроена церковь в Веймаре; в 1808 г. в Людвигслусте (Мекленбург-Шверин). В 1816 г. основана наша церковь в Гааге; в 1817 г.— в Берне, перешедшая потом в Женеву. В том же 1817 г. чрезвычайным послом А. П. Ермоловым устроена церковь в Тегеране. Штутгартская церковь была организована в 1819 г. В 1823 г. основана церковь в Риме, а в 1824 г. в Ротенберге (Вюртембергское королевство).

В новоосвобожденное королевство Эллады император Николай I посылает нашего первого посланника Г. А. Катакази, а в этом же году в Афинах устроена русская церковь[3], сначала домовая, а потом трудами архимандрита Антонина (Капустина) воссоздана из развалин древнейшая церковь на ул. Филэллинов, куда и была перенесена наша посольская церковь. В 1844 г. устроены церкви в Неаполе и в Висбадене. В 1847 г. архимандрит Порфирий (Успенский) полагает начало нашей Духовной Миссии в Иерусалиме.

Бывшая раньше армянской церковь в Амстердаме переходит в наши руки в 1852 г. В 1858 г. устраивается храм в Баден-Бадене, а в 1859 — в Ницце. В 1862 г. устроены две церкви: в Брюсселе и в Дрездене, а в 1865 в Карсруэ. В 1867 г.— в По (Франция). В следующем, 1868 г. устраиваются храмы в Карлсбаде и во Флоренции. В 1870 г. посылается наша Миссия в Японию, прославленная миссионерской деятельностью «апостола Японии» епископа Николая (Касаткина).

Ватиканский собор 1870 г., движение против римского католичества в разных странах и пробуждение национального самосознания в Чехии привели к расширению Православия в среде чешского народа: в 1874 г. устроена наша церковь в Праге. С 1874 г. по 1905 г. существовала церковь в Кобург-Готе. В 1876 г. организована церковь в Эмсе, а в 1878 г. в Вевэ (Швейцария). В Мариенбаде церковь начинает действовать с 1882 г. В далекой Аргентине начинает действовать православная община в 1888 г. В 1889 г. устроена церковь в Франценсбаде, в 1890 г. в Биаррице, в 1892 г. в Ментоне, в 1894 году в Канне, а в 1897 году в Меране.

Тот же 1897 г. ознаменован основанием двух наших духовных миссий: в Урмии (Персия) и Сеуле (Корея). В 1898 г. воздвигнут храм в Сан-Стефано, вблизи Константинополя. В следующем, 1899 г. устроены церкви в Дармштадте и в Гомбурге. В 1901 г. были основаны три храма: в Гамбурге, Герберсдорфе (Силезия) и в Киссингене. Наконец, в 1910 г. существовали уже храмы в Софии и в Будапеште.

Некоторые из упомянутых храмов прекратили свое существование, но огромное большинство процветало до 1917 г. В известных городах (Берлин, Константинополь, Ницца) было по несколько церквей, приписанных к главной[4].

К концу царствования императора Александра III было всего в подчинении Синоду и Министерству иностранных дел 51 церковь при 96 священнослужителях[5].

В последнее царствование это число возросло до 56 церквей. Кроме того, если считать наши заграничные Миссии, то в епархии Соединенных Штатов числилось к тому же 1912 г. 286 церквей; в Японской Миссии было 266 общин, в Пекинской — 15, в Корейской — 1 и Урмийской было подчинено 7 церковных общин[6].

Наши заграничные церкви до революции разделялись на: придворные (Штутгарт, Киль, Горсенс, Ротенберг и др.), надгробные (Веймар, Висбаден, Гаага и Ирэм в Венгрии), домовые в заграничных дворцах и поместьях некоторых русских богатых людей и на посольские, или миссийские (в столицах европейских государств, где были аккредитованы наши дипломатические представители в ранге послов, посланников или полномочных министров или же при консульствах, как, например, Хакодате в Китае и Чугучак). Все они находились в отличном от других церквей положении, так как подчинены были не только церковной власти (Синоду), но и Министерству иностранных дел. Назначение священнослужителей и увольнение совершались по соглашению нашего дипломатического ведомства с Святейшим Синодом. (Мнение Государственного Совета от 1 мая 1867 г.) Только наши Миссии в Японии, Китае, Иерусалиме, а потом в Сеуле и Урмии были подчинены непосредственно Синоду. Штаты, пенсии, перемещения духовных лиц за границей были утверждены также с согласия Министерства иностранных дел. Духовенство имело свою прекрасно организованную эмеритальную кассу. 〈...〉

Интересно напомнить о составе нашего заграничного духовенства. Если в XVIII в. назначались в наши заграничные церкви священники более или менее случайные, лишь бы они соглашались на долгое время покинуть пределы своей родины, то все же среди них были и весьма выдающиеся люди, как хотя бы, например, отец Николай В. Музовский, впоследствии придворный протоиерей и член Синода (в 1848 г.). Но уже в XIX в., после преобразования наших духовных школ, состав нашего духовенства за границей должен быть признан исключительно высоким, вполне отвечающим всем культурным требованиям, а главное — образованности и начитанности в богословских вопросах. Очень часто это были бывшие профессора Духовных Академий и высоко квалифицированные священнослужители.

Вполне естественно, что первенство принадлежало в занятиях заграничных мест Академии Санкт-Петербургской. Прежде всего потому, что она была, так сказать, родоначальницей всех других Академий; а кроме того, состав учащихся в ней и профессоров ее был лучше известен высшему духовному начальству. Петербургская Академия была на виду у Синода. Но этого, однако, не следует обобщать. Если наиболее известные на Западе наши священнослужители, как то: отец И. Базаров, отец И. Васильев, отец С. Сабинин, отец Д. Вершинский, отец И. Янышев, отец И. Смирнов, отец Т. Серединский, архимандрит Порфирий Успенский, Кирилл (Наумов) и епископ Михаил (Грибановский), а также и архимандрит Сергий (Страгородский), как и очень многие другие, о которых будет сказано дальше, и принадлежали к нашей столичной Академии; то с другой стороны не надо забывать и прославленных в истории киевлян: архимандритов Петра (Троицкого), Феофана (Авсенева), Антонина (Капустина) и Феофана Затворника; из Московской Академии наиболее известны: архимандрит Порфирий (Попов), протоиерей В. Полисадов и протоиерей К. Кустодиев; Казанская Академия была за границей представлена особенно ярко: архимандритом Борисом (Плотниковым) и протоиереем А. Соколовым.

Нисколько не притязая на исчерпывающую полноту изложения, укажем только на научную подготовку хотя бы некоторых представителей нашей отечественной церкви в Западной Европе и на Востоке.

Сказать надо, что Русское Православие показывало Западу свой лик с исключительной скромностью и без шума. Оно себя никому не навязывало. Его миссионерство не было ни в коем случае наступательным. Скорее сам Запад открывал нас, чем мы себя ему показывали. И когда Европа, неожиданно для себя, обнаруживала у нас неведомые ей сокровища, то и тут мы не умели создавать себе рекламу. Высокомерный латинский и германский мир шел к «скифам» и «московитам» приблизительно с тем же чувством погони за экзотикой, как он проникал в девственные леса Африки или к дикарям Полинезии.

Знаменитый кардинал Питра (1812—1880), прославленный многими литургико-археологическими открытиями, не без страха пускается в свое путешествие в Россию в 1859 г. Боялся белых медведей, разбойников, людоедов. А в Москве несказанно был поражен встречей с митрополитом Филаретом, с профессором А. В. Горским и архимандритом Леонидом, с которыми беседовал на изысканной латыни за невозможностью найти другой общий язык. Но такие встречи были, разумеется, единичными. Русское Православие оставалось для Европы неоткрытым еще материком.

За три года до этого настоятель нашей посольской церкви в Берлине отец Василий Полисадов писал (19 января 1856 г.) профессору Московской Духовной Академии протоиерею С. К. Смирнову о необходимости противостать в западной печати всем нападкам на Православие, на необразованных наших священников, на отсутствие у нас настоящих ученых и просвещенных людей. «Нападения, самые гнусные и самые несправедливые на нашу Святую Церковь в России и ее духовенство со стороны писателей католических и рационалистических, множатся и растут. Пресловутые выражения: «l'eglise russe et son clerge se trouvent plonges dans la barbarie la plus detestable" est a l'ordre du jour (Русская Церковь и ее духовенство погружены в состояние самого отвратительного варварства, что находится в повестке дня.— *Ред.*). Живя там «в ограде ограждения», вы не чувствуете ни силы, ни вреда подобных отзывов о нас. На меня же они производят впечатление тем более горестное, что мы вечно молчим и молчанием ободряем негодную прессу западную к вымыслам и лжам новым. В моих личных разговорах с немцами я показал им всю нелепость их понятий о нашей Церкви и мне отвечают: «Все это очень хорошо; да зачем же вы оставляете нас в неведении о себе? Пишите и разуверьте публику»... Иностранная же публика поражена была бы, как обухом, встретить фактическое бытие в России Голубинских, Горских und anderen hervorragenden Personlichkeiten (и других выдающихся личностей.— *Ред.*)[7].

Что последние слова отца Полисадова совершенно правильны, подтверждает отзыв известного барона — Гакстхаузена о профессоре Московской Духовной Академии протоиерее Феодоре Александровиче Голубинском, сказанный им в 1843 г.: «Это один из весьма ученых и образованных между духовными лицами, каких я только встречал в России. С самой обширной

классической ученостью он соединяет совершенное знание иностранных литератур и немецкой философии, которую изучил до основания. Признаюсь, я был чрезвычайно изумлен, услышав, как глубоко и вместе с тем понятно он рассуждает о Шеллинге, Гетеле, их направлениях и школах. Он расспрашивал меня о жизни и личности многих из наших немецких ученых, между прочим о Шлейермахере, Неандре, Гегеле, Шеллинге»...[8]. Тот же Гакстагаузен добавляет: «Голубинский знал вполне немецкую философию и ее последнее развитие, и я с удивлением слушал суждения русского попа о Шеллинге и Гегеле... Несмотря на свою ученость, Голубинский набожен и предан своей Церкви»[9]. Последнее замечание гордого чужеземца особенно характерно.

Надо заметить, что «знаменитые Троицкие ученые» открылись с некоей неожиданностью и самим русским книжникам. Так, Погодин писал в Рим к Шевыреву: «Сблизился я с нашею Троицкою Академию, в которой множество людей первоклассных. Вообрази, что там переведено почти все из новой Немецкой философии»[10], и далее о Голубинском: «Профессор философии чудный человек. Если бы наше духовенство приладилось к мирянам, научилось бы общаться с ними, то просвящение наше вдруг увеличилось бы втрое»[11]. Заметил и Н. И. Надеждин: «Человека, подобнаго Голубинскому, я еще по сию пору на Руси не видывал»[12]. Юрий Самарин сказал: «Вот в полном смысле мудрец-ребенок. Может быть в России не найдется трех ученых, которые могли бы с ним сравняться, а вместе с этим он прост и добродушен, как дитя[13].

Достойно внимания письмо ученого-августинца отца Пальмиери к отцу Д. Якшичу, магистру Санкт-Петербургской Духовной Академии, напечатанное в «Прибавлении к Церковным Ведомостям» за 1904 г., № 45, с. 1827—1830, в котором католический богослов говорит с особой симпатией о русских ученых священнослужителях и о высоком уровне богословского образования в наших Духовных Академиях. Это письмо свидетельствует о том, что Запад уже задолго до «экуменических съездов» знал русское православное богословское сокровище.

«Научная и церковная литература почти совершенно неизвестны на Западе. Между столькими предрассудками, которые циркулируют в западном мире против России, существует также предрассудок, что русская научная книга — самого низкого достоинства и что богословские науки не имеют работников в огромном православном царстве. Пришло время отдать справедливость истине и покончить со столькими клеветами, которые заинтересованные и завистники распространяют против России для того, чтобы уменьшить во вне ее влияние и унизить ее престиж. В русских университетах преподавание более серьезно, нежели в нашей Италии, а находящиеся под религиозным влиянием величественной Духовной Академии в Санкт-Петербурге, в Москве, в Киеве и в Казани заставляют нас думать с чувством грусти о скудной и недостаточной образованности нашего итальянского клира. Скажем откровенно, в нашей Италии и даже в Риме мы не имеем учреждений, которые по своей прекрасной организации, способности профессоров и богатству библиотек могли бы соперничать с русскими Духовными Академиями. Чтобы убедиться в истинности нашего утверждения, достаточно обратиться к прекрасным официальным органам этих Академий: к «Христианскому чтению», «Богословскому Вестнику», «Трудам Киевской Духовной Академии» и «Православному собеседнику», чтобы видеть, сколько ученых трудов собрано в этих коллекциях русскими богословскими писателями и насколько мы в Италии далеки от того, чтобы догнать развитие, данное в России богословским наукам. Ватиканская библиотека не имела до сих пор в своих залах русского отдела, который мог бы состязаться с собраниями в отделениях французском, английском и немецком. Стала чувствоваться нужда и в русском отделе. Те, которые любят прогресс богословских наук, не должны верить клеветникам русской церкви, которую недавно упрекали в том, что она имеет только одного богослова — Макария!.. Эти глупые жалобы неприличны для католической науки. Отец Эрле, префект Ватиканской библиотеки, с наилучшим намерением хотел обогатить находящуюся в его ведении библиотеку и русским отделом, который был бы полезен стекающимся со всех концов мира для изучения бесчисленных рукописей, хранящихся в Ватикане. Его инициатива увенчалась отрадным успехом. Получивши официальное поручение предложить обмен русских дубликаций с ватиканскими изданиями, нижеподписавшийся А. Пальмиери обратился к русским ученым обществам Санкт-Петербурга, Москвы, Киева, Одессы и получил для Ватикана весьма драгоценные коллекции. Образованные русские, посещающие Рим, будут обрадованы, найдя в Ватиканской библиотеке коллекции: «Журнала Министерства Народного Просвещения», Палестинского общества, Общества библейского, Московского, Киевского, Одесского университетов, Академии Наук, Императорских географического, исторического и археологического обществ, Общества древней славянской письменности, Археологической и Археографической комиссий, Архива Министерства иностранных дел, Румянцевского музея и Общества древностей. Еще более драгоценны полные коллекции «Христианского Чтения», «Трудовой Казанской Духовной Академии» и «Богословского Вестника». Духовные Академии охотно приняли предложение обмена изданиями. Никогда не забуду деликатности и вежливости русских

Духовных Академий, что мне пришлось лично испытать. Я встретил столько доброты, столько вежливости в обращении, столько изысканности к услужливости, столько любви к науке между достойнейшими ректорами и профессорами Академий, что положительно не знал, как выразить им мою признательность. Русское гостеприимство беспримерно. Вы входите в русский дом как иностранец, десять минут спустя вы — уже старый друг, по отношению к которому применяется самое деликатное обращение. И, к несчастью, против этого народа, удивительного своею стойкостью в христианской вере, своею неиссякаемою энергиею и отличающегося многими другими дарами, которых недостает у нас, увядших и испорченных цивилизацией, без Бога, мы бросаем также и в католических журналах низкие оскорбления и вульгарные клеветы. Мы приглашаем ученых Италии и других стран ознакомиться с величественными русскими коллекциями Ватикана. Тут они найдут самое убедительное доказательство интеллектуальной интенсивности русского труда и научной жизненности Русской Церкви, которую мы, по нашему невежеству и по средневековым предрассудкам, считаем лишенной святости и учености. Подобные суждения могут произносить только те, которые нарочно хотят быть слепыми. Считаем своим долгом выразить нашу признательность тем, которые помогли нам в нашей миссии. Прежде всего в Петербурге — Обер Прокурору Священного Синода К. П. Победоносцеву, в высшей степени любящему науку и пользующемуся, как писатель, всемирною известностью; затем профессорам Глубоковскому и Миртову, в Москве — преосвященному Евдокиму и профессору Попову — редактору «Богословского Вестника», в Киеве преосвященному Платону и секретарю Духовной Академии — Успенскому»...

(Далее Пальмиери говорит о русском благочестии, что уже не имеет прямого отношения к русскому духовному просвещению.)

Как видим, ученый католический библиофил-августинец отнесся к русской науке и к богословской школе нашей с исключительной симпатией и редким уважением. В частности, и К. П. Победоносцеву он воздал должное почитание, во всяком случае отнесясь к нему с большим вниманием и беспристрастием, чем иные русские вольнодумцы.

Симпатии Пальмиери не ограничиваются одним этим письмом к отцу Д. Якшичу. Пальмиери писал иногда и в наших богословских журналах, подписывая свои статьи псевдонимом «С. Братков». Кроме того, в 1910—1911 гг. он выпустил уже первые два выпуска своего словаря русских богословских писателей. Заглавие этого задуманного сборника Nomenelator littrrarius Theologiae Pragae. Orthodoxae Russieae a Graecae recentioris (Volum, 1, fasr. 1—2). Эти первые выпуски не без больших недочетов: много неточностей в хронологии, много ошибок в именах, неправильно переданы некоторые термины русского церковного быта, немало пропусков, но все это неизбежно в подобного рода словарях и справочниках. Важно то, что католический ученый задолго до наших дней и до теперешних международных встреч открыл для себя Россию и русскую богословскую науку, очаровался ею и в своем благоговейном к ней почитании не побоялся открыть и своим западным собратьям этот доселе им неведомый материк. А случилось это потому, что Пальмиери встретил и за границей, и в России образованнейших священников и ученнейших профессоров, по эрудиции своей никак не меньших, чем западные, а по своей верности апостольской традиции Православия могущим всем нам послужить примером бескомпромиссного стояния за правду против соблазнов лжеучений.

Вот наиболее яркие примеры. На посту настоятеля посольской церкви в Афинах были: архимандриты Антонин (Капустин) и Петр (Троицкий), в прошлом профессоры Киевской Духовной Академии; архимандрит Сергий (Страгородский), впоследствии ректор Санкт-Петербургской Академии. В Берлине священствовали: протоиерей Василий П. Полисадов, впоследствии профессор Санкт-Петербургского университета и протоиерей Тарасий Серединский, до этого преподаватель греческого языка в Санкт-Петербургской Академии. В Висбаден знал знаменитого отца Иоанна Л. Янышева, впоследствии долголетнего ректора Санкт-Петербургской Академии, придворного протопресвитера и выдающегося деятеля в вопросе сближения с старокатоликами. В Вене был бывший бакалавр Санкт-Петербургской Духовной Академии отец Г. Т. Меглицкий. При нашей Миссии в Швейцарии священствовали отцы В. Разумовский и С. Красноцветов, оба из профессоров Санкт-Петербургской Академии по кафедре греческого языка и гражданской истории. Нашу Духовную Миссию в Иерусалиме возглавляли звезды первой величины: архимандрит Порфирий (Успенский), доктор эллинской словесности Санкт-Петербургского университета и прославленный византолог; епископ Кирилл (Наумов), доктор богословия и профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии; уже упомянутый архимандрит Антонин (Капустин) и архимандрит Леонид (Кавелин), известный писатель по церковно-историческим вопросам. При нашем посольстве в Константинополе священствовали: архимандрит Феофан (Говоров), доктор богословия и профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, более известный под именем Затворника Вышенского; уже помянутые архимандриты Антонин, Петр, Леонид и архимандрит Борис (Плотников), впоследствии дважды ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии и председатель Учи-

лищного совета при Синоде. В нашей церкви в Копенгагене был в свое время очень известен протоиерей С. К. Сабинин, бакалавр Санкт-Петербургской Академии, о котором ниже будет сказано подробнее. При нашей Миссии в Мадриде священствовал протоиерей К. Л. Кустодиев, избранный впоследствии профессором Санкт-Петербургского университета. О нем будет сказано подробнее. В нашей церкви в Неаполе был протоиерей П. А. Сперанский, до того бакалавр Священного Писания в Санкт-Петербургской Академии. Парижская наша церковь знала профессора философии Санкт-Петербургской Академии протоиерея Д. Вершинского и профессора греческого языка в той же Академии протоиерея И. Г. Смирнова, скончавшегося здесь в 1936 г. Кроме того, особенно известен был протоиерей И. В. Васильев, впоследствии Председатель Учебного комитета Священного Синода. О нем также будет сказано свое слово. Совершенно особое место должно было бы быть отведено нашей Пекинской Миссии, блиставшей такими известными синологами, как архимандриты Аввакум (Честной), Паладий (Кафаров) и Иакинф, но это выходит из пределов настоящей краткой заметки. Место настоятеля посольской церкви в Риме занимали известные в свое время профессора: архимандрит Феофан (Авсенев) по кафедре философии в Киевской Академии и Порфирий (Попов), читавший Патристику в Московской Духовной Академии. В Стокгольме настоятельствовали протоиерей А. П. Соколов, профессор Санкт-Петербургской Академии, и протоиерей П. Е. Образцов, впоследствии профессор Юрьевского университета. Наконец, при нашей церкви в Штутгарте священствовал в свое время бывший профессор философии Санкт-Петербургской Духовной Академии протоиерей И. М. Певницкий. Упомянем еще отца Петра Григорьевича Преображенского, служившего в церквах в Праге, Вене и Баден-Бадене и благодаря возможности работать в заграничных библиотеках написавшего монографию «Летописное повествование св. Феофана Исповедника» (Вена, 1912), за которое он получил степень магистра в Санкт-Петербургской Академии в 1914 г. Это интересная работа представляет собою вклад в науку византиноведения.

Жизнь в Европе и возможность работать в лучших библиотеках Запада, равно как и общаться с представителями иностранной учености, давали нашим заграничным священникам возможность близко познакомиться с европейской наукой, многое узнать и расширить свой кругозор. Они за долгие годы своего пребывания за границей составляли прекрасные библиотеки, посылали в отечественные журналы интересные сообщения об иностранной жизни, печатали неизвестные в России документы. Многие становились членами иностранных ученых обществ, о чем будет сказано ниже.

Но не только настоятели церквей пользовались этими благами. Члены причта наших заграничных храмов обогащались интеллектуально в годы своих командировок в западные столицы. Вот несколько примеров. При нашей церкви в Токае (Венгрия) несколько лет был в качестве церковника известный впоследствии философ Григорий Сковорода, прекрасно использовавший годы своего заграничного пребывания. Бывший диакон при нашей Венской церкви отец Кудрявцев стал впоследствии профессором Новороссийского университета. Следует заметить, что наше дипломатическое ведомство старалось замещать и диаконские, и псаломщические вакансии при заграничных храмах лицами с высшим академическим образованием. Напомним еще имена: псаломщик нашей посольской церкви в Лондоне Н. В. Орлов был профессором Kings College'a. Замечателен пример Горчакова. Окончив в 1861 г. Санкт-Петербургскую Духовную Академию молодой кандидат Михаил Иванович Горчаков поступил псаломщиком в русскую церковь в Штутгарте, где он провел четыре года и за это время усердно занимался в университетах Тюбингенском, Хейдельбергском и Страсбургском. Вернувшись в Россию и приняв священство, он всецело отдался ученой деятельности; получил последовательно степени: магистра богословия (1866 г.), магистра прав (1868 г.), доктора прав (1871 г.) и доктора богословской Киевской Духовной Академии (1881 г.) и был долголетним профессором Санкт-Петербургского университета.

Служа псаломщиком при токайской церкви, Иван Фальковский учился в школе Пиаров, в совершенстве изучил языки латинский и немецкий, поступил в Будапештский университет, а по прибытии в Кремль пострижен был с именем Иринея, стал известным профессором Академии, а потом епископом смоленским. Архиепископ Филарет Черниговский очень высоко ценил его «Orthodoxae Theologiae dogmatieae Compendium», считая его «лучшим из писанных дотоле в России по ясности, отчетливости и систематической строгости». («Обзор русской духовной литературы».)

Дать полную характеристику всех потрудившихся на ниве сближения западного мира с Церковью Православной, конечно, невозможно в рамках краткой речи. Для этого потребовались бы многотомные исследования. Столь богата содержанием жизнь таких людей, как архимандрит Порфирий (Успенский) или протоиерей Сабинин, Базаров, Васильев и др., что они еще ждут и, вероятно, долго будут ждать своих биографов. Но, говоря о нашей заграничной церковной работе до 1917 г., мы считаем все же необходимым дать хотя бы несколько беглых характеристик известных когда-то, а теперь полузабытых наших священнослужителей.

Настоятель церквей в Штутгарте, Франкфурте и Висбадене с 1844 по 1895 г. про-

тоиерей Иоанн Иоаннович Базаров занимает в ряду наших заграничных священников особое и, может быть, первенствующее место. Туляк (родившийся 21 июня 1819 г., сын магистра I курса Санкт-Петербургской Духовной Академии), и сам магистр XV курса оной (1843 г.), он провел за рубежом Отечества почти всю свою жизнь. Деятельность его в Германии исключительно важна и интересна. Он перевел на немецкий язык многие богослужебные книги и литургию, равно как и «Историю церкви» Муравьева. Этим он положил начало будущей деятельности протоиерея А. П. Мальцева. Очень большой известностью пользовалась его «Библейская история», выдержавшая 29 изданий и вышедшая в количестве до 1 миллиона экземпляров — тираж для того времени небывалый. Он был центром всех приезжавших в Германию соотечественников, но, кроме того, много делал для ознакомления немцев с Русской Церковью, наукой и обществом. Интересна его переписка с бароном Гакстгаузеном о соединении Церквей, изданная в 1877 г. «Обществом любителей духовного просвещения». На долю отца Базарова выпало напутствовать в Баден-Бадене умиравшего там Василия Андреевича Жуковского. Кстати, добавить к этому, что наше заграничное духовенство еще дважды послужило русской литературе в ее скорбные минуты: 26 августа (7 сентября) 1883 г. отец Димитрий Васильев отпевал в церкви на rue Daru скончавшегося в Буживале Тургенева, а 2 июля 1904 г. висбаденский протоиерей С. В. Протопопов отпевал скончавшегося в Баден-Вейлере Чехова, где потом (в 1908 г.) и освящал его памятник.

Среди многочисленных печатных трудов протоиерея Базарова заслуживает упоминания также имеющая отношение к данной теме статья: «С. С. Джунковский и его возвращение в Православие». («Православный обзор» за 1866 г. (XIX), с. 430—442). Дело в следующем: Степан Степанович Джунковский, окончивший в 1842 г. Санкт-Петербургский университет, принял в Риме католичество, стал иезуитом, а в 1853 г. миссионером Парижской епархии. Засим он был наименован «Префектом Апостольского престола». Аббат Migne издал его двухтомный "Dictionnaire des Missions". Джунковский потом женился на англичанке, по английскому обряду, но быстро с нею разошелся. Прочитав «Разбор римского учения о главенстве Папы», епископа Никанора Бровковича, он снова вернулся в Православие как простой мирянин. Случай поучительный...

Протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев провел за границей только 13 лет (1851—1856 в Висбадене и 1858—1866 в Берлине и снова в Висбадене), но имя его известно всем, кто хоть мало-мальски знаком с историей русского духовного просвещения в России и за границей. Родом из Калужской губернии (род. 14 апреля 1826 г.), он окончил 1-м магистром Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1849 г. Два года провел он бакалавром в родной Академии, после чего поехал священником в Висбаден. Годы 1856—1858 он провел в России профессором Санкт-Петербургского университета, после чего снова на восемь лет уезжает в Германию. Затем в течение 17 лет он состоит ректором Санкт-Петербургской Академии. Эти годы справедливо признаны были в истории этой Академии «янышевским периодом». Тут он прославился своим широким нравственным, а главное, духовным влиянием. Последние 27 лет его жизни были посвящены управлению придворным духовенством. Он в свое время готовил к переходу в Православие датскую принцессу Дагмару, впоследствии супругу императора Александра III, императрицу Марию Федоровну. Он был щедро оценен за все свои заслуги: имел орден святого Андрея Первозванного, Казанской Духовной Академией был увенчан титулом почетного доктора богословия, был членом многих обществ. За свои 59 лет священства он очень много сделал для сближения старокатоликов с Православной Церковью. Труды его многочисленны и весьма известны. Ему принадлежит один из лучших учебников нравственного богословия (2-е изд. Санкт-Петербург, 1906).

За последние годы до революции в Германии был особенно известен настоятель Берлинской церкви протоиерей Алексий Петрович Мальцев. Родившийся в 1854 г., он окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию в 1878 г. уже по новому уставу. Ученик отца И. Л. Янышева, он степень магистра получил в 1879 г. за ««Нравственную философию утилитаризма». Кроме того, писал по педагогике, был некоторое время преподавателем Санкт-Петербургской Духовной Семинарии. Но главная часть его жизни прошла в Германии. Деятельность его была чрезвычайно плодотворна: он организовал церкви не только в самом Берлине и Потсдаме, но и повсюду в Германии; особенно старался он созидать храмы в местах пребывания русских на курортах и других более или менее крупных центрах; создал известное Свято-Владимирское Братство в Берлине, много помогавшее русским. Из литературных его трудов надо прежде всего отметить переводы на немецкий язык русских богослужебных книг. То, что отец Базаров начал, отец Мальцев с успехом продолжал. Переведены почти все книги: Октоих, Триоди, Требник, Служебник и отдельные чинопоследования. Деятельным помощником ему был в этом деле бывший римокатолик отец Василий Геккен, который под влиянием отца Алексия Мальцева перешел в Православие, сделался священником при Берлинской Церкви. Говоря о литературной деятельности Мальцева, надо упомянуть и изданный им в 1895 г. русский перевод Нового Завета, сделанный в 1844—1846 гг. Жуковским.

Еще одно имя известно было в наших церк-

вах в Германии. Это протоиерей Тарасий Феодорович Серединский. Родом с юга (род. 1822 г.), он по окончании Одесской Семинарии с прекрасным знанием новогреческого языка поступил в Санкт-Петербургскую Академию, которую и окончил магистром в 1845 г. Два года он преподавал греческий язык в Академии, после чего был священником в наших церквах в Неаполе (1846—1859 гг.) и в Берлине (1859—1886 гг.). За свои 51 год священства он сделал очень много в деле ознакомления русских с католичеством в Италии, равно как и итальянцев и немцев с Православием и русской наукой. Его многочисленные ученые труды касались главным образом сравнительной литургии и обличительного богословия, литургического богословия. Он давал многочисленные рецензии иностранных книг. Владел он в совершенстве языками: еврейским, древне- и новогреческим, латинским, французским, немецким и итальянским. Дом его в Берлине был центром для всех приезжавших за границу соотечественников. У него бывали такие, как Гоголь, Боткин, Пирогов, Самарин, граф Адлерберг и др. Скончался он 16 апреля 1897 г.

Интересны его труды: «О важности богослужебных книг Православной Церкви в догматическом отношении» (магистерская диссертация) (Христианское чтение, 1851); «О богослужебном благочинии Западной Церкви (Санкт-Петербург, 1859, с. 207); «Особенности в священнослужебных обрядах и обычаях Греческой и Русской Церкви» (Христианское чтение, 1871).

Едва ли не одной из самых красочных фигур на этом фоне должен быть признан протоиерей Стефан Карпович Сабинин. Воронежец родом (род. в 1789 г.), он окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию в составе ее IV курса, т. е. в 1822 г. Один год он преподает немецкий язык в Академии, но потом уезжает за границу, где проводит почти сорок лет. Первые четырнадцать лет он священствует в Копенгагене, а с 1837 г.— в Веймаре. Диапазон его интересов и знаний был поистине редчайший, но, главным образом, он тяготел к двум областям: ветхозаветному богословию (влияние великого ученого протоиерея отца Г. П. Павского) и к философии. За 10 лет (1829—1839) им напечатано в «Христианском чтении» 17 экзегетических этюдов по Ветхому Завету. Им был сделан перевод книги Иова на русский и прозой, и стихами. В рукописи осталась его грамматика сирского языка. Академия наук издала его грамматику исландского языка. Им были сделаны переводы саг, написаны исследования о половцах, печенегах, разные филологические этюды. Он был в постоянной переписке с Шафариком, Ганкой, Погодиным. Был избран членом датского «Королевского общества северных антикваров». Довелось ему в 1857 г. отпевать в Берлине М. И. Глинку. Сам отец Сабинин скончался 14 мая 1863 г. На Сабинине, как редко на ком другом, сказались одаренность нашего духовного сословия, расцветшего в наследственной благодатной атмосфере, и исключительно высокий уровень нашей Духовной школы, путем долголетней селекции отбиравшей из своей среды таких высоко образованных ученых и разносторонних писателей.

Всегда верный памяти своего учителя протоиерея Павского, Сабинин писал ему из Копенгагена в мае 1830 г.: «Вы возбудили во мне ревность заниматься Ветхим Заветом»[14]. Вот краткий перечень написанных Сабининым и напечатанных в «Христианском чтении» статей по ветхозаветным вопросам: «Пророчество об Измаиле» (1829 г.); «Авраам и его потомки» (тогда же); «Пророчество об Иакове и Исаве» (тогда же); «Пророчества Иакова, касающиеся его сынов и в особенности Иуды» (1830 г.); «Пророчество Валаама» (тогда же); в следующем, 1831 г. в том же журнале родной Академии он печатает: «Пророчество Моисея об иудеях», «Пророчество Моисея о пророке, подобном ему», «Ветхозаветные пророчества, касающиеся нынешнего состояния иудеев». Три статьи появляются там же в 1832 г.: «Изъяснение 53-й главы пророчества Исаии о Иисусе Христе», «Исторический взгляд на пророчество о падении Вавилона». Засим, далее им печатаются все там же: «Историческое рассмотрение ветхозаветных пророчеств о Трое» (1833 г.), «Изъяснение пророчества Ноева о судьбе потомства его» (1839 г.), «О состоянии иудеев в плену Вавилонском» (тогда же) и «Изъяснение пророчеств о Египте и подтверждение их историческими событиями» (1840 г). В этом году Сабинин прекращает печатать свои статьи, что объясняется возникновением несчастного дела протоиерея Павского[15]. В рукописи остались его «Пророчества Исаии»[16].

Среди прославленных своей ученостью священнослужителей необходимо помянуть настоятеля парижской церкви отца Димитрия Степановича Вершинского. Он родился 14 ноября 1798 г. (тверяк родом) и окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию первым магистром ее VI курса, т. е. в 1825 г. Еще на студенческой скамье он начал печатать свои произведения и по окончании курса был оставлен при Академии бакалавром, а потом в звании ординарного профессора преподавал философию в продолжение 10 лет. Он один из первых русских академических философов и прославился как основатель русской философской терминологии. Ему принадлежат переводы «Логики» Бахмана и «Истории философии» Аста. В «Христианском чтении сохранилось до 25 переводов его из святых отцов и 17 оригинальных статей. Но может быть еще более замечательным должно быть признано его сочинение «Месяцеслов Православной Католической Восточной Церкви». Прежде всего потому, что это первое ученое произведение в этой области. Вершинский первый

начал критически изучать жития, работая по сборникам Болландистов. Следуя его примеру, создавались потом и другие исследования в этой области (Косолапова, архиепископа Димитрия Самбикина и архиепископа Сергия Спасского). Такого высокоученого клирика наш Синод с уверенностью послал в Париж настоятелем нашей церкви. Вершинский мог с успехом показать западному миру уровень нашей науки и быть достойным представителем нашего образованного духовенства в столице европейской цивилизации. Такие пастыри, как отец Д. Вершинский, высоко держали знамя наше. В Париже он пробыл 14 лет (1835—1848) и скончался в Петербурге в 1858 г. (8 ноября). Сохранился прелестный портрет его, писанный в Париже Bouehardu в 1839 г. Он изображает отца протоиерея без бороды, но с бакенбардами, в статском одеянии, что вообще было вполне в стиле той эпохи и гораздо больше могло импонировать европейцам, столь непривычным к нашему восточному облику. На дочери Вершинского был женат профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Иван Васильевич Чельцов.

Деятельность отца Вершинского не была, однако, достаточно ярко представлена в Париже. Особенно стал известен во Франции его преемник протоиерей Иосиф Васильевич В а с и л ь е в. Это была одна из звезд первой величины в среде нашего заграничного клира. О нем следует сказать несколько подробнее.

Родился отец Иосиф Васильев в 1821 г. Происходил он из Орловской губернии. Окончил Санкт-Петербургскую Академию первым магистром XVI курса (1846 г.), когда был назначен в Париж, где он провел 21 год, сделав за это время очень много в деле укрепления нашего влияния во французской среде и для расширения нашей миссии среди католиков. Он был больше организатор и миссионер, чем кабинетный ученый.

При нем совершилась постройка и освящение теперешнего нашего парижского кафедрального собора святого Александра Невского. 30 августа 1861 г. епископ Ревельский Леонтий (Лебединский, впоследствии митрополит Московский) совершил освящение этой церкви в сослужении многочисленного духовенства и при стечении огромной массы людей, как русских, так и французов. В числе сослужащих епископу лиц, кроме отца Иосифа Васильева, были и протоиерей И. Янышев, и архимандрит Аввакум (Честной), известный наш синолог, бывший когда-то с Гончаровым на фрегате «Паллада».

До этого наша церковь помещалась в № 12 на rue Berry, а теперешняя rue Daru называлась тогда rue da la Croix du Roule. Вся работа по сбору пожертвований и по устройству храма, равно как и сама мысль о создании настоящей величественной церкви, принадлежала отцу Иосифу Васильеву и тогдашнему послу графу Н. Д. Киселеву. В этом храме в 1867 г. 7 июня было совершено в присутствии двух императоров, Александра II и Наполеона III, молебствие по случаю избавления русского царя от покушения на него. В этой церкви, как сказано выше, преемник отца Иосифа Васильева, отец Д. Васильев совершил отпевание Тургенева. В этой связи интересна одна маленькая подробность.

Тургенев скончался 22 августа в Буживале под Парижем. После отпевания тело довольно долго стояло в помещении теперешней нижней церкви в ожидании исполнения всех необходимых полицейских формальностей для отправления его в Россию. И только приблизительно через месяц (3 октября 1883 г. по новому стилю) тело было перенесено на Gare du Nord и там была отслужена панихида, последняя на французской земле. Панихиду служил тот же отец Д. Васильев, а перед панихидою было сказано несколько надгробных речей. Первым говорил... Ренан! За ним Эдмонд Абу, археолог и писатель и, наконец, профессор Сорбонны и College de France Григорий Николаевич Вырубов, издававший с Литтрэ «La revue positive», философ-позитивист[17].

Странное сочетание! Париж, православная панихида, служимая русским священником у гроба великого русского писателя, и речи перед ней: Ренана, порвавшаго с иерархией и официальным католичеством, Абу, археолога, и Вырубова, позитивиста, профессора и видного ученого, а главное, по всему своему складу совершенного француза (он потом и принял французское подданство) и утонченнейшего европейца, лишний раз может быть подтвердившего Европе, что русские не варвары и не неучи...

Но возвращаюсь к освящению церкви на rue Daru. Приехавший отец Леонтий (Лебединский, потом митрополит Московский), громоподобный протодиакон, митрополичий хор. На французов все это произвело необыкновенное впечатление. Они словно открыли какой-то новый материк: русские, оказывается, имеют свою древнюю церковную культуру, их священники прекрасно говорят по-французски, они начитаны и образованы. Об освящении храма писали газеты, о посещении столицы французской империи православным епископом только и говорили в печати и в обществе.

Но не одно только внешнее благолепие и благочестие исходило из нового храма на rue da la Croix du Roule. Его настоятель был выдающийся миссионер и мог представить среди французов во весь рост русскую богословскую ученость и правду апостольского Предания, хранимого Православием.

Вопросы обличительного богословия интересовали отца Иосифа Васильева еще на школьной скамье. Свое магистерское сочинение он писал на тему «О главенстве Папы». И из Франции он неоднократно писал

статьи в «Странник», в «Воскресное чтение», в «Журнал Министерства народного просвещения» и в «Чтения в обществе истории и древности». Подписывался иногда псевдонимом «Абу-Юсеф» (т. е. «отец Иосиф»). Это были по преимуществу опять-таки статьи из области полемического богословия, ответы на послания некоторых католических кардиналов и самого папы Пия IX, на предложения англиканского духовенства о возможности соединения их с Православием и т. д. Но важнее другое: отец Иосиф Васильев положил основание в Париже журнала «L'Union Chretienne», который им издавался совместно с С. П. Сушковым и ставшим потом знаменитым аббатом Rene Fr. Guettee. Это был едва ли не первый, как теперь принято говорить «экуменический» журнал. Он, как показывает само название, посвящен был вопросу о воссоединении с Православием отпавшего от него Римо-Католичества и отпавшего от последнего Протестантизма.

Имя аббата Геттэ имеет здесь огромное значение, и в этой связи надо сказать, как нашим заграничным духовенством понималось их служение воссоединению обломков христианского мира. Они были прежде всего защитники истины Православия и не сомневались в этой истине. Посему-то они и были ей верны без всякого компромисса. А храня эту истину, они ее и несли тем, кто от этой истины были удалены в силу тех или иных исторических условий.

В признак апостоличности церкви входит ее миссионерская деятельность. 〈...〉

Очень большой интерес представляют «Парижские письма» протоиерея И. В. Васильева к Обер-Прокурорам Священного Синода и другим лицам с 1846 по 1867 г. (Петроград, 1915, с. 322). В них раскрывается вся миссионерская работа отца Васильева, дело о переходе в Православие аббата Геттэ, дело о построении храма в Париже и многое другое. Издатель этих писем приводит выдержку из газеты «Le Nord» от 25 сентября 1862 г., которая может прекрасно дополнить приведенную выше восторженную оценку аббата А. Пальмиери, на сей раз исходящая из уст знаменитого греческого ученого митрополита Филофея Вриения. «В торжественном собрании в присутствии Константинопольского Патриарха профессором Духовного училища на о. Халки Филофеем Вриеннием была сказана похвальная речь, в которой, между прочим, он говорит: «В богословской полемике, равно как и во всякой другой, знаменитейшие писатели древние или новейшие должны служить нам образцом... Никто, конечно, не станет оспаривать, что между лицами, достойным образом представляющими нашу Церковь посреди папизма, один из отличнейших есть ученый и достопочтенный протоиерей Васильев. Полемические статьи его делают величайшую честь нашей Церкви: благородство, скромность и деликатность выражения, дух любви христианской, кротость, справедливость и точность — все эти качества, с которыми этот славный богослов Православной Церкви выступил на арену, составляют характеристические черты его таланта» (с. 5). Кроме того, там же приведен текст «Послания Святейшего Вселенского Патриарха Иоакима вкупе с Святым Собором», от 23 августа 1862 г., в котором Патриарх восхваляет миссионерскую деятельность нашего парижского настоятеля (с. 259—261). Эти два заявления от имени Греческой Церкви особенно ценны, так как в то же время среди греческого общества и клира нередко слышались выражения опасения панславизма, чрезмерных притязаний России и несколько свысока отношение образованных греков к славянам, и в частности к России. В этих письмах, особенно в тех, что писаны отцу Васильеву Синодом, неоднократно высказывалась мысль о том, что Русская Церковь не желает вмешиваться в дела других Поместных Церквей (например, с. 8; 13 и др.). 〈...〉 Надо сказать, что тихой и миролюбивой проповеди отца Иосифа Васильева удавалось сделать гораздо больше, чем это сделали бы угрозы и притеснения. Он покорил своим пастырским влиянием вышеупомянутого аббата Геттэ.

Маленький провинциальный священник Ренэ-Франсуа Геттэ (род. в Блуа в 1816 г.) был очень одарен для научной работы. Ему принадлежит семи-, а во втором издании двенадцатитомное сочинение «История французской церкви». В 1852 г. его книга уже внесена в «индекс запрещенных книг», а в 1857 г. ему запрещено священнослужение в епархии парижской. В 1861 г. епископ Леонтий, приезжавший на освящение русского храма в Париже, принял от отца Геттэ прошение о присоединении его к Православию. В 1862 г. он был принят (разумеется, в сущем сане!). Он пламенно полюбил и Православие, и Россию. С этого времени он — уже отец Владимир — и перешел на русское подданство. Умер он в 1892 г. и завещал себя похоронить в России, но почему-то похоронен в Париже на Батиньольском кладбище.

Отец Владимир Геттэ принадлежал к числу тех людей, которые не способны скрывать истину или идти на искусственные компромиссы истины с заблуждением. Еще до своего перевода в Православие он написал: «Янсенизм и иезуитство» (1857 г.), «История иезуитов» (1858 г.), «Папство мирское, осужденное Папой Григорием Великим» (1861 г.). Он не мог быть в «двойном подданстве» — истины и антиистины. Он не только поверил в правильность Православия, но и открыто начал обличать неправду неправославия. За свое сочинение «Схизматическое папство» он был Советом Московской Духовной Академии удостоен степени доктора богословия — случай

небывалый в истории русской науки! Его «Изложение учения Православной Церкви и других христианских Церквей» (1868 г.) было дважды издано в России (Казань, 1869; Санкт-Петербург, 1869), кроме того, оно было переведено и на другие языки славянские и на английский. Интересны его воспоминания, переведенные на русский язык. И кто бы мог в этом батюшке с окладистой бородой, в широчайшей восточной рясе, с докторским крестом признать бывшего французского аббата?...

Дело ознакомления французов с Православием продолжалось и после отца Иосифа Васильева. Издавались по-французски богослужебные книги, проповеди митрополита Московского Филарета в переводе A. Serpinet (три тома, 1866 г.) и под. Достойно упоминания, например, изданное священником Н. Поповым, настоятелем русской церкви в По, «Чин, како приимати приходящих ко Православной Церкви от Арменского или Римско - латинского вероисповедания» (Санкт-Петербург, 1912). Это — параллельные тексты на славянском, немецком, французском и испанском языках. Немецкий текст взят с перевода берлинского протоиерея А. Мальцева, а испанский принадлежит Г. А. Колемину и православному испанцу Гарсиа Рюн-Пересу, офицеру испанского Генерального штаба.

Кроме только что упомянутого французского перевода проповедей митрополита Московского Филарета, следует привести еще ряд переводов русских богословских трудов.

Эти проповеди были переведены и по-английски. Знаменитый Катихизис того же митрополита был на немецком языке переведен доктором А. Блюменталем, а на английский Шаффом (N.-Y, 1877). Тот же доктор Блюменталь перевел на немецкий язык сокращенное «Догматическое богословие» митрополита Московского Макария (Булгакова) в 1875 г. На греческий оно было переведено Неофитом Пагидой (Афины, 1882), а на болгарском оно увидело свет в 1901 и на сербском в 1898 г. «Историческое учение об отцах Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского) Черниговского было переведено на греческий Неофитом Пагидой (Иерусалим, 1885—1887). Того же Филарета Черниговского «История Русской Церкви» появилась на немецком языке в Франкфурте-на-Майне в 1872 г. в переводе уже не раз упомянутого доктора Блюменталя.

Хотя переводы эти и не были исполнены нашими заграничными священниками, но ими широко распространялись в иностранной среде, что давало возможность Европе знакомиться с Православием задолго еще до так теперь называемого «экуменического движения».

Кстати и о пребывании отца Геттэ в Москве. Он был 6 июня 1865 г. у митрополита Филарета, где присутствовали и епископ Леонид (Краснопевков), викарий митрополита, Н. В. Сушков, который об этом и повествует в своих «Записках о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского (М., 1868, с. 235—240), и переводчик. Разговор шел через переводчика по-французски, и отец Владимир говорил о возможности соединения всех христиан. Митрополит Филарет решительно восставал против участия православных в международном обществе для соединения церквей. (Мы бы теперь сказали — «в экуменическом движении»). Он стоял на непреклонной позиции не оказывать никаких уступок в делах веры, православной дисциплины и нравственности. Решительно отвергал возможность «интеркоммуниона» с англиканами. Особливую осторожность он высказывал в отношении именно англиканского вероисповедания, опасаясь, между прочим, и политической подкладки этого дела. Эту опасность он предвидел в особенности на Востоке. Закончил митрополит свою беседу с отцом Геттэ словами: «Намерение программы благословенно, но сильна ли надежда исполнить? Отрицать не желаю, утверждать не убеждаюсь». Сомневаясь в искренности предлагаемого общения англичанами и вовсе не рассчитывая на присоединение французов, митрополит более верил побуждениям американцев.

Провозглашение Ватиканского догмата 1870 г. не оставило равнодушным и другого римокатолического ученого, Бьерринга, который, не без влияния Васильева, перешел в Православие, написав смелое письмо Папе Пию IX. Это письмо полно достоинства и откровенного исповедания невозможности подчиниться догмату папской непогрешимости.

После 21 года пребывания в Париже отец Иосиф Васильев был переведен на очень высокий и ответственный пост Председателя Учебного комитета при Синоде и на этом месте оставался 11 лет до самой смерти, последовавшей 27 декабря 1881 г. На дочери отца Васильева был женат профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии А. Л. Катанский, оставивший интересные «Воспоминания старого профессора», в которых он, между прочим, рассказывает и о своей поездке в Париж, о знакомстве с отцом Иосифом и о его личности[18].

Еще одно имя нашего деятеля за границей в эпоху до 1917 г. заслуживает быть упомянутым. Это протоиерей Константин Лукич Кустодиев. По формальным данным он вряд ли мог бы рассчитывать на широкую известность. Школьный ценз его был далеко не блестящим. Саратовский семинарист, он окончил Московскую Духовную Академию в составе ее XXIII курса, т. е. 1862 г., не только не магистром, но даже одним из последних в разрядном списке, во всяком случае в четвертом десятке из 50 воспитанников курса. Отметки не имели для него никакого значения. Курс этот вообще в Академии считался мятежным, с ними постоянно были у начальства раз-

ные «истории». О какой бы то ни было блестящей карьере для Кустодиева не могло быть и речи. Но знанием он всегда интересовался. Еще на школьной скамье он в газете «Астраханская речь» (1861—1862 гг.) написал интересное сообщение «Сведения о капуцинах и иезуитах в Астрахани в XVIII—XIX вв.». Читал он очень много, но не для получения какого-либо балла и не для формального зачета.

По окончании Академии он поехал псаломщиком (а потом стал и священником) в нашу церковь в Мадриде. Там он очень быстро расцвел. Прежде всего он быстро изучил испанский язык, которым потом вполне и в совершенстве овладел. Он перевел на испанский обе наши литургии. Скоро после этого он был приглашен ученым обществом «Атенэй», коего стал членом, читать в нем лекции по русскому языку. В Россию он посылал весьма интересные статьи: «О состоянии испанских Духовных семинарий» («Христианское чтение»), «Испанские мистики» («Православное обозрение»), «О мозарабской литургии в Толедо» (там же), «Последнее аутода-фэ в Севиле в XVIII в.» («Русский вестник»), «Христианство в Испании под владычеством мусульман». Но самое, может быть, интересное его сообщение относится к найденным им в Мадриде депешам испанского посла, дука де-Лирия при дворе Петра II и Анны Иоанновны, которые он и напечатал в «Русском Архиве». По-испански им напечатано «Сравнительное изложение учения главнейших христианских исповеданий». В 1870 г. он переведен настоятелем церкви в Ирэм, около Будапешта. Здесь скончалась его жена в 1872 г., что сильно повлияло на его душевное состояние, хотя и не сломило его воли к дальнейшим научным изысканиям. Из Венгрии он продолжал посылать интересные сообщения из области истории славян в Венгрии, в Пряшевской Руси, из истории сербов в Венгрии, о посещении Петром Великим Карлсбада и т. д.

Но формально отцу Кустодиеву не давалась научная карьера. В 1870 г. он подал Московской Духовной Академии сочинение на соискание степени магистра на тему «История ветхозаветной женщины». В это время только что вводился новый академический устав, защита диссертации была делом новым, и Совет Академии под председательством Горского отклонил это прошение до введения новых правил. В 1872 г. отец К. Кустодиев подал аналогичное прошение в Киевскую Академию, но архимандрит Филарет (Филаретов) и на этот раз дело отклонил.

Однако, несмотря на эти неудачи, по предложению профессора М. И. Горчакова отец Кустодиев баллотировался на кафедру богословия в Санкт-Петербургский университет. Из 39 голосов он получил 31 голос и был таким образом избран ординарным профессором университета, не имея ученой степени магистра. По слабости здоровья отец Кустодиев отказался от этого почетного избрания и вскоре после, в 1875 г., скончался в Ирэме, где и погребен. Очень интересны воспоминания о нем его академического товарища профессора Филиппа Терновского в журнале «Странник» за 1884 г. (т. 1, с. 71—88, 292—302).

Остается сказать несколько слов о деятельности нашего духовенства в странах англо-саксонского населения. Оставляя в стороне образование и организацию нашей миссии в Соединенных Штатах Северной Америки, что потребовало бы особого исследования, скажем лишь о работе нашего священства в Англии, где в особенности потрудились священники нашей лондонской церкви отец Евгений Иванович Попов, пробывший в Копенгагене и Лондоне 33 года (выпуск Санкт-Петербургской Духовной Академии 1835 г.), и отец Евгений Константинович Смирнов, а также и упомянутый выше псаломщик нашей лондонской церкви Н. В. Орлов, профессор лондонского университета.

Отец Евгений К. Смирнов (кандидат Санкт-Петербургской Академии 1871 г.) был два года псаломщиком в Нью-Йорке, был некоторое время в Брюсселе, а с 1876 г. стал настоятелем лондонского храма. При нем состоялось освящение посольской церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы (1879 г.). Он сопровождал в Санкт-Петербург англиканского священника Георгия Ньюж, ходатайствовавшего о новом его рукоположении в священника (1879 г.). Им написан ряд ценных работ по вопросам полемического богословия, а именно: «Религиозная жизнь в Северной Америке», «Церковный конгресс в Норвич», «Церковный конгресс в Шрусбери», «Православен ли старокатолицизм?», «Православен ли интеркоммунион», предлагаемый нам старокатоликами?» и «Чин присоединения иноверцев к Православной Церкви» (Лондон, 1896). Кроме того, известно его «A short Account of the istorical development and present position of the Russian Orthodox Missions».

Профессор Н. В. Орлов, магистр Санкт-Петербургской Академии, 1874 г. (за монографию об ирвингианстве) написал много работ по тем же вопросам полемического богословия. Известны его Instruection in God's Law» (перевод «Начатков христианского учения» протоиерея Смирнова) и переводы на английский: Часослова (1898), Октоиха (1898), Общей Минеи (1899), Праздничной Минеи (1899).

Таков краткий и более чем поверхностный очерк деятельности некоторых наших заграничных церквей до революции и их священнослужителей. Это все — прошлое, но прошлое славное и богатое своими памятниками, которые не погибли и не мо-

гут погибнуть. Они открыли западному христианскому миру глаза на глубины нашего богословия, на нашу верность апостольской традиции, на связь со святыми отцами древности, на наше великолепное и глубокосодержательное богослужение. Они явили миру свет тех некоторых замечательных пастырей, о которых сказано это скромное и недостаточное слово.

Мы живем в настоящем. Оно положило начало новым дерзаниям богословской науки и христианского упования. Запад встретил на своей почве изгнанников Русского Православия, вошел с ними в более тесное общение. Многочисленные съезды и личные встречи связали нас и их новыми и крепкими узами. В основе их лежит взаимное уважение, старание понять друг друга, надежда на возможность когда-нибудь, по милости Пастыреначальника, увидеть не одни только обрывки разорванного Христова хитона, но и осуществляющееся в любви и в твердой верности церковному учению единство во Христе. На западной почве вырос и Богословский Институт святого Сергия в Париже, наследник славных русских Духовных Академий.

В будущем — неизвестность. Но в ней мы храним залог веры в успех евангельской проповеди в становящемся безбожном мире. У нас достаточно примеров, которым мы призваны подражать. О некоторых из них сказано было выше.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Речь на акте Православного богословского института в Париже, 11 декабря 1955 года.

Печатается с сокращениями.

[2] Протоиерей П. Румянцев. Из прошлого русской православной церкви в Стокгольме. Берлин, 1910. См. также: П. Р. Русская православная церковь в Стокгольме.— Церковная правда. Берлин, 1914, с. 291—292.

[3] Первым настоятелем был архимандрит Иринарх (Попов). См.: свящ. Жмакин В. «Основание Русской Духовной Миссии в Афинах». (Христианское чтение, 1893/92, 342—351).

[4] Подробнее см. «Братский ежегодник» (1906 и 1912 гг.), издаваемый Братством св. Владимира в Берлине.

[5] Всеподданнейший отчет Обер-Прокурора Священного Синода за 1894 г.

[6] Всеподданнейший отчет Обер-Прокурора Священного Синода за 1912 г.

[7] «Богословский Вестник», 1914, октябрь-ноябрь; «Из архива профессора С. К. Смирнова» (с. 449—450).

[8] «Etudes sur la situation interieure etc de la Russie», Hannover 1847, 1. p. 63.

[9] Барсуков. Жизнь и труды Погодина, т. XIII, с. 224.

[10] Ibid., т. III, 59—60.

[11] Ibid., 64.

[12] Ibid., 61.

[13] Сочинения Самарина. Т. XII. М., 1911, с. 378.

[14] См. Родосский А. «Рукописные памятники трудов по переводу Ветхого Завета протоиерея Папского и его ученика протоиерея Сабинина.— Христианское чтение, 1887/1, с. 749.

[15] Ibid, с. 750—752.

[16] Ibid, с. 762—766.

[17] Заимствую из заметки князя Д. Оболенского «У гроба Тургенева» в Исторический вестник, 1903, кн. II, с. 942—947. Вырубов ошибочно назван Владимиром, а не Григорием. Вырубов — лицеист XXV курса; окончил Императорский Александровский Лицей в 1861 г. См.: Памятная книжка лицеистов. Санкт-Петербург, 1911, с. 66.

[18] Христианское чтение, 1914 и 1915 гг.

Ермолай-Еразм

Публицист, богослов, философ. Точные даты жизни неизвестны. Сведения о нем устанавливаются только на основании его собственных сочинений. Первые данные о Ермолае-Еразме мы находим в его послании царскому книгочию Кир-Софронию. По мнению историка А. А. Зимина, знакомство Ермолая-Еразма с Кир-Софронием произошло осенью 1546 года, когда Псков, где жил Ермолай, посетил Иван IV. Вероятно, Ермолай был псковским священником и имел репутацию образованного человека — «ревнителя Православия». Его богословские познания и писательская одаренность были замечены царем и митрополитом Макарием.

После перевода Ермолая-Еразма в Москву в начале 50-х годов его назначают протопопом дворцового Спасского собора. Как полагают некоторые исследователи, именно его упоминает Никоновская летопись под 1555 годом среди прочих лиц, участвующих в поставлении Гурия епископом Казанским. В то время под руководством митрополита Макария велась работа по созданию и кодификации жизнеописаний православных святых — Великих Четьих-Миней. В создании этого грандиозного труда принимало участие множество образованных русских писателей и богословов. Ермолай-Еразм, как грамотный и сведущий богослов, был приобщен к этой деятельности. В числе написанных им произведений — «Повесть о Петре и Февронии» и «Повесть о епископе Василии».

В Москве Ермолай-Еразм наживает множество сильных врагов, так что вынужден прибегать к царской защите. Противники завидуют его быстрой карьере, им не по душе порядочность и честность этого человека. Он не хочет участвовать в дворцовых интригах и придворной борьбе, в соперничестве различных политических группировок. Идеалом жизни для него является иночество. Живя при дворе и являясь одним из советников царя, Ермолай-Еразм тяготится этой жизнью. Будучи человеком глубоко смиренным, он сдержанно относился к наветам, себя же всегда именовал не иначе как «Ермолай прегрешный». Политические обстоятельства и жизненные невзгоды окончательно определяют его решение стать монахом и уйти от активной политической деятельности. В начале 60-х годов он принимает иноческий постриг, о чем свидетельствует его второе имя — Еразм.

В своем творчестве Ермолай-Еразм развивал идеи, берущие свое начало от Иосифа Волоцкого, митрополита Даниила и своего современника Зиновия Отенского. Его богословские труды направлены в первую очередь против еретиков. Он автор работ «Поучение к своей душе», «Книга о Святой Троице», «Зрячая Пасхалия», «Слово о разсуждении, любви и правде и о побеждении вражде и лже», а также публицистических сочинений «Моление к царю», «Благохотящим царем правительница и землемерие», «Послание к Кир-Софронию». Принадлежность указанных богословских и публицистических произведений Ермолая-Еразма практически никем не оспаривается. Иначе обстоит дело с его литературными произведениями. Ставится под вопрос принадлежность его перу «Повести о Петре и Февронии» и «Повести о епископе Василии». Хотя большинство исследователей склонны считать его автором этих житий.

Основной труд Ермолая-Еразма — «Книга о Святой Троице» составлена под сильным влиянием «Толковой Палеи» и, подобно последней, направлена против учений иудеев и мусульман и обличает также древние христианские гностические ереси. Но главная задача работы — полемика против «ныне умножившихся еретиков луторов». Основное содержание «Книги о Святой Троице» — разработка православного учения о триипостасной сущности Бога и об отражении Троичности в природе. Как православный богослов, Ермолай-Еразм излагал христианское учение не от себя, а основываясь на святоотеческом авторитете. Но это отнюдь не умаляет значения его богословских трудов. Он стремится дать для борьбы с еретиками цельную систему, проработанную во всех деталях.

Наиболее значительным публицистическим произведением Ермолая-Еразма является «Благохотящим царям правительница и землемерие». Этот труд содержит проект политико-экономических реформ (изменение податной системы, измерения земельных угодий, урегулирование воинской повинности), а также предложения по поднятию общественной нравственности. Предлагаемые преобразования направлены на утверждение в России Православного царства, живущего по строгим христианским законам. Взаимоотношения между царской властью и народом ставятся в основу реформ. Русский царь понимается ими как единственный истинный христианский царь на земле, что обязывает его к серьезным заботам о благе всех подданных. Русская земля мыслится как последний оплот Правой веры, поэтому все православные, независимо от своего социального положения, равны перед Богом. Социальное неравенство не отрицается, оно отражает божественную иерархию всего тварного мира. Субординация в жизни людей необходима, она отражает устройство Вселенной с Богом во главе. Государственная власть не может вторгаться в область духовную — это прерогатива Церкви.

Идеи гармонии Церкви и государства являются определяющими в литературных и богословско-философских трудах Ермолая-Еразма. Связь между духовной и светской властью обусловливается их общим служением заповедям Христа.

Жизнь и творчество Ермолая-Еразма изучены недостаточно. Одно несомненно: он был видным представителем социальной и этической мысли XVI века, определившей дальнейшие пути развития русской православной культуры.

Андрей ЩЕГЛОВ

В пределах Отечества и в изгнании

К 125-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Евлогия (Георгиевского)

"Вся моя жизнь с молодых лет и по сей день обусловлена любовью к Святой Церкви. Органическая, глубокая любовь, унаследованная от родителей, впитанная, так сказать, с молоком матери",— писал митрополит Евлогий в заключительной главе своих воспоминаний.

Он родился на Пасху 1868 года в селе Сомово Одоевского уезда Тульской губернии в семье священника Семена Ивановича Георгиевского и получил при крещении имя Василий. Мальчик казался очень слабым, и матушка Серафима Александровна понесла его к старцу Амвросию, в Оптину пустынь — в шестидесяти верстах от села.

Отец Амвросий сказал:

— Ничего, будет жив, будет жив.

Дал матушке просфору, иконку, какую-то книжечку, благословил и отпустил. И кто мог предположить тогда, что спустя годы старец еще раз благословит Василия Георгиевского, укрепит его в жизненном выборе...

В отроческие и юношеские годы будущий Владыка не ведал метаний, свойственных большинству его сверстников, и со спокойной уверенностью шел тем путем, который выбирали многие сыновья священников. В 14 лет он окончил Белевское духовное училище — первым учеником; в 20 лет — также первым в своем выпуске — Тульскую Духовную Семинарию.

Тогда, летом 1888 года, молодому человеку предстояло сделать самостоятельно первый серьезный выбор. Стать ли, подобно отцу, сельским священником (об этом мечтала мать) и служить народу (среди тульских семинаристов того времени были сильны народнические настроения), либо поступать в Духовную Академию. Василий Георгиевский решил посоветоваться с оптинским старцем Амвросием, к которому его носили младенцем.

"Я поведал старцу,— вспоминал Владыка Евлогий,— мое желание послужить народу, а также и мое сомнение: на правильный ли я путь вступаю, порываясь в Академию.

— Да, хорошо служить народу,— сказал отец Амвросий,— но вот, была купчиха, сын стремился учиться в высшем учебном заведении, а мать удерживала: "Обучайся, мол, у отца торговле, ему помогать будешь, привыкнешь, в дело войдешь..." Что же? Захирел он в торговле, затосковал и помер от чахотки.

Старец ничего больше не добавил, но смысл слов я понял и сказал матери, что ехать в Академию мне надо".

Московскую Духовную Академию Василий Георгиевский окончил в 1892 году, окончил успешно, пятым или шестым. Среди встреченных им за годы учебы в Академии людей следует особо выделить ректора Академии, молодого тогда архимандрита Антония (Храповицкого). Им обоим суждено будет сыграть важную роль в церковной жизни русского зарубежья...

После окончания учебы будущий Владыка служил частным учителем в богатой семье, затем работал помощником смотрителя в Ефремовском Духовном училище, а осенью 1894 года получил он известие, которое воспринял как зов судьбы. Местный архиерей сообщал, что в Тульскую семинарию требуется преподаватель греческого языка — монах. В начале 1895 года Василий Георгиевский принял постриг и получил имя Евлогий.

Благочестие, ревностное служение и блестящие способности отца Евлогия не могли не обратить на себя внимание священноначалия, и вскоре из Тульской Семинарии он был переведен во Владимирскую — уже инспектором. А в 1897 году отца Евлогия назначили ректором Холмской Семинарии — ему тогда не исполнилось и 30 лет. Так пришел он на Холмщину, на западную окраину империи, что определило направленность его трудов на протяжении долгих лет.

Здесь ежедневно и ежечасно ощущалось католическое присутствие. Это был край, опираясь на который Ватикан надеялся обратить в католичество Россию. "Per vos, mei Rutheni, Orientem



Высокопреосвященнейший митрополит Евлогий (Георгиевский)

convertendum spero" (Через вас, мои русины, произойдет обращение Востока) — так сформулировал папскую стратегию Урбан VIII еще в начале XVII века. Но в начале XX века наступление Католицизма не нарушало благодушия, в котором пребывали правящие круги Российской империи. В то же время антиправительственно и революционно настроенные слои общества, интеллигенция прежде всего, склонны были сочувствовать скорее иным конфессиям (католикам, униатам — кому угодно), только не Русской Православной Церкви, воспринимая ее лишь как часть ненавистного им "режима" и игнорируя тот непреложный факт, что она выражала религиозные чувства большинства народа.

"В Петербурге думали,— писал в своих воспоминаниях Владыка Евлогий,— что мы давили поляков. Какое заблуждение! Почти все культурное общество нашего края представляло из себя сплоченное польское целое; "нашими" были только духовенство и крестьянство — "хлоп да поп", по местному выражению. Молодой ректор Холмской Семинарии обратил всю свою нравственную силу на борьбу за права православного народа.

В возрасте тридцати четырех лет он был рукоположен во епископа. Всесторонне изучив положение дел в крае, Владыка пришел к выводу, что Холмщину следует выделить в отдельную губернию. С этой программой он прошел в члены Государственной думы. Забегая вперед, скажем, что его борьба увенчалась успехом, но на это ушло почти десять лет...

Позиция Владыки Евлогия встречала непонимание и подвергалась критике как "слева", так и "справа". "Левые" видели в нем верного слугу ненавистной им монархии и верного сына ненавистной им Русской Православной Церкви. "Правые" же не разделяли прокрестьянских взглядов епископа Евлогия. Иные из монархистов говорили, что им интересы польских панов (читай — католиков) ближе, чем интересы "мужиков", пусть и православных. "Левых" не устраивала позиция Владыки по вопросам свободы вероисповедания. Епископ Евлогий, будучи депутатом III Государственной думы, был также председателем вероисповедной комиссии. Вот позиция и взгляды Владыки Евлогия в его собственном изложении: "В Вероисповедной комиссии прежде всего стал во всей своей сложности вопрос о веротерпимости. Свобода вероисповедания была веками в России ограничена. Переход из Православия в другое исповедание считался уголовным преступлением. Сдать позицию без всяких условий казалось недальновидным. Возникли споры: дать ли свободу старообрядцам или не давать? Дать ли свободу религиозной пропаганды, которой, несомненно, воспользуются сектанты? Не нужна ли прежде постепенная религиозно-педагогическая подготовка народных масс к восприятию свободы вероисповедания? Не ринется ли иначе некультурный народ в сектантскую стихию?

Я на опыте в Холмском крае узнал, что означает безусловная свобода веры, когда не приняты во внимание ни психология инославных, ни реальная обстановка, в которой сталкиваются люди разных вероисповеданий. Не будучи принципиальным противником "свободы", я стоял за постепенность. Этот путь постепенности был намечен Столыпиным; он хотел дать "свободу совести", но не хотел давать свободы религиозной пропаганды, то есть дать внутреннюю свободу, но ограничить право агитации в пользу того или иного испо-

ведания. "Правые", которые вообще его недолюбливали, были недовольны его либерализмом в этом вопросе и пренебрежительно говорили: "продался жидам". Может быть, и не надо было цепляться за старые позиции — бояться пропаганды, но, мы, увы, тогда еще не знали, что придут безбожные агитаторы, которые будут кощунствовать и вытравлять само понятие Бога из русских душ. Лишь теперь, оглядываясь назад, видишь, как мы были близоруки. Не чуяли мы надвигающейся беды..."

Отстаивая свой законопроект, Владыка записался в думскую комиссию законодательных предположений. "Условия моей работы в комиссии были весьма сложные,— вспоминал он много лет спустя.— Приходилось законопроект непрерывно защищать, свою позицию энергично отстаивать. Поляки напрягали все силы, чтобы не давать ему ходу, ⟨...⟩ а русская интеллигенция меня не понимала, видела во мне "зубра", черносотенного угнетателя и обидчика поляков. В Думе я сидел "направо", этого было достаточно, чтобы заподозрить во мне злое чувство к ним, а его во мне не было. **"Давайте Польше самоуправление, но не обрекайте на денационализацию клочок исконной русской земли"** — вот была моя позиция в холмском вопросе. Но русская интеллигенция, подозревая меня в шовинизме, в реальной пользе законопроекта отчета себе не отдавала. Винить ее не могу: я сам во Владимире, получив назначение в Холм, не знал, где Холм находится, и должен был отыскивать его на географической карте".

Наконец после многолетних споров законопроект стал законом. Вскоре Владыка Евлогий был удостоен Высочайшего рескрипта и возведения в сан архиепископа. "В Холм я вернулся в середине июня (1912 г),— вспоминал Владыка.— Население встретило меня в единодушном радостном подъеме, со слезами благодарности, в ликовании о нашей холмской национальной свободе... Моя спаянность с народом, которую осуществление общих чаяний лишь укрепило, обнаруживалось в тех искренних изъявлениях народной любви и доверия ко мне, которые отныне я постоянно чувствовал. Это были самые счастливые годы моей жизни".

Увы, счастливые годы Владыки Евлогия оказались очень краткими. Весною 1914 года он стал архиепископом Волынским, а летом того же года, как известно, началась мировая война...

Вскоре личным повелением Государя Императора архиепископ Евлогий был назначен Управляющим церковными делами в занятых русскими войсками областях. Миссия, возложенная на него царем, была необычайно трудна и в чисто церковном, и в политическом, и в организационном аспектах. Владыке пришлось пережить все превратности переменчивого военного времени.

Архиепископ Евлогий в годы первой мировой войны, революции и гражданской войны изъездил много областей, испытывая лишения и подвергаясь опасности. Не раз грозила ему смерть. Однажды Владыка попал под немецкую бомбежку с аэроплана. Он тяжело болел, долго лежал в больнице. В 1918 году в Киеве был арестован петлюровцами, а затем попал в плен к полякам, которые всячески издевались над ним...

После девятимесячного плена архиепископ Евлогий через Румынию и Константинополь добрался до Северного Кавказа, находившегося тогда в руках Белой Армии. С поражением Деникина Владыке пришлось оставить Родину. Он отплыл из Новороссийска 16 января 1920 года....

Но это лишь внешние события жизни Владыки. В эти годы он интенсивно занимался архипастырской деятельностью. Архиепископ Евлогий был активным участником Церковного Собора 1917—1918 годов. Его избрали председателем отдела "Богослужение, проповедничество и церковное искусство" (в последнее входили иконопись, архитектура, музыка, пение и церковно-исторические древности). Владыка был свидетелем и участником исторических событий в жизни Русской Православной Церкви — восстановления патриаршества, избрания Патриарха, первых ударов большевистского режима по Святой Церкви. На Соборе был учрежден Патриарший Священный Синод в составе двенадцати иерархов. Из них шестеро архиереев (старейшие от своих округов) назначались, а шестеро были выборными. В числе выборных оказался и архиепископ Волынский Евлогий.

Это было в самом конце рокового семнадцатого года, а в начале двадцатого, как мы уже знаем, Владыка вынужден был покинуть Россию. Вскоре он оказался в братской Сербии, где русским беженцам-иерархам оказали сердечную встречу митрополит Димитрий, епископ Досифей (воспитанник Киевской Духовной Академии) и другие сербские священнослужители. Радушно встретил изгнанников и король Александр. Перед Владыкой Евлогием открылась возможность начать службу в рядах сербского духовенства и наконец-то после всех треволнений, пережитых на родине, жить в благоприятных условиях. Но покоя Промысл Божий ему никогда не дарил...

В апреле 1921 года он получил извещение из Константинополя от митрополита Антония, Председателя Высшего Временного Русского Церковного Управления, которое образовали покинувшие родину иерархи. Митрополит уведомлял Владыку Евлогия, что ему "вверено управление всеми западноевропейскими русскими церквами на правах епархиального архиерея". Не все служившие в приходах Западной Европы священники сочли достаточным это решение. Последовал запрос в Москву — и Святейший Патриарх Тихон своим указом подтвердил назначение архиепископа Евлогия.

Вскоре собрался известный Карловацкий съезд. Архиепископ Евлогий, чтобы предотвратить репрессии против Церкви, выступил против большинства съезда, занявшего подчеркнуто антисоветскую позицию, и большевистский режим действительно воспользовался карловацкими документами для усиления репрессий против Церкви.

В начале 1922 года Владыка Евлогий получил волнующее известие из Москвы: Святейший Патриарх возвел его в сан митрополита с предоставлением права ношения белого клобука и креста на митре. А вскоре Патриарх Тихон издал указ о том, что Карловацкий Собор не имеет канонического значения, и повелел распустить заграничное Русское Церковное Управление, которое "увлекается в область политических выступлений". А с другой стороны, говорилось в указе, заграничные русские приходы уже поручены попечению митрополита Евлогия.

Однако карловчане не подчинились ясно выраженной воле Святейшего Патриарха, мотивируя это тем, что указ — вынужденный. Такая позиция не была единодушной, раздавались голоса, что митрополит Евлогий должен взять управление в свои руки. Однако этого не произошло...

Сам Владыка Евлогий так объясняет мотивы своих действий (или бездействия) в те дни, имевшие столь большое значение для Церкви: "Тут мне следовало и проявить власть, заявить, что отныне указы Карловацкого Синода для меня силы не имеют, что я исполню волю Патриарха... Но я, ради братского отношения к собратьям-архиереям, закинутым в эмиграцию, во имя любви к митрополиту Антонию, старейшему зарубежному иерарху, с которым меня связывала долголетняя духовная дружба, ради всех этих сердечных, может быть сентиментальных, побуждений.... пренебрег правдой — волей Патриарха. В этом была моя великая ошибка, мой большой грех перед Богом, перед Матерью Русской Церковью и перед Святейшим Патриархом Тихоном, и в этом заключалась главная причина не только моих личных бед, но и источник всех дальнейших нестроений в жизни Зарубежной Церкви. Глубоко сознаю свою вину и приемлю все эти испытания как справедливое "наказание за преступление", хотя и содеянное во имя любви к моим собратьям — карловацким епископам, и особенно митрополиту Антонию. В таких случаях самая любовь оборачивается враждою... Любовь, не основанная на Правде, уклоняется от того "исполнения", которое нам указано в словах псалма 84: *Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются. Истина возникнет из земли, и правда приникнет с небес; и Господь даст благо, и земля наша даст плод свой* (Пс. 84, 11—13). Последовавшее затем расхождение митрополита Евлогия с карловацкими иерархами привело к тому, что они на протяжении всех последующих лет старались противодействовать архипастырской деятельности Владыки Евлогия, из Парижа управлявшего вверенными ему приходами. У него переманивали священнослужителей и прихожан, распускали о нем порочащие слухи.

Владыка Евлогий отдавал все силы укреплению православной веры в среде русских эмигрантов, начиная от тщательного надзора за делами в приходах (уже немолодому, ему приходилось много разъезжать по разным странам) и кончая открытием Богословского института в Париже. Но оставался "вопрос вопросов" — связь с Москвой, с Престолом Святейшего Патриарха. В те годы и в тех обстоятельствах это была сложнейшая задача, особенно после указа Местоблюстителя Патриаршего Престола Митрополита Сергия о том, чтобы все заграничные русские архипастыри и священнослужители дали письменное обязательство о лояльности по отношению к советскому правительству. Владыка Евлогий так излагал свою позицию: "Связь с Матерью Русской Церковью была мне очень дорога... Мне хотелось, не подчиняясь советской власти и оставаясь самостоятельным, найти какую-нибудь линию поведения, дабы с Москвою не рвать... Я решил исполнить требование Митрополита Сергия не безусловно, а при условии, что термин "лояльность" означает для нас аполитичность эмигрантской Церкви, то есть мы обязуемся не делать амвоны ареной политики, если это обязательство облегчит трудное положение родной нашей Матери Церкви; быть же "лояльными" по отношению к советской власти мы не можем: мы не граждане СССР и таковыми нас СССР не признает, а потому политическое требование с канониче-



Кафедральный Александро-Невский собор в Париже

ской точки зрения для нас необязательно".

Тем не менее, Владыка Евлогий не мог молчать о происходивших тогда гонениях на Церковь в Советском Союзе и 6 июля 1930 года указом Митрополита Сергия был отстранен от руководства западноевропейскими приходами с запрещением в священнослужении. Однако Владыка не подчинился указу, и его позицию поддержало большинство сослужащих ему епископов, а также клириков.

Владыка Евлогий решил, посоветовавшись со своими епископами, обратиться с апелляцией к Вселенскому (Константинопольскому) Патриарху, каковым в то время был Святейший Патриарх Фотий II. Митрополит Евлогий встретил в лице Патриарха и большинства членов Священного Синода понимание и братскую поддержку. В феврале 1931 года Владыка Евлогий с епископами, клиром и паствой был принят в юрисдикцию Константинопольского Патриархата и получил назначение на пост Патриаршего Экзарха. Владыка считал сложившееся положение временным и надеялся, что "когда восстановятся общепризнанная центральная церковная власть и нормальные условия жизни Русской Православной Церкви", его принадлежность Русской Православной Церкви будет восстановлена.

Но все трагические тридцатые годы* прошли для митрополита Евлогия в изоляции от Москвы и в конфликтах с карловчанами. Положение его особенно осложнилось, когда нацистский режим в Германии открыто стал на сторону карловчан. (Активным проводником этой линии был генерал Бискупский, при Гитлере — начальник Управления по делам русской эмиграции в Германии.) "Начинаются,— вспоминал Владыка,— личные нападки и утеснения моего духовенства со стороны германского правительства. Наших священников начинают вызывать в гестапо, изводят допросами..."

Нелегкой была жизнь митрополита Евлогия в Париже в условиях оккупации. Близкие люди свидетельствуют, что за Владыкой следило гестапо, вокруг него вертелись какие-то подозрительные немецкие "специалисты". А сам он всею душою там, где решается судьба родного народа. Татьяна Манухина, доверенное лицо митрополита Евлогия (ей мы обязаны изданием его "Воспоминаний"), записала в годы войны: "Беседы с Владыкой оставляют впечатление глубокое: чувствуешь его сострадание русскому горю, горячее, пламенное, и с новой силой пробудившуюся в его душе любовь к своему народу..."

По свидетельству Т. Манухиной, с приближением победы над фашистской Германией в эмигрантских настроениях "что-то незаметно сдвинулось, изменилось... Постепенно стало забываться незабываемое — о чем говорили так часто с амвона, в печати, в лекционных зальцах, в семейном быту: о Соловках, о епископах-мучениках, об осквернении святынь, о тайной церковной жизни... История перевернула страницу, и содержание следующей поглотило внимание, так оно оказалось ново.

Это новое — прекращение в России гонений на Церковь. Больше того — согласие во взаимоотношениях государства и Церкви. Государство уступило, допустило существование "своей" Церкви: непримиримое отыскало путь к подобию примирения...

Известие о прекращении гонений, а потом о Соборе и избрании Патриарха Владыка воспринял как великую радость духовной победы, связанную с победой на полях сражений, как знак "прощенности" русского народа".

Владыка Евлогий ищет пути к восстановлению связи с Москвой, и зимой 1944—1945 года у него завязались сношения с митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием (Симанским)

---

* В это время митрополит Евлогий проживал в Париже.

(вскоре избранным Патриархом). На эту зиму пришелся юбилей — пятидесятилетие священства митрополита Евлогия. В день юбилея он обратился к своей пастве с открытым церковно-патриотическим призывом:

"Мать Святая Церковь Русская зовет нас к возвращению в лоно свое. Уклонимся ли мы от этого материнского призыва? Довольно настрадалась душа наша в изгнании на чужбине. Пора домой. Высшая власть церковная обещает нам спокойное развитие церковной жизни. Хочется облобызать родную русскую землю. Хочется успокоения в лоне родной Матери Церкви и нам, старикам, чтобы найти последнее успокоение, а молодым и зрелым, чтобы поработать над возрождением Родины, залечить ее зияющие раны. Без страха и сомнения, без смущения пойдем в родную землю: она так хороша, так прекрасна..."

В тот период митрополит Евлогий много размышляет над вопросами национализма. Так, в письме, датированном 26 октября 1944 года, он пишет: "Конечно, христианство выше и шире национализма, и на вершинах его перед Престолом Господним нет ни эллина, ни иудея, равно как ни православного, ни католика, а есть только праведные и грешные и над ними единый Христос, Бог наш. Но пока мы живем на этой грешной земле, неизбежны, необходимы разделения национальные и конфессиональные. И против этого ничего не поделаешь. Национальность (точнее народность) — это голос крови, зараженной первородным грехом, а пока мы на земле, мы несем следы этого греха и не можем стать выше его. (То же я думаю о конфессиональных разностях.) Но, будучи убежденным националистом, то есть верным и преданным сыном своего народа, я, конечно, совершенно отвергаю тот звериный национализм, который проявляют теперь немцы по отношению к евреям, равно как, будучи православным, я чужд религиозного фанатизма... Выше всего чту свободу во Христе. Вот в самых кратких общих словах мое исповедание".

Идея сближения Владыки Евлогия с Москвой вызвала противодействие значительной части его паствы, и поэтому он избегал поспешных шагов. Однако от своего намерения не отступался. Он восстановил свое утраченное гражданство и первым в составе большой группы старых эмигрантов принял из рук посла А. Е. Богомолова советский паспорт. Главное же — Московский Патриархат восстановил его в качестве Патриаршего Экзарха Западной Европы. Однако Вселенский Патриарх Вениамин не ответил на обращение Патриарха Московского с просьбой о благословении митрополиту Евлогию, клиру и пастве вернуться в юрисдикцию Матери Русской Православной Церкви. Таким образом, оба Престола — Вселенский и Московский — считали митрополита Евлогия своим Экзархом в Западной Европе. Это положение сохранялось до самой кончины Высокопреосвященнейшего Владыки, которая последовала 8 августа 1946 года.

... Митрополита Евлогия похоронили на русском кладбище Сен-Женевьев-де-Буа, в крипте храма во имя Успения Божией Матери, который он сам освящал в 1939 году. На могиле согласно его воле положена плита с надписью: "Боже, милостив буди мне грешному".

Юрий БАРАНОВ, Наталья ЩЕГЛОВА

Митрополит Евлогий (Георгиевский)

Холмщина

Историческое предание связывает основание Холма с именем князя Владимира. На охоте в лесах он заблудился и набрел на место, которое ему так понравилось, что он решил основать город, построить церковь и пожертвовать ей икону Божией Матери, одну из того богатства икон, которым его снабдили греки при крещении. Она написана на полотне, наклеенном на доску. По мнению академика Соболевского, письмо этой иконы несомненно греческое, IX—X века. Икона эта явилась историческим знамением Холмщины. С нею связана была вся ее горькая судьба на протяжении многих веков; она пережила нашествие татар: они сорвали с нее золотую ризу и нанесли удар каким-то острым оружием, от которого на лике остался большой шрам; несколько раз икону забирали католики; не раз ее скрывали от похитителей, закапывая в землю; и все же она сохранилась до настоящего времени... С грустной лаской взирает Богоматерь на свой страдальческий народ...

Из книги "Путь моей жизни", Париж, Имка-Пресс, 1952. Печатается с незначительными сокращениями.

Пречистая Дево, Мати Холмского краю,
Яко на небе, так на земле Тя я величаю,—
трогательно поют люди православные свои простые, безыскусственные, но из глубины наболевшей души льющиеся песни.

Или: *Мати милосердия, Море щедрот, буди милостива к бедным сиротам...*

К историческим памятникам прошлого относится и насыпной холм, где когда-то стоял дворец князя Даниила Романовича Галицкого. Археологические раскопки обнаружили мозаичные полы, предметы домашнего обихода и прочее. Когда город посетили генерал-губернатор Гурко, славный герой славянской войны, и Варшавский архиепископ Леонтий, они обратили внимание на этот холм.

— Эх, поставить бы там пушку! — сказал Гурко.

— Солдат по-солдатски рассуждает,— заметил архиепископ,— а я бы там колокольню построил!

— А пономарь по-пономарски думает,— возразил Гурко.

На вершине этой горы стояла небольшая, но очень красивая, как бонбоньерка, церковь, во имя святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, построенная в память воссоединения холмских униатов с Православием в 1875 году. Увы, уже в самые последние годы, когда образовалась новая Польша, она почему-то полякам помешала, и они (говорят, в Четверг Страстной недели) взорвали ее динамитом, как и много других храмов в Холмщине.

Холмщина примыкала к этнографической польской границе. Население ее были малороссы. По мере расширения пределов Польского королевства усиливалась и полонизация Холмского края. Одним из могущественных факторов польской национальной политики была Католическая Церковь. В XVII веке помещичьи и дворянские фамилии из-за государственных выгод переходили в католичество (Шептицкие, Пузины, Потоцкие, Четвертинские и др...). Верными Православию оставались лишь "хлоп да поп". Тогда начали морально обессиливать высшее православное духовенство в расчете, что оно увлечет за собой и простой народ. Брестская уния 1596 года, подписанная епископами, изменившими Православию,— Кириллом Терлецким, Игнатием Поцей и др., постановила переход Холмщины в унию. XVI—XVII века — тяжелые времена для народа: его веру беспощадно преследовали; он долго боролся за свою религиозную свободу, за Православие. Однако два века гнета не прошли бесследно для народной души. Гонение на веру и крепостное право (панщина), которое проявлялось в формах более жестоких, нежели в Великороссии, превратили народ в забитого раба, который ломает шапку перед каждым паном, унижается, готов целовать ему руки.

После первого раздела Польши (1773) постепенно поднимается обратная волна. Сначала Подолия, Волынь, потом Литва (1839), и наконец Холмщина потянулись к своему исконному родному Православию. А в 1875 году православные приходы Холмщины уже подали императору Александру II петицию о воссоединении с Православной Церковью.

При воссоединении допущено было много ошибок. Не посчитались с народной душой. Вмешалась администрация: губернаторы, полиция... стали народ загонять в Православие. Многие приходы переходили фиктивно; появились так называемые "упорствующие" — лишь на бумаге православные люди, а по существу те же униаты. В условиях фиктивного воссоединения с Православной Церковью они лишь дичали, тянулись к католическому зарубежью, а с местными православными духовными властями ладили путем хитрых уловок. Иногда из Галиции перебегали к ним униатские священники и тайно, по ночам, их "окормляли".

Религиозная и народная жизнь Холмщины была сложная. В ней скрещивались и переплетались разнородные религиозные течения, воздействия разных культурных наслоений, обусловленные всем историческим прошлым этого края: Русь и Православие — как исторический фундамент; Польша и католичество в виде унии — как дальнейшее наслоение, заглушавшее первоначальную стихию народной жизни и изломавшее душу народа, его язык, быт и весь уклад. Население Холмщины — прекрасный народ, с сильным религиозным чувством, но, как я уже сказал, с изломанной душой: сначала (в XVI—XVII вв.) насильно загоняли его в унию, потом, в 1875 году он возвратился к старому прадедовскому Православию. К сожалению, наше духовенство не всегда отличалось умением поставить на должную высоту задачи миссионерства. Первый после унии Варшавский митрополит Иоанникий, прямолинейный митрополит Леонтий, викарий его Маркель Пепель (бывший галичанин-униат) и, наконец, епископ Флавиан, впоследствии митрополит Киевский, очень ревновали о чистоте православного обряда, но не всегда такая ревность была уместна. Правда, униаты исковеркали наше богослужение и обряды настолько, что еще десяток-другой лет — и от их первоначальных форм не осталось бы и следа. Правительство, в лице графа Милютина и князя Черкасского, вовремя спохватилось. Но нужна была широкая терпимость, отличающая важное от

второстепенного, дабы понапрасну не возникало серьезных конфликтов. Примером подобного рода столкновений может служить распря из-за направления крестных ходов: православные из униатов ходили слева направо ("посолон"), а наши — справа налево; обе волны сталкивались, дело доходило до жестоких схваток, до драк крестами... Тогда начальство запретило крестные ходы вообще. В народе поднялся ропот: как быть без крестных ходов, у католиков они есть, а нам не позволяют...

ВОЙНА

... Зима (1904—1905 г.) облегченья не принесла. Неудачи на войне стали сказываться: неудовольствие, возбуждение, глухой ропот нарастали по всей России. Гроза медленно надвигалась и на нас. Она разразилась над Холмщиной весной (1905 г.). Указ о свободе совести! Он был издан 17 апреля, в первый день Пасхи. Прекрасная идея в условиях народной жизни нашего края привела к отчаянной борьбе католичества с Православием. Ни Варшавского архиепископа, ни меня не предуведомили об указе, и он застал нас врасплох. Потом выяснилось, что польско-католические круги заблаговременно о нем узнали и к наступлению обдуманно подготовились. Едва новый закон был опубликован, все деревни были засыпаны листовками, брошюрами с призывом переходить в католичество. Агитацию подкрепляли ложными слухами, низкой клеветой: царь уже перешел в католичество — переходите и вы! Иоанн Кронштадтский тоже принял католичество — следуйте его примеру! и т. д. Народ растерялся... На Пасху я был засыпан письмами от сельского духовенства, по ним я мог судить, насколько опасность серьезна. На местах было не только смущение, а настоящая паника. "У нас бури, волнения, слезы, крики... разъясните, помогите!" — вот вопли, обращенные ко мне. Меня осведомляли, что католики объясняют военные наши неудачи карой Божией на царя, за притеснение поляков; японцев называют "орудием Божиего гнева"; говорят, что Римский Папа послал им благословение... В народной массе создалось впечатление безысходной обреченности. Признаюсь, администрация и мы, представители Православной Церкви, растерялись. Ко мне стали приезжать священники — просят поддержки, плачут, волнуются: "Если так будет продолжаться, все уйдут в католичество..."

До нас дошли сведения, что "упорствующие" (их было около 100 000) хлынули в костелы, увлекая за собой смешанные по вероисповеданиям семьи. А польские помещики повели наступление со всей жестокостью материального давления на зависимое от них православное население. Батракам было объявлено, что лишь перешедшие в католичество могут оставаться на службе — другие получат расчет. Были угрозы, были и посулы: графиня Замойская обещала корову каждой семье, принявшей католичество...

На мой архиерейский двор стали стекаться толпы народа со слезными жалобами, с мольбой о помощи: "Мы пропали... Что нам делать?" "Держитесь, будьте стойки!" — говорил я. А они уныло: "А как нам стойкими быть?.." И верно: как от них было требовать стойкости? Положение батраков сложилось безвыходное. Жалованье они получали ничтожное (некоторые не получали его вовсе), помещик давал им кров, "чворок" (то есть угол, четвертую часть избы), свинью, корову, огород и известное количество зерна и муки из урожая. Куда при таких условиях деваться? Многие, очень многие раздавленные безысходностью приняли в те дни католичество; правда, не все — "за совесть", некоторые лишь официально, а в душе оставались верными Православию и по ночам ходили к нашим священникам. Но внешняя удача католиков была бесспорная. Ксендзы торжествовали, объявили 1 рубль награды всякому, кто обратит одну православную душу в католичество.

Положение в Холмщине создалось настолько грозное, что медлить было нельзя, и я решил ехать в самую гущу народных волнений — туда, где, по моим сведениям, было полное смятение: слезы, драки, поджоги, даже убийства... Я запросил Варшавского архиепископа Иеронима, но он меня пускать не хотел. "Вас там убьют..." — писал он. Насилу я его уговорил.

Я отправился в Замостье — в самый центр католической пропаганды. Одновременно со мною выехал туда и Люблинский католический епископ. Прежние полицейские законы были строгие — католическому епископу доступ на территорию русских областей был запрещен. Теперь плотину прорвало. Он ехал в карете, разукрашенной белыми розами, с эскортом польских молодых людей (жолнеров) в щегольских кунтушах; его везли не по дороге, а прямо полями, дабы колеса его экипажа освятили всходы. Такова была картина победного торжества католиков...

Меня в деревнях ожидала картина иная. Подъедешь к церкви — встречаешь бледные, испуганные лица, рыдающего священника, слышишь вопли: "Владыка, защити нас!.. Мы сироты... мы погибаем!..." Я кричу, разубеждаю, но поднять дух

народа одному не под силу. Я объехал ряд сел в течение одного дня и к ночи достиг села, где предполагалась закладка храма. Церковь пришла там в такую ветхость, что едва держалась на подпорках. Больной, в астме, священник встретил меня. На другой день я заехал в Радочницкий монастырь. Сестры, осведомленные о том, что в уезде происходит, меня утешали. Признаюсь, в утешении я нуждался: уже очень тяжелы были впечатления предыдущего дня... Из монастыря я направился в Замостье. Приближался я к городу в смятении духа: мне самому казалось, что все пропало...

Католический епископ и я въехали одновременно с двух концов. Его встречали католические "братчики", впряглись в карету и провезли на себе до самого костела. На пути с двух сторон восторженная толпа... В первых рядах нарядные польские дамы и девочки в белых платьях с цветами в руках, помещики в национальных костюмах...

Меня ожидала скромная встреча: негустая толпа горожан, казаки... Поднесли мне хлеб-соль. Плачут... Надо было собрать всю силу духа, чтобы сказать ободряющее слово, не поддаться общему настроению. Я вошел в скромную нашу церковь, оттуда меня провели в дом священника. К трапезе собрались наши "батюшки", и мы долго рассуждали о событиях. Всенощную служили в церкви Замостского Православного Братства (имени Святителя Николая). Меня не покидала тревога... "Устоит ли моя Холмщина? Выдержит ли натиск?" — думал я вечером и молился. Заснуть я долго не мог. Кошмарная была ночь...

Утром я проснулся от шума. Смотрю в окно — к храму со всех сторон идет народ, движутся крестные ходы с причтом, собираются группами девушки... Слышится пение пасхальных песнопений... И народ все прибывает и прибывает... В 10 часов за мной пришли иподиаконы — вести меня со "славой" в храм. Сквозь густую толпу на дворе едва можно было пробиться. "Слава Богу!"..— обрадовался я,— есть еще в народе мужество, не угасла любовь к Православию, препобедил он насмешки и угрозы".... Увидав меня в мантии, толпа встрепенулась, поднялась духом. Для того, по-видимому, и пришли со всех приходов, чтобы сплотиться вокруг своего архипастыря. Бабы плачут... Но это уже не безутешная скорбь — в ней проблеск радости и надежды...

Я служил с большим подъемом. После обедни повел народ на военное поле. Образовался один общий крестный ход: лес хоругвей, множество икон... я с посохом — впереди. Тысячеголосая толпа грянула: "Да воскреснет Бог, да расточатся врази Его...".

На поле был устроен помост. Стали служить молебен Святителю Николаю. И вдруг — видим: тем же путем, каким и мы шли, приближается католический крестный ход, только толпа меньше нашей, и заворачивает он направо, а мы расположились налево. Я говорю протоиерею Трачу:

— Скажите проповедь, чтобы запомнилась до конца жизни...

Отец Трач произнес замечательную проповедь. Откуда только такие проникновенные слова у него нашлись! Всю муку сердца вложил он в свое "слово". Все рыдали, и он сам плакал... Смотрю, от толпы католиков отделилось несколько человек, бегут к нам послушать проповедь. После отца Трача я хотел сказать "слово". Не успел начать — вижу в толпе какое-то смятение: молодая баба рвется, кричит и с рыданиями кидается ко мне: "Спаси меня! Спаси меня!..." Оказалось, что ее муж, католик, принуждал ее принять католичество, жестоко избил, а когда и эта мера ее не сломила, запер в свиной хлев, где она просидела с вечера до обедни. Накануне я проезжал через ее село: узнав, что я направился в Замостье, она пешком устремилась в город. Я взял ее за руку и сказал народу: "Вот жертва католического насилия! Вот вера, к которой вас зовут... Фанатизм и преследование за веру — извращение веры. Христос не был фанатиком". Мы стояли на помосте рядом — рыдающая растерзанная, избитая женщина и я в архиерейском облачении... Эта сцена сильно повлияла на толпу. Когда мы вернулись в церковь и я сказал народу: "Мы не пропали! Вы видите, сила веры у нас есть..." — все воспрянули духом. В моей душе было чувство радости и торжества.

Я поручил попечению местных властей жертву католического фанатизма и взял обещание: если попытка истязания повторится, несчастную женщину отвезут в Радочницкий монастырь.

Католический фанатизм отравлял взаимоотношения православного и католического населения. Подобные случаи, как в Замостье, увы, в Холмщине встречались. Но бывали проявления и еще более дикие... До чего мог доходить католический фанатизм, свидетельствует хотя бы следующий пример.

В посаде Тарнограде Белгорайского уезда (на юго-западной границе Холмщины) умирал 85-летний старец, протоиерей Адам Черлючанкевич, помнивший еще Холмскую унию и воссоединившийся с Православною Церковью в 1875 году. В самые последние дни, когда он, уже обессиленный болезнью, терял не только

волю, но и ясность сознания, местный ксендз, с которым отец Адам был хорошо знаком, попросил позволения навестить болящего. Родные, конечно, согласились. Тогда этот удивительный служитель костела захватил с собою Святые Дары, вошел в комнату больного, запер изнутри двери и окна и решил причастить его по католическому обряду, чтобы потом сказать: "Вот наиболее уважаемый православный священник, перешедший некогда из унии в Православие, все время томился в своей совести и в последний час покаялся и снял свой грех". Бедный умирающий старец, как мог, протестовал против этого гнусного насилия, отворачивался к стенке, стонал, слабеющим голосом звал на помощь, пока наконец эти стоны и вопли не услыхал его сын, бросился к дверям, но они оказались запертыми; тогда он разбил окно и через него вбежал в комнату; однако ксендз быстро исчез, не успев совершить своего злого дела. Из груди старца вырвался вздох облегчения...

Окончив объезд епархии, я отправился к архиепископу Иерониму с обстоятельным докладом, который убедил Владыку, что я имел серьезные основания добиваться разрешения на поездку по Холмщине и что удерживать меня не следовало.

О сопротивлении католическому натиску, которое я оказал в Замостье, уже в Варшаве стало известно. Командующий войсками Варшавского округа генерал-губернатор Скалон посетил меня и сказал:

— Слышал, слышал, как вы сражались с польским епископом, и как с вечера он выиграл сражение, а потом вы его разбили.

Вернувшись в Холм, я стал обдумывать создавшееся положение. Предоставить событиям развиваться было бы непростительной пассивностью, и я решил укреплять свои позиции — прежде всего в экстренном порядке созвать епархиальный съезд с включением в его состав мирян. Он должен был обсудить меры защиты Православия и разработать план согласованных действий, дабы преодолеть всеобщую растерянность.

На съезде собрались представители всех приходов: священник и двое мирян от каждого прихода. Прибыл архиепископ Иероним. Я устроил ему церковную встречу. Собор был переполнен. В своем "слове" я старался внушить присутствующим бодрость и веру в победу:

"Не бойтесь — мы победим! Не в силе Бог, а в правде. Будь только в сердцах верность!"

После молебна съезд открылся. Архиепископ Иероним, утомленный, скорбный, подавленный тяжестью событий, жаловался мне:

— Как мне все надоело! Каждый день телеграммы...

Съезд прошел в очень тревожном настроении, которое граничило с паникой, когда 14 мая пришла весть о Цусиме. Доклады делегатов свидетельствовали о грозной опасности: поляки торжествовали, в деревнях население обезумело, в семьях был ад... Вероисповедная распря переплеталась с национальной, экономическое воздействие — с приемами открытого насилия. Таково было общее положение. Съезд выработал несколько постановлений. Я внес предложение — разослать проповедников, подобных отцу Трачу, по епархии и убеждал собрание немедленно послать делегацию в Петербург, которая бы добилась аудиенции у государя. Гнусным наветам католиков на царя надо было положить конец. Делегаты-миряне должны были воочию убедиться в ложности слухов о его измене Православию. В число делегатов выбрали меня, двух священников, матушку Екатерину и 6—7 крестьян.

В Петербурге я прежде всего направился к Победоносцеву.

— Слышал, слышал, ой-ой-ой, что у вас делается,— встретил меня Победоносцев.

— Почему нас не предупредили, что издадут закон о свободе вероисповедания? Я бы приготовил священство. Закон нас застал неподготовленными...

— Да-да-да... этого не предусмотрели. Но вас я приветствую. Вы ретивый, молодой, а то все спят...

— Я прошу содействия. Делегация хотела бы получить разрешение на аудиенцию у государя.

— Аудиенцию? Зачем?

— Рассеять панику. В глухих деревнях ходят нелепые слухи.

Я рассказал Победоносцеву о том, что у нас творится. Он внимательно меня выслушал, но ничего не обещал и направил к министру внутренних дел Булыгину.

На прием к министру я привез и мужиков-делегатов. Они ввалились в смазных сапогах, в кожухах; внесли в министерскую приемную крепкий мужицкий запах, а когда пришел момент представляться министру, приветствовали его необычным в устах посетителей восклицанием: "Христос Воскресе!"

Булыгин промолчал.

Когда мы вышли из министерства, настроение у нас было подавленное. Мужики понурили головы и говорят: "Значит, верно: он тоже католиком стал: на "Христос

Воскресе!" не ответил..." Я был рассержен неудачей. Лучше было бы к министру делегатов и не водить...

Тем временем матушка Екатерина, пользуясь своими связями при дворе, хлопотала об аудиенции, и успешно. Через два дня пришло известие: государь аудиенцию разрешил, но примет только меня и матушку Екатерину. Но как сказать это крестьянам? Что они подумают? Пришлось прилгать: "В Царское Село поедем вместе, но там мы с матушкой Екатериной сядем в карету, а вы пешком за нами бегите".

В Царском нас ожидала карета с лакеем, а мы кричим мужикам: "За нами! За нами!" Они добежали до дворцовых ворот, но дальше стража их не пропустила: потребовала пропуск. "Стойте, стойте здесь, ждите",— говорит им матушка Екатерина.

Государь принял нас на "частном" приеме — в гостиной. Тут же находилась и государыня. Я рассказал государю о религиозной смуте, вызванной законом о свободе вероисповедания.

— Кто мог подумать! Такой прекрасный указ — и такие последствия...— со скорбью сказал государь.

Государыня заплакала.

— С нами крестьяне,— сказала матушка Екатерина.

— Где же они? — спросил государь.

— Их не пускают.

— Скажите адъютанту, чтобы их впустили.

Но адъютант впустить наших спутников отказался. Тогда государь пошел сам отдать приказание.

— По долгу присяги я не имею права пускать вне списка,— мотивировал адъютант свою непреклонность.

— Я приказываю,— сказал Государь.

Мужиков впустили. Шли они по гладкому паркету дворцовых зал неуверенной поступью ("як по стеклу шли", рассказывали они потом), но все же громко стуча своими подкованными сапогами. Удивились, даже испугались, увидав у дверей арапов-скороходов. Не черти ли? Подошли, потрогали их: "Вы человек чи ни?" Те стоят, улыбаются.

Распахнулась дверь, и мои мужики ввалились в гостиную.

— Христос Воскресе! — дружно воскликнули они.

— Воистину Воскресе, братцы! — ответил государь.

Что сделалось с нашими делегатами! Они бросились к ногам царя, целуют их, наперебой что-то лепечут, не знают, как свою радость и выразить. "Мы думали, что ты в католичество перешел. Мы не знали... Нас обманывали..."

— Да что вы, я вас в обиду не дам. Встаньте, будем разговаривать,— успокаивал их государь.

Тут полились безудержные рассказы. Наболевшее сердце только этого мгновения и ждало, чтобы излить все, что накопилось. Говорили откровенно, горячо, в простоте сердечной не выбирая слов, каждый о том, что его наиболее волновало. Кто рассказывал, как "рыгу" ему спалили; кто рассказывал, как католический епископ ездит в сопровождении "казаков" ("да вовсе они и не казаки, а так, знаешь..."). Я слушаю и волнуюсь: в выражениях не стесняются, не вырвалось бы "крепкое словцо".

Государь их обласкал, государыня мне вручила коробку с крестиками для раздачи населению, и аудиенция окончилась.

Когда вышли из дворца, один из мужиков спохватился: "Ах, забыл сказать царю! Вчера вечером видел: солдат ночью с бабой идет. Экий непорядок у него в армии!" "Хорошо, что позабыл",— подумал я.

Аудиенция произвела на крестьян неизгладимое впечатление. Отныне они были моими главными "миссионерами". Стоило кому-нибудь сослаться на лживые брошюрки католиков, и побывавший у царя делегат кричал: "Я сам царя видел! Я сам во дворце был!"

В Петербурге в тот приезд многое меня неприятно удивило. Мы переживали войну как народное бедствие, оплакивали Порт-Артур, горевали по поводу каждой неудачи; весть о Цусиме была для нас тяжким потрясением. А в столице как будто ничего и не было... Мчатся коляски на остров, в них сидят разодетые дамы с офицерами... Неуместное, беспечное веселье! И это в самый-то разгар японской войны! Этот разрыв между народом и высшими сферами показался мне даже жутким.

Остановился я у епископа Сергия*. Мои настроения в его окружении отклика

---

* Впоследствии Патриарх Московский и всея Руси.

не встретили. Чувствовался либеральный оппозиционный дух, не сродный настроениям в Холмском крае. Меня слушали с оттенком иронии...

Лето 1905 года... Надвигалась революция. В народе и в войсковых частях сказывалось влияние революционной пропаганды. Замечались распущенность, дурная настроенность по отношению к властям. Наши холмские войска вернулись в то лето с фронта неспокойные, недовольные...

Я хотел поселиться на моей даче, а жандармский полковник предупреждает: "Без полицейской стражи нынче нельзя",— и пригнал стражников. Я там жил всегда в полной безопасности: все двери, бывало, у меня настежь, а теперь не то: стража в саду в шалаше ночует. Как-то раз ночью близ дачи грянул выстрел. Один из солдат оказался ранен. Началось дознание. Стражник уверял, что произошел несчастный случай: ружье само выстрелило. Сам ли он себя поранил или в него стреляли — так и не выяснилось. Я вернулся в Холм.

Портсмутский мир... Пережили мы его, как обиду, как оскорбление нашей великодержавности. На душе было тяжело...

Я непрерывно ездил по приходам. Приведу в порядок консисторские дела, переписку — и опять в путь-дорогу. Из экипажа не выходил. Мои объезды — не в похвалу себе говорю — имели нравственно-ободряющее значение. Народ меня полюбил, ко мне влекся, видел во мне опору и защиту.

Как-то раз между поездками, уже после Преображения, я отдыхал на даче — и вдруг мне подают пакет из Синода. Распечатываю — Указ Святейшего Синода. Содержание его сводилось к следующему: ввиду религиозной борьбы в Западном крае Синод постановил выделить две губернии — Люблинскую и Седлецкую — в самостоятельную епархию с центром в городе Холме, епископу Евлогию быть самостоятельным епископом Люблинским и Седлецким, а архиепископу Иерониму отныне именоваться архиепископом Варшавским и Привислянским. Епархия Варшавского архиепископа тем самым сокращалась до 70—80 приходов, тогда как у меня оказывалось 330 приходов. Несоответствие размера территории (10 губерний у архиепископа Иеронима и 2 губернии у меня) и числа приходов объясняется тем, что огромное пространство Привислянского края, как я уже сказал, коренного православного населения не имело; в Седлецкой и Люблинской губерниях, наоборот, крестьянство в большинстве было православное. Судя по дате указа, мое назначение состоялось не без влияния того впечатления, которое я произвел в Петербурге. Я невольно привлек к себе внимание своими хлопотами о Холмщине, всем надоел просьбами, докладами: и Синоду, и Петербургскому митрополиту, и обер-прокурору. В столице поняли, что в столь тревожное время престарелому архиепископу Иерониму не справиться, а я, связанный зависимостью от Варшавского архиепископа, не могу в полной мере проявить свою инициативу.

По получении указа я поспешил в Варшаву узнать о впечатлении от постановления Синода. Я боялся, что косвенный намек в указе на малоуспешность церковной деятельности Владыки Иеронима мог его огорчить. Я его застал на даче. Он встретил меня благодушно.

— Слава Богу, слава Богу...— со вздохом облегчения приветствовал он меня.— Вы молодой, энергичный... Я очень рад, я не обижен, не думайте. Желаю успеха...

— Я останусь и впредь вашим послушником,— сказал я и попросил его приехать на годовой Холмский праздник.— Мы будем всей Холмщиной благодарить вас за попечения о нас, а вы благословите нас на самостоятельную жизнь.

Моему назначению архиепископ Иероним радовался искренно. Уже давно он пересылал мне все просьбы, донесения и просил лишь по мере надобности осведомлять его об общем положении дел. Приедешь, бывало, в Варшаву — он вздыхает: "Ах, вы неприятные вести привезли..." Все обошлось с Владыкой Иеронимом безболезненно, и это меня успокоило.

Вскоре по получении мной указа навестил меня епископ Тихон (впоследствии Святейший Патриарх). Он приехал в отпуск из Америки, узнал в Петербурге о моем назначении и пожелал меня поздравить. Несколько дней он провел со мною; мы вместе служили. Для меня это был праздник, и не только для одного меня. Духовенство встретило его как родного. Он чувствовал себя в Холмщине, словно возвратился домой,— с таким радушием, с такой любовью все его приветствовали...

Вскоре после Холмского праздника волны революции, которые бушевали уже по всей России, докатились и до нас. Появились зловещие признаки. Не слышно больше в городе паровозных свистков: забастовала железная дорога. Служу всенощную — потухло электричество, прекратила работу электрическая станция. А далее быстро стали нарастать события. Добежала до нас весть о погромах в Седлеце, в Белостоке...— весть страшная, угрожающая поджечь и у нас темные страсти. Холм полон пороху — много учащейся молодежи, и состав ее смешанный: евреи, поляки, русские; в те дни всеобщего возбуждения национальное чувство у всех обострилось, атмосфера накалилась...

Еврейское население направило ко мне делегацию.

— Используйте ваше влияние, помогите, чтобы погрома не было,— просили меня делегаты.

— Дайте слово, что ваша еврейская молодежь не выйдет на улицу,— сказал я.

Условие было выполнено, и погрома у нас не было. Впоследствии, когда я покидал Холмскую кафедру, эта же делегация, в благодарность за мое вмешательство, поднесла мне Библию (Ветхий Завет) на пергаменте, с серебряными крышками.

22 октября, через пять дней после обнародования Манифеста, по окончании обедни собрались у меня к чаю несколько человек гостей. День был ненастный. Ветер, дождь, слякоть. И вот, из окон вдруг видим шествие: манифестация учащейся молодежи... Ученики железнодорожного училища, воспитанники учительской семинарии, гимназисты окружили кольцом гимназисток в коричневых платьях и черных фартучках и шествуют по грязной улице, а сбоку идет "страж уезда" — уездный начальник...

Потом выяснилось, что кучка юных демонстрантов ходила с раннего утра от одного учебного заведения к другому, устраивала перед ними летучие митинги; агитаторы произносили зажигательные противоправительственные речи, убеждая товарищей присоединяться к демонстрации. В женском училище они не ограничились речами, а перешли в наступление: отпихнули начальницу, которая не хотела их пропускать в здание, и бросились в дортуары; согнали перепуганных учениц, поставили в ряды и повлекли на манифестацию. Из гимназии прошли к духовному училищу. Смотритель детвору отстоял: "Нашли кого звать! Ведь еще клопы... . Что они понимают!" Тогда толпа направилась к Духовной Семинарии. Тут ее встретил решительный отпор. Семинаристы с криком: "Жидовские прихвостни!" плевали из окон на манифестантов. Семинария была по духу "правая" (ректором ее был архимандрит Дионисий*) и явила пример преданности существующему государственному порядку.

Демонстранты шатались по городу весь день. Проморили и до слез утомили бедных гимназистов, сами продрогли и к вечеру, грязные и голодные, стали расходиться. Тем дело и кончилось.

На следующий день я приехал в Семинарию и похвалил воспитанников. "На окраинах надо твердо держаться своего национального монархического знамени,— сказал я,— но удержитесь и от другой, "своей", демонстрации. В городе стоят полки, вчерашняя манифестация могла оскорбить их патриотическое чувство — может быть взрыв, надо быть благоразумными".

Действительно, на следующий день поднялась обратная волна.

Опять шли какие-то школы, отставные старички-военные..., толпа несла портрет государя и пела "Боже, царя храни!". Однако все прошло мирно, без инцидентов. Внешне революционная стихия как будто затихла, но пламя ее не погасло. Поднялись поляки со своими польскими запросами, русские — со своими, и началась борьба.

Русское население Холмщины привыкло опираться на правительственную власть и теперь тоже рассчитывало на ее защиту, но местные власти растерялись, а в Варшаве, административном нашем центре, не было проявлено ни мужества, ни инициативы. В Польском крае революция проявилась бурно. В Варшаве было массовое избиение стражников. В университете возникли серьезные беспорядки. Еврейский погром в Седлеце носил характер жестокой расправы. Начали стрелять евреи, тогда нарвские гусары учинили нечто невероятное. По уставу полка, офицеры — их было до 50 человек — не имели права жениться, только командир был женатый. Можно себе представить, до какой распущенности дошли в обстановке погрома холостяки без узды... Вообще положение создалось в привислянских губерниях тревожное, представителей власти пугающее. Генерал-губернатор Скалон укрылся в крепости, другие начальствующие лица бездействовали. Правительный корабль точно потерял направление.

Я собрал совет Холмского Братства и сказал горячую речь — призывал действовать, а не сидеть сложа руки. Было постановлено издать брошюру, чтобы успокоить народ и убедить его крепко отстаивать национальные русские начала, держаться существующих государственных устоев...

После святок я отправился в Варшаву сдавать должность новоназначенному епископу Николаю; оттуда мне надо было ехать в Петербург с нашим проектом о выделении Холмщины в отдельную губернию.

Генерал-губернатор Скалон отнесся к проекту недоброжелательно, видел в нем

---

* Впоследствии Митрополит Православной Церкви в Польше.

личную обиду: "Я ведь всегда иду вам навстречу..." Я ссылался на историю нашего края, особую народную психологию, особые пути и задачи: "Я желаю Польше самоуправления, однако и Холмщине надо оберегать свою самобытность. Ее надо по-новому очертить, отделив от Польши...",– убеждал я Скалона. Он стоял на своем. "Я буду с вами спорить",– сказал он.

В Петербург я приехал зимним утром. На вокзале меня встретил благочинный Лавр и ожидала карета митрополита. Это были дни московского восстания, бурных заседаний Петербургского совета рабочих депутатов, выступлений Хрусталева-Носаря и т. д.

В столице я пробыл долго: протаскивал наш проект в правительственных кругах. Побывал и у председателя Совета Министров Витте, и у министра внутренних дел Столыпина. Витте принял меня нелюбезно, сидя в небрежной позе с сигарой во рту. Думаю, этот оттенок небрежности он придал приему не без нарочитости.

– Выделение Холмщины.. Да что это такое – "Холмщина?" Какое это имеет значение? Я скажу, чтобы рассмотрели...

Столыпин сразу понял важное национальное значение проекта и обещал рассмотреть его в совещании в моем присутствии. Проект он передал своему товарищу (заместителю.– *Ред.*) Крыжановскому, который образовал комиссию под своим председательством для рассмотрения нашей записки. В Петербург был вызван управляющий канцелярией Варшавского генерал-губернатора Ячевский, умница, тонкий человек, но мой ярый враг. Выписали Люблинского и Седлецкого губернаторов. Приехал и Скалон. Заседания шли недели две-три. Всего было четыре-пять заседаний. Члены комиссии горячо спорили. В сущности никто, кроме Ячевского, в курсе дела не был. На последнем заседании Скалон хотел сделать решительный натиск. Были торжественно разложены географические карты, этнографические и вероисповедные атласы с обозначением по уездам процентного соотношения русских и поляков, православных и католиков. Скалон начал важно критиковать записку, но через пять минут запутался, и если бы не Ячевский, который поспешил ему на помощь, он очутился бы в весьма жалком положении. Меня поддерживал Крыжановский (племянник матери Афанасии – игуменьи Радочницкого монастыря). В конце концов поручили министру внутренних дел разработать законопроект и представить его на одобрение государя. Проект залежался. Его пришлось проводить уже в III Государственной думе.

Выборы в I Государственную думу дали от Привислянского края сплошь поляков. Мы написали новую записку о даровании полумиллионному православному его населению хоть одного представителя. К нам присоединилось и русское население Варшавы: в городе было много русских торговцев и чиновников, и им тоже хотелось иметь своего представителя. На этот раз в Петербург я не ездил. Записка была послана.

Летом 1906 года бурную I Государственную думу распустили. Своими революционными речами она поджигала всю страну. После роспуска пришла бумага: нам, и городу Варшаве разрешили иметь по одному представителю. Мы приободрились и стали готовиться к выборам.

Наш избранник был особенный: его избирало только православное население Люблинской и Седлецкой губерний – иначе говоря, Холмский край. Порядок выборов у нас был такой: сначала избирались уполномоченные от приходов; они съезжались на уездное собрание и выбирали своего представителя в Холмское избирательное собрание, которое и выбирало депутата в Государственную думу. Я был выбран от Холма и оказался в числе членов Холмского избирательного собрания. Выборы состоялись в Холме, в зале Холмского Братства. Председатель люблинского суда руководил избирательным собранием.

На предвыборном совещании выяснилось, что большинство считает желанным кандидатом меня. Я пережил мучительные дни. Тревожили сомнения, как мне поступить: оставаться ли дома и работать по-прежнему в тесной связи с приходами или лучше на пять лет покинуть Холмщину, но зато находиться в Петербурге, когда будут решаться главные жизненные вопросы нашего края? Я был в смущении и кандидатуру свою отклонял: "Мне трудно. Я не привык к политической деятельности, да и сан мой мешает. Толку не будет... Неужели вам будет приятно, когда вашего архиерея политические противники будут обливать грязью?" Мою нерешительность победил один волостной старшина ("войт"). Он сказал: "Владыка, Христос ни о чем не думал, когда пошел на Крест за людей, а вы образ Его носите...". Его слова меня поразили. Из 40 голосов за меня было подано 38 – и я был выбран депутатом.

На душу легла огромная тяжесть. I Дума уже показала, что стоять на правых позициях, быть монархистом, нелегко...

Публикация Ю. Баранова

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ИВАНА ИЛЬИНА

Вклад И. А. Ильина (1883—1954) в российскую философскую мысль, в разработку идей национального самосознания и государственности трудно переоценить при самой взыскательной требовательности. Более того, не освоив и не уяснив суть его социально-философских воззрений, невозможно в полной мере составить представление о русской философии в границах идей и принципов, выработанных ею к началу XX столетия.

И. А. Ильин — необычайно одаренный ученый, исследователь с разнообразными интересами, редкий знаток мировой культуры и философии. Несмотря на то, что бóльшая часть его творческой жизни прошла за пределами родины, он всегда оставался русским человеком, патриотом России, хранителем и продолжателем отечественных традиций.

До последнего дня земного пути его рука держала перо, из-под которого выходили сочинения, затрагивавшие сложнейшие вопросы истории, философии, этики, теории культуры, общественного устройства. Несколько сотен статей, свыше тридцати книг и брошюр — таков не уточненный еще итог творческой деятельности Ивана Александровича Ильина.

Одно из важнейших направлений его исследований — философия религии. Эта область постижения основ бытия и человеческой истории на долгие годы была исключена из духовной жизни советских людей; даже в среде специалистов обращение к ней — довольно редкое явление. На удручающем фоне беспамятства и забвения истоков национальной жизни религиозно-философские труды И. А. Ильина восполняют серьезнейший пробел в отечественной культуре и потому представляют особый интерес для современного читателя.

В многочисленном ряду авторов трактатов по философии религии, доминирующих в мировой философской литературе, религиозные исследования И. А. Ильина привлекают прежде всего своей самобытностью. Не вдаваясь в корни и специфику религиозно-философской традиции, отмечу в первую очередь их национальный характер и последовательную линию на осмысление идеи Православия.

И. А. Ильин не только глубоко усвоил принципы мировой философской мысли, но и верно определил место и значение русской философии в этом процессе. Он был убежден, что отечественная религиозная философия должна пересмотреть свое призвание, уточнить свой предмет и метод в свете "всех пережитых блужданий и крушений" и, добившись "ясности, честности и жизненности", отойти от подражания западным образцам. Ей более пристало не выдумывать и копировать, а обратиться к глубинам национального духовного опыта, стать "убедительным и драгоценным исследованием духа и духовности". Обновление и расцвет русской религиозной философии И. А. Ильин связывает с отказом от праздного умствования и соблазнительного абстрактного, а по существу — умозрительного, конструирования всевозможных моделей. Только на этом пути философская мысль сможет дать русскому народу, человечеству в целом, "что-нибудь значительное, верное и глубокое". В ином случае она "окажется мертвым и ненужным грузом в истории русской культуры".

Посвятив немало времени изучению истóрии богословия и религоведения, классической немецкой философии, освоив наследие отечественной философской мысли — в чем, на мой взгляд, позволяет удостовериться его работа "Аксиомы религиозного опыта" — Ильин развил учение об очевидности применительно к конкретной реальности русского Православия. В этом, собственно, отличие философских убеждений И. А. Ильина от взглядов, проповедовавшихся иными русскими писателями — Розановым и Мережковским, Бердяевым и Булгаковым...

Интерес к философии религии у И. А. Ильина сформировался рано и сохранялся на протяжении всей жизни. Уже в первых работах "Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего" (1911) и "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" (1918) обсуждаются вечные вопросы веры, ее истоков, путей формирования. Можно сказать, ни одно сочинение философа не обошлось без обращения к проблемам религии, духовности. Он пользовался каждой возможностью выя-

вить и указать их место в человеческой жизни.

Наиболее всесторонне и полно рассмотрены эти непреходящие проблемы в следующих произведениях: "Религиозный смысл философии. Три речи" (1924), "О сопротивлении злу силою" (1925), "Путь духовного обновления" (1935), "Основы христианской культуры" (1937), "Аксиомы религиозного опыта" (1953), "Путь к очевидности" (1957), "Поющее сердце. Книга тихих созерцаний" (1958).

И все же в сонме идей, витающих в поисках философского обоснования религии, выделяются мысли, высказанные в двухтомном исследовании "Аксиомы религиозного опыта". Этот труд по особому дорог автору. Он посвятил его своей жене — Наталии Николаевне Ильиной, верному и преданному сопутнику по бесприютной жизни, помощнице, любимой. Сочинение было опубликовано в Париже в 1953 году, незадолго до кончины И. А. Ильина. Работа над ним продолжалась более тридцати лет. А началась она в 1919 году, когда философ поставил перед собой задачу, исходя из того, что "цельность веры есть аксиома подлинного религиозного опыта", попытаться обнаружить наличие других подобных аксиом и выявить, в чем они состоят.

"Я с самого начала,— пишет он,— убедился в том, что я не могу и не должен идти индуктивным путем, то есть изучать все те явления, которые в житейском обиходе, а подчас и в литературе называются "религиозными": нет надобности собирать бесконечную галерею таких явлений, с тем, чтобы исчерпать их неисчерпаемый объем и извлечь из них возможные "обобщения".

И. А. Ильин отказывается от анализа нескончаемого, по сути, ряда человеческих предрассудков, страхов и суеверий, блужданий и заблуждений. Он обращается к духовно здоровому, сущему и подлинному религиозному опыту.

Сегодня вопросы веры и Церкви вышли за рамки их риторической постановки, свойственной нашей жизни на длительном отрезке времени. Хотелось бы надеяться, что возрождение Русской Православной Церкви, столь долго чаемое паствой, станет полнокровным процессом.

Но и это долгожданное явление останется далеко не плодотворным до тех пор, пока ищущие приобщения к сокровенному Духу Святому не обогатятся уже имеющимся опытом. И здесь может помочь и опыт И. А. Ильина, поскольку в своих "Аксиомах..." он как раз и пытается вскрыть и показать природу религиозной духовности.

"Аксиомы религиозного опыта" состоят из двух частей, включающих 27 основных глав. В них развернуто излагается многообразный замысел Ильина. Текст книги не содержит почти никаких цитат и ссылок. Однако к каждой главе даются специальные литературные добавления, в которых приводятся достопримечательные суждения по существу затрагиваемых вопросов, сопровождаемые пояснительными и полемическими заметками автора. Эта книга наряду с ее научной ценностью свидетельствует о художественном таланте писателя, что придает ей особую духовную силу и неотразимую убедительность.

Публикуемая глава дается по изданию: И. А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Париж. Т. 1–2, 1953.

Игорь СМИРНОВ

И. А. Ильин

Из книги "Аксиомы религиозного опыта"

Предисловие

Всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе особый религиозный опыт. Этот опыт требует от человека благоговейного внимания и бережного творческого отношения: верующий должен заботиться о своей вере, о своей духовной чистоте и о богосоответствии своего опыта. Религиозному человеку необходимо одухотворять, очищать, укреплять, растить, углублять и образовывать свой духовный опыт, иначе сила естественных потребностей, давление житейских обстоятельств, расчетов, интересов и компромиссов, личная подслеповатость и власть все выветривающего времени ослабят, исказят и выродят этот драгоценный опыт и незаметно, из поколения в поколение, приведут его к немощи и разложению. Именно это и происходит с современным человечеством: у него остались конфессиональные организации, догматы, учения и обряды, но религиозный опыт его утрачивает свою жизнь, подлинность и искренность, силу своего огня и света, а эта

немощь лишает его идейной и жизненно-творческой силы и делает его растерянным в борьбе с восставшим и воинствующим безбожием. Современное человечество изобилует "православными", "католиками" и "протестантами", которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде "христиан", которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности. И эта своеобразная безрелигиозность религиозно-сопричисленных людей все меньше тревожит нас. А это свидетельствует о глубине переживаемого нами духовного и религиозного кризиса.

И вот тем из наших современников, в коих религиозная вера еще жива или уже превозмогла все соблазны и искушения духовного "сквозняка", надо понять совершающееся и поставить перед собой вопрос о сущности и природе подлинного религиозного опыта. Надо вернуться сначала умственным взором, а потом (непременно!) цельной душой к живым пламенникам сущей религиозности и пережить, в меру своих сил, вместе с ними их опыт, чтобы затем сравнить его со скудным опытом наших дней и сделать надлежащие выводы. Они веровали иначе. Они веровали иначе потому, что иначе любили, иначе созерцали, иначе видели, по-иному молились, иначе вкладывались волей, не так мыслили и не так строили свою жизнь. Их верование было прежде всего цельно: целостно охватывало их существо и целостно определяло их действия. Кто вчувствуется и вдумается в это, тот поймет, что цельность веры есть аксиома подлинного религиозного опыта: и, раз постигнув эту аксиому, он поставит перед собой вопрос: нет ли еще и других аксиом религиозного опыта и в чем они состоят?

Разрешить этот вопрос и пытается мое исследование, задуманное и начатое еще в 1919 году.

Обретая и выговаривая аксиомы религиозного опыта, я с самого начала убедился в том, что я не могу и не должен идти индуктивным путем, то есть изучать все те явления, которые в житейском обиходе, а подчас и в литературе называются "религиозными": нет надобности собирать бесконечную галерею таких явлений с тем, чтобы исчерпать их неисчерпаемый объем и извлечь из них возможные "обобщения". Я убедился в том, что мне пришлось бы считаться с длинным рядом человеческих предрассудков, суеверий, страхов, блужданий и заблуждений, с явлениями страстной слепоты, неистовости и противорелигиозной магии, с больными состояниями (область религиозной теопатии и патологии) и с уродствами души (область религиозной тератологии), то есть с такими явлениями, где аксиомы духовно-здорового, сущего и подлинного религиозного опыта утрачены или прямо отвергнуты и попраны.

Поняв это, я не отказался от индукции совсем, но ограничил ее объем и поставил ей духовно-интуитивное, то есть философское, задание. Я ограничил ее объем не произвольно-формулированным отвлеченным понятием, что привело бы мое исследование на дедуктивные пути, но требованием духовности от человеческой религии, ибо духовность есть одна из основных аксиом религиозного опыта. Не все так называемые религиозные состояния человеческой души имеют духовный вес и смысл, но аксиомы религиозного опыта могут быть соблюдены только в духовных религиях. Поэтому я искал эти аксиомы именно в духовной религиозности и должен был признать, что чем духовнее человеческая вера, тем полнее соблюдаются в ней находимые мной аксиомы; и далее — что во всех явлениях слепо-инстинктивной, больной или извращенной религиозности можно с ясностью проследить и установить, как недуховность или даже противодуховность угашала аксиоматические основы религиозного опыта и как от этого искажалась сама человеческая религия в ее молитвах, учениях и обрядах: заблудший личный опыт создавал химеру вместо догмата, механически-мертвенную или прямо кощунственную молитву, уродливые и даже чудовищные обряды и безнравственную "церковную" практику. Если бы исследовать при свете этого закона всю историю человеческих религий, то многое предстало бы в новом свете и в потрясающем душу виде.

Итак, строение истинной религиозности в ее великих образцах было иным. В чем именно? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вчувствоваться в религиозные акты основоположников и попытаться сформулировать их аксиоматические основы. Естественно, что каждый верующий обратится при этом прежде всего к основоположникам того исповедания, к которому он сам принадлежит, с тем, чтобы обрести аксиомы их религиозного опыта,— не только учительные догматы, которые они формулировали, и не одни богослужебные обряды, которые они установили, и не просто каноны церковной организации, которые они выработали, но именно тот религиозный опыт, который они выносили, и в особенности аксиомы этого опыта.

И понятно, что я, рожденный и вскормленный православным христианством, вступил со своей стороны именно на этот путь.

Этим определилась задача моего исследования: оно не касается проблем догматики и литургики, не излагает понерологии и сотериологии и не исследует кано-

нов, но сосредоточивается на личном духовном состоянии верующего ("пневматическая актология"). При этом личная религиозность великих основоположников исследуется мной лишь в ее аксиоматических основах, а не в субъективном своеобразии каждого из них в отдельности. Тот, кто умеет вчувствоваться в изучаемый им духовный акт другого человека, наверное, давно почувствовал, а может быть и постиг, что Дух веет и созерцает у Апостола Иоанна Богослова иначе, чем у Апостола Павла; что у Макария Египетского иной религиозный акт, чем у Блаженного Августина; что Григорий Богослов "мыслит" иначе, чем Апостол Петр; что опыт Апостола Иакова не тот же, что у Оригена; что религиозный акт Иоанна Златоуста иной по сравнению с актом Афанасия Александрийского. Тертуллиан созерцает и мыслит иначе, чем Иоанн Дамаскин. Трезвение Василия Великого иное, чем у Симеона Нового Богослова. Иоанн Златоуст оценивает предел единения иначе, чем Григорий Палама; а Григорий Палама отводит плоти совсем иное место, чем Ориген. И все это непосредственно касается не догматов, не обрядов и не канонов, а религиозного опыта и его актового строения.

При вере в Христа и обычном неразногласии в учении — все эти светочи православного христианства имеют религиозные акты особого строения; и было бы чрезвычайно поучительным заданием продолжить глубокомысленное начинание И. В. Попова и изобразить своеобразную пневматику каждого из них в отдельности.

Я искал иного. Я искал тех аксиоматических "форм", или "законов", или "основ" их религиозности, которые предполагались их верой и которые сообщали ей ее величие. Иногда эти основы прямо выговаривались ими; иногда они подразумевались молча; иногда они осуществлялись как самоочевидные. Устанавливая их, я убеждался в том, что эти аксиомы должны светить не только нам, православным христианам, как своего рода неумирающие пневматические заповеди, но и христианам всех других исповеданий. Мало того, они являются основами всякой подлинной религиозности вообще, через всю историю человеческих религий; они дают некий непоколебимый критерий для всех времен и народов, правда, не догматический, не литургический и не канонический, но "пневматический" и "актологический". Чем вернее и полнее соблюдались эти аксиомы в других религиях (например, аксиомы духовности, самодеятельности, сердечного созерцания, катарсиса, цельности, искренности, смирения и трезвения), тем совершеннее оказывалась человеческая религиозность, тем чище и сильнее слагались ее молитвы, тем более искренними и символически-глубокими являлись ее обряды, тем достойнее бывала ее "церковная" практика; тем более дух ее приближается к Евангелию и к духу православного христианства. На этом пути мое исследование давно уже приобрело смысл православно-апологетический.

Следуя этому пути, я убедился еще в том, что человек иной, нехристианской, веры может быть по акту своему целостно религиозным: не узрев предметную истину, он может принять свою веру с той жизненной искренностью и полнотой, которая подобала бы христианину в пределах христианской веры; и по духу он может приближаться к христианству настолько, что в душе исследователя может проснуться запоздалое желание поскорее "снять с его души последнюю пелену"... если бы это было возможно.

Это относится в особенности к Будде, Сократу, Платону, Сенеке и Марку Аврелию, которые "не узрели" Христа во время своей земной жизни.

Отсюда естественный и необходимый вывод, что Дух Божий на протяжении истории не покидал так называемые "языческие" народы, которые до Христа составляли почти все человечество, а ныне исчисляются приблизительно в две трети всех живущих на земле людей. Все человечество, христианское и нехристианское, включено в великий план "Божьего домостроительства"[1]. Я руководствовался в моем исследовании суждением Апостола Иоанна Богослова: *знайте то, что всякий, делающий правду, рожден от Него* (1 Ин. 2,29).

И действительно, языческий мир имел своих, по времени и удалению еще не видевших Христа, созерцателей, молитвенников и праведников, добродетели которых отнюдь не были "блестящими пророками". Языческие народы совсем не были богоотверженным, духовно-мертвенным и обреченным на гибель множеством, но имели свою меру откровения, свою вдохновленную мудрость, свою живую религиозность и добродетель. Недаром Иустин Мученик уже во втором веке говорил о том "семени Слова", которое "врождено всему человеческому роду", так что все, жившие сообразно этому Слову, были христианами до Христа. Недаром Климент Александрийский воспроизводил в своем "Педагоге" мысли стоика Музония Руфа, святой Амвросий компилировал Посидония и Цицерона, Тертуллиан причислял Сенеку почти к христианам (saepe noster), Лактанций прославлял его, признавая его слова "почти божественными", а блаженный Иероним прямо занес его "in catalogum Sanctorum". Недаром древняя Церковь помещала иногда в притворах своих

храмов изображения Сократа, Платона и Аристотеля. Великие религиозные созерцатели дохристианской эпохи — как бы готовили путь для Откровения Христа: редко — в сфере догмата, нередко — в сфере религиозного опыта и акта.

И вот в наше время каждый религиозный человек должен быть готов к тому, чтобы другие люди самых различных религий и исповеданий, и особенно вовсе неверующие, спросят его об источниках и основаниях его веры, ибо мы живем в такую эпоху, когда источники являются, по-видимому, "дискредитированными" — и эти основания отвергнуты и поруганы. Основанием всякой религиозной веры является личный религиозный опыт человека, а источником — пережитое в этом опыте Откровение. Перед своим религиозным опытом современный человек не имеет права стоять в беспомощности и недоумении: он должен активно и ответственно строить его и владеть им, как верным путем, ведущим к Богу; он должен знать, куда он идет, как он ориентируется в тумане разноверия и соблазнов, каков его путь и почему он считает свой путь верным; он должен уметь отзываться на вопросы затрудненных и беспомощных и спешить им на помощь. Иными словами, он должен владеть своим религиозным актом, чтобы защищать его от соблазнов и покушений и чтобы помогать другим, еще не выносившим своего религиозного акта.

Эти другие могут быть, как сказано, людьми иного исповедания и иной религии; они могут быть людьми, религиозно "еще не родившимися", духовно спящими или "полу-мертвыми"; они могут быть врагами всякой веры и воинственными безбожниками. Современный религиозный человек должен иметь в своем опыте слово помощи и совета для всех, особенно же для тех, которые были захвачены поверху волной слепого безбожия и, духовно захлебываясь, зовут на помощь. Прошло то наивное время, когда люди, нецельные в своем религиозном опыте и робеющие перед своей нецельностью, предпочитали "не касаться" "этих вопросов", предвидя, что "слово" как орудие "рассудка" подорвет и разрушит последние основы их религиозности. Действительно, слепое, праздное и безответственное слово, привыкшее служить отвлеченной и слепой рассудочной мысли, могло повредить нецельному и робкому религиозному опыту. Но это время изжито: все праздные и безответственные слова, которые накопил слепой рассудок в эпоху так называемого "просвещения", то есть сущего духовного помрачения, давно произнесены, напечатаны и распространены по всей вселенной. То, что могло быть разрушено, или уже рухнуло, или, наоборот, окрепло и утвердилось. Мы вступили в новую эпоху. Пришло время неробкой веры, духовной и самодеятельной религиозности, исходящей из сердца, строящейся сердечным созерцанием, утверждающей свою удостоверенность и разумность, знающей свой путь, цельно-искренней, ведующей человека через смирение и трезвение к единению с Богом. Именно этой вере и такой вере и желает служить мое исследование.

Но полное выяснение всего этого может дать только сам текст моей книги.

Она состоит из двух частей: из основных глав, числом 27, излагающих результаты моего исследования, почти без цитат и ссылок, и из "Литературных добавлений" к каждой главе в отдельности, где приводятся в подлинных текстах достопримечательные суждения по существу вопросов, указуются поучительные исторические явления и события и изредка вставляются пояснительные и полемические замечания от моего лица, замечания, не нашедшие себе места в основном тексте.

И вот я усердно прошу серьезных и ответственных читателей моей книги, во-первых, читать после каждой главы отнесенное к ней литературное добавление, и, во-вторых, судить о книге лишь по прочтении ее целиком, ибо она цельна от заглавия до последней строки. Вспомним еще то мудрое правило, которое оставил нам Василий Великий: "Кто судит о сочинении, с тем же почти запасом должен приступать к делу, как написавший оное" (Письмо 196 к неокесарийцам).

Если же само ограничение темы, мной здесь выношенное и осуществленное, покажется кому-нибудь нецелесообразным, то пусть он исследует по-своему, но пусть не думает, что проблема "пневматической актологии" не существенна и что ее можно просто обойти.

Декабрь 1919 — декабрь 1951

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Князь С. Н. Трубецкой выражает это так: "Логос есть истинный педагог человечества и человека". (Учение о Логосе. 54). Макс Мюллер пишет: "В религии есть нечто, указующее на ведущий Божий перст" (direction divine. La science de la relition. 30).

Трагические проблемы религиозного опыта

1

Если мы окинем взором весь пройденный нами путь, то мы увидим, что настоящая религиозность есть действительно порождение *духа* и что она возникает из *жажды совершенства*. Эта потребность в совершенстве — в *восприятии* его, в поклонении ему, в *приобщении* ему, в *жизненном осуществлении* его — проявляется, однако, и в тех низших, грубых и наивных религиях, которые мы не назовем духовными: не-духовным людям тоже свойственно искать "совершенства" и вступать с ним в соприкосновение или общение, но только искомое ими "совершенство" является *не-духовным*. При этом они нередко разумеют не совершенство и не полноту его, а удовлетворяются "преимуществом" или "превосходством". Они ищут "превосходства" не в духе, а в *силе*, во *власти*, в *старшинстве*, в *объеме*, во *владении силами природы* или в прямой неподчиненности этим силам, в *искусстве вредить* или в иных свойствах и способностях, могущих вызвать *преклонение*, *страх*, *опасение* и желание приобщиться этому превосходству и получить его *помощь и оборону*. В таком толковании — все религии и все религиозные чувства людей найдут свое место и сами определят свою ценность, развертываясь в восходящую лестницу: от полной недуховности до высшей духовной полноты. Скажи мне, *какое "превосходство"* ты считаешь *важнейшим*, какому *"преимуществу"* ты *поклоняешься*, какому *"совершенству"* ты стараешься *приобщиться* и каким способом ты осуществляешь это, а я скажу тебе, какова твоя религия, какая цена твоей религиозности и заслуживает ли она своего высокого и ответственного наименования.

Было бы плодотворной и глубоко поучительной задачей проследить в истории человеческой религиозности зарождение и пробуждение духовного начала, подъем человека от всяческих *недуховных* "превосходств" к идее *духовного* совершества и, соответственно этому,— *духовное перерождение* и *облагорожение религиозных приемов человека*, а также все большее вовлечение человеческого *внутреннего* мира в процесс "религиозного делания". Можно было бы сказать: чем духовнее идея совершенства, предносящая религиозному человеку, тем цельнее и глубже вовлекается человеческая душа в свою религию, тем утонченнее становится ее религиозный "гнозис", тем художественнее делаются ее символы и обряды, тем судьбоноснее оказывается для человека его религия; и соответственно этому — тем большее значение приобретает личный религиозный опыт со всеми его основными формами или "аксиомами".

Есть перспективы и проблемы, которые открываются религиозному человеку именно на духовном уровне религиозности и только в его пределах. Среди этих проблем особенное значение принадлежит так называемым *"трагическим"* проблемам религиозного опыта.

Когда я говорю о "трагедии" и трагическом в религии, то я отнюдь не имею в виду эстетическую, или литературную, или тем более театральную проблему, но *духовно-религиозную*. "Трагическое" обнаруживается прежде всего в жизни, в ее реальных событиях, и притом именно в *деяниях* и *судьбах человека*, а не в художественном изображении избранных кем-нибудь "героев". Трагедия есть первично — трагедия живого *бытия*, а не фантастических *образов искусства*; она появляется в искусстве лишь вторично, и притом именно потому, и только потому, что она осуществляется в человеческой жизни. Трагедия есть не "литературная форма", а *жизненное состояние*, возникающее из самой сущности земнородного человеческого духа.

Где нет *живого*, *действующего духа*, там не может быть и трагедии. Все, что *ниже* духа, все, что *еще не* духовно — в царстве растений или животных или самих людей, не способно к трагическому напряжению, свершению, переживанию или крушению. Силою воображения можно "вчувствовать трагедию" и в эти низшие существа, но лишь постольку, поскольку в них будет художественно вложено и самое *духовное начало*. Пошлость может быть жалка, смешна, отвратительна, поучительна, но она не способна нести трагедию. Выражаясь словом Гоголя, можно сказать: "мертвые души" не знают трагедии.

Трагедия возможна только там, где *живет и действует свободное и ответственное существо*; именно таков человеческий *дух*. Где нет свободы, воли, выбора, решения, там нет ни деяния, ни поступка; там невозможна и трагическая ситуация, основанная на свободном выборе, на волевом решении, на *действии*, *начинающимся с безысходности или ведущим к ней*. Но там, где в человеке живет ду-

---

Заключительная глава.

ховная, т. е. свободная и призванная к самоосвобождению, воля, там, где человек выбирает, решает и действует,— там трагическая ситуация жизни может обнаружиться каждый миг. Вот, эти трагедии духовной жизни я и имею в виду, говоря о религиозном опыте.

Сущность духовной трагедии состоит в том, что в земной жизни человека обнаруживается *неразрешимое, непреодолимое затруднение*, которое вызывается не просто его личными свойствами,— но *самою объективно-сущею природою вещей*.

Бывают в жизни "затруднения", "конфликты" и "противоречия", вырастающие из человеческого ничтожества: они — жалки и смешны; они запутываются, нагромождаются и кончаются или обличением убожества, или простою гибелью в потоке событий. Здесь литература находит себе темы для "комедий".

Бывают в жизни затруднения, полные смысла; конфликты страстей и намерений; противоречия характеров и интриг: они вызываются личными свойствами людей, захватывают своей интенсивностью всех окружающих и изживаются в борениях и страданиях. Литература находит в них тему для "драм". Но "драма" не есть еще трагедия.

Духовная трагедия заложена в *объективном порядке вещей*; в основе бытия; в законах природы, обременительных или унизительных для духа; в несоответствии целей и средств; в несогласуемости должного и неизбежного; в неустранимости неприемлемого; в праведном приятии неосуществимого задания; в препятствии, возлагающем вину на невиновного героя; в неисцелимом мучении от неизменимых условий человеческой жизни; в страданиях невинного за вину виновных; в столкновении духа с чужою пошлостью и слепотой; в поругании толпы над гением; в вынужденном отказе от праведности во имя религиозного призвания. Всюду, где *духовный человек страдает* от *объективно-неразрешимого конфликта* и несет в жизни *последствия* этой неразрешимости, слагается трагическая ситуация. Трагедии не выдумываются, а вырастают сами. Их надо искать в *жизни и истории*. Ими полна история великих людей и жизнь духовных героев. И чем духовнее человек, чем глубже его душа, чем тоньше его чувствилище, чем праведнее его воля — тем больше его жизнь насыщена трагическим. Там, где недуховный человек, бессердечный и бессовестный обыватель, видит задачу личного или семейного жизнеустроения, там чуткий дух несет бремя жизненной трагедии. Чем безбожнее человек, тем легче дается ему существование. Чем значительнее человек, тем более его жизнь полна скорби, постоянно перерастающей в *мировую скорбь*.

Бывает так, что человек, еще не постигший трагическую сущность жизни, истории и религиозности, вступает, сам того не разумея, в трагическую ситуацию. Он совершает деяния, вовлекающие его в неразрешимые конфликты, в непреодолимые и мучительные затруднения. Он бьется над их преодолением и изнемогает, не понимая, откуда эти осложнения и почему от терпит неудачу. Он переживает трагедию *слепо* и *беспомощно*.

Но возможно и иное. Человек может видеть непреодолимость своих затруднений, и притом *разуметь*, что корень этой непреодолимости заложен не в субъективных, а в объективных, независящих от него условиях. Как носитель духовной воли, он не может не действовать; как одержимый духовной любовью, он может действовать только в одном, свободно выбранном направлении. И в то же время он знает, что затруднения эти *нельзя* преодолеть, что противоречия эти *неразрешимы*, что имеющий возникнуть конфликт вряд ли не будет опасен или даже гибелен для его личной жизни. Несмотря на все это, он решает действовать и действует. Его действие *не случайно*; оно возникает не из слабости и не от растерянности. Его действие и *не ошибочно*, но духовно обоснованно, духовно верно, и в сущности, единственно возможно.

Бывает и так, что это действие или же эта деятельность *не приводит к цели*; и он знает это заранее; и тем не менее он вступает на этот путь и идет по нему. Бывает так, что человек, ищущий совершенства и требующий от себя совестно-безукоризненных поступков, не видит в жизни праведного исхода, и притом потому, что его и *на самом деле нет*; и он решается на *неправедный исход*, подсказанный ему *любовью*, но *не* одобряемый его совестью, приемля внутренний конфликт и изживая его ответственно и мужественно. Безнадежно говорить о Боге и о совести, обращаясь к буйствующей толпе; но бывает так, что иного исхода нет. "Взявший меч" должен заранее примириться с тем, что он "мечом и погибнет"; но отказаться от меча он духовно не может. Религиозного человека подобные трагические затруднения ожидают почти на каждом шагу; и чем сильнее он любит Божие дело, и чем цельнее его воля в искании совершенства, тем неизбежнее и чаще он будет вступать в трагические ситуации.

Можно было бы сказать, что герой духа, любви и совести должен заранее

примириться с тем, что его ждут в жизни трагические конфликты и исходы. Он должен примириться с этим не в том смысле, чтобы принять их с беззаботным легкомыслием, как нечто "все равно неизбежное", и не в том смысле, чтобы закрыть себе глаза и забыть о них, но в том смысле, чтобы *видеть их, переживать сердцем и волею их трагическую природу*, приготовить себя ко всем возможным (может быть, мучительным, а может быть, и лично-гибельным) последствиям и искать свободным решением *единственно верного исхода*, принимая на себя перед лицом Божиим *и решение*, и *ответственность*, и *вину*.

И вот, все значительнейшее и лучшее, что было совершено в истории человеческой культуры, было совершено именно на этом пути: в борьбе с непреодолимыми законами человеческого бытия; в изживании конфликта между живою любовью и максимальными зовами совести; в принятии ответственности за наличную вину; в героизме исповедничества; в одиночестве религиозного стояния; в осуществлении некомпрометирующего компромисса; в с виду "безнадежной" любви к Богу и в с виду "бесцельном" служении Ему;— словом в суровом и страдающем хождении по "узкому пути" и сквозь "тесные врата" (Мф. 7, 14).

И только сами эти "стоятели", "носители" и "борцы" знали, да знают и ныне, как эти земные трагедии могут быть преодолены и как и где их души будут *прощены* и их *скорбь претворена в радостную и светлую осанну*.

2.

Я не ставлю себе задачу исчислить и описать все трагические ситуации, которые ожидают духовного человека в жизни. Для этого необходимо было бы особое, обширное исследование. Я укажу здесь лишь три главные "трагедии", с которыми человек встречается на своем религиозном пути.

Первая и основная состоит в *неслиянности человека с Богом в земной жизни*.

Как уже высказано и показано, религия состоит в любви к Богу во всем Его совершенстве и в стремлении к полноте общения с Ним. И вот, с первых же религиозных шагов, с самого начала, человек убеждается в своей *недостаточности*, в своем *несовершенстве*, составляющем для него главное препятствие. Любовь к Богу пробуждает в нем волю к самосовершенствованию, а созерцание Совершенства открывает ему величие религиозного здания и малость человеческого существа, безмерность божественной высоты и низкий уровень земнородных, заповедь совершенства и немощь несовершенного человека. Такой человек, вступая в духовное "пространство", затевает нечто *дивное* и в то же время — нечто явно *непосильное* и *неосуществимое* — такое, что сразу осмысливает и освящает каждый миг его жизни и каждый "уголок" его души и что в то же время открывается ему во всей своей отдаленности и недоступности. Духовно-религиозный опыт *требует совершенства* и *не обещает его*. Он влюбляет человека в это величайшее и чистейшее Средоточие вселенского бытия, показывает ему повсюду Его энергии, Его лучи, Его веяния, вызывает в нем великие решения и чистые созерцания, показывает ему путь, но не обнадеживает его достижением и сулит ему *окончание земной жизни без завершения всежизненной борьбы и его великого дела*. И это есть *трагедия*.

Напрасны были бы все попытки изъять из религии *волю к совершенству*: вместе с угашением ее — угас бы и самый огонь религиозности. Человек ищет Бога и разумеет Его, как сущее Совершенство; человек домогается восприятия Его и быстро убеждается в том, что это восприятие требует от него самого очищения и совершенствования; человек жаждет общения с Богом, и это общение открывается ему лишь в ту меру, в какую ему удается приблизить к совершенству свои внутренние состояния и свои жизненные дела. Великие религиозные деятели предавались этому служению *целиком*: они становились истинными *героями религиозности*. В последней глубине своего сердца они принимали жизненное решение: "лучше ничего, чем не лучшее" и перестраивали свою жизнь от корня до вершины. Так гласит живое основоположение всякой религиозности: *к Богу ведет только личная праведность*; и именно волевое переживание этой аксиомы вело этих людей к их великим усилиям, упражнениям и аскетическим достижениям.

Не признающий этого, пытающийся свести религию к проявлениям бездуховного естества (инстинкта) или к пластической фантастике, движимый страхом, или к рационалистическим теориям, упускает самое главное и священное во всех религиях духа. Он не постигнет учения Конфуция и Лао-Цзы о священном Тао. Он ничего не воспримет в пафосе Будды и его Нирваны. Он останется глух к самым основам нашего христианского учения. Ибо Христос прямо завещал людям быть совершенными: "итак, будьте совершенны, как

совершен Отец ваш Небесный" (Мф. 6, 48; ср.: Лк. 6, 35–36); Он звал к единению с Богом (Ин. 17, 21–22) и обещал людям "совершенную радость" (Ин. 16, 24). Именно за этими зовами шли всежизненные герои христианской религиозности; и отрицать это может только современное нам ослепшее человечество. Напротив, для верующего христианина этот зов постоянно обновляется голосом *евангельски укрепленной совести* и составляет самую основу его религии.

И вот начинается внутренняя работа над собственным духовным очищением. Чем более человеку удается этот труд, чем чище, глубже, тоньше, значительнее, духовно богаче и любвеобильнее становится его душа, тем несомнительнее он удостоверяется в своем несовершенстве, тем живее и глубже он осязает ту "безмерную разность" между Богом и человеком, о которой пел Державин. У человека, проходящего этот путь, возникает своеобразное *трагическое* чувство, будто, по мере его продвижения вперед, ему открывается все большее и большее *удаление его от священной цели*. Чем чище дух, тем сильнее и яснее его созерцание: тем с большей зоркостью он видит слабость и грешность собственной души и ослепительный свет Божьего совершенства. Он постоянно сопоставляет видимое и приходит к выводу о *недостижимости Бога*. И если в начале жизненного пути он питал иллюзию "легкости" и "близости", то к концу своего подвижнического бытия он вздыхает о "трудности" и "далекости".

"Святая — святым". Но "един свят Господь", и человек, признаваемый от других "праведным" и "святым", лучше всех знает о своем несовершенстве. Божество доступно только тому и лишь постольку, кто и поскольку приближается сам естеством своим к совершенству; но совершеннейший из людей знает, сколь далеко ему до этой цели. Чем больше он предается религиозному созерцанию и очищению, тем больше он прилепляется к Богу, так, что уже не может и не хочет оторваться от Него; это значило бы заживо духовно умереть. А крепнущее *трезвение* и возрастающее смирение въяве свидетельствуют ему о его недостоинстве.

История показывает, что было немало людей, которые не выдерживали этой трагической ситуации, этой недостижимости Бога вечного созерцания своего недостоинства, с виду "безнадежной" любви к Богу и с виду "бесцельного" служения Ему. Они не постигали глубокого смысла этого "приближающегося удаления", теряли терпение и торопились провозгласить свое "совершенство", свою "безгрешность", свою личную, при жизни состоявшуюся земную "божественность",— и становились жертвою сущего соблазна.

В чем же религиозный смысл этой трагедии? Зачем Христос призывал человека к богоподобному совершенству, если Он знал, что оно ему недоступно?

Смысл этой трагедии открывается только тому, кто способен созерцать свою земную личность и жизнь, как *не завершающуюся на земле*. Если жизнь земнородного человека исчерпывается его здешним пребыванием; если она заканчивается его смертью и распадением его тела; если цель личной жизни должна вместиться между рождением и смертью,— то основная трагедия религиозного опыта неразрешима. Тогда человек обречен на неудачу в своих самых светлых исканиях и в своих самых героических порывах: *ему не дано и не суждено "раствориться в Боге", пока он живет на земле*. Груз его тела и немощь его души будут до конца сковывать его дух, и "безмерная разность" останется неустранимой.

Но на самом деле земная жизнь есть лишь подготовка к новому пути и к истинной свободе; и то, что предстоит человеку *посмертно, есть главная и существеннейшая часть его бытия*. Земная подготовка состоит не только в очищении души от слепоты и греха, но и в созерцании своей малости и скудости. Созерцая свою скудость и малость, человек возрастает к созерцанию величия и обилия Божия; печаль самоосуждения ведет его к радости Боговосприятия; зрелище своего несовершенства крепит его дух в желании узреть совершенство Божие. К Богу ведет не снисхождение к себе и не само-идеализация души; а именно *воля к совершенству*, вечно живущая в личной душе и вечно напрягающая энергию личного духа. Чтобы достигать, надо желать полного достижения. Чтобы победить, надо носить в себе волю к законченной победе. Чтобы вознестись, надо растить и крепить свои крылья. Чтобы приготовить себя к главной и существеннейшей "эпохе" своего бытия, к новой свободной жизни, надо требовать от себя *все еще не дающегося мне совершенства*. Надо отложить всякое соблазнительное мечтание о "прижизненной божественности" и требовать от себя полноты совестных осуществлений.

И вот, кто пойдет по этому пути, тот испытает радость подлинного светоприобщения. Он скоро узнает, что всякая искренняя молитва приобщает человека Богу. Он удостоверится в том, что всякое постижение и усвоение Божьего луча в "огнях жизни" дает непреходящую религиозную радость. Простой зов, обра-

щенный к Творцу, есть уже живое веяние Благодати. И самая *воля к совершенству*, заповеданная Христом, придает человеку некое *богоподобие*: ибо желать совершенства — искренно, цельно и пламенно — значит издали уподобляться Богу любовью и волею, ибо *Богу* свойственно совершенство любви и воли. Человек, ищущий совершенства, становится носителем и органом Царства Божия на земле; он *уже достигает еще недостигнутого* и готовит себя к его полному достижению в Божьих светлых "пространствах".

Именно в этом смысл Христовой заповеди. Именно этим дается человеку сила спокойно и радостно нести через жизнь основную трагедию религиозного опыта, ибо, вот, он уже не испытывает эту "трагедию", как обреченность и муку, но как некое *горнее восхождение*, в котором каждый шаг приближает, каждый вздох возносит, каждый взгляд открывает новую красоту и новый, обетованный свет. Гибельная трагедия не дает исхода и не сулит его; а эта, творческая "трагедия" требует от него только одного: дальнейших усилий.

3

Один из непреодолимых законов земного бытия состоит в том, что человеку дано *тело*, органически включенное в его состав и *таинственно* связанное с его душою и с его духом. В течение всей своей истории человечество, в лице своих умнейших наблюдателей, старалось верно ощутить и выразить эту связь, свести ее к определенным законам, но доселе это удавалось ему лишь в скромной мере. Таинственная утонченность и сложность этой связи так велики, что ни одна предложенная формула не является здесь адекватной. Человеку легче дается *практическое* пользование своим тело-душе-духовным организмом, чем *исчерпывающее познание* его.

В практической же жизни человек очень уверенно чувствует себя *телом*, не всегда уверен, что у него *есть душа* и слишком часто не подозревает о том, что *он есть дух* и что *дух есть главное*. И замечательно, что люди преимущественно телесные ("соматические") не только склонны игнорировать душу и дух, сводя "все" к мозгу, желудку, нервам и т. д., но и питают некую затаенную вражду к своему нетелесному составу; а люди преимущественно духовные ("пневматические") начинают тяготиться своим телом и ищут способов свести его потребности, а может быть, и самую жизнь его к минимуму. Соматический человек не приемлет своей духовности; пневматический человек не приемлет своей телесности. А мудростью Божиею — тело, душа и дух связаны в некое *таинственное личное единство*, которое не поддается ни разложению, ни отвержению.

Здесь открывается вторая "трагедия" религиозного опыта, которая требует, подобно первой, творческого изживания.

Религиозно чувствующему человеку, ищущему совершенства, естественно и неизбежно искать для духа *свободы*, т. е. возможности и способности беспрепятственно следовать *своим духовным зовам и необходимостям*. Главные же препятствия его — это *наслажденчество тела и дурной произвол души*. Тело имеет *свои* потребности и влечения, от которых оно или совсем не желает отрекаться, или же если отказывается, то лишь с превеликою неохотою и противлением. Тело человека ищет своих удовольствий и "не умеет" радоваться радостям духа. В это оно вовлекает человеческую душу, приучая ее ориентироваться не вверх, а вниз и незаметно превращая ее в свое хитрое, изворотливое и лживое орудие; душа становится служанкою телесных похотей и вступает в борьбу с духом. Тело, не считающееся с духом, и душа, покорная элементарному биологическому инстинкту, объявляют своеволие и творят законченную пошлость и несомненный грех. Слепые для духа, не выражающие *его* природы и его глубины, они вызывают в духе стыд, горе, отвращение, жажду покаяния и очищения: начинается борьба. А так как "отложить" плоть невозможно (в силу Богом данных законов земного естества), а перестроить душу в высшей степени трудно, то эта борьба заканчивается или открытым подчинением телу, или прикровенными уступками (падениями), или же, третий исход, она принимает радикальные, героические формы (вплоть до механического изуродования плоти).

Тело необходимо духу, но не в своем тяжком, влажном, животном естестве, а в состоянии легком, светлом, зрячем и одухотворенном, каковое состояние иным людям дается от роду, иными добывается без особых напряжений, а от иных требует самых героических усилий, ставящих их душу на край душевного помешательства. Духу необходимо не изувеченное и истощенное тело — с омертвевшим кровообращением, с испорченным пищеварением, с мучительными нервными болями, с увядшими мускулами, ослепшими глазами и угасшим слухом, замученный полутруп, неспособный к духовному служению. Древнее правило "здоровая душа в здоровом теле" совсем не всегда верно: ибо "здоровое тело" может таить в себе скудно-пошлую душу и почти угасший дух. Поэтому это правило должно быть исправлено и звучать так: "могучий дух в духовно-здоровом теле"... Ибо дух остается верховным критерием истинного телесного здоровья и притом у каждого

человека индивидуально: что одного возводит, то может другого погубить. Нет единого правила или критерия, одинакового для всех людей: все есть вопрос *индивидуально-находимой меры* — в еде, в труде, в отдыхе, в движении и неподвижности, в предании себя сну и воздержанию... Есть множество людей, которым совсем не следует идти в монашество; а в монашестве совет опытного и зоркого старца может быть сущим спасением, и не только для "начинающего"...

И душа необходима духу; и притом не только в тех способностях своих, которые считаются "высшими" — в мышлении и воле, но и в тех дарах, которые часто недооцениваются строгими аскетами (инстинкт и чувственное воображение), а также и в тех, которые остаются в пренебрежении у современного "культурного" человека (любовь, интуиция, сверхчувственное созерцание). Духу необходима не запутанная, задерганная во всех порывах своих пресеченная и психически полубольная душа, неспособная к целостному, легкому и радостному взлету; но душа *обращенная*, узревшая прекрасность горних "вещей", возжаждавшая их и как бы влюбившаяся в них. Духу нужно не моральное педантство волевой дисциплины, за которой укрывается злой, хитрый, мстительный и блудливый "волк", а естественная, искренняя и цветущая преданность, доброта о Господе, преданность, доброта о духе, верность цельной любви.

Поэтому верное разрешение этой второй "трагедии" состоит не в отвержении тела и души, а в их приятии и одухотворении. "Волк" инстинкта и тела должен "войти в радость господина своего" и уподобиться тому сказочному "верному волку", который несет "Ивана Царевича" в тридесятое царство духа. Подобно тому как фреска Св. Георгия в Старой Ладоге (XII век) мечтает не об *убитом* драконе, а об *обращенном*, *умилившемся* и *послушно-преданном*, следующем за освобожденной царевной на легкой ленточке; подобно этому православная религиозность ищет в аскезе умиленного и радостного сердца искреннего порыва к совершенству, того "легкого духа", которым сиял преп. Серафим Саровский. Мера же приятия и неприятия духом законов плоти и инстинкта всегда остается индивидуальной и общему закону не подлежит.

4

Если всмотреться и вчувствоваться в причины человеческого несовершенства, то умственному взору предстанет прежде всего тот *способ бытия*, который присущ земнородному человеку как таковому и который не меняется на всем обозримом протяжении истории[1]. Человек человеку есть *духовно-душевно-телесное инобытие*. Люди взаимно разъединены, и это разъединение вещественно закреплено и неизбывно. Каждый из нас испытывает непосредственно и подлинно только свои собственные субъективные состояния, потребности и желания; инстинкт каждого из нас непроизвольно сосредоточивается именно на них своим восприятием, вниманием, аффектом и попечением. Закон этого существования может быть выражен формулой "ты не я, а я не ты": чужой голод мне не мучителен; чужой сон меня не подкрепляет; чужая боль мне не больна. И если каждый из нас знает и самого-то себя плохо, с грехом пополам, то "чужая душа" остается для нас сущими "потемками". У людей общее пространство и *общий* мир вещей; но у них *нет* общих переживаний, как нет и общего тела. На протяжении всей своей жизни каждый из людей остается субъективным, особливым, индивидуальным и одиноким; и остро чувствует это в час голода, болезни, обиды, гневного разрыва, заключения брака, несчастной любви, ревности, преступления, покаяния, душевной депрессии, отчаяния, жизненной опасности и смерти.

Это можно выразить так. Человек есть прежде всего *инстинктивное* существо, а инстинкт его живет *центростремительно*: он корыстен, себялюбив и печется о *своих* потребностях и удовлетворениях. Никакое общение, никакое воспитание, никакая солидаризация и организация не отменяет этого основного *способа бытия* (modus essendi hominis). Нравственная и религиозная культура могут довести это до сознания человека, могут сообщить ему способность и умение практически не руководствоваться одними инстинктивными влечениями и порывами; но самая *форма нашего существования* от этого не изменится.

Это влечет за собою целый ряд трагических последствий и ситуаций, с которыми человек вынужден считаться до конца своих дней и до исчезновения человечества с лица земли.

Людей *множество*, и все они — думают они об этом или не думают — *противостоят друг другу в соискании, соревновании и соперничестве*. Во многих *второстепенных* отношениях это имеет, как известно, положительное значение: в праве, в политике, в хозяйстве, в творчестве — монополия мертвит, а конкуренция живит. Но в важнейшем и глубочайшем отношении, — в нравственно-религиозном изменении, — это ставит людей в *трагическое* положение. Символом его является столк-

новение двух людей в пространстве, от которого гибнет один из них или погибают оба: оба притязают на одно и то же место, не думая и не заботясь друг о друге; они сталкиваются в стремительном движении и губят друг друга. Человек с религиозно чуткой совестью чутко переживает каждый вред, наносимый им другому, и испытывает эту *невольную трагедию бытия* на каждом шагу. Тихий голос шепчет ему, что он "сыт" потому, что есть другие голодные; что богатству его соответствует бедность многих; что он, может быть, наслаждается только потому, что у других людей жизнь слишком безрадостна. Или, как записал Леонардо да Винчи: "мы живем за счет смерти других". Одним своим множеством и соперничеством люди творят друг другу то, что мудрый Анаксимандр обозначил как "несправедливость" (или "обиду" — *адикиа*): ибо в соискании, соревновании и соперничестве они оттесняют друг друга от жизненно необходимого[2]; в лучшем случае они предоставляют друг другу гибнуть, в худшем случае они истребляют друг друга оружием. "Борьба за существование" есть страшный и неотменимый закон жизни, закон, против которого восстают совесть и сердце; но именно под его действием возникает и слагается религиозный опыт.

Совестный, религиозно чуткий и искренний человек, осознав впервые эту трагическую ситуацию, способен поставить перед собой вопрос о *самоубийстве*, т. е. о принципиальном и радикальном неприятии жизни в *такой* форме. Этот "бунт", напоминающий бунт Ивана Карамазова из-за "неискупленной слезки" невинно страждущего ребенка, должен быть пережит, прочувствован и продуман каждым из нас до конца, ибо только преодоление его дает человеку настоящую — духовную и культурную — зрелость.

Мы не знаем и не имеем надежды достоверно узнать в земной жизни, почему и зачем нам дана именно такая форма земного существования. Но некий внутренний голос религиозного созерцания шепчет нам, что эта трагедия содержит в себе и указует нам некоторое *высокое духовное задание*: что мы должны *принять* ее и сделать в пределах личной возможности *все* для того, чтобы преодолеть ее силою *любви*, *созерцания*, *молитвы* и жизненного делания; и что именно в посильном разрешении каждым из нас этого претрудного задания и скрывается *смысл данного нам способа существования*.

Вследствие душевно-телесного разъединения и духовного одиночества люди не знают друг друга непосредственно и достоверно; они не знают друг друга и тогда, когда взаимно встречаются и общаются, тем более заочно. Поэтому им так трудно верно понимать друг друга, с достаточным основанием доверять и не доверять друг другу и строить совместную достойную жизнь. Настоящее знание человека есть не *обобщенное*, а *индивидуализированное* знание. Но индивидуализировать свое восприятие и отношение человек может лишь применительно к немногим, близким людям, с которыми он состоит в длительном общении; а все остальное бесчисленное, многомиллионное множество людей остается вне индивидуализации. А как много людей на свете, неспособных к этому и в пределах своего ближайшего круга!..

Отсюда это великое и вечное затруднение во взаимной душевно-духовной *помощи*. Никто из людей не может помочь безвольному своей волей, глупцу своим умом, безбожнику своею верою, бессердечному своим чувством, душевно-слепому своим воображением. И те из нас, кому приходилось иметь дело с близким человеком, беспомощно обуреваемым страстями, запоем, морфинизмом или прямым сумасшествием, испытали эту трагедию и эту муку.

Отсюда же эта невозможность *любить* всех людей. Трудно бывает вызвать в своей душе хотя бы искру положительного чувства к человеку-мучителю, злобному, жестокому, тупому, законченно пошлому и вызывающе порочному. Но совсем невозможно питать настоящую индивидуализирующую любовь к человеку *совершенно мне неизвестному*. Каждый из нас воспринимает на протяжении своей жизни всего несколько тысяч людей, и то в большинстве случаев — "мимоходом", а число всех людей на свете, живущих одновременно, доходит до двух с половиной миллиардов. Как же я могу индивидуализированно любить неизвестных мне "ближних"?..

Эти нравственно-религиозные затруднения земной жизни надо *принять* и потребовать от себя такого *душевно-духовного "преобразования"*, которое дало бы возможность *приблизиться* к их преодолению. Именно это и составляет тот христианский ключ, который открывает нам смысл православно-христианской святости. Человек, следующий долгу христианской совести, стремится прежде всего *исключить себя по мере возможности из земной борьбы за существование*, из всяческого "соискания", "соревнования" и "соперничества" в деле обладания земными благами; — уйти из земной тесноты и давки, не лишать других того, что им желанно; отречься, отдать, уступить, устраниться; помочь нуждающимся, утишить страсти ожесточенных, смягчить и облагородить борьбу за существование. *Поняв пределы*

своего душепознания и человекопонимания, он стремится *расширить* и *углубить* их — личным самоочищением от ослепляющих страстей, укреплением своего созерцающего сердца, художественным вчувствованием в окружающих его людей, благожелательным сердцеведением, проникновенной интуицией. Этим он увеличивает свой *дар душевно-духовной помощи*. Он не может *"помочь всем"*, но именно поэтому он любовно пытается помочь тем, кого Господь посылает ему в жизни. Всем помогать может только Бог; это не входит в задание человека, который имеет ограниченную периферию соприкосновения и общения. Никто из нас не способен любить "всех" индивидуализирующей любовью. Но каждый из нас призван *излучать лучи доброты, любви, благожелательства, сострадания и милосердия навстречу всем* и всякому, кого Господь пошлет ему на его земном пути[3]. Всякий из нас призван к тому, чтобы в общении с другими людьми втайне *взывать к духу их инстинкта, к их сердцу и к их живой совести* — доверять им и уважать их, как бы в "кредит", пробуждая этим в них их дух, их сердце и их совесть и поднимая их в их собственных глазах, как бы внушая им "свет" и воспрещая им "тьму". И в довершение всего — *молясь* о них, об их духовном пробуждении и просветлении.

Так, человеку не дано отменить *трагедию человеческого множества и разделения*, но ему дано *принять* эту трагедию и всежизненно радеть о ее преодолении в духе. Он не победит и не отменит ее в ее естестве: для этого он должен бы быть Богом и пересоздать весь мир в его устройстве. Но он может приобрести те свойства, те потребности, те умения, которые дали бы ему возможность *жить, созерцая множество, как живое духовное единство и действуя среди разделения в его смягчение и в его преодоление*. И в этом заключается таинственный смысл множества и разделения. *"Дискретный"* способ существования дан нам для того, чтобы мы научились *"конкретному"*[4] способу *бытия*: любви, созерцанию, со-страданию, молитве и помощи. Земная трагедия зовет нас к сверх-земному обновлению; ее смысл в том, чтобы мы *в посюстороннем мире учились потусторонней жизни*. А учит нас этому именно духовно-религиозный опыт Христианства.

5

Однако именно этот "дискретный", т. е. множественно-раздельный, способ существования вводит человека в одну из трагических и, в сущности. непреодолимых жизненных ситуаций.

Человеку, живущему в этой дискретности, предоставлена от Бога свобода употреблять ее возможности — во благо или во зло. Нравственное и религиозное обращение к Богу полноценно только тогда, когда оно свободно; но именно эта свобода допускает реальную возможность злого желания и злого действия. И вот, человек не справляется с искушениями и соблазнами, раскрывающимися перед ним на каждом шагу в его земном способе существования.

Отсюда естественность и необходимость борьбы со злом не только в самом себе, *но и в других*. Подобно тому как один фальшивящий инструмент может испортить всю симфонию; подобно тому как один холерный вибрион делает опасной воду во всем колодце, — подобно этому, и еще гораздо больше и хуже, *один инициативный и активный злодей может составить несчастие всего человечества*: он пробудит активность в сотне полузлодеев; они принудят тысячи слабых и увлекут сотни тысяч глупцов; и беда может принять непредвиденные, чудовищные размеры. Толпа живет инстинктом и подражанием; она духовно слепа, подвержена внушению и удобособлазнима; она легко вовлекается в систему действий, которая может быть построена на зле, зависти, пошлости и лжи. Люди слабы в добре и беспомощны в духе. Встречаясь с другими сильными во зле и искушенными во всяческой противодуховности, они, ничем и никем не огражденные, легко скатываются по наклонной плоскости в пропасть.

Так возникает эта трагическая проблема *сопротивления злу*, которая требует от каждого из нас верного разрешения[5] и которая совсем не сводится к внешней борьбе с ожесточенными людьми.

Сопротивление злу должно начинаться с *его предотвращения*. Это предотвращение требует прежде всего от родителей внимания к закону *наследственности*. Рождающие должны понять, что будущность детей зависит от того телесного наследства и от тех душевно-духовных предрасположений, которые они получат до колыбели. Поэтому предотвращение зла есть дело родителей — их телесной гигиены и их нравственно-религиозного катарсиса.

Воспитание детей есть вторая ступень предотвращения. Злое чувство, склонность к неограниченному самолюбию, бездуховный инстинкт, порочная мысль, пошлый вкус — все это родители должны усмотреть в ребенке до того, как этим состояниям удастся окрепнуть и перейти в систему действий. Уловленные в раннем детстве, они должны быть преодолены *любовным и духовным воспитанием*. Надо

вызвать в ребенке живую сострадательность и доброту, пробудить дух его инстинкта, открыть в его сердце силу созерцания, зажечь в нем чувство любви, сообщить ему чувство ответственности и укрепить его совесть. Это главное и важнейшее. Но уже в этом воспитании родителям придется преодолеть в самих себе всякую сентиментальную идеализацию, не принимать чувства "жалости" и "умиления" за любовь и передать решение целого ряда вопросов *духовной воле и духовно-зрячему разуму*. Воспитание невозможно без требовательности и строгости; но строгость, проникнутая духовною любовью, укажет родителям иные, более благородные и менее унизительные формы воздействия, чем отвратительное телесное наказание.

То, что в деле предотвращения зла упущено в самих родителях и не совершено в детской, трудно поддается позднейшему воспитанию и исправлению. Воспитание человека, конечно, не ограничивается семьею. Оно продолжается в жизни и оканчивается только со смертью. Оно продолжается в школе, в кругу родных и знакомых и в непосредственном ("случайном") общении людей; оно совершается в болезнях и их лечении, в лишениях и в несчастиях; оно довершается в церкви, в армии, в суде, на службе и в браке. В этих формах и стадиях оно слагается тем безболезненнее, чем более человек оказывается способным к самообладанию и самовоспитанию, и обратно — оно оказывается тем более суровым, болезненным и может быть даже унизительным, чем менее человеку свойственна автономия духа.

Именно в отношении к людям, лишенным духовности, чувства ответственности, совести и самообладания, проблема сопротивления злу получает свой трагический характер. Из их среды выходят люди *преступного нападения*, бессовестные, безответственные соблазнители, насильники, лишенные жалости и правосознания, — иногда не переступающие пределов *уголовного* преступления, иногда смешивающие *уголовное* с *политическим*, а иногда совершенно наполняющие и извращающие *политические формы* жизни *уголовной преступностью*. Возможно ли отдавать столь трудно творимый и укрепляемый "духовный эфир" религиозной, семейной, нравственной, художественной, научной, хозяйственной, национальной и общечеловеческой культуры на попрание, извращение и уничтожение этим людям? Следует ли предоставлять малолетних и взрослых "детей духа" на злое произволение беззастенчивых, властолюбивцев или ожесточенных слепцов? Правильно ли толковать свободу духа как свободу *от* всякого морального удержа, а свободу совести — как свободу *от* совести? Свобода мнения не есть свобода бесстыдства и свирепости. Политическая свобода не может быть безграничной и не может переходить в беспрепятственность преступления. Нельзя исповедовать и осуществлять свободу соблазна, совращения и развращения. Нельзя отдавать детей, добрых и слабых, на поругание или растерзание злодеям.

Так ставится и разрешается вопрос о сопротивлении злу силой. Этот вопрос столь же древен, как человеческое общежитие и человеческая совесть; он не исчезнет до тех пор, пока не придет и не восторжествует Царство Божие. И пока человечество будет жить на земле, оно вынуждено будет героически разрешать этот *трагический* вопрос.

Его трагический характер состоит в том, что человек, исповедующий духовную религию, не может найти здесь праведного исхода, такого, который удовлетворял бы требованиям и духовного строительства, и совести; который не смущал бы и не возмущал бы его сердечного чувствилища и не понуждал бы его к суровым решениям и с виду "безжалостным" мерам; который освобождал бы его и от укора в предательстве слабых и невинных и от упрека в угашении доброты и снисхождения...

В самом деле, дать волю злодеям — значит предать слабых, не оборонить добрых, не заступиться за детей и предпочесть личную "безукоризненность" — делу духа и добра на земле; это значит выдать свой народ на поругание, обречь его рабству и силою вещей стать самому в ряды злодеев (попущением и непротивлением)[6].

Вступать же в организованную борьбу со злодеями — значит "взяться за меч", т. е. организовать государственный отпор ожесточенным людям и самому вложиться в него, хотя бы сочувствием и одобрением; это значит принять и неизбежные крайности этой борьбы на жизнь и на смерть. Для этого надо из сочувствия к слабым временно отложить снисхождение к насильникам, "примириться" с условностями государственного суда и его приговоров, с необходимыми мерами полиции, с жестокостью необходимой казни и неизбежной войны. И для этого надо сознательно ограничить свою совестную жизнь с ее максимальными требованиями *пределом необходимого противления* и допустить насильственные формы внешней борьбы.

Так религиозному человеку приходится выбирать между сентиментальным предательством, ведущим к лицемерной "праведности", и условным отказом от свободной доброты, от совестно-религиозной чистоты, от целостного и неограни-

ченного сочувствия ко всякому живому существу и (практически!) от строгого суда над некоторыми своими внешними деяниями.

Цельного, совестно-праведного исхода здесь *нет*. И религиозный человек рано или поздно убедится в трагической природе этого конфликта. Он должен будет или решиться вступить в серьезную, ответственную борьбу, требующую от него *несовершенных, для веры, любви и совести тяжстных*, иногда в порядке целесообразности "приблизительных", иногда жестоких поступков, с непредвиденными подчас последствиями, — или же "сложить с себя" бремя ответственности (которое все-таки не сложится с него!), "выключить себя" из общественной жизни (что ему не удастся!) и предаться беспредметному умилению и фальшивой "добродетели" (что однажды приведет его к разочарованию и отчаянию!). Но в обоих случаях *решение* его — будет его *личным*, свободным решением, за которое он будет отвечать перед собою, перед людьми и, главное, перед Богом.

Все попытки сложить с себя эту ответственность будут объективно-несостоятельны, а субъективно малодушны. Решит ли человек отвернуться от агрессивного зла в мире, признать его вовсе не существующим или не требующим сопротивления (как это предлагал Л. Н. Толстой) — его решение будет его *личным* решением, на какие бы авторитеты он ни ссылался; и впоследствии, когда он увидит, что он сам себе лгал, что агрессивные злые люди представляют собою настоящий бич человеческой истории, что он, своим непротивлением, предал детей, добрых и слабых, и тем самым пассивно толкнул их к злодеям, — он поймет, что ответственность за все это несет он сам и что уйти от этой ответственности ему некуда.

И точно так же, когда он впоследствии увидит, что ему пришлось "заговорить со злодеями на *их* языке", т. е. отвечать насилием на насилие, подавлять в себе отвращение к этому делу, судить, наказывать, воевать и казнить; когда он почувствует свою душу израненною всем этим, свою совесть изболевшейся, свою любовь полузаглохшей, а себя огрубевшим, ожесточенным и ушедшим от своего "радикального" пути, ведшего его к Богу, — он поймет, что он *должен был* принять на себя ответственность за все эти дела и что сложить ее с себя ему было не на кого. Ибо нет авторитета, освобождающего человека от его жизненно-духовных решений и деяний и от ответственности за них.

Ответственность человека — духовная, религиозная и нравственная — есть высший дар и высокое призвание, исходящее от Бога. Все попытки сложить ее с себя неверны и унижающи; и более того — они просто *неосуществимы*. А все попытки обмануть в этом деле свою христианскую совесть и Бога — жалки и кощунственны.

6

Верное разрешение этого великого и для всей человеческой культуры неизбежного вопроса, верный выход из этого трагического задания состоит в *необходимом* сопротивлении злу силою с принятием на себя *ответственности* за *свое решение и деяние*, и с *непременно последующим, всежизненным нравственно-религиозным очищением*. Это и есть исход, указуемый православным христианством.

Решение должно быть принято *самостоятельно* и *свободно*. За этим решением должен стоять сам решающий — *весь человек* со всем своим религиозным и духовным опытом. Он не должен ни гасить в себе религиозной воли к совершенству, ни отрекаться от голоса совести, ни умалять и искажать этого голоса, уверяя себя, будто он "разрешил" ему неправедный путь или "согласился" на его жизненно-духовный компромисс. Нельзя угашать в себе духовную Купину на том основании, что другие люди злодействуют над беззащитными и слабыми; нельзя отрекаться от своей веры и от своего религиозного очищения в силу того, что надо отложить на время доброту и облечься в меченосную строгость. Надо уметь облекаться в строгость, *не разрушая своей религиозной личности*, но *оберегая ее до конца*.

Сопротивление злу силою допустимо не тогда, когда оно "осуществимо", то лишь тогда и постольку, когда и поскольку оно оказывается *неизбежным* и потому *обязательным*. Это сопротивление "осуществимо" *всегда*: ибо человеку всегда присуща сила для насилия, а может быть, и храбрость для нападения и отпора. Но до тех пор пока достаточны другие средства — средства молитвы, любви, свободы, убеждения, обличения, запрета, гнева и даже угрозы, — к силе обращаться не следует. Только безнадежность братского и властного обхождения дает человеку право обратиться к силе. Здесь необходима духовная *неизбежность*; не "возможность", которая имеется всегда; но и не только "право", которое *позволяет* применить силу и не применять ее; а *единственность* оставшегося средства, которая духовно переживается как обязательность его.

Сопротивляться злу силою надлежит с сознанием, что средство это есть *единственно оставшееся*, крайнее и неправедное; что это средство не "оправданное" и не "освященное", а *принятое в порядке духовного компромисса; и что в силу этого*

оно должно быть при первой же возможности оставлено и заменено другими, более духовными, достойными и любовными средствами. Там, где действует слово, не нужен меч. Там, где можно остановить человека обличением или угрозою, не надо заключать его в тюрьму. Там, где его обратит верно устроенная и воспитывающая тюрьма, не нужна казнь. Ибо дух человека преобразуется любовью, свободой, убеждением, примером и воспитанием, а не силою. Сила не строит дух, а только пресекает нападающую противодуховность.

И вся эта борьба неправедными средствами за благую цель должна сопровождаться *памятью о нравственно условной допустимости этих средств* и живою *потребностью не преувеличивать* без крайности сферы их применения. Сопротивление злу силою отнюдь не разрешает задачу воспитания и *недостаточно* само по себе; но в то же время оно бывает *необходимо, обоснованно и обязательно*. Оно недостаточно потому, что оно действует только отрицательно: оно выражает властное "нет", запрет, пресечение, отражение, удерж. Весь смысл его в том, чтобы *открыть дорогу для положительных сил*, для их воздействия и творческого вмешательства.

Сопротивление злу силою идет по *трагическому* и в то же время *героическому* пути: человек отдает чистоту и спокойствие своего духа, а, может быть, и самую земную жизнь свою для того, чтобы, по слову Апостола Петра, "делая добро, заграждать уста невежеству безумных людей", и притом в качестве "свободного", не злоупотребляющего свободой, но творящего дела Божии ("как раб Божий") (1 Пет. 2, 13—16). Это служение не может не вызывать в нем духовной тревоги, известного раздвоения в нравственном чувствилище, колебания, искушения ("сложить с себя ответственность"), а может быть, и ожесточения. Он должен нести в себе духовное раздвоение и выходить из нравственной плеромы; он должен принимать в душу жестокие поступки и жалости достойные зрелища; а впоследствии он должен находить в себе множество духовных "осадков", "отпечатков" и отзвуков ведшейся и ведущейся борьбы; он должен совершить во имя Духа, Любви и Свободы такие дела, которых он *никогда не совершил бы для себя*.

Поэтому государственному правителю, воину, судье и всем, кто, по слову Апостола Павла, сим делом "постоянно занят" (Рим. 13, 6), необходимо постоянно заботиться о духовном и религиозном очищении своей души. Человек слаб и страстен; и ведя суровую, а может быть, жестокую борьбу, он неизбежно будет вовлекаться своими страстями в нечистые состояния, растеривать любовь, умалять голос совести, ранить и осквернять свое воображение, ожесточать свою волю. И если к религиозному катарсису призван каждый из нас, то люди трагически-героического служения призваны к нему в особенности. Им необходимо до борьбы утвердиться в созерцании Бога, в духовной любви и в совестной плероме, чтобы соблюсти свой дух даже и в компромиссном служении. Им необходимы катарсические усилия *во время борьбы*, чтобы не допускать в себе ни малодушия, ни соблазна, ни ожесточения. Им необходимо глубокое очищение *по окончании борьбы*, чтобы восстановить в себе духовную и совестную плерому и удалить из своего чувства, из воли, из мысли и из воображения следы пережитого, всякую судоргу воли, всякое очерствление сердца, упрощение мысли, раздражение, отвращение и нечистоту. Тот, кто сопротивляется злодеям силою или мечом, тот должен быть всегда *чище и выше своей борьбы*, чтобы бездна, таящаяся в каждом и даже самом бескорыстном компромиссе, не поглотила его. Мечь его должен быть как молитва; а молитва его должна иметь силу меча. И чем совершеннее будет его молитва, тем меньше, может быть, ему придется прибегать к мечу.

Все эти основные трагедии религиозного опыта открываются человеку и осмысливаются им далеко не сразу. Их постижение и преодоление предполагает в человеке значительную степень нравственной зрелости и религиозной чистоты. Но когда человек постигает их высший смысл, он убеждается в том, что они входят в самую сущность религиозного опыта и что они могут быть преодолены только на основании его аксиом.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. главу "О субъективности религиозного опыта". (Речь идет о первой главе книги "Аксиомы религиозного опыта". — *И. С.*)

[2] См. главу 38 "О доброте" в моей книге "Blick in die Ferne".

[3] См. в книге "Blick in die Ferne" главы "Моя вина", "Его ненависть" и "Об излучении".

[4] Дискретный — разъединенный, разделенный, разрозненный; конкретный — сращенный.

[5] См. мою книгу "О сопротивлении злу силою".

[6] См. в моей книге "О сопротивлении злу силою" главы 8, 9, 10, 11, 12, содержащие критику учения Л. Н. Толстого "о непротивлении" и вскрывающие в его теории элементы "морального бегства", "сентиментальности", "духовного нигилизма" и "религиозного мироотвержения".

Публикация И. Н. Смирнова

По закону осмогласия

(К вопросу о знаменном распеве)

Наше церковное пение создано подвижниками благочестия, людьми, которые в результате личного духовного опыта смогли создать Царствие Божие внутри самих себя. Их внутренний духовный мир, преисполненный небесной сладости, отразился в их песнотворчестве; так в чистой прозрачной воде отражается небесная лазурь. Только такие творцы, одаренные, как отметил покойный Патриарх Московский и всея Руси Алексий I, "познанием таин божественных звуков", могли создать мелодию, являющуюся голосом Церкви, ее, так сказать, мелодическим богословием.

Распределением песнопений по их содержанию управляет закон осмогласия, созданный святыми отцами на основе ветхозаветного, первохристианского и греко-сирийского мелодического материала.

Осмогласие является основным законом богослужебного пения Православной Церкви. Будучи своего рода "конструкцией" в области церковного пения, закон осмогласия распространяется на все церковные песнопения, родившиеся в лоне Православной Церкви, и является священным законом для певцов как обычай, освященный древностью, как и самый устав богослужения.

Музыкально-теоретическая сторона нашего осмогласия раскрыта исследователями достаточно. Ученые единогласно признают его древность, увязывают с музыкальной теорией античной Греции и даже признают деятельное участие древних Отцов Церкви в его создании. Но нас интересует в осмогласии не греческая теория, с ее ладами и тетрахордами, а идейно-богословская сущность его, философия его мелодий.

Идею осмеричности мы находим еще в начале мироздания: *И благослови Господь Бог день седьмый, яко во оный почи от всех дел Своих яже начат Бог творити* (Быт. 2, 9). Таким образом, восьмой день от начала мироздания стал первым днем первой земной седмицы и образом будущего нескончаемого века — символом Вечной жизни. Восьмой день получил через это особое, так сказать, космическое и даже надмирное значение в Священной Истории.

В первый день ветхозаветной седмицы (он же и восьмой от начала седмицы предшествующей) совершилось Живоносное Воскресение Господа Нашего Иисуса Христа, и день этот стал днем Господним. "Оный занят нами от будущего века и есть осьмый, вместе и первый, или, лучше сказать, единый и нескончаемый" — говорит святой Григорий Богослов о дне Господнем.

Не могла не отразиться идея осьмого дня и в самой жизни Церкви, в ее общественном и частном богослужении. Каждый из восьми церковных гласов начинается в день воскресный (недельный) и продолжается до субботы включительно, сообщая всей седмице благодать минувшего дня воскресения. Все великие праздники празднуются Церковью семь дней и в осьмой день "отдаются", если по богослужебному кругу нет стечения других праздников, если позволяет вообще богослужебный устав. Наречение имени новорожденному, сложение крещальных одежд с новокрещенных, разрешение венцов новобрачных — все это совершается в осьмой день. Вот почему святой Иоанн Дамаскин, устроитель нашего осмогласия, избрал именно это, а не другое число из всех чисел, освященных Святым Писанием.

Но не по этой только причине создано Отцами наше осмогласие: с благословенным числом здесь соединена великая мудрость в самом избрании ладов греческой системы.

Для того чтобы получить полную правильную характеристику нашего осмогласия по каждому гласу в отдельности, надо обратиться к самому осмогласию, и прежде всего к тексту его песнопений. Лучшим материалом в этом могут служить Богородичны — догматики осьми гласов: в них содержатся основные идеи, свойственные каждому гласу. Однако, являясь прототипом в главном, догматик не может дать исчерпывающей характеристики данного гласа; гласы многогранны, и в одном песнопении невозможно выразить полного содержания гласа в целом: гласы

надо изучать по всем песнопениям, а не по одному. После догматиков очень важное значение в этом отношении имеют воскресные тропари и восемь стихир из чина погребения мирян, творения святого Иоанна Дамаскина.

Здесь нетрудно приметить основные идеи мелодической философии первого гласа, а именно: начало всемирной славы, небесное великолепие открывшегося Царствия (врата), песнь Бесплотных Сил и "удобрение" (смягчение, доброта, увлечение) верных и объединение обоих миров в общем торжестве. Все эти черты можно встретить и во многих других песнопениях первого гласа в той или иной мере, с некоторыми дополнениями других идей, свойственных этому гласу.

В воскресном тропаре этого гласа мы видим также картину победоносного исхождения Воскресшего из гроба при тех же "преграждениях вражды" — страже и печати, слышим хвалебную песнь Небесных Сил, прославляющих Воскресение, Царствие и Божественное смотрение Воскресшего Спасителя.

Та же идея победоносного шествия (триумфа) слышится и в других праздничных тропарях этого гласа, а именно: в тропарях Богоявления, Сретения, Воздвижения, Успения и Входа Господня в Иерусалим.

Стихира "Кая житейская сладость" дает противопоставление сладчайшего Небесного света — источника красоты и наслаждения — ложной земной славе и временной "сладости мира сего".

Если мы обратимся к канонам, то и здесь увидим то же самое. Возьмем каноны "Твоя победительная десница", "Христос рождается", "Воскресения день", "Преукрашенная" — везде одна и та же картина: победоносное шествие, соединение Неба и земли в прославлении, небесное величие. Первая песнь канона на Успение Пресвятой Богородицы особенно подчеркивает идею духовного веселия, звучащего в нежном девическом хоре, сопровождаемом звуками тимпанов; это — земной образ ангельского славословия. Священная и славная память Царственной Приснодевы, преукрашенная Божественной (а не человеческой) славой, созывает верующих к веселию, но радость эта растворена Божественным величием, небесной сладостью и благоговением. Именно такая радость и изображается в мелодии первого гласа.

Два самоподобна этого гласа ("Небесных чинов" и "Прехвальнии мученицы") выражают два главных его аспекта — светлую радость Бесплотных небесных Сил и духовную сладость земных праведников ("верных удобрение"). Таковы основные черты и общие начала философии первого гласа. Прежде всего его можно назвать гласом начала, а именно: начала Воскресения, спасения, творения и воссоздания, покаяния, начала шествия Господа к страданиям, подвижнической жизни.

Приведенных примеров вполне достаточно, чтобы сделать правильное заключение о первом гласе. Итак, *первый глас* — это глас "небошественный", глас Божественного величия, небесной красоты, глас благолепия мира Горнего и духовной сладости мира дольнего, глас примирения Неба с землей во едином триумфе всемирной славы и общего торжества. Его мелодии звучат важно, величественно, с едва заметным оттенком сладостного полумрака.

Второй глас есть глас "прехождения", то есть глас, отражающий переходное состояние от худшего к лучшему, например: от ночной тьмы к свету (рассвет), от будничного к праздничному (предпразднество), от временной (земной) жизни к Вечной (исход души от тела и первые минуты после него), от детства к зрелости (юность, девство) и т. п. Этот глас интерпретирует те моменты переходного состояния, когда первое еще не совсем миновало, а второе еще не наступило полностью. Все это хорошо отражено в песнопениях второго гласа, и в особенности в догматике, воскресном тропаре и стихирах погребения мирян.

В кратком догматике отражены все основные идеи второго гласа. В мировом, точнее общечеловеческом, масштабе переход от худшего к лучшему мы видим в переходе от Ветхого Завета — состояния духовного младенчества и мрака — к Новому Завету, что и выражено в первых словах песнопения. Вторая строка догматика переносит эту идею на Богоматерь, к Которой обращено данное песнопение. Из всех ветхозаветных прообразов, относящихся к Ней, песнописец берет здесь Неопалимую Купину, прообразовавшую самый центральный момент в жизни Богоматери — Приснодевственное Рождество, ставшее в истории человечества переходным фактором от Ветхого Завета к Новому, а вместе с тем — от обычного (естественного) девства к приснодевственному материнству Самой Пресвятой Девы. Состояние купины, виденной Моисеем, было состоянием, так сказать, средним между состоянием Купины негорящей и купины сгоревшей, фактически же это было состояние неопалимости. Купина горела и не сгорала потому, что огонь был невещественный; огонь Божества, коснувшийся Девы, не только не опалил Ее, но и преобразовал Ее естественное девство в лучшее, неповторимое в истории состояние — Приснодевствен-

ное материнство. Именно эту идею и передает мелодия второго гласа. Благостное действие огня Неопалимой Купины, вечная юность Приснодевства, сраствореного с "многоразличными добротами" Богоматеринства, являются основными началами философии второго гласа — гласа Неопалимой Купины. Его песнопения, относящиеся к Матери Божией, проникнуты особой нежностью, девственной красотой, а также детской любовию, простотой и преданностью верующей души. "Все упование мое на Тя возлагаю", "Моление теплое", "Всех скорбящих радосте" (малая вечерня). "Благовествует Гавриил" (Благовещение), "Вся паче смысла" — все эти песнопения передают самые нежные, едва уловимые качества, свойственные Приснодевству и Богоматеринству. Воскресный тропарь второго гласа, как бы дополняя и расширяя основную идею гласа — прехождение, начертанную в догматике, дает нам еще два вида переходного состояния: переход от жизни временной к Вечной и переход от обыденного к праздничному (предпразднество). Обе эти идеи хорошо выражены и в двух самоподобнах — "Егда от древа" и "Доме ефрафов".

Как отражающий идею предпразднества, второй глас является прежде всего гласом Великой субботы — первоосновы всякого земного предпразднества. Как известно, тропарь "Егда снисшел" и самоподобен "Егда от древа" принадлежат Великой субботе: На второй же глас написаны и хвалитные стихиры "Днесь содержит гроб", "Что зримое видение" и "Приидите, видим", в которых даны характерные черты этого великого Дня. Интересно отметить, что стихиры эти положены перед Великим славословием — в момент, когда на восточном небосклоне виднеются первые полосы утреннего рассвета. Утреня Великой субботы начинается в седьмом часу от захода солнца или в первом часу ночи по нашему исчислению.

С песнопениями Великой субботы, относящимися к "Начатку умерших", перекликаются песнопения, положенные в чине погребения православных христиан (этот же глас): смерть Христова — идеал, а Его погребение — прототип; это особенно четко выражено в чине священнического погребения. В стихире "Увы мне, яковый подвиг" изображено состояние души в момент ее разлучения с телом и в первые часы после разлучения, когда над остывающим бесчувственным телом бывает плач и рыдание на земле. Душевные переживания и скорбные размышления "сродников и знаемых" почившего, прощающихся с его телом, изображены в стихирах прощания; стихиры эти написаны на подобен "Егда от древа".

Но ведь Великая суббота является не только днем погребения Спасителя: мы чтим ее еще и как Навечерие Святой Пасхи — Праздника праздников. В этом отношении первыми ее отголосками являются навечерия Рождества Христова и Богоявления. В предпраздненственные дни обоих этих великих праздников положены на повечериях каноны и трипеснцы, подобные тем, какие мы слышим в дни Страстной седмицы, с соответствующими изменениями, а на стиховне стихиры на подобен "Доме ефрафов", равно как и сам этот самоподобен, в котором слышится тихая, приближающаяся радость грядущего великого праздника. Надо заметить, что на малых вечернях всех великих праздников, кроме Вознесения и Пятидесятницы (малая вечерня — крайний предел предпразднества), стиховные стихиры написаны на подобен "Доме ефрафов".

В навечерия Рождества Христова и Богоявления на "Господи, воззвах" положены стихиры самогласны второго гласа. В них с особенной ясностью дан предпраздненственный аспект второго гласа. Здесь мы слышим уже не тихое предчувствие приближающегося праздника, а самый этот праздник, стоящий у порога, так сказать, "за дверями" нашего сердца и нашего дома: он уже здесь, рядом, уже дышит на нас теплотой своей, но в то же время строго напоминает нам о своей святости и спрашивает, готовы ли мы принять и ощутить его: "Приидите, возрадуемся Господеви, настоящую тайну сказующе". На фоне предпраздничного "покрова" умиления и предвкушения будущей радости мы чувствуем как бы мгновенные вспышки молнии, сопровождаемые раскатами грома: это — Божественные истины, сопровождаемые напоминаниями о нашей греховности. Такой же характер носят и воскресные песнопения второго гласа "Со Архангелы воспоим" и "Воскресение Твое, Христе Спасе, все просвети вселенную".

В трактовке идеи Воскресения Христова второй глас, со свойственной ему нежностью, касается самых тончайших сторон этого величайшего события — сошествия во ад (Божественное всемогущество Его Святой Души по разлучении с Пречистым Телом) и видимой грани, отделяющей Великую субботу от Светоносного Дня Воскресения (момент отверстия Гроба Ангелом); здесь второй глас как бы впитал в себя повествование святого евангелиста Матфея: *Бысть же зрак его яко молния* (Мф. 28, 3).

Соответственно двум самоподобнам второй глас имеет два оттенка и в большой мелодии, а именно: более светлый, о котором частично уже сказано в начале, и более мрачный, близкий к шестому гласу. В качестве примеров можно указать на приведенную уже стихиру Навечерия "Приидите возрадуемся Господеви" и "Приидите вси языцы" (Воздвижение, на "Господи, воззвах").

На второй глас положены стихиры на "Господи, воззвах" в вечер недели сыропустной (переход от невоздержания к посту), в вечер недели Ваий "От ветвий и ваий Божественного праздника", в неделю Православия и др.

На второй глас положены песнопения особенно трогательные, где выражаются умиление, недоумение и другие тончайшие душевные переживания. Так, на этот глас положены: первая стиховная стихира Рождества Христова "Велие и преславное", "На иорданстей реце" (первая стиховная Богоявления), стихиры в день Пятидесятницы (на "Господи воззвах"), а также трогательные песнопения в честь Матери Божией, о которых уже говорилось. Вообще, надо заметить, что второй глас — это глас Божественной любви, чистейшей, невыразимой словом, неуловимой мыслью, но познаваемой чистым сердцем младенца и чуткой душой любящей матери.

Очень интересное положение в мелодической философии нашего знаменного осмогласия занимает *глас третий*. Глас этот — самый "скудный" и по тексту, и по мелодии. По количеству песнопений он стоит на предпоследнем месте. Такое же место занимает этот глас и по количеству певческих строк (попевок) среди прочих гласов. Из 6379 гласовых песнопений, содержащихся в наших богослужебных книгах (песнопения Октоиха и Общей минеи в этот счет не входят), третьему гласу принадлежит только 177 песнопений, тогда как другие гласы имеют до 1500 и больше. Мелодических строк этот глас имеет только 45 (общее число гласовых мелодических строк-повевок около 200, причем некоторые попевки употребляются в нескольких гласах), тогда как другие гласы имеют их вдвое больше. Чем же "виноват" третий глас и почему его так "обидели"? Ответить на поставленный вопрос могут только сами песнопения, принадлежащие этому гласу. Возьмем прежде всего догматик. По сравнению с другими догматиками здесь учение о Лице Иисуса Христа изложено более полно и обстоятельно; особенно это надо сказать о тех местах, где говорится о соединении Естеств во Единой Ипостаси. Эта небесная тайна Премудрости и благости Божией, по догматику седьмого гласа, вызывает в нас удивление (седьмой глас — плагален третьему); именно такими словами и начинается догматик третьего гласа. Заключительные слова догматика дают, так сказать, направление этому удивлению, оно должно быть радостным и светлым, ибо Матерь-Дева-Владычица ходатайствует о спасении тех, кто православно исповедует Ее Богородицей. Православное размышление о тайнах Горнего мира наполняет душу тихой небесной радостью и благословенным миром.

Истину Воскресения Христова третий глас раскрывает нам именно с этой стороны. Воскресный тропарь один только изображает Воскресение Христово как источник всеобщей радости; в других воскресных тропарях этого нет. В воскресных стихирах также рассматривается это событие, как источник света и радости: достаточно указать на такие, как "Просветишася всяческая" (третья воскресная стихира на "Господи, воззвах") и "Страстию Твоею, Христе, омрачивый солнце" (стиховная стихира).

В третьей осмогласной стихире чина погребения мирян Царство Небесное называется "жилищем веселящихся" и противопоставляется суете человеческой, которая не только неустойчива и растворена печалью, как это говорится в стихире "Кая житейская сладость", но и кратковременна.

Песнопения Постной триоди, принадлежащие этому гласу, также изображают небесную радость и свет. Все они призывают к духовной радости по случаю наступления Поста — времени духовных подвигов, добродетелей и освобождения от греха. (См. стиховные стихиры в понедельник, среду и четверток Сырной седмицы, в понедельник и вторник первой седмицы святой Четыредесятницы и в понедельник и вторник второй седмицы.)

В песнопениях великих праздников (их немного) также слышатся радость, свет и хвала (литийная стихира на день Успения Пресвятой Богородицы и стихиры стиховные в неделю Пятидесятницы вечера). Таким образом, третий глас — это глас сугубо небесный. Его мелодия, вращающаяся в пределах светлого и тресветлого согласий, создает светлый характер, но свет здесь — холодный, лунный; это не бледная светлость второго гласа, похожая на мертвенную бледность, а холодная светлость спящей природы под покровом лунной ночи. Однако покой этот не усыпляет, а, наоборот, призывает к бодрости, тихой радости и миру душевному. Состояние это, близкое к состоянию вечного покоя, немногим доступно

в наших земных условиях, и Церковь изредка только указывает на него нам. О тайнах Горнего мира мы знаем очень мало, и земными человеческими образами его передать нелегко. Вот почему так мал круг песнопений этого гласа.

Итак, *третий глас* — это глас земного начала, вернее, предначатия вечной радости, мира, покоя и светлостей будущего века, глас тихих переливов чистого серебра, лунного света или чистейшего источника живой воды.

Совсем другое в гласе четвертом. Это тоже глас светлый, но его свет подобен свету дневному, солнечному.

Четвертый глас — глас светлого торжества, глас всепразднественный. Радость здесь — не величественная, как в первом, и не тихо-светлая, как в третьем, а именно светло-всепразднественная. Вот почему большинство праздничных песнопений написано в этом гласе.

Сущность четвертого гласа хорошо выражена в догматике, посвященном небесному возвышению нашего естества в Лице Спасителя, царственному достоинству Богоматери как Царицы Неба и земли и Ходатаицы Вечной жизни, Божественному человеколюбию и богатой милости Доброго Пастыря, обновившего человеческий образ, истлевший страстьми. Четвертый глас говорит нам о восхождении человеческого естества на высоту небесной славы. Здесь заложена идея блистательного торжества, но не триумфа, как это мы видели в первом гласе. Ссылкой на 44-й псалом песнописец как бы дает характеристику всему гласу. Четвертый глас можно уподобить летнему солнечному позднему утру, когда на юго-восточной стороне неба сияет солнце, а по остальному пространству чистого небосклона изредка плывут небольшие облака, то светлые, то темно-бурые. Песнопения четвертого гласа, в переводе на цветовой язык, можно сравнить с парчовым облачением, по золотому фону которого изредка видны вышитые темно-бордовые цветы. Такое "соцветие" четвертого гласа объясняется, с одной стороны, его всепразднественностью, а с другой — наличием в нем некоторого оттенка покаянности, напоминания о нашей греховности и о земном характере нашего духовного торжества. Все это можно найти в песнопениях рассматриваемого нами гласа.

Так, воскресный тропарь дает нам идею светлой проповеди господних учениц о Воскресении Христовом. В четвертой стихире на погребение мирян (осмогласник Дамаскина) обилие вечных благ противопоставляется "мирскому пристрастию", "множеству рабов", богатству и "молве" (шуму) житейской. На четвертый глас положены и такие "златотканые" песнопения, как "Рождество Твое, Христе Боже наш", "Рождество Твое, Богородице Дево", "Днесь благоволения", "Днесь спасения нашего главизна", тропарь Вознесения Господня и подавляющее большинство тропарей в честь святых мучеников и святителей. Вообще во всех песнопениях этого гласа — стихирах, тропарях, кондаках, ирмосах — говорится о богатстве щедрот, об обилии вечных благ, о восхождении нашего естества на высоту Небесную. О радостном, светлом торжестве на земле и о небесном великолепии и славе.

Чтобы яснее представить себе характерные черты четвертого гласа, отличающие этот глас от только что рассмотренных нами трех гласов, приведем песнопения некоторых великих праздников, положенные на четвертый глас, в сравнении с песнопениями тех же праздников, принадлежащих другим гласам. В тропаре Воздвижения изображается Крест как знамя победы и славы рода христианского, а в кондаке (четвертый глас) говорится о восхождении на Крест Христа Спасителя и щедротах Его. В рождественском тропаре речь идет о всемирном значении Рождества Христова, воссиявшего миру свет разума и научившего человечество поклоняться Солнцу правды, а в кондаке описаны события, непосредственно связанные главным образом с самой рождественской Ночью, события конкретные, созерцаемые немногими, как небесная тайна (третий глас). Тропарь Богоявления дает нам величественную картину вступления Спасителя на общественное служение и явления Святой Троицы, а кондак говорит о явлении во вселенной неприступного Света (четвертый глас). Тропари и кондаки Рождества и Входа во храм Пресвятой Богородицы принадлежат одному четвертому гласу, потому что в них говорится об одном светлом празднования.

Солнечным светом и теплом проникнуты стихиры "Воссия Благодать Твоя, Господи" (неделя Сыропустная вечера), "Наста преполовение дней" (преполовение Пятидесятницы), "Преславная днесь" (неделя Пятидесятницы), "Множество народа, Господи" (неделя Ваий), "Всемирная радость" (Рождество Богородицы), "Одеваяйся светом, яко ризою" (Богоявление) и др. Везде слышатся одни и те же идеи: радость, сияние, светлое всепразднественное торжество. Это же самое мы видим и в канонах четвертого гласа (см. каноны недели Ваий и Пятидесятницы).

Четвертый глас имеет три самоподобна: один из них ("Званный свыше") дает наиболее светлую сторону гласа, а

остальные два — более мрачную, "молебную".

Гласы, входящие во вторую четверицу (пятый, шестой, седьмой, восьмой гласы), являются, как известно, по отношению к гласам первой четверицы плагальными: каждый из них завершает и углубляет содержание своего автентичного гласа.

Пятый глас является завершением и углублением первого. Он завершает величественное шествие глубоким поклонением, при малиновом свете лучей восходящего солнца.

В догматике этого гласа описан переход (вернее, завершение этого перехода) евреев через Чермное море, как прообраз Воплощения Сына Божия. Воскресный тропарь дает идею поклонения Воскресению Христову. Пятому гласу принадлежат тропари "Ангельский собор" (поклонение Воскресению при свете восходящего солнца), рождественская стихира "Волсви персидстии царие" (поклонение, как завершение великого путешествия), "похвалы" Великой субботы, "Приидите ублажим" (поклонение), стихиры Пасхи и "Тебе, одеющегося" (поклонение).

Пятая стихира чина погребения мирян излагает размышления над обнаженными костями открытой могилы (завершение погребения).

В событиях Воскресения Христова пятый глас подчеркивает сладостное поклонение Воскресшему Господу как Невечернему Свету: идея духовной сладости первого гласа здесь усиливается (стихира воскресения на "Господи, воззвах"). Это же можно найти и в других песнопениях пятого гласа. Взять хотя бы такие, как "Приидите взыдем" и "Божества Твоего малу нам заре" (Преображение), "Достигше вернии" (Великий понедельник), "Тайноводствуя" (Великий четверток) и др.

В песнопениях пятого гласа иногда слышится призыв к поклонению или сладостное приветствие: "Радуйся!" (служба на день Успения Пресвятой Богородицы, стихира на литии; самоподобен пятого гласа "Радуйся, Живоносный Кресте" и литийная стихира в день Введения во храм Пресвятой Богородицы). В этих песнопениях дается идея особой духовной сладости. Сладость эта по своему характеру "тверже" той, что дается во втором гласе и "гуще", сильнее, теплее сладости первого гласа.

Шестой глас завершает и углубляет идеи второго гласа. Если второй глас мы называем гласом прехождения, то этот можно смело назвать гласом сошествия. Догматик этого гласа называет Матерь Божию Всеблаженной: в нем слышатся ноты печали, умирения, мрака. Но лучше всего характеризует шестой глас прокимен Великой субботы "Положиша мя в рове преисподнем".

Шестой глас — глас "сени смертной", глас гробовой, глас глубокой ночи, а потому и мелодия его — мрачная. На это указывают и песнопения самой Великой субботы (канон, кондак и стихира — славник на "хвалитех"), а также и воскресные песнопения (тропарь, кондак, стихиры на "Воззвах", именно 1-я, 2-я и 3-я).

Шестой глас — глас глубинный: он передает глубокую скорбь, сорастворенную, конечно, небесным утешением. Если второй глас мы назвали гласом исхода, то этот следует назвать гласом погребения: ему принадлежат и каноны Страстной седмицы, и канон Великой субботы, и канон погребения мирян.

В трактовке событий, относящихся к Живоносному Воскресению Спасителя, шестой глас отмечает дела Господа при сошествии Его в глубины ада, а также касается непосредственных связей Гроба и погребения с Воскресением. Это можно видеть в основных Воскресных песнопениях шестого гласа. Как глас глубокой ночи — время, располагающее душу к богомыслию и душеспасительной скорби, шестой глас близок сердцу благоскорбящего инока — подвижника. Лучшие песнопения в честь святых угодников Божиих, такие, например, как "Все отложивше" (самоподобен шестого гласа), "Наследниче Божий" и "Человече божий" (святителям), "Преподобне отче, кто исповесть" и "Преподобнии отцы, во всю землю" (преподобным), "Благий рабе" принадлежат шестому гласу.

Шестой глас передает углубленное покаяние и сокрушение о грехах (Неделя Сыропустная, стихиры на "Господи, воззвах"), глубокую скорбь об утрате (Канон на повечерии в Великий пяток "О Распятии Христове"), грозное самообличие и обличение греха вообще (Великий канон святого Андрея Критского). Но он же иногда дает и духовное умиление, проникнутое тонкой, едва заметной радостью. Эта радость — радость далекая, но не та, что во втором гласе: здесь она не столько неощутима, сколько непостижима. Шестой глас можно уподобить темной ночи, где среди глубокой темноты видны ясные звезды.

Из всех гласов нашего осмогласия самым скудным по количеству песнопений и музыкальных строк является *глас седьмой*: ему принадлежат только 37 песнопений по триодям и минеям (Октоих в счет не идет), и сам он имеет всего мелодических строк только 37. Являясь плагальным по отношению к третьему гласу, седьмой глас завершает и углубляет идеи своего автентичного

гласа. Так, если догматик третьего гласа говорит: "Како не дивимся" и, насколько возможно, излагает православное учение о Воплощении, то догматик седьмого гласа говорит: "Пребыла же еси Дева паче слова и разума", "И чудесе рождества Твоего сказати язык не может" и проч. Таким образом, если третий глас есть глас предначатия вечной радости, то этот можно назвать гласом "премирным", апокалипсическим, эсхатологическим, гласом неведомого. Это можно видеть в его немногочисленных песнопениях.

Так, воскресный тропарь этого гласа прямо говорит об отверстии Рая (слово "Рай" в других воскресных тропарях не упоминается вообще). Седьмая стихира чина погребения мирян говорит о положении Первозданного в Раю. Тропарь и кондак Преображения Господня, где речь идет о Присносущном свете, а также канон Пятидесятницы о сошествии Святого Духа принадлежат седьмому гласу. Этому гласу принадлежит и кондак "Не к тому пламенное оружие хранит врат едемских" (Неделя Крестопоклонная). Вообще этот глас много говорит о будущем веке, неведомом и непостижимом.

Текст песнопения седьмого гласа прост, как и отражающая его мелодия; но в этой "простоте" можно встретить такие вещи, над которыми невольно приходится задумываться. Вот, например, взять такое песнопение: "Страшен явися еси Господи, во гробе лежа яко спя, воскрес же тридневен яко силе, Адама совоскресил еси зовуща... (3-я стихира воскресной стиховни). Или еще: "Виждь твоя беззаконная дела, о душе моя, и почудися, како тя земля носит; како не расседеся; како двери дивие не снедают тебе; како же и солнце незаходимое сияти тебе не преста..." (2-я стиховная стихира в неделю вечера). Таким образом, глас этот выражает нечто великое, непостижимое, страшное, сокрытое под сенью кажущейся простоты. Он величественен и прост, как небесная жизнь, которую он передает. В нем слышится покой, но не ночной и не гробовой, как в шестом гласе, а вечный покой в Боге, слабый земной отголосок Горнего Иерусалима.

Воскресный тропарь и догматик *восьмого гласа* характеризуют этот глас как глас полноты, совершенства, высоты, как глас царственный, завершающий земное и указывающий на полноту и совершенство небесного. В других песнопениях, особенно воскресных, он также говорит о восхождении на высоту (стиховня великой вечерни в субботу вечера, 1—2 стихиры; воскресные стихиры — 1-я, 2-я и 3-я на "хвалитех") и об окончательном завершении чего-либо (суббота мясопустная, канон, кондак, стихиры и другие песнопения восьмого гласа). В прочих песнопениях эти идеи раскрываются шире: выделяются некоторые частности.

Восьмой глас можно также назвать гласом восклицания. Восьмая стихира погребения мирян звучит как плачевный вопль: большинство песнопений восьмого гласа также подчеркивают эту восклицательную сторону. Многие из них прямо начинаются междометиями: "увы", "о" или являются таковыми по своему общему содержанию [самоподобен "О преславного чудесе!", стихира "Днесь Неприкосновенный" (Воздвижение), "Сия глаголет Господь иудеом" (Великий пяток)]. В песнопениях этого гласа идея восклицания часто выражается в форме громогласного призыва, торжественного или тревожного ["Во благознаменитый день" (Рождество Богородицы), "Егда предстал еси Каиафе, Боже" (Великий пяток) и многие другие]. Таким образом, восьмой глас можно рассматривать и как глас "трубный", глас "высокого проповедания". Именно так звучат песнопения "Глас Господень на водах" (Богоявление), "Да веселятся небеса" (Благовещение) и др. Наконец, восьмой глас можно рассматривать как глас высокой похвалы ("О Тебе радуется"). Характерные особенности гласов в переводе на язык световых и цветовых понятий можно представить следующим образом: гласы первый и пятый — светозарные или "тихо-светлые", второй глас — это глас рассвета, шестой — звездной ночи, третий и седьмой — бело-светлые или серебряно-лунные (один из них — более ясный, другой — тусклый), восьмой и четвертый — гласы дневного света (один — утренний, а другой — дневной или ясно-солнечный).

Гласы второй четверицы, как уже говорилось, завершают и углубляют идеи своих автентичных гласов первой четверицы. Лучше всего это можно слышать в антифонах. Творец этих аскетических песнопений на основе собственного опыта изобразил в них духовную жизнь, внутренний мир пустынножителя, мудро сочетав две философии — аскетическую и музыкально-звуковую. Вот новоначальный подвижник делает первые шаги на своем поприще: "Внегда скорбети ми, услыши моя болезни, Господи..." И в ответ на это пустыня в лице своих насельников-подвижников утешает и ободряет его словами: "Пустынным непрестанное божественное желание бывает". Это желание в будущем должно наполнить душу подвижника, освободившегося от суетного мира. Но если в антифоне первого гласа молитва подвижника

звучит неопределенно, равно как и ответ на нее "пустыни", то в антифоне плагального (пятого) гласа то и другое имеет ясный, определенный характер: он молится уже "давидскими", а не собственными словами об избавлении "от языка льстива" (тщеславия и греховной самоуверенности), а "пустыня" говорит ему о Божественном рачении, которое окрыляет подвижника, окрепшего уже в жизни духовной. То же самое видим мы и в других антифонах. Если в антифоне второго гласа пустынник, "пуская" робко свой взор на небо, просит спасти его одним лишь осиянием, а собратия его просят научить их самому покаянию и молятся о прощении ежечасных согрешений, то в антифонах плагального (шестого) гласа он уже уверенно "возводит" свои очи горе и просит ушедрить его для жизни духовной, а они (собратия), обогащенные смиренномудрием, просят устроить из них благопотребные сосуды, то есть заполнить их души добродетелями, вместо изгнанных оттуда страстей. Если в антифонах четвертого гласа пустынник просит "заступить" его от страстей, указывая "ненавидящим Сиона" (невидимым врагам) на силу Господню, то в антифонах восьмого гласа он говорит уже об искушениях, производимых непосредственно самим врагом, которого подвижник начинает побеждать при помощи свыше. Такова картина подвижнической жизни во всех аспектах музыкально-звуковой философии православного церковного осмогласия.

Возьмем другой пример — стихиру-осмогласник на день Успения Матери Божией. Здесь мелодические строки идут также в порядке плагальности. В первой строке (первый глас) описано начало стечения Апостолов к Одру Богоматери, а во второй — окончание этого стечения (пятый глас). В следующей строке (второй глас) говорится о Пришествии Господа Иисуса Христа с горними Силами, чтобы принять Ее Пречистую душу (исход души), а в следующей за ней строке плагального (шестого гласа) — о провождении Пречистого Ее тела Ангелами (погребение). Затем в крюковых книгах дается строка четвертого гласа (в нотных синодальных мелодия идет в шестом). Эта строка изображает торжественную встречу Небесными Силами "Всецарицы-Богоотроковицы" и их возгласы, возвещающие "Высшим чиноначалиям о Ее пришествии". Следующая за тем строка третьего гласа передает возглас Ангелов, призывающий Вышние чиноначалия к достойной встрече Всецарицы: "Возьмите врата и Сию премирно подымите" (свет), а в строке плагального (седьмого гласа) говорится о неизреченном величии Богоматери, на Которую не могут взирать даже сами Ангелы. В следующей строке четвертого гласа говорится о "преизящном", превосходящем всякий ум, царственном великолепии Всецарицы (сияние паче солнца), а в строке плагального (восьмого) гласа Церковь обращается к "вечно живущей с живоносным Царем и Сыном" и просит о сохранении рода христианского (завершение и царствование). Конец песнопения дается опять в мелодии первого гласа: "во веки светоявленно" (начало).

Мы рассмотрели здесь только две темы осмогласия — пустынножительство и Успение Матери Божией. Каждая из них раскрыта здесь во всех восьми аспектах, причем первая — в нескольких песнопениях, вторая — в одном.

Рассмотренная нами характеристика гласов возвращает нас снова к вопросу о восьмеричности. Идея нашего церковного осмогласия, как мы уже заметили, уходит своими корнями в глубь библейской древности, к первой седмице мироздания. Сопоставляя наши гласы с днями творения и вникая в идейную сущность тех и других, мы находим удивительное сходство между ними. Так глас первый соответствует дню света — прообразу Светлого Христова Воскресения, второй глас — небесной тверди — чувственному фактору общения двух миров, третий — дню "красоты сельной", "зеленого царства природы, вещественного рая", четвертый — дню солнечного света, пятый — дню восходящего солнца, шестой — дню сотворения "перстного" и его падения (потенциальная смерть), седьмой — дню вечного покоя в Боге (субботства), восьмой — Царству Небесному — исполнению всяческих. Достойно замечания также и заключение, данное в Ветхом Завете на каждый день творения: *И бысть вечер, и бысть утро.* Идея вечерней жертвы легла в основу нашего богослужебного круга: церковно-богослужебные сутки начинаются с вечера; с этого же времени начинается и церковный глас по октоиху, и всякое вообще церковное празднество. Такова первая, древнейшая, основа нашего осмогласия.

Вторую, тоже древнюю, основу мы находим отчасти в песнях пророческих. Надо заметить, что многие из них имеют некоторое отношение к нашим гласам. Так, величественный первый глас перекликается с победной песнью перехода через Чермное море, тихорадостный третий глас созвучен пророческой песни матери пророка Самуила, четвертый — торжественной песни Аввакума, пятый — утренней песни Исаии, погребальный шестой — песни Ионы, а премирные гласы седьмой и восьмой

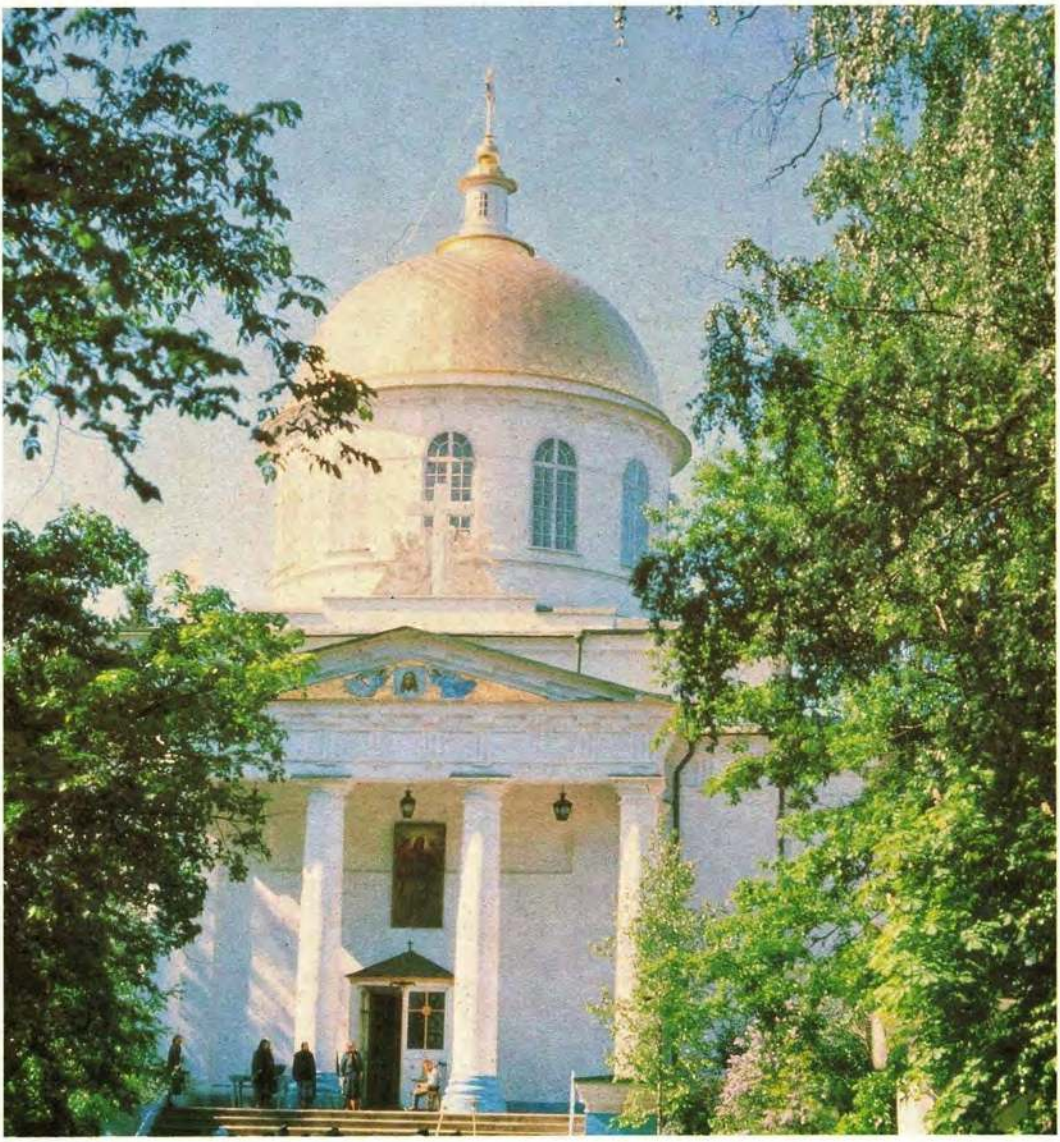
соответствуют песни отроков. Конечно, противники осмогласия вольны приписывать все это простому совпадению, как не имеющее, по их мнению, никаких оснований в Священном Писании и святоотеческих творениях, но мы имеем достаточно оснований, чтобы ответить им словами Псалмопевца: "Яко возвеличашася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси".

Так выглядит наше церковное осмогласие со стороны текста богослужебных песнопений. Как же "справляется" со своей задачей мелодия? Ответить на этот вопрос может только мелодия знаменная. Осмогласие — основной закон нашего церковного пения; но закон этот написан языком знаменной мелодии в крюковой симиографии, поэтому и читается оно в знаменной же мелодии. Больше того, знаменный распев раскрыл во всей полноте и совершенстве самые идеи православного осмогласия; прочие распевы раскрывают только отдельные его стороны. Как естественное отражение православно-русского религиозного самосознания, как голос, исходящий непосредственно из глубины верующего сердца, знаменная мелодия передает небесные истины с возможной для нашего восприятия точностью, превосходя позднейшие церковные распевы своей духовностью и широтой интерпретации.

Протоиерей Борис НИКОЛАЕВ

Сдано в набор 03.09.93. Подписано в печать 01.10.93. Заказ 1333. Индекс 71157

Ордена Трудового Красного Знамени Чеховский полиграфический комбинат
Министерства печати и информации Российской Федерации
142300, г. Чехов Московской области



ХРАМ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА
В УСПЕНСКОМ ПСКОВО-ПЕЧЕРСКОМ МОНАСТЫРЕ

ИЗДАНИЕ
МОСКОВСКОЙ
ПАТРИАРХИИ