ISSN 0132-862X

5
1994



ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ



ИКОНА «ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО»

Троице-Сергиева Лавра, XX век

1994 · 5

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

Пасхальное послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви 2

К 50-летию со дня кончины Патриарха Сергия

От редакции 5

Патриарх Московский и всея Руси Сергий. Биографическая справка (из словаря митрополита Мануила (Лемешевского)) 7

ПЕРИОД до 1917 года

Архимандрит СЕРГИЙ. Речь при наречении во епископа 8

Епископ СЕРГИЙ.

Зачем Святой Руси дана вера православная? 9

Юбилей Петербурга (16 мая 1903 года) 11

9 января 1905 года 15

Накануне объявления полной веротерпимости 16

К вопросу о веротерпимости 19

***

Н.П. ИВАНОВ. Учение о спасении Патриарха Сергия 22

А. Г. КРАВЕЦКИЙ, А. А. ПЛЕТНЕВА. Патриарх Сергий как литургист 37

ПЕРИОД с 1917 по 1941 год

Митрополит СЕРГИЙ.

Воскресение Христово в отличие от воскресения Лазаря 50

Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви 56

Значение апостольского преемства в инославии 61

Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам 80

Есть ли у Христа наместник в Церкви? 98

***

Митрополит МАНУИЛ (Лемешевский). Патриарх Сергий и обновленческий раскол . 103

Протоиерей Владислав Цыпин. "Декларация" 1927 года 107

Иеромонах НИКОН (Белавенец). "Дедушка" 118

ПЕРИОД с 1941 по 1944 год

Митрополит СЕРГИЙ.

Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви (7/22 июня 1941 года) . 122

Речь на молебне о победе русского воинства (вечером 26 июня 1941 года в Богоявленском соборе в Москве) 124

Поучение за литургией в церкви Иоанна Воина на Большой Якиманке в Москве 12 августа 1941 г. 125

***

В. О. Во имя любви к ближнему 127

БИБЛИОГРАФИЯ

Е. П. Список основных трудов Патриарха Сергия (Страгородского) 135

НАШ АРХИВ

М. Е. КОЛЕСОВА. Документы Государственного архива Российской Федерации как источник по истории Русской Православной Церкви (1917–1992 годы) . . . 139

Журнал № 51 экстренного заседания Священного Синода 15 мая 1944 года . . . 142

***

А.Ч. Воскресение Христово 143

ПАСХАЛЬНОЕ ПОСЛАНИЕ
Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви

ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!

"Ада пленивый и человеки воскресивый Воскресением Твоим, Христе, сподоби ны чистым сердцем Тебе пети и славити"

(Стихиры "на хвалитех" во Святую и Великую Неделю Пасхи утра)

Возлюбленные о Господе Воскресшем Преосвященные собратия-архипастыри, досточтимые пастыри, честные иноки и инокини, боголюбивые миряне! Исполненный вместе с вами светлой пасхальной радости, сердечно поздравляю каждого из вас и ваших близких с великим и досточудным праздником Пасхи Христовой!

Святой праведный Иоанн Кронштадтский в слове на Пасху проникновенно возвещает: "Слава Богу – Христос воскрес из мертвых; Солнце правды, временно как бы погасшее и сокровенное во гробе, снова воссияло и озарило весь мир всерадостными животворными лучами..." И продолжает: "Видите, братие и сестры, чем завершились все скорби, страдания и смерть Христа, Господа нашего! Славным Воскресением Его из мертвых, властью Его над адом и смертью... и торжеством правды и Вечной Жизни!"

Ныне, как и всегда, мы светло празднуем Пасху Христову. Приходят и уходят горести и скорби, житейские невзгоды и трудности, но радость Пасхи пребывает неизменной и вечной. И да укрепляют наши души и сердца пасхальная радость и свет Христова Воскресения, да пребывают они в наших домах и согревают нас теплом любви Христовой, с тем чтобы для каждого человека мы были поистине братьями и сестрами во Христе (ср. Мф. 23, 8).

Особое значение это духовное укрепление и поддержка имеют для чад Русской Православной Церкви, живущих в России и в других странах, расположенных на территории бывшего Союза, ибо в них еще далеко не завершен исключительно сложный и тяжкий процесс общественного и государственного переустройства. Участвуя в этом процессе, мы должны молиться о ниспослании нам благодатных даров Воскресшего Господа, Главы Церкви, *которая есть тело Его* (Еф. 1, 23), дабы мы полностью отвечали нашему христианскому

призванию. *Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова,* – свидетельствует святой апостол Павел (Еф. 4, 7).

Милостью Божией Русская Православная Церковь ныне свободна в устроении своей жизни во всей полноте исконных церковных традиций и обычаев. Перед нами стоят нелегкие для их решения задачи всемерного расширения евангелизации и распространения духовного просвещения, упрочения церковного единства и восстановления его там, где оно, к прискорбию, было нарушено, возрождения во всей полноте приходской жизни, восстановления поруганных храмов и монастырей, многие из которых обладают духовным авторитетом, истоки коего уходят в глубину веков, должного развития религиозного образования и церковного книгоиздательства, укрепления деятельности церковных братств и сестричеств, совершенствования милосердного и благотворительного служения.

Будучи частью Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, мы призваны вместе с тем не ослаблять усилий по укреплению братского единства и сотрудничества Поместных Православных Церквей. Мы должны развивать взаимоотношения с неправославными церквами и религиозными объединениями. Вне нашего доброго внимания не должны находиться также братья и сестры, исповедующие нехристианские религии, и люди нерелигиозные.

Святой апостол Иоанн Богослов свидетельствует: *Кто делает добро, тот от Бога* (3 Ин. 1, 11). Святой апостол Павел призывает к мудрости в творении добра (Рим. 16, 19), которое следует делать в отношении всех без исключения людей (Гал. 6, 10).

В наше время массовое распространение и глубоко серьезную опасность для общества приобрели такие пороки, как алкоголизм и наркомания. Церковь призвана восстановить имевшуюся у нее в дореволюционное время весьма эффективную программу борьбы с алкоголизмом и использовать накапливаемый ею опыт спасения молодежи, равно как и людей всех возрастов, от смертельной опасности, вызванной наркоманией.

1944 год Организация Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры – ЮНЕСКО – объявила Годом семьи. В православном понимании семья является *домашней церковью* (Рим. 16, 4; Кол. 4, 15). Основы семьи, ее крепость должны быть нерушимы. Прочная, здоровая духом семья, в которой высоконравственно воспитываются дети и молодежь, является основой общества и государства, гарантией их благоденственной жизни и достойного места во всемирном содружестве.

Крайне неблагополучное состояние семьи в России, и не только в ней, выражается в ее непрочности и массовом распаде, в непрерывной гибели множества нерожденных детей, в резком увеличении числа беспризорных детей, представляющих собой потенциальный резерв для пополнения преступного мира.

Долг Русской Православной Церкви, долг каждого из нас – содействовать укреплению основ семьи через молитву и всеми доступными нам средствами.

В жизни наших народов и государств, в жизни мировой, общечеловеческой общины мы постоянно сталкиваемся с многоразличными видами греха. Мы знаем, что Господь Иисус Христос взял на Себя грех мира (Ин. 1, 29). Христос победил мир (Ин. 16, 33). Всем проявлениям сил греха, сил зла мы призваны противостоять неодолимой силой Воскресения Христова. Ибо, как говорит Господь в Евангелии святого апостола Луки, *невозможное человекам возможно Богу* (Лк. 18, 27). Святитель Григорий Богослов в слове на Святую Пасху

подчеркивает, что Сам Господь уподобляется нашему Врачу, Который наклоняется к нашим ранам и подает здравие болящим – болен ли бывает отдельный человек или же больно все общество.

В России, как и в ряде стран ближнего зарубежья, многие видят в Церкви ту силу, которая в состоянии возродить духовные и нравственные основы жизни народа. С помощью Божией мы обязаны сделать все, чтобы не посрамилась эта надежда...

Возлюбленные! 15 мая исполняется пятьдесят лет со дня блаженной кончины Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия († 15 мая 1944). В тяжелейшие годы войны он непоколебимо верил в победу добра над злом. В своем послании к Пасхе 1942 года он писал: "Праздник Пасхи празднуем мы, а небо над нами все еще покрыто тучами... Но тьма не победит света, хотя бы на время и заслоняла его... "Воскресе Христос – и падоша демони. Воскресе Христос – и радуются Ангели". Да возрадуемся и мы с ними, празднуя победу Христову над адом и смертию во веки и во временной жизни здесь, на земле!"

Возлюбленные о Господе чада нашей Святой Матери Церкви, в России и других странах ее канонической территории и за ее пределами пребывающие! Вновь и вновь от всего сердца, с любовью поздравляю всех вас со всерадостным праздником Светлого Христова Воскресения!

Вместе с пророком Осией, вместе с Апостолом Павлом и повторившим их возвышенные, огненные слова Святителем Иоанном Златоустом воскликнем: *"Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?* (Ос. 13, 14; 1 Кор. 15, 55). "Воскрес Христос, и ты – низвергнут!"

Господь Иисус Христос Своим Воскресением открыл нам надежду Новой жизни, жизни в Боге и с Богом. По вере нашей, дорогие братия и сестры, будем достойны этой Новой жизни!

Ибо – Христос воскресе! Воистину воскресе!

АЛЕКСИЙ II,
Патриарх Московский и всея Руси

Пасха Христова
1994 года,
г. Москва

К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ ПАТРИАРХА СЕРГИЯ

От редакции

Пятьдесят лет назад, ранним утром 15 мая 1944 года, завершилась земная жизнь Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского).

По мере того как проходят годы, отдаляющие от нас жизнь и труды того или иного выдающегося человека, его черты как бы укрупняются, все мелкое и несущественное отпадает, и, напротив, все истинно значительное и важное обретает черты величия и монументальности.

Святейший Патриарх Сергий был выдающейся личностью по любым меркам. Нет такой области русской церковной жизни первой половины двадцатого века, где бы он не оставил заметного следа. И если бы не бурное и трагическое время, в которое выпало жить тринадцатому русскому Патриарху, он вошел бы в историю Русской Православной Церкви редким примером иерарха-богослова, а затем и богослова-Первосвятителя.

Но не решение богословских проблем стало главной заслугой Патриарха Сергия перед Русской Православной Церковью. Ему пришлось решать совсем иную задачу: обеспечивать само существование Церкви в не виданных еще миром условиях новой тоталитарной коммунистической России, вожди которой открыто поставили цель окончательного искоренения религии. Да, мы знаем неложное обетование Спасителя о том, что врата ада не одолеют Церкви. Но реализуется это обетование не само собой, не автоматически, а благодаря жизненному подвигу подлинных сынов Церкви.

Патриарх Сергий был одним из тех людей, которые на своих плечах вынесли все испытания эпохи, тяжелой как для России в целом, так и для Русской Православной Церкви в особенности, – эпохи гонений, преследований, ненависти. Более того, ради Церкви, в жертву ей он принес и свое доброе имя, будучи вынужденным для блага ее идти на нелегкие компромиссы с богоборной атеистической властью.

По-видимому, время объективной оценки значения Патриарха Сергия для нашей Церкви еще не настало: не собраны вместе и не опубликованы его многочисленные богословские работы, проповеди, письма, указы и распоряжения; но главное – не отошли еще в прошлое политические страсти, зримым памятником которых и поныне является отторжение от Русской Православной Церкви ее зарубежной части.

В настоящем номере журнала, посвященном памяти выдающегося русского Первосвятителя, мы сделали попытку осветить различные стороны его многогранной деятельности. Представляя дореволюционный период жизни будущего Патриарха, мы знакомим читателя прежде всего с его главным богословским трудом, магистерской диссертацией "Православное учение о спасении" (основные положения книги даны в изложении Н. П. Иванова). Мы перепечатываем также некоторые статьи архиепископа Сергия, в которых он откликался на современные ему события в жизни страны; высказанные в них мысли нисколько не устарели, ибо виток истории, на котором находится ныне русское общество, часто заставляет вспоминать время "первой русской революции" (например, нынешнее нашествие на Россию иностранных миссионеров во многом сходно с усилением инославия в результате объявления свободы совести и снятия вероисповедных ограничений в 1905 году). К дореволюционному периоду в основном относится и деятельность Владыки Сергия как литургиста, обзор которой сделан в статье А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой.

Говоря о советском периоде жизни Митрополита, а затем Патриарха, мы, конечно, не могли избежать обсуждения политических аспектов служения Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, и в первую очередь его знаменитой и доселе пререкаемой "Декларации" 1927 года, хотя на эту тему и исписаны многие тысячи страниц (вопросу этому посвящена статья протоиерея Владислава Цыпина). Обсуждается также вопрос о кратковременном обновленчестве Митрополита Сергия (статья митрополита Мануила Лемешевского). Наряду со своим первосвятительским служением Митрополит Сергий не прекращал и литературно-богословской работы. В 1931 году в "стране победившего социализма" он создал и в течение пяти лет редактировал "Журнал Московской Патриархии", будучи почти единственным автором этого единственного в то время некоммунистического журнала. И снова опубликованные им тогда (и перепечатываемые в настоящем номере) статьи оказываются весьма актуальными для современности, когда новые условия жизни Церкви побуждают многих к пересмотру характерного для минувшей эпохи недостаточно принципиального отношения к инославию и экуменизму.

Последний этап жизни Святейшего Патриарха Сергия пришелся на годы Великой Отечественной войны, и мы публикуем его послания и поучения пастырям и пасомым, связанные с этим тяжелым испытанием в жизни нашего народа. Наконец, в разделе "Библиография" мы впервые публикуем список основных работ Патриарха Сергия, а в разделе "Наш архив" – его "Завещание".



Святейший Патриарх Сергий

Патриарх Московский и всея Руси СЕРГИЙ

Биографическая справка
(из словаря митрополита МАНУИЛА (Лемишевского))

Патриарх Сергий (в миру Иоанн Николаевич Страгородский) родился 11 января 1867 года в Нижегородской губернии в г. Арзамасе, в семье протоиерея, где получил глубокое религиозное воспитание.

Первоначальное образование получил в приходском, а затем в Арзамасском духовном училище.

В 1866 году окончил Нижегородскую Духовную Семинарию, поступил в С.-Петербургскую Духовную Академию. 30 января 1890 года пострижен в монашество, будучи студентом 4-го курса академии, а 21 апреля рукоположен во иеромонаха.

9 мая 1890 года окончил Духовную Академию со степенью кандидата богословия и 13 июня назначен в Японию членом Православной духовной миссии.

В декабре 1891 года назначен судовым священником на корабль "Память Азова".

В 1893 году назначен исполняющим должность доцента по кафедре Священного Писания Ветхого Завета в С.-Петербургской Духовной Академии.

С 13 декабря 1893 году исполнял должность инспектора Московской Духовной Академии.

21 сентября 1894 года возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Русской посольской церкви в Афинах.

В 1895 году удостоен степени магистра богословия за диссертацию "Православное учение о спасении".

В 1897 году вторично назначен в Японию помощником начальника Православной духовной миссии.

29 июля 1899 года определен ректором С.-Петербургской Семинарии, а 6 октября того же года назначен инспектором С.-Петербургской Духовной Академии.

С 25 января 1901 года – ректор той же Духовной Академии.

25 февраля 1901 года хиротонисан во епископа Ямбургского, викария С.-Петербургской епархии. Чин хиротонии совершали: митрополит Петербургский Антоний, митрополит Киевский Феогност, митрополит Московский Владимир, архиепископ Холмский и Варшавский Иероним, епископ Кишиневский Иаков, епископ Борис, епископ Гдовский Вениамин, епископ Нарвский Никон и епископ Сарапульский Владимир.

6 октября 1905 года – архиепископ Финляндский и Выборгский.

В 1906 году участвовал в сессии Святейшего Синода, председательствовал в Учебном комитете, одновременно занимаясь исправлением текста богослужебных книг.

С этого же года состоял Почетным членом С.-Петербургской Духовной Академии.

С 6 мая 1911 года – член Святейшего Синода.

В марте 1912 года назначен Председателем Предсоборного совещания при Синоде.

6 мая 1912 года награжден бриллиантовым крестом для ношения на клобуке.

5 апреля 1913 года назначен председателем Миссионерского совета при Святейшем Синоде.

С 9 ноября 1913 года возложено исполнение обязанностей по должности Председателя Учебного комитета при Святейшем Синоде.

С 14 января 1915 года согласно просьбе освобожден от должности Председателя Миссионерского совета.

Участник Всероссийского Священного Собора 1917-1918 годов в Москве.

С 10 августа 1917 года – архиепископ Владимирский и Шуйский.

28 ноября того же года возведен в сан митрополита.

С 1922 года епархией не управлял.

С 18 марта 1924 года – митрополит Нижегородский (Горьковский).

С 10 декабря 1925 года – заместитель Патриаршего Местоблюстителя.

С 30 ноября 1926 года епархией не управлял.

С 27 марта 1927 года снова вступил в управление Русской Церковью как Заместитель Патриаршего Местоблюстителя.

12 апреля 1932 года постановлением за № 60/б награжден предношением креста при богослужении.

14/27 апреля 1934 года ему присвоен титул “Блаженнейший митрополит Московский и Коломенский” с правом ношения двух панагий.

С 1 января 1937 года – Патриарший Местоблюститель (постановление № 147 от 27 декабря 1936 года).

26 августа по ст. стилю 1943 года собором русских иерархов был избран Патриархом Московским и всея Руси.

30 августа по ст. стилю 1943 года состоялась его интронизация в московском кафедральном Богоявленском соборе.

Скончался 2/15 мая 1944 года. Погребен в Николаевском приделе московского кафедрального Богоявленского собора.

Архимандрит ***СЕРГИЙ***

Речь при наречении во епископа

(22 февраля 1901 года)

Ваше Святейшество!

В Вашем избрании меня во епископа я усматриваю изволение Духа Святаго и поэтому не могу, даже если бы и желал, отказаться от этого призвания. Я могу только помолиться, чтобы Господь мой и Судия, Которому известны мое недостоинство, мои немощи и грехи, Сам Своею вседейственною благодатию исцелил сокрушенное и оскудевшее и сподобил меня чистым сердцем воспринять и в непорочности соблюсти и умножить вверяемый талант.

Внешняя обстановка епископского служения может быть весьма разнообразна. Епископы могут быть в почете и богатстве, могут пользоваться обширными гражданскими правами и преимуществами, но могут быть в полном бесправии, в нищете и даже в гонении. Все это зависит от причин случайных и внешних, от государственного положения христианства, от народных и общественных обычаев и тому подобного. С изменением этих внешних причин может изменяться и внешняя обстановка. Но само епископское служение в его сущности, в том настроении, какое требуется от епископа, всегда и всюду остается одним и тем же апостольским служением, совершается ли оно в великом Цареграде или в ничтожном Сасиме: оно есть "служение примирения", служение пастырское. Быть же пастырем – значит жить не своею особою жизнию, а жизнию паствы, болеть ее болезнию, нести ее немощи с единственною целию: послужить ее спасению, умереть, чтобы она была жива. Истинный пастырь постоянно, в ежедневном делании своем "душу свою полагает за овцы", отрекается от себя, от своих привычек и удобств, от своего самолюбия, готов пожертвовать самой жизнию и даже душой своей ради Церкви Христовой, ради духовного благополучия словесного стада. *Мы*, – описывает Апостол свое служение, – *посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом* (2 Кор. 5, 20). Как будто не погибающие грешники, а Бог и Апостолы нуждаются в этом примирении! Мало того, чтобы убедить людей примириться с Богом, чтобы только "не полагать никому" в этом "претыкания" (см.: Там же. 6, 3), – Апостолы, которых не был достоин весь мир (см.: Евр. 11, 38), сделались как бы приговоренными к смерти, позорищем для мира, для всех попранием (см.:1 Кор. 4, 13). Высший же пример пастырства – в Господе Иисусе Христе, Который, не терпя зрети от диавола мучима рода человеча, оставил божескую славу, и небо, и ликостояния Ангелов и, пришедши в смиренном "образе раба", послужил нам и спас нас... Таково в сущности своей, по своему духу и настроению то "служение примирения", высшие полномочия которого ныне мне вверяются.

Для ветхого человека это самоотречение, это распятие своего самолюбия ради пользы других представляется странным, кажется даже безумием. Но в уничижении и немощи, благодатию Божиею направляемых, и кроется источник истинной власти и ни с чем не сравнимого величия пастырского служения, в этом "истощании" и есть "победа, победившая мир". *Мы*, – говорит Апостол, – *нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем* (2 Кор. 6, 10). В церковной истории мы действительно и видим, как слабые и смиренные епископы, душу свою отдавшие Церкви, являлись вершителями судеб, вождями народов, стеной и оплотом Церкви и царств. О веру их бессильно разбивались бурные стремления ереси, несокрушимую твердость их не могли поколебать все ухищрения и угрозы мира и ада, пред смиренным, но властным словом их покорно склонялись сильные и могущественные земли... Так Крест Христов ведет к славе и Воскресению. "Зерно, если, падши на землю, не умрет, останется одно, а если умрет, то мног плод сотворит".

Да дарует же мне Господь всегда мыслить и разуметь это о великой тайне архиерейского служения и да сподобит меня части верных Своих служителей в день страшный Своего праведного воздаяния. *Аминь.*

Епископ СЕРГИЙ

Зачем Святой Руси дана вера православная?

(Речь после молебна перед открытием годичного собрания Общества ревнителей веры и милосердия 22 октября 1901 года)

Находясь в первый раз в собрании Общества ревнителей веры и милосердия и молитвенно вместе с вами испрашивая от Бога благословения на предстоящий вам годичный труд, я невольно с особым вниманием останавливаюсь на цели и задачах Общества и поддаюсь тем мыслям, какие они навевают... Вера и милосердие суть самое существенное в христианстве, это два главных завета, оставленные нам Христом, из них и слагается истинная жизнь, в которой наше вечное спасение. Быть ревнителем веры и милосердия — значит укреплять в себе и в других то, о чем одном христианину нужно думать и ради чего одного ему стоит жить. Нельзя не пожелать, чтобы все на Руси были такими ревнителями...

По этому поводу вспоминается притча, в которой Господь наш Иисус Христос научает, как люди должны относится к дарованной им истинной вере. Царствие Небесное, говорит Господь, подобно сокровищу, сокрытому в поле. Когда человек узнает об этом сокровище, он идет и все, что имеет, продает, чтобы купить то поле и приобрести сокровище (см.: Мф. 13, 44). Царствие Божие и вечное спасение души дороже всего для человека, ради него он готов пожертвовать именем своим, родной семьей и Отечеством. Все это он отдает, чтобы приобрести первое. Поэтому если мы знаем, что Христово учение в его неподдельной чистоте хранится в Церкви Православной, если, следовательно, в ней источник истинной жизни и вечного спасения, то мы должны со своей стороны сделать все, чтобы только к этой Церкви принадлежать и в случае надобности должны всем своим пожертвовать, чтобы только этой принадлежности как-нибудь не потерять. Наше личное, земное счастие, забота о родных, польза общественная или государственная — все это занимает место после веры и не оправдывает небрежения ею. Все это мы должны продать, чтобы купить поле с сокрытым в нем сокровищем.

Так действительно и жила Святая Русь в древности. Вера Христова была для нее тем "добрым бисером", на который она готова была променять всю свою земную славу и благополучие, само свое государственное существование. Если нет веры православной или если грозит опасность ее чистоте, тогда не нужно и земных благ, тогда пусть и сама Русь погибнет, лишь бы не перестала она быть православной, лишь бы не потускнел и не погас в ней свет истины, которым дано ей светить. Этим жили наши древние воины и князья, менявшие порфиру на схиму и ратное поле на монастырь; этим жили святители, а с ними и весь русский народ. Вспомним хотя бы то, с какой осторожностью относились наши предки ко всяким иноземным заимствованиям, как

боялись перенимать чужие обычаи, одежду, разные изобретения и нововведения, иногда несомненно полезные. Над этим много смеялись и смеются, и действительно в этом есть много наивного и смешного. Но не одно здесь скудоумие, не одна темнота и косность духовная, не одна невежественная светобоязнь. Здесь есть нечто глубокое и ценное, чему и нам следовало бы поучиться: наивные предки наши думали, что душа выше тела, вечное выше временного и небесное — земного, и сообразно с этим хотели жить. Пусть, рассуждали они; народы Запада просвещеннее нас, пусть жизнь их устроена лучше, пусть они богаче нас и сильнее, пусть, наконец, они непрестанно идут вперед, а мы стоим на месте — за ними мы пойдем только в том случае, если будем твердо уверены, что это не повредит единому на потребу, не испортит веры нашей, не отвлечет наши сердца от жизни православной. А так как мы в этом не уверены, то и не нужно нам вашего богатства, вашей земной благоустроенности, самой науки вашей. Все это очень заманчиво и крайне нужно нам, но истины и вечного спасения всем этим не заменить...

С тех пор прошло много времени и многое на Руси переменилось. Мы не боимся более заимствований с Запада. Мы идем вперед вместе с другими. Народное богатство наше увеличилось, обстановка внешняя изменилась и улучшилась, жизнь общественная получила немыслимое прежде благоустройство. Сила нашего государства теперь достигла необычайной, дух захватывающей высоты, и голос России, прежде слабый, едва долетавший до границ ее и беспомощно терявшийся в ее непроходимых лесах, теперь смело и властно загремел по всему миру, и все к нему прислушиваются — мы стали великим государством и великим народом. Но этот разительный успех куплен был дорогой ценой. Погнавшись за благоустройством других народов и государств, мы незаметно для себя признали это благоустройство ценным само по себе и выгоду общественную и государственную — таким бесспорным самодовлеющим благом, что рядом с ним все остальное теряет значение. Незаметно для себя мы и верой нашей стали дорожить лишь потому, что на ней покоятся наша государственная мощь, благоустройство нашей общественной жизни, наше существование как самостоятельного народа. Отношения изменились: не тело служит душе, а, наоборот, душа существует для того, чтобы лучше жилось телу... С внешней стороны у нас как будто все по-прежнему. Наша Русь так же называется Православной и хвалится тем, что она Православная; каждое более или менее выдающееся событие в нашей жизни государственной, общественной или частной неизменно освящается православным богослужением, а на месте этих событий воздвигаются церковные памятники и великолепные храмы; мы по-прежнему поддерживаем Православие и у себя дома и вне и называем изменником того, кто решился бы явно отступить от Православия. И в то же время рядом с такими громкими заявлениями о своем Православии мы остаемся равнодушными к самому существенному, не замечаем, что жизнь наша — и частная и общая — устраивается совсем не по-православному, не на тех началах, которые преподает нам вера, что голос нашей Церкви, выраженный в ее канонах и уставах, в ее предписаниях и молитвах, совсем не представляется нам обязательным... Позабыв настоящую цену веры и ожидая от нее земной пользы и выгод, можем ли мы всей душой слушаться нашей веры и особенно беспокоиться о том, чтобы она была для нас действительно правилом жизни?

Последствия такого легкомысленного отношения к святому святых нашей совести у нас перед глазами. Со всех сторон раздаются жалобы на оскудение духовное, на бездеятельность нашей церкви и прочее. В прежнее время, говорят, вера православная победоносно шла навстречу всем и никаких сект не боялась; находились тогда люди, которые сами, на свой страх шли в далекие страны и без огня и меча покоряли Кресту целые народы. Теперь же такие люди как будто исчезли, миссии потеряли прежнюю силу, общество наше остается беззащитным пред всяким веянием и соблазняется сектами и расколом... Жалобы, конечно, преувеличенные, но правда в них есть, и они вполне понятны. Обремененная всевозможными посторонними задачами, призванная служить земле и миру, может ли и быть живой и деятельной наша вера?.. *Разумев Бога, не прославили Его, как Бога* (Рим. 1, 21). Разумев истинную веру, мы не оценили ее, как должно, но, осуетившись, вздумали воспользоваться ею для своих маленьких, земных надобностей. Поэтому и оскудели нравственно, потому и отлетел от нас тот дух, которым жила и возрастала Древняя Русь.

Будем же усердствовать, братие, и молиться, да воспрянет наша святая Русь, да придет она в сознание, что получила она от Бога свою неоцененную жемчужину, веру православную, не затем, чтобы в этом мире богатеть и величаться, а затем, чтобы и своих сынов приводить к вечному спасению и другим народам это спасение возвещать. Помолимся, да воспрянет на Руси Церковь Православная и, раскрыв широко свободные крылья свои, да собирает под ними своих верных чад, неложно ей принадлежащих. Тогда не будут страшны для нее никакие враги: она основана на вере, *и врата адовы не одолеют ей* (Мф. 16, 18).

Юбилей Петербурга

Петербург готовится праздновать свой двухсотлетний юбилей. Празднует с ним и новая Россия, почти одновременно с ним начавшая свою историческую жизнь...

Приветствуем нашу северную столицу, с радостью и благодарностью ко Всевышнему Правителю судеб проходим мысленно всю эту длинную, двухсотлетнюю смену великих и малых событий, из которых постепенно, капля за каплей складывалось то наследие, тот жизненный капитал, которым мы теперь пользуемся. Но наше участие в этом торжестве было бы не полно и не совсем искренно, если бы мы не выяснили для себя и других один пункт, поставленный в счет Петербургу и петербургскому периоду русской истории: отмену или забвение прежнего древнерусского идеала. Об этом многие сетовали и сетуют, и несомненно юбилейные торжества Петербурга только еще более растравят эти скорбные чувства.

Реформа Петра для многих представляется каким-то ужасным ураганом, неожиданно разразившимся над святой Русью среди белого дня. Все он в ней перевернул и переломал, все расположил по-своему. Правда, много всякой пыли, затхлости, застоя, темно-

ты было вынесено вон из Руси, но коснулся вихрь и некоторых вековых сокровищ, которыми жила русская душа, много и дорогого, навеки ценного было затронуто и даже свергнуто с пьедестала, разбито и выброшено. В особенности жалеют о перемене в положении нашей Церкви. Прежнее, допетровское государство не пыталось, да и не имело побуждений как-нибудь отграничить себя от Церкви, как-нибудь определить свои отношения к ней. Оно не было ни господином над Церковью, ни рабом ее, не думало и о взаимной эмансипации Церкви и государства как двух самостоятельных организаций, которым друг до друга нет никакого дела. Государство мыслило себя в Церкви, и потому ни само не стеснялось принимать самое непосредственное участие во всех даже чисто церковных делах, ни Церкви не запрещало произносить ее суждение о всех своих чисто государственных делах и распоряжениях и даже само спрашивало и ожидало этих суждений. Церковь была, можно сказать, совестью государства: не было у нее каких-нибудь юридических прерогатив над государством, но вся деятельность последнего проходила как бы перед глазами Церкви и освещалась ею с ее особенной, небесной точки зрения. Так, по крайней мере, было в идеале. Забывались заветы Христовы – Церковь поднимала свой обличительный голос, кто бы ни были нарушители: был ли это воевода-мздоимец, или богач, нажившийся от бедствий народных, или, наконец, сам царь самодержавный, увлеченный недобрыми советниками к неправому решению. Митрополит (или Патриарх) и для царя старался быть христианской совестью, и ему напоминал о заветах Христа. И это не было каким-нибудь превозношением духовной власти, это не была даже и власть, а обязанность царского богомольца, служение верноподданного. И светские и духовные представляли себя одной семьей, живущей для одной общей религиозной цели, и потому чувствовали себя одинаково обязанными жить и действовать по одним законам, иметь в виду один идеал. Голос Церкви всеми ожидался и всеми признавался вполне естественным и необходимым, как необходим для человека голос его совести. Но зато и в годину испытаний, государственных и народных бедствий Церковь, как сила не от мира сего, стоящая выше всех земных треволнений, являлась и утешительницей народа, и опорой государства, собирая смущенный народ под свое крыло и снова восстанавливая его для государственной жизни.

Но вот взошла заря новой России. В Москве идет расправа со стрельцами. Патриарх хочет печаловаться – и вместо прежнего внимания к своему голосу получает резкое замечание, что здесь ему быть не место и здесь не его дело. Это было знамением нового порядка вещей: в старой Руси Патриарху везде было место и всякое дело было церковным делом. Петр же весьма ясно, хотя на первых порах, может быть, и бессознательно, установил принцип, что у человека, кроме религиозных, есть еще потребности, так сказать, светские, гражданские, столь же резонные и законные и вполне самостоятельные, в область которых религия не может и не должна проникать (в этом, кстати, обнаружился удивительный параллелизм с развитым в протестантстве, в частности у Меланхтона, учением о двойственной нравственности: духовной и гражданской).

Церковь при таком понимании перестает быть совестью государства, все в нем проникающей и освещающей, ее область вдруг сокращается, ограничившись только известной стороной или отраслью жизни. Еще шаг — и создается вполне законченная система: во главу всего становится государство, как организм, захватывающий в себя без остатка всю полноту человеческой жизни. Организм этот имеет свое собственное призвание и законы и никому, кроме Бога, отчета не дает. Потребности этого организма разнообразны: нужны войско, флот, школы, финансовое управление, и, между прочим, есть потребность религиозная. Для всех таких отраслей государство имеет свои особые органы, особые ведомства — должно быть ведомство и религиозных дел. Для Церкви здесь как будто уже и нет места; в государственном организме есть только ведомство духовных дел, как одна из государственных функций, наряду с другими столь же нужными и столь же частными функциями.

Прямое следствие отсюда то, что служители церкви потеряли свое общегосударственное, внесословное значение, перестали быть людьми везде нужными и ожидаемыми, советниками и наказателями всех, а, как принадлежащие к одному из ведомств, понемногу заключились в касту с ее обычными сословными интересами и порядками, с ее обычным выделением себя из остальных сословий. Верный же народ, который, собственно, и составляет, по Апостолу, Церковь Господа и Бога, отодвинут был тоже постепенно назад и даже вытеснен был совсем из сознания церковников за порог канцелярии, как данному ведомству чуждая масса, нужная разве для приложения разных мероприятий или заявляющая о себе только в качестве просительницы о своих нуждах, притом только таких, которые подведомственны этому ведомству. Прежде Церковь для всякого всегда была близка и нужна: и воевода, и судья, действуя по-своему, все-таки сознавали себя как бы под нравственным контролем Церкви, с духовным же ведомством они стали "сноситься", и только тогда, когда в этом была для них нужда, например возникало какое-нибудь судное дело смешанного характера, нужны были священники для исправления треб в войсках и так далее. Со своей стороны и духовное ведомство могло тоже только "сноситься" с другими ведомствами, и опять лишь тогда, когда искало у них или справок, или содействия в своих собственных, ему подведомственных делах. Притом этих дел с дальнейшим ходом истории, с дальнейшим развитием и расчленением государственной машины становилось все меньше и меньше. Петр Великий поручал своей Духовной Коллегии ведать народным просвещением, заботиться об общественной благотворительности и прочее. Потом для народного просвещения образовано было самостоятельное ведомство, получила особую государственную организацию и благотворительность. Появились понемногу и другие ведомства и учреждения. Сфера влияния Церкви становилась все уже и уже, грозя ограничиться одною богослужебною стороной и делами духовного сословия, а вместе с тем и церковное управление принимало все более и более светский характер, ни для кого, кроме подведомственных лиц, не авторитетный. Конечно, от этого Церковь не перестала существовать и быть тем, что она есть, не перестала быть спаси-

тельницей людей и никакое внешнее положение не могло изменить ее существа. Но худо то, что сознание об этом ее Божественном значении испарялось и ее сильный, верою и ничем земным не связанный голос, столь дорогой всякому верующему, удален был из государства, да и внутри самой Церкви заглушен бюрократией. А это не могло со временем не отразиться самым болезненным образом на всем нашем государственном организме, потому что организм этот был русский, возращенный верою, воспитанный в Церкви.

Такая дума запала в сердца русских людей, и многим из них она мешает искренне присоединиться к светлому торжеству нашей столицы. Но мы не будем унывать: для верующего в Промысел Божий нет случайностей в истории и нет происшествий и перемен, которые не направлялись бы ко благу. Очевидно, нужно было потрясти нашу старую Русь – может быть, для того, например, чтобы разбить наше "москальство", пустое национальное самомнение, надутое презрение ко всему иностранному. В этой атмосфере потом задохнулась бы и сама Русь и могла бы погибнуть с лица земли. Да и всемирная миссия России, о которой любили говорить славянофилы, едва бы была для нее исполнима, если бы Русь не стала к иностранцам ближе и по обличью, и по духу, если бы не стала для них понятнее. Тяжело и мучительно было это потрясение – особенно потому, что по инерции русские прошли слишком далеко на Запад. Но вот теперь наступает как будто поворот. Сила инерции как будто истощается, и все яснее и яснее выступает вперед наше прежнее, родное, русское – только теперь оно очищено в горниле испытаний, стало полнее и богаче содержанием и потому должно быть более прежнего нам привлекательно и дорого. Бог даст, то же самое будет и в Церкви. Необходимо было и ее потрясти до основания – может быть, для того, чтобы предупредить образование на Руси государства в государстве, чтобы напомнить и выяснить всем нам подлинные церковные задачи и призвание. Опять-таки и здесь удар, может быть, был слишком силен и по инерции потрясение потом перешло почти в погром. Но и здесь сила инерции как будто слабеет и жизнь как будто хочет снова отхлынуть в свое старое русло. Уже многие ищут Церковь в различных областях жизни, крепнет ее голос в деле народного просвещения, благотворительности и прочем. Как будто бы и здесь снова начинает пробиваться наверх прежнее, но уже, конечно, обновленное, очищенное, более всеобъемлющее и более христианское. Будет на то воля Божия, разовьются эти ростки воскресающей жизни, и тогда, пережив и муки испытания, и сладость нового расцвета, наша святая Русь уразумеет, для чего нужен был этот гигантский размах Петрова гения, и, благодарная, преклонится пред неисследимыми судьбами Божественного Промысла!

16 мая 1903 года

9 января 1905 года

День тот да будет тьмою... ночь та, — да обладает ею мрак, да не сочтется она в днях года, да не войдет в число месяцев! (Иов. 3, 4, 6)

Как хочется повторить этот крик уязвленной души по поводу злополучного 9 января!.. О, если бы не было этого дня в нашей истории!.. Толпы рабочих в несколько тысяч человек (забастовало, говорят, до 140 000), с женами и детьми, с крестным ходом пошли ко дворцу, к Государю, как они говорили, а войска встретили их ружейными залпами. На улицах столицы началась братоубийственная распря и полилась кровь виноватых и невинных. Убито (по правительственному сообщению от 11-го числа) 96 человек, ранено 333, не считая, конечно, многих других, не вошедших в регистрацию. По рассказам, есть убитые дети, есть женщины, есть простые зрители, совершенно случайно попавшие под заряд... Плачет теперь наша столица, как древняя Рахиль, *о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет* (Иер. 31, 15). И не на ком искать их пролитой крови!.. Виноват ли доверчивый народ, в жизни которого всегда есть много неустройства, лишений и обид и которому всегда есть с чем пойти и просить себе милости и защиты, виноват ли он, что и на этот раз собрался и пошел просить о своих нуждах? Но ведь ему говорили: "Пойдем к царю, как дети к отцу, расскажем ему наши нужды, поищем помощи и правды". А какое русское сердце не откликнется на этот призыв? У кого из русских не захватит дух от этой умилительной картины? Неповинен народ, что его самозваные заправилы этой просьбой его прикрывали свои вожделения. С другой стороны, виноваты ли и защитники порядка, что им, отборным царским полкам, украшенным победными лаврами прошедших кампаний, выпала печальная доля стрелять в безоружную толпу и обагрять родную землю братскою кровию неповинных людей? Иного исхода они уже не видели и, может быть, такой ужасной ценой предотвратили нечто большее и худшее. Никому не нужна была эта кровь, только враги царя и России могли радоваться ее пролитию, а она все-таки пролилась! Совершилось нечто ни с чем не сообразное, всем прискорбное и отвратительное, нечто ужасное по самой своей роковой неизбежности; просто кара Божия обрушилась на нас, чтобы к бедствиям и неудачам внешней войны прибавить и это кровавое пятно...

Господи, спаси царя, спаси Россию; не прогневайся на ны зело, ниже помяни беззаконий наших!

Накануне объявления полной веротерпимости

(Поучение на молебне в день основания Академии 17 февраля 1905 года)

Воспевая сегодня память нашего Небесного покровителя, святого великомученика Феодора Тирона, мы, возлюбленные братия, празднуем день рождения нашей almae matris — Академии. Почти сто лет тому назад, в этот самый день, в Торжественном собрании в присутствии всех членов Святейшего Синода первый ректор Академии архимандрит Евграф прочитал первую в Академии лекцию и тем начал нашу академическую жизнь и историю...

Тогда Академия явилась на свет любимым детищем нашей Высшей Церковной власти, предметом ее особенных забот и надежд. Тогдашние высшие церковные сановники были не только учредителями Академии, но и в собственном смысле ее благоустроителями, принимая самое живое участие в ее первых учебных шагах, являясь попечителями каждый того или другого класса академического, того или другого академического отделения, заботясь о выборе наставников и вместе с ними прилагая свои старания о благоустройстве и процветании своего класса или отделения. Это любовное отношение к нарождавшемуся рассаднику высшего богословского знания, это заботливое участие в его судьбе вполне понятны. Россия входила тогда все в большее и большее соприкосновение с Западом, и разные веры и мнения, противные Православию, получали все больший и больший доступ в среду русского общества и широко в нем распространялись. Русской Церкви предстояла упорная борьба с различными и многими врагами. Нужны были защитники, вооруженные всеми данными тогдашнего богословского знания. И вот старцы-иерархи, сами на себе испытавшие все трудности случайного приобретения знаний, теперь с особою любовию приветствовали зарождение Академии, где должны были воспитаться эти защитники, и с особым вниманием и радостью, с надеждою смотрели на ее первые шаги. И Академия, согретая этим общим вниманием и заботами, с радостной готовностью, с уверенностью, как "исполин, собирающийся тещи в путь", устремилась на свое поприще, принося свои силы и знания, свои таланты и способности на служение Матери-Церкви, на защиту и уяснение веры Христовой, на борьбу с соблазнами ложного знания...

Я говорю все это не затем, чтобы воскресить в нашем сознании эти священные тени прошлого, которые, может быть, были бы в праве спросить нас, что мы сделали с Академией, такова ли она теперь, какою они ее оставили нам, помним ли мы их заветы, сохранили ли знамя, завещанное нам. На это ответят история и совесть каждого из нас. Цель моих слов несколько иная. Я хочу указать на внешнюю обстановку, в которой предстоит теперь действовать Академии, на те запросы, которые ей предлагаются; я хочу сказать, что и теперь наша Академия находится накануне начала как бы новой жизни, призывается на новое, еще не испытанное и трудное поприще.

Ни для кого, конечно, не секрет, о чем теперь рассуждают в обществе и печати. Ни для кого не секрет, что мы находимся, может быть, накануне объявления полной свободы вероисповедания. Закон, до сих пор ограждавший Православие и ставивший известные пределы всяким иным верам и иным мнениям, скоро будет отменен, "взят от среды", и всякая вера, всякое мнение, хотя бы и совсем враждебные Православию, получат право не только существовать на ряду с Православием, чего они не лишены и сейчас, но и открыто себя исповедовать, и всякий будет во-

лен им следовать. Противникам Церкви теперь развязываются руки, и они, несомненно, поднимут голову и поведут усиленную и открытую борьбу, всеми средствами подкапывая основы Православия и стараясь отторгнуть от него возможно более людей. В духовной жизни нашего Отечества от этого необходимо ожидать великих потрясений и перемен, и положение нашей Православной Церкви должно измениться самым существенным образом. После столетий мирного пребывания под защитой закона, за крепкой стеной государственной охраны наша Церковь выходит теперь, беззащитная и не прикрытая ничем, прямо на поле брани, под удары врагов...

Как же сыны Православной Церкви должны отнестись к этим ожидаемым переменам, к этому зареву грядущей духовной брани? Поучением и примером для нас в этом отношении должны служить христиане первых веков. Все они непрестанно ждали пришествия Христова и с радостью готовились к его сретению. Но они прекрасно знали, что, прежде чем наступит этот желанный час, прежде чем откроется на земле Царство Христово, в мире должны произойти небывалые скорби и потрясения и сами христиане вместе с Церковию должны пройти чрез горнило всяких искушений и соблазнов. *Удерживающее* (2 Сол. 2, 7), то есть, по разуму Отцов, тот строй государственной и общественной жизни, который полагает границы порочным стремлениям людей, "будет взят от среды" и все стихии и страсти человеческие как бы разнуздаются и в бешенстве устремятся на взаимное истребление. Царство зла открыто и нагло восстанет на Царство Божие и будет воевать на Церковь Христову, и многие не выдержат этого огненного искушения и погибнут в водовороте всемирного соблазна. И, зная все это, христиане первых веков отнюдь не содрогались пред грядущими ужасами и не просили Бога отдалить от них страшный час испытания — наоборот, они продолжали пламенно молиться: *Ей гряди, Господи Иисусе!* (Откр. 22, 20). Они помнили слово Евангелия: *Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч. Огонь пришел Я вовргещи на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся* (Мф. 10, 34; Лк. 12, 49). Как верные рабы Христовы и преданные Ему воины, первые христиане всею душою откликались на это желание своего возлюбленного Учителя и с радостной готовностью все претерпеть и выстрадать ради Него горели нетерпением увидеть начало Его великой и последней брани с царством греха и диавола. Они желали и сами принять участие в этой борьбе и спешили принести Христу все свои силы и способности, всю свою веру и любовь, всю жизнь, чтобы чем-нибудь и со своей стороны послужить торжеству царства истины и света. Так истинный воин-герой, сильный и мужественный, не боится приближения врагов, его веселит шум битвы, и он бодро и радостно устремляется туда, где его доблесть найдет себе пищу и приложение. *Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном. Боязливых же и неверных... и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою* (Откр. 21, 7—8).

Так же радостно и бодро, с такой же уверенностью в победе и с такой же готовностью принести Христу и Его Церкви все свои силы и способности должны ожидать и сыны Православной Русской Церкви грядущее на нее испытание. Ей, гряди, Господи Иисусе! Да возгорится и у нас на Руси Твой чистительный и освящающий огонь, да откроется и у нас Твоя великая брань! В этом начало истинной церковной жизни, путь к исцелению наших церковных нестроений и язв, путь к конечной победе и торжеству света над тьмой, истины над заблуждением.

Но, возлюбленные братие, приветствовать грядущий день испытания и торжествовать победу Христову может и будет только тот, кто готов и способен перенести это поистине "огненное искушение". В особенности необходимо сознать это нам, сынам Академии, представителям православной науки и

школы, защитникам православной истины. В особенности нам нужно спросить себя, готовы ли мы к предстоящему великому дню? В мирное время требования совсем не те, что во время войны. В мирное время и деревянное оружие годится напоказ, и картонная стена — лишь бы она была внушительна на вид — может показаться надежной защитой. В мирное время и всякий, кто идет уверенной поступью и грудью вперед, может сойти за героя и победителя. Но не таким все это окажется на поле брани, когда действительный неприятель наносит свои губительные удары. Так и у нас: охранительный закон, ограждающий немощные души от соблазна лжеучений, многое с нас снимает. Мы, может быть, теперь и не представляем, насколько велика сила соблазна и насколько действительны средства, которые мы предлагаем в защиту Православия. Теперь и мишура кажется чем-то серьезным, и беспечное легкомыслие в церковном деле и служении — неопасным. Тогда же потребуют от нас уже не красивых фраз, не заученных силлогизмов, не пестрого наряда показной учености — от нас потребуют тогда духа и жизни, потребуют веры и пламенной ревности, проникновенности духом Христовым, привычки к жизни по Христу, настоящей православной учености, настоящего, опытного познания христианства, — потребуют, чтобы мы писали не чернилами, да еще заимствованными, может быть, из чужих чернильниц, а кровию из нашей собственной груди. Ответим ли мы на эти запросы, выдержим ли это огненное искушение, устоим ли на этом поистине Страшном суде? Ведь судить нас будем уже не мы сами и не наше благосклонное начальство, которое всегда будет к нам благосклонно, — нас судить будет сама Божия Церковь, сам народ православный, который вверил нам церковное дело и который без всякого сожаления отвернется от нас, выбросит нас вон, если найдет в нас лишь гроб повапленный, лишь соль, потерявшую силу (см.: Мф. 5, 13).

Можно ли же после этого дремать, можно ли продолжать прежнее беспечное существование, забавляясь игрушками, подобно детям, можно ли теперь гоняться за популярностью у тех, с которыми предстоит нам вести смертную борьбу за истину Христову, от кого придется нам защищать Церковь Православную и ее сынов? Пред нами — задача гораздо более возвышенная и благородная, чем та, к которой они нас соблазняют, пред нами поле деятельности гораздо более обширное и свободное, чем то, на которое они нас увлекают. Не дадим же себя обмануть, не позволим себе забыть наш священный долг или уничижить — хотя бы мысленно, в тайниках нашей души — наше великое призвание, к которому избрал нас Господь, несмотря на всю скудость нашего духовного разумения, на всю холодность нашей любви, на всю ничтожность нашей веры и недостаток самоотвержения!..

Теперь же помолимся, чтобы Господь дал всем нам — сынам Академии — силы радостно и бодро, в полной готовности, с верою в победу встретить грядущий день духовной брани. Да даст Он нам разумение, *что есть широта и долгота, и глубина и высота* (Еф. 3, 18), в чем мудрость и истинная цель и смысл человеческой жизни. Да даст Он нам разуметь все величие и ценность нашего призвания и да укрепит в нас решимость все наши силы и способности, всю нашу веру и жизнь в благодарном самоотвержении принести на служение Ему и Его Святой Православной Церкви. И пусть наша Академия, искушенная, как золото в горниле, засияет обновленным блеском на радость всем истинным друзьям Православия; пусть она в грядущую новую эру церковной жизни у нас на Руси будет для всех светильником чистого Христова света, будет заветным священным городом, на котором чаяние всех языков; пусть не закрываются никогда ее врата от множества желающих войти (см.: Ис. 60, 11), чтобы заимствовать от нее ее духовного елея, чтобы насладиться от нее светом Православия, светом истинно христианского познания. *Аминь.*

К вопросу о веротерпимости

В настоящее время поставлен и, можно сказать, уже решен вопрос о так называемой свободе совести. Отныне всякий гражданский взрослый подданный Российской империи имеет право не только быть вполне индифферентным к вере и правилам природной для него Православной Церкви (это не запрещается и не преследуется и теперь), но и официально отступить от своей веры в другое исповедание (пока дозволяется переходить только, кажется, в христианские исповедания, но, конечно, потом будет снято и это не совсем последовательное ограничение). Многие представители Православной Церкви приветствовали этот новый закон, как явление отрадное и для Церкви, вполне отвечающее ее природе и достоинству, как начало настоящей, истинно церковной жизни. Но в других эти приветствия возбудили недоумение и даже прямо соблазн и укоризны, если не в явной измене Православию, то во всяком случае в не совсем извинительном потворстве духу времени. Интересно поэтому несколько осветить этот вопрос с церковной точки зрения и еще раз указать несправедливость таких укоров и рассеять законные недоразумения.

Церковь Православная потому так себя и называет, что она признает себя и проповедует самым совершенным на земле выражением Христовой истины, причем истину она понимает не в смысле только совокупности известных теоретических положений о Боге, мире и человеке (которые можно повторять и одним языком), а в смысле истинной, возрожденной жизни. Для этой жизни вероучительные определения, конечно, служат посылками (не философскими только, но и практическими; недаром все вероучение Церкви так часто повторяется в молитвословиях и песнопениях), но усвояется она только переживанием, обучением, привычкой — одним словом, живым, деятельным общением с Церковию. В силу этого самосознания Церковь должна отличаться исключительностью, не терпеть в себе никакого компромисса, так или иначе грозящего чистоте и неповрежденности ее духовного достояния. Она отвергает от себя еретиков, искажающих само существо ее жизни; раскольников, отторгающихся от церковного общения из-за каких-нибудь недогматических причин (другими словами, предпочитающих свои личные, партийные или национальные пожелания церковной жизни, не чувствующих неразумности этого предпочтения); тяжких, нераскаянных грешников, практически отрицающих ее жизнь. Но и ко всем согрешающим отношение Церкви отнюдь не есть какая-нибудь уступка или безразличие: Церковь только ждет их обращения и надеется на него и потому пока не произносит своего окончательного приговора; в случае же нераскаянности и эти малые и обыкновенные грехи удаляют человека из Церкви. Достаточно вспомнить, что и о раскаявшемся обыкновенном грешнике его духовник на исповеди молится: "Примири и соедини его святей Твоей Церкви".

Поэтому вполне справедливы те постоянные укоризны в неподвижности, в застое, в молчальничестве, которые направляются против Церкви из известных, по-видимому расположенных к ней, но пока еще внешних, лагерей (правда, повторяются такие укоры и некоторыми из наших, но, конечно, это есть своеобразное qui pro quo). Церковь действительно неподвижна, ничего из своего духовного достояния она никому не уступит и со своего вечного основания и своего пути никогда не сойдет. Она не ставит своей целью быть признаваемой всеми и господствовать над всем мыслящим человечеством, над всеми умственными течения-

ми и чаяниями людей; ей дана задача с земной точки зрения более скромная: *спасти хотя некоторых* (1 Кор. 9, 22). Компромисс же, весьма пригодный для первой цели, не обеспечивает достижения второй. По той же причине Церковь остается и в стороне от всяких современных умственных и социальных движений и молчит на разные злободневные вопросы: движения эти возникают совсем не в интересах вечного спасения и не касаются той области, где Церковь сознает себя учительницей. Этим объясняется и тот факт, что церковным деятелям и по отношению к общественным делам свойствен больше консерватизм, чем либерализм (если, конечно, не считать возможный и очень распространенный оппортунизм; но он – вина частных представителей или сословия и во всяком случае ближе к компромиссу с современностью, чем строгая церковность): к установившемуся строю все привыкли и он уже не привлекает к себе главного интереса, не требует особых затрат духовной энергии; всякие же перемены и отвлекают внимание человека от главного, единого на потребу, и, кроме того, еще неизвестно, насколько новый порядок будет обеспечивать "тихое и безмятежное житие во всяком благочестии и чистоте".

Таким образом, Церковь по самой природе своей очень исключительна. Но в этой исключительности и есть залог того, что Церковь принципиально будет всегда на стороне так называемой веротерпимости или свободы совести. Осуждая всякий компромисс, Церковь не может терпеть и лицемерного принятия ее учения без искреннего убеждения, не может допустить, чтобы кто-нибудь, не разделяя в душе церковной веры и не живя церковною жизнию, тем не менее числился в Церкви. Такое лишь внешнее причисление к Церкви без внутренней принадлежности к ней, в сущности, будет самым грубым компромиссом и, несомненно, внесет в ограду церковную больше язычества и вообще нехристианства, чем открытая ересь, больше, следовательно, грозит целости и неповрежденности церковной жизни. Весьма характерно в этом отношении 8-е правило Седьмого Вселенского Собора о том, что "не следует принимать евреев, если обращение их будет не от искреннего сердца, так как некоторые лица еврейского исповедания, переходя из одной веры в другую, вздумали подвергать осмеянию Христа Бога нашего, показывая вид, что они – христиане, тогда как сами отрицают Христа и тайно и скрытно соблюдают субботы и другие иудейские обряды... то определяем таковых не принимать в общение, ни на молитву, ни в Церковь; но пусть будет явно, что они по своему исповеданию – евреи; ни детей их не крестить, ни в рабы никого из них не покупать, ни приобретать". Даже такое, по-видимому, благовидное соображение, что потомки неискренних новокрещенцев могут быть искренними, не соблазняет Отцов Собора отнестись менее строго к лицемерному обращению. Для Церкви лучше, чтобы было "явно", кто к какой вере действительно принадлежит, чем удерживать в своих списках людей, внутренне к ней не принадлежащих.

Тем более, следовательно, нельзя с принципиально церковной точки зрения оправдать какие-нибудь принудительные меры, будут ли они направлены против нехристиан с целью обратить их в христианство или против членов Церкви, желающих выйти из нее. Замечательны в этом отношении слова святого Илария Пиктавийского в первой книге "К Констацию Августу" (их указывал В. В. Болотов, мы и приводим их по его переводу): "Бог научил, а не принудил познавать Его. Его чудные небесные действия расположили людей признать авторитет Его законов. Он отверг вынужденное согласие на исповедание Его. И если бы эти насильственные меры применялись даже в пользу истинной веры, и тогда епископы выступили бы против них со своим учительным словом и сказали бы: Бог – Господь вселенной; не нуждается Он в подневольном служении, не ищет вынужденного исповедания...

Для вас самих, не для Него должны мы чтить Его. Я могу принять (в Церковь) только желающего, выслушать только молящего (об этом), запечатлеть только исповедующего... А это что же такое, когда святителей заставляют бояться Бога под угрозою тюремного заключения, приказывают им это под опасением штрафов?"

Но в таком случае откуда же в церковной истории появились всевозможные религиозные войны, преследования, инквизиция и прочее, или если это считать явлениями уродливыми и болезненными и потому не составляющими закона, то откуда вообще разные ограничительные меры против инославия и против его пропагаторов? Первым источником этих мер нужно считать, несомненно, смешение двух точек зрения: церковной и государственной. Для Церкви важно качество ее последователей, а не количество их и не происхождение, тогда как для государства весьма важно, чтобы именно его подданные, и по возможности все, были хорошими людьми, и если это определяется их Православием, то чтобы по возможности все были православными. Церковь ищет только верующих, и ищет безразлично между всеми людьми, государство же хочет, чтобы были христианами именно эти. Отсюда закон — и с ним принуждение оставаться православным, хотя бы человек этого уже не хотел. Могут усвоить эту точку зрения и представители Церкви, потому что и они непременно бывают подданными какого-нибудь государства и принадлежат к какой-нибудь нации. Им не могут быть чуждыми патриотизм и сознание, что они поставлены стражами именно этого народа и государства. И в их умах личности верующих могут затушеваться и остается только представление о народе и об общих мерах, чтобы удержать его в Церкви, чтобы оградить от соблазнов и прочее. В этом отвлеченном представлении о распространении и ограждении веры весьма легко можно забыть основное правило обращения: "Бог — Господь вселенной; Он не нуждается в подневольном служении".

Потом пастырь, даже и сознающий всю непоследовательность с церковной точки зрения принудительных мер, все-таки никогда не решится энергично протестовать против таких мер, если они уже существуют помимо его воли. Как я уже говорил на религиозно-философских собраниях, лжеучение для нас — все равно, что опиум, и, как бы я в принципе не стоял за свободу торговли, я никогда не буду стараться о свободе торговли опиумом, если мне дороги простые люди, которые от этого могут погибнуть. Неестественно и пастырю особенно стараться о свободе вероисповедания, которая на практике будет значить, что всякий лжеучитель свободно может совращать его неутвержденную паству в любое лжеучение. Это совсем не в интересах пастыря. Но, как бы ни было законно и естественно такое отношение пастыря к государственным мерам против лжеучения, во всяком случае существование и одобрение таких мер свидетельствует только о ненормальном ходе церковной жизни, о ее глубоком упадке, когда на свою паству пастырь совсем положиться не может, считая ее веру непрочным зданием на песке, готовым рухнуть при первом прикосновении. Такой пастырь, следовательно, только кое-как хранит, так сказать, внешнюю ограду своей Церкви, хорошенько не зная и даже боясь подумать, что у него в этой ограде делается. Ему, следовательно, приходится тут мириться со всякими компромиссами, со всякими нарушениями и небрежением, лишь бы только человек числился в церковной ограде. Из сказанного выше об исключительности Церкви в отношении к чистоте ее жизни можно без труда видеть, насколько такое "миролюбивое" направление пастырской практики можно назвать идеальным. Не говорим уже о том, что внешние меры являются средствами весьма недальновидными и часто обоюдоострыми. При простоте отношений и при непоколебленном доверии паствы к пастырю такие меры, пожалуй, могут

оказаться полезными: Христу не возражали, когда Он изгнал торжников из храма. Но, когда между пастырем и паствой уже нет этой простоты и доверия, когда, наоборот, паства начинает осуждать даже своего пастыря в своекорыстии и прочем, тогда всякая насильственная мера против инакомыслящих может только вконец поколебать авторитет пастырей и самой Церкви и послужить самым верным средством к усилению и распространению лжеучения.

Таким образом, мы, пастыри, не могли, нам неестественно было первым поднимать голос и хлопотать о полной терпимости к инославным, к сектантам и раскольникам, но, раз нас спрашивают, мы не можем отвечать иначе как только так, как учит наша Церковь: "Бог – Господь вселенной; не нуждается Он в подневольном служении, не ищет вынужденного исповедания"; старание укрепить внешние стены Церкви ведет лишь к ее внутреннему разложению. *Идеже Дух Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17).

Учение о спасении Патриарха СЕРГИЯ

I

О наличии у некоторых христиан неправильного (правового) понимания спасения

Учение о личном спасении человека – эта важнейшая истина христианского благовестия, – конечно, уже давно подробно изложено в трудах святых отцов Церкви Православной. Господь Иисус Христос принес это учение во всей его небесной чистоте и удобопонятности, и не только принес, но и Сам прошел указанным Им путем. Целые полки мучеников и исповедников, подвижников и святителей, целые периоды высшего развития церковной жизни – все это образцы деятельного последования Христу, все это живые воплощения Христова учения.

Учение Христа Спасителя есть учение о любви к Богу и людям, об отказе от эгоизма, уничтожении греховной самости, себялюбия, отвержении себя во имя любви к ближним. Воплотить в жизнь Христово учение – главная задача всякого христианина. Поэтому и в основном вопросе нравственности, в вопросе о взаимном отношении добродетели и счастья, доброделания и вечной жизни Христову учению свойственно такое же бескорыстие и та же высшая свобода от всего, что может нарушать чистоту нравственных побуждений. По учению Церкви Православной, понятия добра и блаженства всегда имеют внутреннюю связь: здешнее, земное, есть корень, зерно, из которого естественно развивается небесное, отсюда – необходимость первого для достижения второго. Но, чтобы понять эту внутреннюю сообразность доброделания и вечной жизни, для этого необходимо подняться на ту ступень духовно-нравственного развития, когда добродетель перестает быть чем-то внешним, а делается высшим благом человека. Такой человек, ощущая в себе их качественное тождество, легко поймет и их необходимую связь. Но достичь этого не так легко. Обычно человек сначала должен принудить себя к добродетели. Невозрожденный человек часто не только не находит в добродетели своего высшего блага, но и страшится ее: свое высшее благо он более склонен полагать в самоуслаждении (как бы индивидуально его ни понимать). С этой точки зрения блаженство и добродетель – это два явления совершенно иных порядков, и

блаженство никак не может быть выведено из добродетели. Поэтому и отношение между добродетелью и вечной жизнью такой человек легче всего и понятнее всего думает выразить подобием труда и награды, подвига и венца, тем более что для него добродетельная жизнь и есть именно тяжелый подвиг. Сам по себе неошибочный, хотя и страдающий односторонностью, этот способ выражения удобен для восприятия. Но при этом нельзя забывать, что он является только весьма подходящим подобием, отнюдь не исчерпывающим существо дела спасения.

Однако с течением времени среди некоторых богословов, преимущественно на Западе, сложилось чисто юридическое понимание отношения между блаженством и доброделанием и постепенно развилась правовая, так называемая юридическая постановка учения о спасении, согласно которой человек получает Вечную жизнь как бы в награду за выполнение заповедей.

Главная опасность этой точки зрения в том, что при ней человек может считать себя как бы в праве не принадлежать Богу всем своим сердцем и помышлением, ибо в правовом союзе такой близости не предполагается и не требуется. Нужно лишь соблюдать внешние условия союза. Человек может и не любить добро, может оставаться по-прежнему себялюбцем, он должен только исполнять заповеди, чтобы получить награду. Это как нельзя более благоприятствует тому наемническому, рабскому настроению, которое делает добро только из-за награды, без внутреннего влечения и уважения к нему. Правда, это состояние подневольного доброделания может переживаться всяким подвижником добродетели, и не один раз в его земной жизни, но это состояние никогда не должно возводиться в правило, это — только предварительная ступень, цель же нравственного развития — в доброделании совершенном, произвольном. Правовая точка зрения тем и грешит, что она это предварительное, подготовительное состояние освящает в качестве законченного и совершенного. А раз освящено наемническое отношение к воле Божией, этим раскрыта дверь и для всех тех выводов, которые с необходимостью из подобного отношения следуют.

Если человек любит лишь самого себя, то свое "я" он поставляет средоточием мира и с точки зрения этого "я" оценивает все происходящее и в своей и в общемировой жизни.

Себялюбцу приходится подчиняться воле Божией для своей же собственной выгоды. Он и подчиняется, но или как раб, с внутренним отвращением, с ропотом, подгоняемый бичом, или как наемник, которому нужна выгода, награда.

Так настроенный человек, конечно, не может понять той свободы чад Божиих, которую принес Иисус Христос, того примирения с Богом, которое возвестили нам Апостолы, не может служить Богу *духом и истиной* (Ин. 4, 23; 1 Кор. 2, 14).

Приходя ко Христу, он не столько хочет научиться от Него, как жить истинной жизнью, сколько хочет узнать, какую пользу принесет ему последование Христу. Поэтому, слыша о спасении Христовом, он усвояет из этой благой вести преимущественно ее внешнюю сторону — избавление от конечной погибели и получение высшего блаженства — и не замечает другой, более существенной стороны этого спасения, не замечает, что бедствием здесь считается прежде всего грех, то есть искажение образа Божия и Его подобия, что высочайшее благо здесь полагается в той самой воле Божией, против которой с такой ревностью возмущается его себялюбивая природа. Он думает только о том, что он будет наслаждаться, а чем — об этом он не спрашивает.

Но если все дело только в блаженстве, понимаемом как выгода человека, то естественно спросить: за что же человек эту выгоду получает? Не будет ли несправедливым наделять его блаженством, когда он ничем не заслужил его? Христос учил, что спасаются только делающие добро. Следовательно, заключает человек, добро и есть та плата, та уступка Богу, за которую Он дарует человеку Вечную жизнь. Почему же Богу угодно такое, а не иное поведение, себялюбец понять не

может. Сам исполняя желание своего "я" только потому, что это ему приятно, желательно, он и Закон Божий склонен представлять себе таким же беспричинным желанием Владыки. Конечно, такую беспричинную волю человек любить не может, равно как и Самого Владыку: Последнего он только боится, а первую исполняет только против своего желания. Отсюда его труды, понесенные им при исполнении воли Божией, не могут иметь силы и значения самоотверженной жертвы Богу, — жертвы любящей и благодарной. Для такого человека они — тягость, подневольное ярмо, он требует себе вознаграждения, как и всякий наемник. Дела в его глазах получают значение заслуги.

* * *

Согласно Христову учению, доброделание должно находить себе корень внутри души, должно проистекать из любви к Богу и добру.

Отцы Церкви со всей решительностью обличали доброделание для награды или из-за страха. "Если ты раб, — говорит Святитель Григорий Богослов, — не бойся побоев; если наемник, одно имей в виду: получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын ты, стыдись Бога, как Отца; делай добро, потому что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу само по себе награда".

"По моему мнению, — говорит Климент Александрийский, — мы должны прибегать к слову спасения не из страха наказания, не из-за обещания награды, но ради самого добра. Делающие так стоят на правой стороне святилища, те же, которые думают, что они, давая тленное, получат в обмен принадлежащее бессмертию, названы в притче о двух братьях наемниками". "Если бы мы могли представить, — говорит он же, — что кто-нибудь предложил истинному христианину, желает ли он выбрать познание Бога или Вечную жизнь, и если бы эти две вещи, которые совершенно тождественны, были разделены, то он без малейшего колебания избрал бы познание Бога, признавая, что обладание верой, которая от любви восходит к познанию, желательно само по себе, независимо от того, приятно ли или неприятно, выгодно или нет для человека. Истинный христианин предпочел бы быть святым и страдать, чем вечно блаженствовать и грешить".

Господу, конечно, не нужны наши страдания, а нужно то настроение, которое дает нам возможность радостно страдать за Христа. *Даждь ми, сыне, твое сердце*, — говорит Премудрый (Притч. 23, 26). Между тем делание из-за награды именно сердца-то и не дает. Сердце-то по-прежнему остается эгоистическим. Господь говорил: *Если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники то же делают. И если взаймы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники дают взаймы грешникам, чтобы получить обратно столько же* (Лк. 6, 33—34). Очевидно, что Господь не о должниках печется, а хочет этим примером научить нас самоотвержению ради Отца нашего Небесного.

Самого главного, так сказать непримиримого, обличителя наемнического доброделания мы находим в лице святого Иоанна Златоуста. "Что говоришь ты, малодушный, жалкий человек! — восклицает Святитель. — Тебе предлежит нечто сделать угодное Богу, и ты стоишь в раздумье о награде? Если бы тебе, сделав это, предлежало впасть в геенну, и тогда следовало ли бы откладывать? Напротив, не с большим ли усердием надлежало бы приниматься за доброе дело? Ты делаешь приятное Богу и ищешь еще другой награды? Да разве не знаешь, что награда тебе будет больше, когда ты станешь делать должное, не надеясь на награду?"

Надобно делать все для Христа, а не для награды.

"Истинно возлюбившие Бога, — говорит преподобный Макарий Египетский, — решились служить Ему не ради Царствия, как бы для купли и корысти, и не

по причине наказания, уготованного грешникам, но как приверженные Единому Богу и вместе Создателю своему".

Итак, если возникает вопрос, возможны ли в действительности какие-либо правовые отношения между Богом и человеком, то на основании Священных Писания и Предания мы говорим, что невозможны. Правовой союз в основе своей имеет себялюбивое желание собственного благополучия. Приложима ли эта мерка к отношению Бога к человеку? Думать так не только нечестиво, но и безумно.

При правовом жизнепонимании сама сущность христианства оказывается искаженной: теряются возвышенность и духовность представления о Боге, человек же оставляется при его прежнем себялюбивом расположении.

II
Вечная жизнь

Цель пришествия в мир Сына Божия, равно как и цель всего Домостроительства нашего спасения, состоит в том, чтобы всякий *верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 15). Провозвестие об этой Вечной жизни, или о спасении от вечной духовной смерти, и составляет главный предмет и задачу всей апостольской и церковной проповеди. *Сие же писано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его* (Ин. 20, 31). Эта Вечная жизнь составляет конечную цель стремлений и всякого истинного христианина, всякого христианского подвижника, составляет то высочайшее благо, которое дает смысл жизни по Христу и без которого эта последняя была бы бесцельной и непонятной (1 Кор. 15, 30—32). Высочайшее благо, говорят святые отцы, есть Вечная жизнь, а величайшее зло — вечная смерть.

Следовательно, чтобы уяснить себе истинное христианское жизнепонимание в отличие от правового, необходимо прежде всего определить, в чем состоит эта Вечная жизнь, какие свойства делают ее высочайшим благом для христиан.

Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (Ин. 17, 3) — вот в чем сущность и содержание Вечной жизни.

Человек тогда действительно, а не призрачно познает Бога, когда ощутит Его непосредственно, когда Бог для него будет не бесконечным лишь величием, будет не только первопричиной всех причин, не просто первой посылкой мироздания, а перейдет внутрь человека, станет началом, одушевляющим человека и построяющим его по себе. Такое познание, очевидно, вполне может быть названо жизнью, поскольку оно — не работа только рассудка, а именно переживание, ощущение жизни Божественной в себе самом. Познание Бога и Вечная жизнь суть вещи "совершенно тождественные" (Климент Александрийский).

Познание Бога есть зрение жизни Божией в себе самом: из расположения собственной своей души праведник узнает, в чем состоит и какова по своему существу жизнь Божественная, — узнает, так сказать, из опыта богообщения.

Но в чем состоит это богообщение? В обычном представлении о нем оттеняется только блаженство этого богообщения и забывается сторона более существенная, забывается, в чем же именно и почему блаженно оно. Священные Писание и Предание дают несколько ясных указаний относительного этого.

Бог предносится нравственному сознанию христианина не только в качестве безусловного Владыки, имеющего силу и право распоряжаться Своим творением как Ему угодно и предписывать все, что найдет нужным. Воля Божия прежде всего есть воля святая, которая сама хочет того и исполняет то, чего требует от людей. *Будьте святы*, — говорит Господь, но не потому, что такова Моя воля, а потому, что "Я свят", потому что святость сообразна существу Божию, потому что свят Бог, Которого вы считаете единым источником истины и жизни. Добродетель и воля Бо-

жия, следовательно, тождественны по существу.

Следовательно, если спрашивать о существе Вечной жизни со стороны душевного состояния человека, живущего ею, то сущность ее, источник присущего ей вечного блаженства будет заключаться в святости. Человек будет бесконечно блаженствовать потому, что будет святым и будет в общении со Всесвятым Богом. *Царство Божие*, говорит святой апостол Павел, — *не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе* (Рим. 14, 17). Блаженство и святость праведников, таким образом, понятия, неотделимые одно от другого. Для христианина блаженство только в святости, в добродетели. Раз дана святость, тогда теряют для него важность всякие награды, предлагаемые за святость. Совершенный человек делает добро не из-за пользы, которую бы он получил, но потому, что он считает справедливым делать добро.

Предел человеческого блаженства есть подобие Божеству, а это подобие — в святости. Следовательно, добродетель и есть то блаженство, которое взыскует христианин. Добро само по себе дорого для христианина, само есть высочайшее благо. Отсюда святое общение с Богом является не обязанностью, но прямой необходимостью человека.

Бог есть любовь, и христианство, которое есть "подражание Божественной природе" (святитель Григорий Нисский), высшее благо полагает тоже в любви.

Таким образом, высшее благо и добродетель — понятия тождественные. Сущность Вечной жизни состоит в нравственном совершенстве, в действительном переживании в себе божественного добра. "То неверно, — говорит Преосвященный Феофан Затворник, — если бы кто стал думать, что когда богообщение поставляется последней целью человека, то человек сподобится его после, в конце, например, всех трудов своих. Нет, оно должно быть всегдашним, непрерывным состоянием человека, так что, коль скоро нет общения с Богом, коль скоро оно не ощущается, человек должен сознаться, что стоит вне своей цели и своего назначения".

Вечная жизнь именно как состояние души человеческой не зависит от условий пространства и времени, не приурочена только к миру загробному. Православное учение, взятое в его чистоте и независимо от случайных придатков, признает Вечную жизнь лишь продолжением жизни настоящей.

Стяжать жизнь Вечную — не значит перейти из одной области бытия в другую. Вечная жизнь постепенно растет в человеке. Этим колеблется основной принцип правового жизнепонимания — предвзятая мысль о безусловной противоположности Вечной жизни земному существованию человека, — мысль, которая нужна приверженцам этого жизнепонимания, чтобы объяснить и обосновать другой свой принцип — о доброделании из-за награды.

III
Возмездие

Отцы Церкви вообще представляли себе жизнь человека непрестающим развитием, которое начинается здесь, на земле, и продолжается за гробом. Земная жизнь есть приготовление к жизни загробной, и именно в смысле предначатия последней, насаждения ее в душе. Человек, по учению святых отцов, здесь, на земле, созидает себе то настроение, которое будет содержанием его жизни за гробом.

Поэтому "душа, — по словам преподобного Макария, — еще ныне приемлет в себе Царство Христово, упокоевается и озаряется вечным светом", на долю же будущего прославления человека остается как будто бы одно воскресение и прославление тела. "Воскресение умерщвленных душ бывает еще ныне, а воскресение тел будет в оный день". Насколько душа достигла совершенства, настолько она наслаждается духовною жизнью здесь, в будущем же веке к ней присоединяется и те-

ло. Потусторонность Вечной жизни только кажущаяся; христианин еще здесь, на земле, может быть гражданином небесным, уже здесь, на земле, должен начать Вечную жизнь, чтобы, насколько возможно, здесь же предначать и вечное блаженство.

Таким образом, все дело спасения представляется в следующем виде: человек здесь, на земле, трудится, работает над собой, созидает в себе Царство Божие и через это теперь же начинает постепенно делаться причастником Вечной жизни, насколько он имеет сил и способностей для этого причастия; после же того, как злое начало будет окончательно изгнано, человек наконец увидит в век грядущий Бога лицом к лицу. Это будет Вечная жизнь во всей ее бесконечной полноте. Нравственное обновление человека, таким образом, существенно связано с вечным спасением; последнее не особое какое-нибудь действие, не получение чего-нибудь нового, а только совершенное раскрытие, осуществление тех начал, которые заложены и развиты были человеком в земной его жизни.

Если Вечная жизнь в существе своем является прямым последствием того или другого направления земной жизни, то как понимать после этого основное положение христианства о загробном возмездии? Возмездие по самому понятию своему состоит в даровании труженику чего-нибудь совне, какой-нибудь заслуженной им награды, то есть чего-нибудь особого, нового, чего он еще не имеет и что могло бы "заменить" собою его труд. Если же Вечная жизнь есть простое следствие человеческого труда, вывод из его нравственного развития, то как будто бы она уже перестает быть возмездием в строгом смысле слова. Действительно, если смотреть в самую сущность христианского учения, то такого понятия о возмездии в прямом и строгом смысле нельзя допустить.

Как построенное на себялюбии, такое понимание жизни всего более понятно и близко человеку греховному, себялюбцу. Вечная жизнь для себялюбца представляется, конечно, потусторонней; она в корне отрицает все те определения жизни, которые он признал за несомненные истины. Чтобы понять блаженство Вечной жизни, нужно прежде полюбить добро, святость и в ней положить свое благо; между тем себялюбец больше думает о себе, чем о высших законах бытия. Понятно, что для него речь о блаженстве в святости будет музыкой для глухого. Он не поймет убеждения быть добрым, если в виде награды ему укажут, что он и будет добрым и более ничего. Не забудем, что ему предстоит прежде всего побороть свое злое настроение, побороть свои греховные привычки и страсти. Требуется, следовательно, борьба с самим собой, и борьба упорная и тяжелая, продолжающаяся до последнего момента земной жизни.

Человек призван наследовать Царство Божие, но Царство это начинается внутри его души. Нужно ее очистить от греха, тогда без труда откроется это Царство и человек получит залог, предначатие блаженства жизни Вечной, которое дарует ему Царь на Суде (см.: Мф., 25). Таким образом, награждение человека происходит не так, чтобы нравственное развитие человека являлось лишь основанием воздать человеку известную долю блаженства как что-то особое, внешнее, а так, что само это развитие дает человеку возможность и способность воспринять высшую степень блаженства.

Начало, таким образом, тому воскресению, в котором человек вступит в Царство Божие, полагается здесь, на земле, воскресением души от греха.

"Бог, — по мысли святого Иринея Лионского, — не наказывает грешников непосредственно Сам", наказанием для них явится та самая жизненная стихия, которую они добровольно избрали и возлюбили в земной жизни. Точно так же и радость праведников будет состоять в том, что они будут причастниками света, святости, будут достойны богообщения, что и здесь, на земле, было для них содержанием жизни души. Подобные высказывания находим и у других священных писателей.

Итак, по воззрению отцов Церкви, Вечная жизнь по своему существу лишена той потусторонности, которую ей склонен приписывать человек-себялюбец. Вечная жизнь начинается еще здесь, на земле, до телесной смерти, и эта последняя вместе с воскресением плоти обусловливает только полное и совершенное раскрытие Вечной жизни, а не начало ее в собственном смысле. Поэтому и слово "возмездие" может быть употреблено в вопросе о будущей участи человека только в смысле условном и с большими ограничениями.

Последовательнее и яснее других священных новозаветных писателей учил об этом святой апостол Иоанн Богослов, все писания которого могут быть названы проповедью о Вечной жизни в смысле святого общения с Богом. Эта жизнь вечна, по Апостолу, не своею временною бесконечностью, а своим внутренним богатством, и потому она не зависит от условий пространства и времени. *Верующий в Сына* (уже здесь, на земле) *имеет жизнь вечную* (Ин. 3, 36). Мы знаем, что (уже и теперь) мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти (1 Ин. 3, 14). Жизнь Вечная не обусловлена воскресением из мертвых, она раньше его и как будто бы даже обусловливает его собою: *Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я* (как будто бы в силу этого*) воскрешу его в последний день* (Ин. 6, 54). С другой стороны, *никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей* (Ин. 3, 15), то есть не только не имеет твердой надежды на получение Вечной жизни в веке грядущем, но прямо не имеет Вечной жизни ни здесь, на земле, ни в будущем как своего душевного состояния.

Вечная жизнь — это жизнь во Христе. Бог даровал нам Вечную жизнь в Сыне Его. *Имеющий Сына* (Божия) *имеет жизнь. Не имеющий Сына Божия не имеет жизни* (1 Ин. 5, 11—12), — возвещает святой апостол Иоанн. *Знаем также*, — пишет в заключение любимый ученик Христов, — *что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Ин. 5, 20).

Жизнь Вечная возможна только в Боге. В Боге же пребывает тот, кто сохраняет заповеди Его, "а заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам. И кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем и Он в том. А что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам" (см.: 1 Ин. 3, 23—24).

Таким образом, именно *по духу*, то есть по нравственному состоянию, определяется возможность стяжать Вечную жизнь. Духовное состояние является основанием для Вечной жизни. Ибо *закон духа жизни во Христе Иисусе освобождает от закона греха и смерти* (Рим. 8, 2).

IV
Спасение

Если с православной точки зрения высшее благо человека заключается в святости и если это благо достигается не рядом отдельных заслуг, а приготовлением к его восприятию, то и в понятии о спасении, естественно, на первое место должна выступить его нравственная сторона и внутреннее, а не внешнее определение.

Спасение, говоря общепринятым языком, есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения. Но весь вопрос в том, что именно каждый из них считает в спасении наиболее важным и существенным.

Правовое мировоззрение обычно приводит к двум взаимно противоположным выводам, несообразным с Христовым учением. Один несообразный вывод гласит, что будто бы Бог не вменяет человеку греха и "провозглашает" его праведным, тог-

да как человек в душе остается все тем же грешником; второй, противоположный этому вывод, но также несообразный с Христовым учением, гласит, что само спасение, точнее, освящение человека происходит путем какого-то сверхъестественного помимовольного "пересоздания", почти вещественного "превращения", совершаемого в душе благодатию. Православная догматика может употреблять те же выражения, но содержание их, конечно, будет иное.

Себялюбец объясняет все только внешне. Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он понимает только как перемену гнева Божия на милость, представляет его себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека. А раз спасение или, говоря точнее, оправдание есть некое вышеестественное дело Божественного сознания, то и следствие оправдания — освящение — вполне последовательно приписать тому же Божественному решению. Отсюда получается представление о каком-то сверхъестественном превращении, которым приверженцы правового мировоззрения хотят уничтожить в оправданном человеке грех (так как грех и после оправдания навлекал бы на человека гнев Божий).

Конечно, человеческое сознание должно было бы восстать против такого извращения душевной жизни: ведь душа не какое-нибудь вещество, чтобы в ней было возможно такое помимовольное превращение. Как в обыденной жизни случается, что ум, вместо того чтобы предписывать, покорно следует чувству и воле, так и здесь, так как все внимание греховного человека устремлено к тому, чтобы не страдать и чтобы получить безбедную жизнь в самоуслаждении, он и не думает много о том, каким путем достигается эта возможность вечно благодушествовать. Мало того, такое помимовольное "превращение" ему было бы еще желательнее. Добра он не любит, труда над собой ради святости он не понимает и боится. Жертвовать любезным ему грехом ему тяжело и неприятно. Чего же лучше, если без всяких усилий с его стороны, без неприятного напряжения и борьбы с собой его вдруг "сделают" любящим добро и исполняющим волю Божию и за то блаженствующим? Это и есть то самое, чего нужно его себялюбивой и самосожалеющей природе.

Между тем для православного сознания грех сам по себе, помимо всяких своих гибельных последствий, составляет величайшее зло и даже он один и является "злом в собственном смысле", как говорит святой Василий Великий.

Итак, с православной точки зрения сущность, смысл и последняя цель спасения человека состоят в избавлении его от греха и в даровании ему вечной святой жизни в общении с Богом. О последствиях греха, о смерти, страдании и прочем православный отнюдь не забывает, отнюдь не является неблагодарным Богу за избавление от них, но это избавление не является для него главной радостью, чем оно является в жизнепонимании правовом.

Поэтому в Священном Писании и в творениях отцов Церкви замечается постоянное стремление убедить человека совершать свое спасение (см.: Флп. 2, 12), ибо без своих усилий никто спастись не может.

Поэтому равно неправильно представлять себе спасение делом, извне вменяемым человеку, как и сверхъестественным "превращением", происходящим в человеке помимо участия его свободы. Человек не воспринял бы насильно навязанной ему святости и остался бы в прежнем состоянии. Поэтому хотя благодать Божия делает весьма много в спасении человека, хотя можно все приписать ей, однако не насилием и самоуправством, но убеждением и добрым расположением души уготовляется спасение человека. Всякое добро, совершающееся в человеке, всякий его нравственный рост, всякий перелом, происходящий в его душе, необходимо совершаются не вне сознания и свободы, так что не другой кто-нибудь, а "сам человек изменяет себя, из ветхого превращаясь в нового" (святитель Григорий Нисский).

Спасение не может быть каким-нибудь внешнесудебным или физическим событием, а необходимо есть действие нравственное, и, как таковое, оно необходимо предполагает в качестве неизбежнейшего условия и закона, что человек сам совершает это действие, хотя и с помощью благодати. Благодать хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри свободы и сознания. Это — основное православное начало, и его не нужно забывать, чтобы понять учение Православной Церкви о самом способе спасения человека.

Бог всегда стремится к человеку, всегда влечет его к Себе, но дело в том, что свобода человека Богом не нарушается, а человек не всегда повинуется призванию Божию. В этом случае человек погибает, но причиной тому является не гнев Божий, не нежелание Бога простить человеку, а сам человек, избирающий худое, которого (худого) Бог не может оставить жить, не может даровать злу истину, принадлежащую только добру; не может Бог этого сделать так же, как не может умереть или солгать, потому что это было бы отрицанием Божественного Существа. Но, не мирясь с грехом, любовь Божия всегда готова обратить и спасти человека. Грех удаляет человека от Бога, а не Бога — от человека.

Таким образом, если с православной точки зрения и можно говорить о невменении Богом греха человеку, то это не значит, чтобы Бог мирился с грехом. Грех, как прямое отрицание Божией жизни, всегда пребудет мерзостью пред Святым Богом, никогда не получит права на существование. Это объясняется самим существом правды. Грешник же, как личность, никогда не переставал и не перестанет быть предметом самой сильной любви Божией, и если человек внял призванию Божию и стал на путь исправления, то "вся виновность его сделается как тень" (святой Ефрем Сирин), как совсем не бывшая, а Отец Небесный простит ему прежнюю "вражду", не требуя за прошлое никакого удовлетворения, и благодать Божия поможет ему в предстоящем святом пути.

Таким образом, главное в оправдании не объявление человека праведным, а обращение человека от греха к жизни по Богу, нравственный переворот. Так действительно Православная Церковь учила и учит.

* * *

Духовная жизнь христианина начинается с Таинства крещения.

Апостол Павел называет крещение смертью греху. *Мы*, — говорит он, — *умерли для греха: как же нам жить в нем?* В чем же состоит эта смерть? *Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни... Наш ветхий человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху* (Рим. 6, 2—4, 6). Грех должен умереть в человеке. Смерть греху совершается путем нравственным, это акт "насколько таинственный, настолько же и свободно-охотный" (епископ Феофан Затворник).

Сущность Таинств крещения или покаяния состоит, следовательно, в коренном перевороте, совершаемом в душе человека, в изменении всей его жизни. Это таинственное, ничем не стесняющее свободу человека перерождение в том и состоит, что нить жизни человека как бы прерывается и образовавшееся у него греховное прошлое теряет свою определяющую принудительную силу, как бы выбрасывается из души, становится чуждым для человека.

Благодать Таинства, входя, так сказать, в душу человека и непременно "сраствояясь с человеческим усердием", закрепляет и осуществляет совершаемое волей человека нравственное перерождение и дает человеку силы устоять в принятом решении (если только, конечно, человек не отвернется опять от благодати).

Этим-то коренным изменением направления жизни и совершается "уничтожение всего прежнего".

Необходим, следовательно, действительный, сознательно-свободный перелом душевный, чтобы Таинство вполне принесло пользу человеку. Без свободного же содействия, без упомянутого перелома человек только напрасно искушает Господа.

Таким образом, собственное произволение оставить "ветхого человека" является условием благодатной действительности Таинства: "ветхий человек" действительно умирает. Если же человек не решит бросить совершенно грех и если со всей своей силой не будет стараться удержаться в этом решении, тогда напрасно он принимал Таинство: он участвовал в нем только телом, душа же не получила ничего от этого участия. Это и понятно. Сущность крещения — в "пресечении непрерывности зла", если человек этого пресечения не делает, тогда зачем принимать крещение?

Таким образом, уничтожение зла в человеке происходит именно путем свободного отчуждения человека от порока и порочной жизни.

Итак, по православному учению, прощение грехов в Таинствах крещения и покаяния происходит отнюдь не внешнесудебным способом, состоит не в том, что Бог с этого времени перестает "гневаться" на человека, или Сам, помимо воли человека, его "перерождает", а в том, что вследствие коренного перелома, настолько же благодатного, как и добровольного, в человеке появляется жизнеопределение, совершенно противоположное прежнему, греховному, так что прежний грех перестает влиять на душевную жизнь человека, уничтожается. Поэтому человек и примиряется с Богом и милость Божия становится доступной для человека.

Сопоставляя выясненное раньше понятие о Правде Божией и возмездии, с одной стороны, и это старание раскрыть жизненный смысл оправдания — с другой, мы и получаем настоящее понятие о прощении, или уничтожении, грехов в Таинствах крещения или покаяния.

Итак, по разуму святых отцов, человек облачается в крещении Правдою Христовою в том смысле, что он принимает на себя "нрав Христов"; а этот нрав делает его сродным вечному Царству Божию и, таким образом, способным к его восприятию в будущей жизни, когда это Царство раскроется во всей полноте. Праведность Христова не просто лишь зачисляется крещаемому, а существенно принимается им: он теперь "желает лишь одного добра и силен на делание его".

Одно внешнее признание человека-грешника праведным может, конечно, его утешить, но возбудить его к деланию добра, укрепить в полученной невольно праведности может только тогда, когда человек желает этого, то есть когда в душе его есть перелом, обращение от зла к добру. Правовое жизнепонимание допустить этого перелома не может, потому что тогда, если развивать это формальноправовое мировоззрение дальше, получится, что человек спасется своей заслугой. При ограничении же дела оправдания одной формальной стороной никак начала новой жизни в человеке не объяснить.

Спасение, и в частности оправдание, для православного есть состояние свободно-нравственное, хотя и могущее совершиться только с помощью благодати Божией.

Господь Иисус Христос в прощальной беседе с учениками изображает нам Свое отношение к верующим гораздо более жизненным, чем допускало бы одно внешнее вменение нам заслуги Христовой. Человек спасается не тем, что он желает присвоить себе то, что сделал Христос, а тем, что он находится в самом теснейшем единении со Христом, как ветвь с виноградной лозой. *Я*, — говорит Господь, — *есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода* (Ин. 15, 1, 2).

Возрождение человека совершается, таким образом, путем нравственным, при

свободно-сознательном содействии самого человека. "Совершается обновление жизни в человеке, — говорит Преосвященный Феофан, — не механически, то есть не так, чтобы благодать Божия изгоняла из души человека грех как что-то не зависимое от воли человека и на место его поселяла, помимо воли, праведность, а по внутренним произвольным изменениям или решениям; совершается так и в крещении потому, что наперед крещаемый возлюбил так жить".

Сущность оправдания, следовательно, не в перемене независимой от воли человека его духовно-телесной природы, а в перемене его жизнеопределения, в изменении направления его воли.

Между тем, если оправдание есть дело не магическое, а нравственное, если сущность его состоит в изменении жизненного определения человека, — изменении, которое с помощью благодати производится все же волей человека, тогда необходимость дальнейшей праведности оказывается только нравственная, то есть опирается на свободное произволение человека следовать или не следовать данному в крещении обету, оставаться или не оставаться верным принятому решению.

Вследствие этого и положительная сторона возрождения — облачение во Христа является в крещении тоже только зачаточной. Человек сообразен Христу, но только в смысле общности идеи и начала жизни, в том смысле, что он избрал Христа отселе Своим Господом и Учителем, а отнюдь не в смысле полного подобия природ.

Если же праведность, полученная человеком в крещении, является скорее возможностью, чем действительностью (в смысле, конечно, полного подобия природы), если она только есть семя, тогда дальнейшая жизнь становится весьма ясной и понятной.

Таким образом, спасение каждого отдельного человека, по православному учению, является не событием, происходящим в Божественном только сознании, не делом правового вменения, по которому бы Господь присуждал человеку ту или другую участь на основании каких-нибудь внешних обстоятельств, то есть на основании или заслуги Христа, или собственных заслуг человека. Спасение происходит путем перехода человека от греха и себялюбия в царство добра и любви, которое предвкушается человеком здесь, во всей же полноте будет наследовано в будущем веке. Переход этот зачинается в крещении, когда человек силою Божиею утверждается в своем решении быть истинным христианином; продолжается в виде естественного (свободно-благодатного) развития положенного семени Вечной жизни после крещения и завершается вступлением человека туда, куда он себя при помощи данных ему средств приготовил, к чему развил в себе восприимчивость, то есть в Небесное Царство света, истины и любви. Человек "поступает туда, где ум имеет свою цель и любимое им".

V
Вера и дела

После того как выяснена сущность спасения, становится очевидным и ответ православного богослова на вопрос об условиях спасения, то есть о том, что нужно человеку иметь, чтобы спастись, — веру или дела.

Те, кто держатся правового мировоззрения, никак не могут примирить эти два так называемых "условия" потому, что ложно понимают смысл жизни человека, а отсюда и спасение. Они думают, что человек мог бы быть спасен и без его личного участия, если не требует этого участия Правда Божия. И это не кажется им нелепым, потому что они позабыли истинный смысл жизни и спасения: смысл жизни не в наслаждении, а в святости, и сущность спасения — в освобождении от греха. Раз позабыта эта истина, тогда весь вопрос только в том, чтобы удовлетворить Правде

Божией, которая как бы вопреки желанию и способности человека налагает на него проклятие. Отсюда внешнее представление о заслуге Христа.

Как смотрит на этот вопрос Православие?

Прежде всего, то есть прежде чем решать вопрос об условиях спасения, о том, что является главным — вера или дела, надо уяснить саму сущность спасения. Об этой сущности уже подробно говорилось в предыдущих главах. Теперь напомним лишь основные моменты православного вероучения.

Признавая смысл жизни человека и содержание будущего блаженства в святости, Православие не может в силу этого признать спасение каким-нибудь внешнесудебным или магическим, вообще лишенным самодеятельности человека событием. Какими бы искусственными мерами мы не пользовались, помимо свободного согласия человека мы не можем сделать его святым, не можем насильно заставить его полюбить добро настолько, чтобы ради добра он позабыл и о себе самом.

Благодать Божия не порабощает сознания и свободы человека, но, открыв ему любовь Божию и ужас греха, она предоставляет человеку самому устремиться к этой любви и к святому общению с нею. Это свободное устремление человека к благодати и любви Божией и к святой, чистой от греха жизни и совершается человеком, как мы выше видели, в возрождении посредством Таинства. В этом возрождении человек уже не только видит возможность союза с Богом, но и на деле соединяется с Богом. Силой Божией укрепляется дотоле несовершенная его решимость жить больше не для себя, а для Бога. Грех уничтожается, и человек, таким образом, уже не в виде возможности, а на самом деле *уразумевает превосходящую разумение любовь Христову* (Еф. 3. 19). Пока человек только **верует**, он убежден, что Бог его простит. После же возрождения он **на деле** переживает это прощение. Прежде человек только надеялся, что Бог его не отринет, теперь он и на деле видит, что Бог его не отринул. Таким образом, вместе с утверждением решимости человека более не грешить и служить Богу утверждается и его вера, а с верой и та радость о Боге, которая восторгается испытанной и незаслуженной любовью Божией, и любовь к Богу в ответ на Его любовь, и стремление быть с Богом, еще крепче сделать только что заключенный союз. Таким образом, действительно **вера спасает** человека, но не тем одним, что она созерцает Бога, не тем, что она открывает человеку Христа, а тем, что она этим созерцанием **будит волю человека. Спасение** есть действие или, лучше сказать, известное переживаемое настроение, зарождающееся и развивающееся в душе при непременном участии **свободы**; тогда и вопрос об условиях спасения получает иной и более естественный смысл. Нельзя спрашивать, **за что** человек **получает** спасение, а нужно спрашивать, **как** человек **соделывает** свое спасение. Тогда вера и дела получают значение не внешних оснований, сила которых только в том, что они привлекают к человеку доселе закрытую от него милость Божию, а становятся причинами, производящими то расположение души, которое делает человека способным к восприятию милости Божией, к общению со всесвятым Богом. В таком случае обе эти производящие причины не только не противоречат и не исключают одна другую, но взаимно дополняют и в некотором отношении даже совпадают.

Не будет слишком сильным сказать, что проповедь о единой спасающей вере проникает собою весь Новый Завет и составляет его главное и наиболее утешительное содержание. *Кто будет веровать и креститься*, — говорит Господь, — *спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16, 16). Христос, Свет истинный, дал *тем, которые приняли Его, верующим во имя Его... власть быть чадами Божиими* (Ин. 1, 12), и смысл всего Домостроительства в том и состоит, *дабы всякий верующий в Сына Божия не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 15—18, 36 и так далее). Евангелие цель свою имеет в том, чтобы люди *уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его* (Ин. 20, 31). Вы, пишет христианам Апостол Петр, *доселе не видя* (Иисуса Христа), *но веруя в Него, радуе-*

тесь радостию неизреченною и преславною, достигая, наконец, верою вашею спасения душ (1 Пет. 1, 8—9). Святой апостол Павел всю свою жизнь отдал на проповедь о единой спасающей вере. Благовествование Христово, говорит он, "есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, иудею, потом и еллину. В нем открывается Правда Божия от веры в веру, как написано: *праведный верою жив будет* (Рим. 1, 16—17), *...если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению* (Рим. 10, 9—10); *Узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою во Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою в Христа, а не делами закона* (Гал. 2, 16); *Все вы — сыны Божии по вере во Христа Иисуса* (Гал. 3, 26); *Благодатию вы спасены чрез веру* (Еф. 2, 8) — и много других мест.

Но вместе с этими поучениями о необходимости веры мы находим не менее строгое требование о необходимости совершения дела, заповеданного Христом, находим обличения мертвой, то есть недеятельной, веры. Апостол Иаков прямо говорит, что *человек оправдывается делами, а не верою только* (2, 24). *Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет: "идите с миром, грейтесь и питайтесь", но не даст им потребного для тела: что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе* (2, 14—17). *Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь,* — говорит Апостол Иаков и, как бы желая устыдить тех, кто думает оправдаться одной лишь верой, добавляет: *и бесы веруют и трепещут* (ст. 19). Рядом с проповедью о единой спасающей вере во всем Новом Завете идет проповедь о недостаточности ее одной для спасения. *Не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!", войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного* (Мф. 7, 21—23). *Если...* — говорит Апостол Павел, — *имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто* (1 Кор. 13, 2). *Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью* (Гал. 5, 6). *Обрезание ничто... но все в исполнении заповедей* (1 Кор. 7, 19). Главное в том, чтобы верующие *жили достойно благовествования Христова* (Флп. 1, 27), потому что только при этом условии жизнь членов Тела Христова будет полным следованием завету Христову.

Если обратимся к святым отцам, то убедимся, что все они говорят, что для спасения необходимы и вера и дела. "Вера без дел никого не спасает" — такова формула святых отцов. Иоанн Златоуст с исключительной настойчивостью внушал своим слушателям мысль о недостаточности одной веры и убеждал их стараться творить дела.

Итак, необходимы два начала, друг друга обусловливающие и дополняющие, — вера и любовь (дела).

И вера и дела неотделимы от основного христианского принципа — любви. *Заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Божия Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам* (1 Ин. 3, 23). Любовь же не может быть бездеятельной. Сущность любви такова, что она всегда стремится осуществить себя в делах.

Вот что говорит о связи веры и любви святой Иоанн Златоуст: "Бог призвал нас не для того, чтобы погубить, но чтобы спасти. Он столько желает нашего спасения, что дал Сына Своего, и не просто дал, но на смерть. Из таких размышлений рождается надежда. Тот, Кто предал Единородного, дабы спасти тебя и исхитить из геенны, пожалеет ли чего еще для твоего спасения? Следовательно, надобно ожидать всего доброго. Ибо мы не устрашились бы, если бы нам надлежало предстать на суд пред судиею, имеющим судить нас, который показал бы такую любовь к

нам, что заклал бы за нас своего сына. Итак, будем ждать всего доброго и великого, ибо главное получили, если веруем. Будем поэтому и любить Его. Иначе было бы крайним безумием не любить Того, Кто столько возлюбил нас".

Из познания любви Божественной следует уничтожение страха и дерзновение, а далее — союз любви, чувство взаимной близости, единение друг с другом. Итак, уже нет более удручающего страха: Бог для человека не чуждый, грозящий Судия, неумолимый в своем правосудии. Бог — любящий его Отец, который не помянет его прежних грехов, не станет ему выговаривать, почему так долго не приходил, где растратил данное ему имение. Он, еще издали увидя его, выйдет к нему навстречу, и, не расспрашивая, прикажет облачить в лучшую одежду, и будет веселиться спасению грешника.

Конечно, в ком есть такая вера, тот уже наполовину обращен. В этой нравственной силе веры и заключается ее великое, средоточное значение при возрождении.

Верой полагается и начало новой жизни в человеке — жизни в общении с Богом. Любовь к Богу становится основным законом жизни, ею определяется все делание и все хождение человека. Поэтому и отвращение от греха, и обращение к жизни святой восходит в новую степень. Если прежде человек более боялся греха, чем желал праведности, то теперь, познав любовь Божию, он начинает любить Закон Божий ради Бога, чтобы ответить на любовь любовию же. Поэтому-то истинно верующий никогда не сошлется на свои труды, никогда не потребует за них себе награды: вся его душа полна созерцанием Божественной любви, любви бескорыстной и незаслуженной человеком. Поэтому и жажда быть угодным Богу, творить волю Его в верующем человеке не имеет границ.

Таким образом, вера, показывая человеку любовь Божию, нравственно сродняет человека с Богом. Человек видит в Боге Отца, готового его принять. Это нравственное сближение завершается в крещении, в котором человек, утвержденный в любви Божией или в сознании этой любви, действительно сочетавается Христу и исходит из купели созданным "на дела благая".

Дальнейшая жизнь человека, как мы выше видели, состоит в развитии того семени Вечной жизни, которое положено в крещении. Человек постепенно очищается от греха, постепенно совершенствуется и укрепляется в добре и восходит до возраста "мужа совершенна".

Вера человека возродила, вера развивала и воспитывала его в духовной жизни, вера же приведет его и к вечному блаженству.

Вера поистине является альфой и омегой нравственной жизни, как и Сам Господь, Которого она открывает человеку. Приводя к любви, в которой существо Вечной жизни (см.: 1 Ин. 3, 14), вера тем самым дает человеку возможность здесь, на земле, начать вечное блаженство. По переходе же в мир будущий вера превращается в ведение, а любовь, связавшая человека с Богом, продолжается в вечности.

Однако, полагая в вере все блаженство человека и считая веру причиной духовного возрастания, Православная Церковь никогда не представляет себе эту веру в виде какой-то самодействующей силы, которая, как нечто постороннее, почти нудила бы человека к добродетельной жизни и к богообщению. Нельзя также думать и того, что вера только призывает в человеке благодать, которая потом, тоже в виде посторонней силы, делает в человеке доброе. Конечно, верующий человек воспринимает благодать Божию, с которой и выходит на борьбу с грехом. Однако орудием восприятия этой благодати служит не вера сама по себе, не знание или созерцание милости Божией и Его готовности простить и помочь, а непременно свободное желание и решение человека. Точно так же и "деятелем добра, основанием праведного поведения" вера является только потому, что она "есть свободное согласие души". Вера только окрыляет волю человека, но отнюдь не освобождает

его от усилий над собою. Если же усилия человека ослабнут, тогда и самый светильник его угаснет.

Говоря о необходимости свободного стремления к Богу и добру при истинной вере, мы хотим только указать самый способ, каким вера спасает человека. Не своей созерцательной стороной, не в качестве состояния воспринимающего вера спасает человека так, чтобы человеку оставалось только бездеятельно переживать свое спасение. Вера спасает своей деятельной стороной, постоянным участием в ней доброй воли (см.: Ин. 7, 17). Верующий находит в вере своей дерзновение обратиться к Богу и, таким образом, вступает в общение с Богом, принимает это общение. Верующий, укрепленный силою Божией, устремляется к жизни святой и тем ее начинает. Вера в этом смысле есть "начало нашего упования и начаток Божественного к нам милосердия, как бы дверь и путь".

Чтобы поставить на вид именно этот жизненный (а не формальный) смысл спасения, наша Церковь вместо двух выработанных на Западе формул утверждает такую, которая приписывает спасение не одной вере, но вере с делами. "Веруем, — гласит 13-й член Послания Восточных Патриархов, — что человек оправдывается не просто одною верою (то есть, как дальше видно, не ее теоретическою, воспринимательною стороною), но верою, споспешествуемою любовию (верою как деятельною силою, тем, что она производит любовь), то есть чрез веру и дела..." Не призрак, — поясняют еще определеннее отцы, — только веры, но сущая в нас вера чрез дела оправдывает нас во Христе". Таким образом, оправдывает человека несомненно вера, но только настоящая, истинная вера — та, которая приводит человека к истинной жизни, заставляет его содевать свое спасение. Спасение, значит, в том, что человек сам его содевает, но к этому содеванию он приходит через веру.

Только тогда человек может считать себя спасенным, когда он находится в духовном союзе с Богом и когда он делает добро именно из сознания и во свете этого таинственного союза, когда он готов сказать, что "живет не он, а живет в нем Христос". Душа спасается не от дел своих внешних, а от того, что внутреннее ее существо обновлено, что сердце человека всегда с Богом.

Заключение

Итак, согласно единогласному свидетельству всех святых отцов, мы спасаемся верою в Иисуса Христа и только через одного Христа мы можем быть приняты Богом, но мы также веруем (и в этом находим себе постоянное свидетельство в своей совести), что Бог будет судить каждого соответственно его добрым делам, что нет другого пути получить отпущение грехов и надежду на наследство обещанных благ, кроме того, чтобы, познав Христа и омывшись крещением во оставление грехов, мы жили потом без греха, надеясь на спасение по благодати Божией и совершая добрые дела по заповеди Его. Царствие Божие "силою берется", и только употребляющие усилие, труждающиеся *восхищают его* (Мф. 11, 12). Иисус Христос пришел не разорить закон, но исполнить (см.: Мф. 5, 17). Человек оправданный и освященный не по необходимости делает, а будет делать добро свободно, ибо он уже в силу возрожденной природы своей не может не делать добра. А поэтому всякий получит от Господа по мере добра, которое он сделал (см.: Мф. 6, 6). Добро, таким образом, не плод и не свидетельство спасения только, а один из прямых виновников последнего, которым *открывается человеку свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа* (2 Пет. 1, 11).

Н. П. ИВАНОВ,
кандидат богословия

ПАТРИАРХ СЕРГИЙ КАК ЛИТУРГИСТ

С именем Патриарха Сергия связана эпоха в осмыслении и исправлении богослужебных книг. Деятельность его на этом поприще была весьма разнообразна: руководство Комиссией по исправлению богослужебных книг, подготовка толковых молитвословов, разработка способов упорядочения устава, переводы богослужебных текстов на финский язык (для православных финнов), подготовка удобных книг для приходских священников. Все эти, казалось бы, разнородные области объединяет одна явно актуальная для него задача – сделать богослужение более понятным и участие молящихся в нем сознательным.

Авторы этой статьи полагают, что когда-нибудь появится специальная книга, посвященная истории славянских богослужебных книг в XX веке, значительное место в которой будет уделено деятельности Патриарха Сергия. Настоящая статья лишь первый подступ к теме. Большая часть архивных материалов пока не выявлена. Время выводов и серьезного анализа еще не наступило, и здесь собственным размышлениям мы предпочтем свидетельства документов.

Финские переводы

Мы не знаем подробностей участия Владыки Сергия в работах по переводу богослужения на финский язык. По свидетельству Б. И. Сове, перевод Октоиха[1], выполненный священником Александром Якубовым, готовился и издавался на средства архиепископа Сергия. В последние годы его пребывания на Финляндской кафедре уже имелась обширная программа перевода богослужебных книг на финский язык. Так на Съезде духовенства Финляндской епархии, который состоялся в 1915 году на Валааме, было постановлено:

"а. Признать необходимым для ускорения дела выпускать эти переводы не только вполне разработанными официальными синодальными изданиями, но и в виде проектов переводов, издаваемых на средства Братства Свв. Сергия и Германа.

б. В первую очередь для издания переводов поставить следующие переводы:

1. Церковной истории для средних учебных заведений;

2. Песнопений служб великих праздников и на последние дни Страстной седмицы;

3. Чины присоединения к Православной Церкви из лютеранства и некоторых чинов молебных пений, каковы: Благодарственный, о получении прошений и пред началом учения отроков; и

4. Сборника поучений на воскресные дни всего года, с присоединением к сему поучений на праздничные дни"[2].

Переводческая деятельность, естественно, ставила проблемы библейской текстологии. В материалах этого съезда имеются документы, касающиеся проблемы расхождения между русским и финским текстами Библии. Было решено составить и издать список таких разночтений, а также указать, какой финский перевод Библии наиболее близок церковнославянскому[3].

Разработанная программа не осталась лишь декларацией. Она активно реализовывалась. Через год вышли из печати переводы фрагментов служб на Богоявление и Сретение. Несколько книг были уже полностью готовы к изданию[4].

Устав

Литургическое возрождение начала XX века вновь ставило вопрос о необходимости упорядочения богослужебного Устава. При этом существовало два противоборствующих течения. С одной стороны, служения строго уставных служб[5], а с дру-

гой – попытки выработать способ разумного сокращения служб для приходских храмов. В рамках этой дискуссии архиепископом Сергием было высказано чрезвычайно интересное предложение. Приводим запись его доклада, который был прочитан на заседании VI и VII отделов Предсоборного присутствия, состоявшихся 17 и 27 мая 190[illegible] года[6]:

"В моем распоряжении было пятое издание (вышедшее в Афинах в 1864 году с разрешения Священного Синода) Типикона Великой Константинопольской Церкви, составленного на основании практики и разных записей ее протопсалмом Константином при Патриархе Григории VI и одобренного к употреблению в приходских церквах (Τῶν ἐν τᾶις πόλεσις πόλεσιν ἱερῶν ἐκκλησιῶν) центральною церковной эпитропией в 1851 году[7].

Как известно, на этот именно устав указывают, в противоположность действующему, хотя и нигде не исполняемому у нас уставу монастырскому, слишком подробному для приходских церквей. Предполагается, что введение у нас Константинопольского устава даст нам богослужение, сокращенное по известной норме, и тем положит конец соблазняющим многих произвольным сокращениям.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что Константинопольский устав в изменяемых частях богослужения, т. е. относительно количества стихир, канонов, седальных, тропарей, почти с буквальною точностью совпадает с нашим Уставом – не упоминаются только "уставные чтения" (которых у нас не исполняют, и потом в богослужения на великие праздники Константинопольский устав допускает на "Господи, воззвах" и шесть стихир, если их показано в книге только три (например, на Воздвижение Креста). Нет также указаний, "насколько" должны читаться каноны, причем во многих местах ясно указывает припевы к тропарям Канона ("Пресвятая Богородица, спаси нас" и под.), – песней канона, очевидно, употреблять не предписывается. В воскресной службе упоминается только один воскресный канон.

Что касается неизменяемых частей богослужения, то и они остаются в Константинопольском Уставе почти без сокращения. Не упоминается только о чтении часов и о чтении двух псалмов в начале утрени ("Услышит тя Господь") и есть прямое указание на пропуск всего конца утрени после Великого славословия (сугубая и прошительная ектения должны произноситься иереем тайно в алтаре и должны быть окончены одновременно со славословием). Нет указаний, сколько кафизм читается на утрени, но так как нет указаний на седальны между кафизмами, то очень вероятно, что читается не более одной кафизмы.

Главным отличием Константинопольского устава является то, что он совершенно не знает всенощных бдений и тем не дает оснований для возникновения специально русской службы, присвоившей себе неподходящее для нее название. У греков вечерня совершается непременно вечером (кроме поста), а утреня – утром, не исключая и великих праздников. Этим на практике, несомненно, достигается сокращение службы: народ собирается только для утрени с литургией; вечерня же, таким образом, остается для клира и особых ревнителей из мирян.

Далее отличием Константинопольского устава от нашего является его стремление, так сказать, сконцентрировать богослужение, т. е. приурочить по возможности все наиболее торжественные священнодействия к одной какой-либо службе и даже к одному ее моменту, для чего допускаются иногда значительные отступления от обычного расположения службы. Например, на воскресной утрени, которая не имеет полиелея, Евангелие читается в конце, после торжественного пения "Честнейшую..." и почти непосредственно пению – великим славословием, за которым потом следуют благословение хлебов (если есть) и литургия. Лития на великие праздники совершается не в конце вечерни, а перед утреней. Особенно ясно выражено стремление сконцентрировать службу, не сокращая ее, в богослужении на Великую Субботу. Вся 17-я кафизма и 12 (из 15) паремий вычитываются до начала утрени. "Похвалы" же поются уже после 9-й песни, разделяясь, как и у нас, на три статии и завершаясь тропарями "Благословен еси, Господи"; потом малая ектения, Свят Господь Бог наш, Хвалитные, Великое славословие, обнесение Плащаницы и пр., как в уставе. На вечерню остаются только

3 паримьи из Бытия (1-я), пророка Ионы и пророка Даниила с пением "Господу пойте". Намеренно или нет, но такая концентрация богослужения, несомненно, удачно примиряет два противоположных течения в церковном обществе. Ревнители могут прийти на все службы и услышать ее во всей полноте. Тот же, кто не имеет сил или времени на это, может прийти только утром и даже ко второй половине утрени и все-таки не лишиться участия в наиболее умилительных и назидательных священнодействиях".

На основании этого доклада было постановлено: "Признавая, с одной стороны, узаконенные сокращения богослужения более разумными, нежели произвольно допускаемые священником, а с другой – принимая во внимание, что все-таки попытка сокращений может производить соблазн и смущение в верующей душе, представить настоящее сообщение, не подлежащее принципиальному обсуждению настоящего собрания, на усмотрение Св. Синода"[8].

Таким образом, архиепископ Сергий является автором одного из вариантов[9] реформы Типикона. Следует отметить, что, предлагая для приходских храмов особый Типикон, Патриарх Сергий был, по свидетельству Б. И. Сове, "сторонником и любителем уставного богослужения, о котором ревновал не только в монастырях, но и в своей Крестовой церкви и в кафедральном соборе год Выборга"[10].

Комиссия по исправлению богослужебных книг

Начало работы этой Комиссии связано с именем настоятеля петербургского Казанского собора протоиерея Дмитрия Тимофеевича Мегорского[11], который сравнил славянский текст Постной и Цветной Триодей с греческим и выявил значительное количество неточностей и ошибок славянского перевода. В 1903 год он представил свои материалы митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому), который внес их на рассмотрение Священного Синода. Постановлено было образовать особую комиссию под председательством архиепископа Финляндского Сергия, которому и были переданы материалы по сравнению славянского и греческого текстов Цветной и Постной Триодей.

Комиссия начала свою работу в 1907 году[12]. В ее состав вошли протоиерей Д. Т. Мегорский, профессор С.-Петербургской Духовной академии Е. И. Ловягин, профессор С.-Петербургской Духовной Академии Н. Н. Глубоковский, справщик С.-Петербургской Синодальной типографии Н. Ф. Чуриловский. В 1909 году, после смерти Мегорского и Ловягина, членами Комиссии становятся начальник архива и библиотеки Священного Синода К. Я. Здравомыслов, библиотекарь рукописного отдела Императорской Публичной библиотеки Х. М. Лопарев, профессор литургики С.-Петербургской Духовной Академии И. А. Карабинов.

Б. И. Сове[13] пишет, что в работе Комиссии принимали участие такие известные филологи и литургисты, как А. И. Соболевский, В. В. Латышев, епископ Мефодий (Великанов), И. Е. Евсеев, Д. И. Абрамович, В. Н. Бенешевич, А. И. Пападопуло-Керамевс, А. А. Дмитриевский.

Ввиду того что материалы из архива Святейшего Синода, в которых содержались сведения о принципах исправления текста, утеряны, ценным источником по истории работы Комиссии являются документы из архива Синодальной типографии. В основном их содержание связано с вопросами печати и распространения книг, однако информация некоторых документов непосредственно относится к работе Комиссии.

Так, в письме управляющего С.-Петербургской Синодальной типографией в Москву содержится резюме Определений Синода (от 11–18 декабря 1908 год за № 8969 и 31 января – 3 февраля 1909 года за № 679), которые были непосредственно связаны с работой Комиссии по подготовке текста Постной Триоди:

"1. Принятые Комиссией общие начала исправления текста одобрить и благословить ее продолжить свою работу в том же направлении.

2. Пунктуацию оставить прежнего славянского образца, изменив лишь расстановку знаков препинания сообразно смыслу речи.

3. Синаксари оставить на славянском языке, исправив их текст до возможной удобопонятности.

4. Не касаясь пока общего вопроса о сравнительном достоинстве библейского текста Синодального и находящегося в богослужебных книгах, предложить Комиссии исправить библейский текст богослужебных книг так, как он есть, сличив с богослужебными текстами греческими и старопечатными.

5. Изготовленные Комиссией труды представить в С.-Петербургскую Синодальную Типографию для напечатания, предоставив г. обер-прокурору указать формат издания и продажную цену его.

6. Поручить Преосвященному Финляндскому окончательно изготовленные к печати корректурные листы исправленного текста книги "Триодь Постная" перед сдачею их для напечатания в С.-Петербургскую Синодальную типографию представлять Преосвященному митрополиту С.-Петербургскому, с чем для исполнения уведомить Преосвященного Сергия указом"[14].

В этом документе содержится чрезвычайно интересная информация, касающаяся предполагаемых, но не вошедших в окончательный вариант, изменений текста. Так, на основании п. 2 можно сделать вывод, что предполагалось ввести в славянский текст, кроме имеющихся, и другие знаки препинания. Возможно, речь шла о введении кавычек, что способствовало бы прояснению текста.

Интересен также п. 3, касающийся вопроса о синаксарной части текста. По всей вероятности, Комиссия предлагала перевести синаксари на русский язык, что не было принято Синодом. В результате работы Комиссии сложный для понимания синаксарный текст претерпевает значительные изменения. В качестве примера приведем отрывок синаксаря Пасхи[15] и его исправленный вариант.

Стандартный текст Триоди	Исправленный текст
Тóй бо ѐсть дéнь, вóньже бг҃ъ въ начáлѣ мíръ ѿ небытíя̀ приведѐ. Въ тóй дéнь і҃удéйскія̀ лю́ди, сквозѣ́ чéрмное мóре проведъ, ѿ фараѡ́новыхъ рꙋ́къ і҃схищáетъ. Съ нб҃сѣ́ же сошéдъ ѝ во ѹ҃трóꙋ дв҃ы вселúсѧ, пáки въ тóйже дéнь пáсхи и҃з̀ ádовыхъ сокрóвищъ человѣ́ческое ѐстество̀ всѐ і҃схúтивъ, на нб҃сà возведѐ, ѝ къ дрéвнемꙋ достóнію приведѐ, нетлѣ́нія̀.	Тóй бо ѐсть дéнь, вó-ньже бг҃ъ і҃удéйскія̀ лю́ди, сквозѣ́ чéрмное мóре проведъ, ѿ фараѡ́новыхъ рꙋ́къ і҃схищáетъ. Съ нб҃сѣ́ же сошéдъ ѝ во ѹ҃трóꙋ дв҃ы вселúсѧ, пáки въ тóйже дéнь пáсхи и҃з̀ ádовыхъ сокрóвищъ человѣ́ческое ѐстество̀ всѐ і҃схúти ѝ на нб҃сà возведѐ, ѝ приведѐ къ дрéвнемꙋ достóинствꙋ нетлѣ́нія̀.

Мы видим, что в исправленном Комиссией варианте снимаются небесспорные утверждения о том, что именно в день Пасхи был сотворен мир и произошло Благовещение.

Пункт 4 говорит о решении Синодом вопроса редакции библейского текста в составе Постной Триоди. Будучи членом Комиссии, И. Е. Евсеев предлагал вернуться к древнему облику паримейных чтений[16]. По его инициативе в апреле 1909 года в Синод был направлен повторный запрос Комиссии, где среди прочего спрашивалось, "возвратить ли в Триодь прежнюю богослужебную редакцию паримейного текста". Это бы поставило Триодь "в полное согласие и с греческими и старопечатными книгами" и соответствовало бы "современному, нерешенному еще положению вопроса о сравнительном достоинстве той или другой редакции". В ответном Определении (за № 3788 от 30 апреля 1909 года) говорится, что "Св. Синод не находит достаточных оснований к замене принятого ныне в Триоди Постной паримийного текста древней редакцией его"[17].

Таким образом, библейский текст в составе Постной триоди Комиссией не исправляется. Это касается и паримейных чтений, и отдельных библейских цитат в составе богослужебных текстов.

В п. 6 говорится о подготовленных к печати корректурных экземплярах исправленного текста. Здесь речь идет о способе подготовки издания. Подготовленные Комиссией материалы поступали в типографию, где книга набиралась и печаталась в количестве десяти экземпляров. Эти экземпляры раздавались членам Комиссии, которые вносили в них свои замечания и исправления. Затем исправленные экземпляры просматривались архиепископом Сергием, и по его усмотрению замечания принимались или не принимались.

Еще до того, как в Московской типографии были отпечатаны корректурные экземпляры, появляется новое Определение Синода, касающееся вопросов издания исправленной Триоди. Это Определение (от 25 августа – 24 сентября 1909 года за № 6679) гласит следующее:

"1. Печатание исправленной Триоди Постной, а равно и других трудов Комиссии по исправлению текста богослужебных книг по мере их выхода представить на общем основании Московской Синодальной типографии, предупредив типографию, чтобы на заглавных листах богослужебных книг, печатаемых в новой редакции, не делалось никаких отметок о произведенном их исправлении.

2. Поставить правилом, чтобы новые, исправленные издания богослужебных книг выпускались в продажу не прежде, как по распродаже всех экземпляров старого издания, и

3. В частности, в отношении исправленной Триоди Постной разрешить печатание ее прежде всего в том формате, какого имеется меньший запас в синодальных книжных запасах и лавках"[18].

Основную мысль этого Определения можно сформулировать следующим образом: новоисправленные книги должны постепенно и незаметно вытеснить старую редакцию. То есть после того как прежнее издание (старый текст) будет распродано, в продажу поступят книги, содержащие новый текст. В идеале замена текста должна была остаться незамеченной, чему способствовало отсутствие в книге какой-либо информации об исправлении текста[19]. Все эти предосторожности предпринимались из-за опасения, что книжная справа может привести к новому расколу.

Появление новоисправленной Триоди ожидалось как событие, свидетельством чего является письмо епископа Никона (Рождественский), адресованное управляющему Московской Синодальной типографией[20].

"Достоуважаемый Алексей Сергеевич!

Милость Божия буди с Вами!

Приближение Св. Поста напомнило мне, что в Московской Синодальной типографии печатается новая Постная Триодь, исправленная Комиссией при Святейшем Синоде. Сия книга была бы зело благопотребна в посте для домашнего употребления, и я покорнейше просил бы прислать мне экземпляр оной, если это возможно. Высокопреосвященный председатель исправительной Комиссии говорил мне, что корректуры прочитаны им и, следовательно, книга на выходе.

Вероятно, в обращение она будет пущена по распродаже старого издания. Но для нас, членов Синода, позволительно бы сделать исключение. Призываю на Вас Божие благословение и с совершенным почтением имею честь быть искренний доброхот и слуга епископ Никон, член С. Синода,

1913 февр. 8

Невская лавра".

В 1912 году книга выходит в свет тиражом 3000 экземпляров. Предполагалось, что исправленный текст постепенно вытеснит прежний. Поэтому когда в 1914 году возникает необходимость в новом издании Постной Триоди большого формата (в

лист), то эта книга готовится к печати в исправленном варианте. Свидетельство тому, что текст должен был быть напечатан в новой редакции, находим в деле о подготовке этой книги[21]. В этом деле проблемы текста, как такового, не рассматриваются, а основное место занимает переписка между типографией и Синодом о цене предполагаемого издания. О новой редакции текста (по сравнению с предыдущим изданием в лист) мы узнаем из случайного упоминания о том, что в результате исправления объем книги увеличился на 6 и 3/4 листа и, следовательно, бумаги для печати надо больше[22]. В течение 1914–1915 годов в типографии продолжается работа над изданием Постной Триоди большого формата (оно должно было выйти тиражом 3000 экземпляров). Однако эта книга так и не вышла. Таким образом, Триодион 1912 года является первым и последним изданием новой редакции этой книги.

Московская Синодальная типография периодически издавала Службу на каждый день Страстной седмицы Великого поста (в двух книгах). К 1911 году тираж предыдущего (1904 года) издания на складах и в лавках стал заканчиваться. Управляющий Синодальной типографией посылает в Синод запрос о том, в какой редакции будет печататься эта книга. В ответ следует Определение Синода (от 19 декабря – 12 января 1912/1913 года за № 11939):

"Разрешить Московской Синодальной типографии ныне же печатать книгу "Службы на каждый день Страстной седмицы" по исправленному тексту Триодиона с тем, чтобы корректурные оттиски были представлены на рассмотрение Преосвященного Финляндского"[23].

Мы видим, что участие Комиссии в работе над этой книгой было минимальным, так как пересмотр текста сводился к механическому перенесению осуществленных прежде исправлений. Инициатива исправления "Службы на каждый день..." исходила от Синода, а не от Комиссии. Однако выход этой книги – свидетельство того, что исправление Постной Триоди не носило характера эксперимента. Новоисправленный текст должен был заменить прежнюю редакцию. В 1913 году книга выходит тиражом 5000 экземпляров (а в 1994 году репринтно переиздается)[24]. В ней так же, как и в Триодионе 1912 года, нет никаких помет об изменении текста.

Параллельно с окончанием работы над Триодионом Комиссией велась работа по исправлению текста Цветной Триоди (Пентикостариона). Общие принципы подготовки этого издания были теми же, что и при работе над Постной Триодью. Работа по исправлению Пентикостариона регламентировалась следующим Указом Синода (от 16 сентября – 13 октября 1911 года за № 7398):

Председатель Комиссии по исправлению славянского текста богослужебных книг Преосвященный Финляндский, представляя исправленный славянский текст Пентикостариона, объясняет о том, что в означенной богослужебной книге Комиссией в полном ее составе рассмотрен и исправлен славянский текст только первых двух седмиц – Пасхальной и Фоминой, остальные же исправления сделаны им, Преосвященным председателем, единолично, причем при исправлении им строго выдерживались принятые Комиссией и в свое время одобренные Св. Синодом начала, и так как при печатании исправленного текста Пентикостариона корректурные листы будут просматриваться всеми членами Комиссии, то, по его, Преосвященного, мнению, представленный в исправленном виде славянский текст помянутой книги, во избежании промедления времени, не следовало бы предавать для предварительного пред напечатанием просмотра членам Комиссии; вместе с сим Преосвященный Георгий в целях единообразия читаемого за богослужением ветхозаветного текста признает соответственным текст немногочисленных (15) паримий Пентикостариона, содержащих священный текст в старой богослужебной редакции, отличающейся от той, какая принята в синодальной славянской Библии и какая в XVIII веке введена в Триодь Постную, – заменить редакцией общебиблейской, на что и испрашивает руководственных указаний. Обсудив настоящее дело, Св. Синод определяет:

1. представленый в исправленном виде славянский текст Пентикостариона разрешить к напечатанию с тем, чтобы текст содержащихся в сей книге паримий при печатании заменен был общебиблейским текстом – в соответствие тому, как это сделано

было в Триоди Постной, и

2. объявить преосвященному Финляндскому и членам председательствуемой им Комиссии благодарность Св. Синода за их труды по исправлению Пентикостариона[25]".

В 1913 году книга выходит в свет тиражом 5000 экземпляров Следующей книгой, над которой работала комиссия был Октоих[26]. К 1914 году работа над первой частью этой книги была завершена. Определением Синода (от 19 апреля 1914 года за № 3320) было разрешено печатать в Московской Синодальной типографии вновь пересмотренную Комиссией первую часть Октоиха:

"Состоящая под председательством Преосв. Финляндского Комиссия по исправлению славянского текста богослужебных книг, согласно указу Св. Синода от 26 окт. 1911 год, закончила свои работы по исправлению первой части Октоиха (гласы I–IV). В то же время в Московской Синодальной типографии заканчивается уже печатание в исправленном виде Пентикостариона. Донося о сем от 17 апреля 1914 года Преосв. Сергий просит благословения Св. Синода начать в той же типографии печатание первой части Октоиха, каковое будет совершаться по установленному порядку под наблюдением Комиссии, под редакцией его, Преосвященного, и с соблюдением прежде одобренных Св. Синодом начал по исправлению славянского текста богослужебных книг"[27].

В архиве Московской Синодальной типографии нам не удалось обнаружить ни корректурных листов (хотя они, несомненно, были отпечатаны), ни сведений о выходе книги.

В 1914 году, когда стали подходить к концу запасы предыдущего тиража Ирмология, Синодальная типография стала готовить новое издание. Поскольку ирмосы, входящие в Триоди и Октоих, были недавно исправлены, типография обращается в Синод с запросом относительно того, какой редакции следовать в данном издании. На этот запрос приходит следующий ответ (Определение от 7–17 мая 1915 года за № 3507):

"Принимая во внимание, что в настоящее время имеется оригинал всей 1-й части Октоиха в исправленном виде и что при новом издании Ирмология предполагается те песнопения, которые входят в состав этой книги из Триодиона и Пентикостариона, печатать в исправленной редакции, Св. Синод определяет: разъяснить управляющему Московской Синодальной типографией, что текст песнопений, вошедших в Ирмологий из Октоиха, при предпринимаемом новом издании Ирмология должен быть печатаем в исправленной редакции"[28].

Ирмологион должен был быть напечатан в 8-ю долю листа тиражом 6000 экземпляров. Однако, по всей вероятности, это издание не осуществилось.

Таким образом, Триоди Постная и Цветная, Службы Страстной недели, Октоих, Ирмологий – это те книги, работа над подготовкой которых отражается в документах архива Московской Синодальной типографии. У Б. И. Сове, кроме того, есть упоминания и о других текстах, над которыми работала Комиссия. Согласно его воспоминаниям, Патриархом Сергием лично были исправлены Каноны Рождества Христова, Крещения Господня и служба трем Вселенским Святителям[29]; по сведениям епископа Гурия (Егорова), Комиссией был исправлен и издан Канонник[30].

Работу Сергиевской комиссии следует рассматривать в ряду попыток улучшить славянский текст Четиих и богослужебных книг в предыдущие столетия. Книжная справа в России была непрерывным процессом в XVI–XVIII веках. Печально известная Никоновская справа не единственная в своем роде. Богослужебные книги исправляли и до, и после Никона. Однако текст, исправленный Сергиевской комиссией принципиально отличается от того, что было раньше. Справщики предыдущих эпох различными способами решали задачу приближения славянского текста к греческому оригиналу. Теперь же, кроме этого, ставилась и другая задача – сделать славянский текст более простым и понятным для человека, говорящего по-русски. Исправление шло по пути прояснения смысла славянского текста, и впервые семантика оказывалась более значимой, чем текстология. Для того чтобы сделать текст понятным,

справщики, передавая смысл, а не слова, могли отказаться от буквального следования греческому оригиналу. Естественно, что при таком подходе особое внимание уделялось лексике, отдельным вопросам синтаксиса и расстановке знаков препинания. Исправления сближали не грамматику, а семантику и логический строй русского и церковнославянского языков. Такое сближение вряд ли можно назвать русификацией текста, ведь при этом полностью сохранялась грамматическая структура церковнославянского языка.

Таким образом, при серьезном исправлении текстов, которое привело к их значительному упрощению, сам церковнославянский язык не подвергся каким-либо изменениям. Вот примеры исправления триодных текстов.

Неделя блудного сына, канон на утрени, п. 1

До исправления:

Ѥ҆же мѝ да́лъ є҆сѝ пре́жде, ѕлѣ́ расточи́хъ бж҃е́ственное бога́тство, о҆у҆дали́хсѧ ѿ тебе́, блу́дно живъ: бл҃гоу́тро́бне о҆́че, прїе́мѝ о҆у҆во и҆ мене҆ ѡ҆бращ҃а́ющасѧ

Исправленный текст:

Ѕлѣ́ расточи́хъ бж҃е́ственное бога́тство, ѐже мѝ да́лъ є҆сѝ пре́жде: о҆у҆дали́хсѧ ѿ тебе́, блу́дно живъ. бл҃госе́рде о҆́че, прїе́мѝ о҆у҆во и҆ мене҆ ѡ҆бращ҃а́ющасѧ

Неделя блудного сына, канон на утрени, п. 7

До исправления:

Сла́достемъ тѣле́снымъ приклони́хсѧ всецка́нно и҆ пораба́тихсѧ весьма҆ страстны́мъ и҆зверже́нїемъ, и҆ стра́ненъ бы́хъ ѿ тебе҆ чл҃вѣколю́бче. нын҃ѣ же зовꙋ́ блу́днаго гла́сомъ: согрѣши́хъ хр҃те́, не пре́зри мене҆, ѩ҆́ко є҆дина́ъ мл҃ивъ.

Исправленный текст:

Сла́достемъ тѣле́снѣмъ приклони́хсѧ всецка́нно и҆ пораба́тихсѧ весьма҆ страсте́й и҆зверже́тателемъ, и҆ чꙋ́ждь бы́хъ ѿ тебе҆ чл҃вѣколю́бче. нын҃ѣ же зовꙋ́ гла́сомъ блу́днаго: согрѣши́хъ, хр҃те́, не пре́зри мене҆, ѩ҆́ко є҆дина́ъ мл҃ивъ.

В субботу мясопустную (в пяток вечера) подобен

До исправления:

ѿ вѣ́ка ме́ртвыхъ днесь всѣ́хъ по и҆́мени, вѣ́рою пожи́вшихъ бл҃гоче́стно, па́мать сотворя́юще вѣ́рнїи, спс҃а и҆ гд҃а воспои́мъ, проси́ще прилѣ́жно сі́мъ въ ча́съ сꙋ́да ѿвѣ́тъ благі́й да́ти, томꙋ́ самомꙋ́ бг҃ꙋ́ на́шемꙋ, всей сꙋ́дя́щемꙋ земли́, десна́го є҆гѡ̀ предстоа́нїа полꙋчи́ти въ ра́дости, въ ча́сти пр҃ны́хъ, и҆ во ст҃ы́хъ жре́бїи свѣ́тлѣмъ, и҆ достꙋ́йным҃ъ бы́ти нѣ́наго цр҃твїа҆ є҆гѡ̀

Исправленный текст:

ѿ вѣ́ка ѡ҆у҆ме́ршихъ всѣ́хъ по и҆́мени, вѣ́рою пожи́вшихъ бл҃гоче́стно, днесь па́мать сотворя́юще вѣ́рнїи, спс҃а и҆ гд҃а воспои́мъ, проси́ще прилѣ́жно, да сподо́битъ сі́хъ въ ча́съ сꙋ́да ѿвѣ́тъ благі́й да́ти, томꙋ́ бг҃ꙋ́ на́шемꙋ, сꙋ́дя́щемꙋ всей земли́, десно́е ѥ҆мꙋ́ предстоа́нїе полꙋчи́ти въ ра́дости, въ ча́сти пр҃ны́хъ, и҆ во ст҃ы́хъ жре́бїи свѣ́тлѣмъ, и҆ достꙋ́йны бы́ти нѣ́наго цр҃твїа҆ є҆гѡ̀.

В понедельник Светлой седмицы на утрени, стихиры воскресны

До исправления:

Ѧ҃гг҃лъ оу҃бѡ ѥ҃же ра́дуйсѧ, пре́жде твоегѡ̀ зача́тїѧ гдⷭ̀, бл҃года́тнѣй принесѐ: а҃гг҃лъ же ка́мень сла́внагѡ твоегѡ̀ гро́ба въ твое́мъ воскресе́нїи ѿвалѝ, ѻ҃въ оу҃бѡ въ печа́ли мѣ́сто весе́лїѧ ѻ҃бразы возвѣща́: се́й же вмѣ́стѡ сме́рти, вл҃ку́ жизнода́вца проповѣ́дуѧ на́мъ. тѣ́мже вопїе́мъ тѝ: бл҃годѣ́телю всѣ́хъ гдⷭ̀, сла́ва тебѣ́.

Исправленный текст:

Ѧ҃гг҃лъ оу҃бѡ, пре́жде твоегѡ̀ зача́тїѧ гдⷭ̀, бл҃года́тнѣй ра́дуйсѧ принесе: и҆ а҃гг҃лъ же въ твое́мъ воскресе́нїи ка́мень сла́внагѡ твоегѡ̀ гро́ба ѿвалѝ: ѻ҃въ оу҃бѡ вмѣ́сто печа́ли весе́лїѧ ѻ҃бразы возвѣща́, се́й же вмѣ́стѡ сме́рти, вл҃ку́ жизнода́вца проповѣ́дуѧ на́мъ. тѣ́мже вопїе́мъ тѝ: бл҃годѣ́телю всѣ́хъ гдⷭ̀, сла́ва тебѣ́.

Мы не знаем, сколько экземпляров исправленных книг успело разойтись, но очевидно, что новая книжная справа не была осознана и осмыслена церковным обществом. Причин тут две: во-первых, это отсутствие публичного обсуждения программы исправления и отсутствие в вышедших книгах указания на изменения в тексте. Вторая причина заключается в том, что отпечатанные исправленные Триоди не могли распространиться и вытеснить прежний текст за оставшиеся несколько лет до революции. Сейчас найти в библиотеках издание Триодиона 1912 года и Пентикостариона 1913 года практически невозможно.

ТОЛКОВЫЙ МОЛИТВОСЛОВ

К работам Комиссии примыкает подготовленный Н. Нахимовым Толковый молитвослов (в 1994 году вышло репринтное переиздание этой книги), содержащий, на наш взгляд, наиболее серьезные опыты перевода богослужебных текстов на русский язык. Задача этой книги не введение русского языка в богослужебную практику, а составление пособия, помогающего мирянину вникнуть в славянский текст. Н. Нахимов пишет:

"Да не подумает кто-либо, что мы желали бы молиться на русском языке. Боже сохрани! Херувимская, Свете тихий, Волною морскою, даже Отче наш и проч. и проч. на русском языке – это нечто такое, что при первых же звуках заставило бы нас бежать из храма; даже замена привычного нашему уху "живота" словом "жизнь" производит на нас самое неприятное впечатление. Мы настаиваем на том, что русский православный человек должен читать молитвы дома и слушать богослужение в храме непременно на родном нам высоком, прекрасном церковнославянском языке, но что в то же время каждый русский человек должен, имеет право понимать молитвы и богослужение.

Чтобы дать ему эту возможность, надо идти двумя путями: исправлением богослужебных книг и изданием и распространением через школу и всеми другими способами толковых молитвословов.

Первое усердно и прекрасно исполняется учрежденною при Святейшем Синоде под председательством Высокопреосвященного Сергия, Архиепископа Финляндского и Выборгского, Комиссиею, которая, сверяя с греческим подлинником и древними рукописями наш церковнославянский текст, исправляет в нем неправильности перевода, упрощает его конструкцию, делает более естественную расстановку слов, заменяет некоторые непонятные слова и выражения равнозначными, но более простыми и вразумительными.

Второе должно быть делом частных лиц, под наблюдением Высшей Церковной власти"[31].

Мы видим, что Н. Нахимов воспринимает свой труд в рамках проблем, решаемых Комиссией по исправлению богослужебных книг. Кстати, сам архиепископ Сергий принимал участие в работе над Толковым молитвословом.

"Но наибольшую благодарностью, – пишет Н. Нахимов, – обязан я Высокопреосвященному Сергию, архиепископу Финляндскому и Выборгскому. Среди массы лежащих на нем важнейших обязанностей Высокопреосвященный находил время просматривать корректурные листы слово за словом, исписывая их массою замечаний и ссылок на параллельные места, и все это с поразительным знанием не только самих церковных песнопений, но и греческого языка, со всеми приемами настоящего ученого, но вместе с тем с особою, ему присущею любовью, мягкостью и истинно Владычнею благостностью"[32]. Авторы этой статьи имели возможность держать в руках тома корректурных листов, покрытых пометками и замечаниями архиепископа Сергия.

РЕДАКТУРА БОГОСЛУЖЕБНЫХ КНИГ

Архиепископ Сергий неоднократно выступал в роли эксперта по поводу пересматриваемых или вновь создаваемых чинопоследований и служб. Поскольку указы Синода и другие документы, раскрывающие историю создания и утверждения богослужебных книг, как правило не публиковались, мы знаем об этой стороне его деятельности очень немного.

Одним из таких дел было рассмотрение и исправление священником Казанской церкви у Калужских ворот в Москве Авениром Полозовым Чина Литургии Преждеосвященных даров. А. Полозов соединил в одно Чин Божественной Литургии Преждеосвященных даров, Изъяснение о некиих исправлениях в служении Преждеосвященной литургии и Божественная литургия преждеосвященных с добавлением указаний из архиерейского Чиновника и установившейся богослужебной практики[33]. Характерно, что после одобрения рукописи архиепископом Харьковским Антонием (Храповицким) и епископом Владимир-Волынским Фаддеем (Успенским) рассмотрение и исправление рукописи поручается архиепископу Сергию. "По поручению Св. Синода означенная рукопись была рассмотрена преосвященным Финляндским, им была отредактирована и в исправленном виде признана беспрепятственною к печатанию. Обсудив изложенное и принимая во внимание, с одной стороны, что, по удостоверению Преосвященного Сергия, священник Полозов в своей рукописи не касался литургического текста (молитв, ектений и прочего), а лишь соединил в одно и изложил в последовательном порядке все типиконные указания относительно Литургии Преждеосвященных даров, помещаемые ныне в разных отделах служебника, а с другой – что издание чина названной Литургии в проектированном священником Полозовым издании может удовлетворить существующей потребности в таком издании", Синод постановляет утвердить эту книгу[34]. Текст был подготовлен, корректуры вычитаны, но книга не успела увидеть света.

Для нашей темы очень существенным представляется тот факт, что в сознании современников подготовка этой книги ассоциировалась с деятельностью Комиссии по исправлению богослужебных книг. Так, старообрядческий публицист В. Сенатов, опираясь, по его собственному признанию, на слухи, пишет о пересмотре Литургии Преждеосвященных даров[35] Комиссией по исправлению богослужебных книг. Ссылка автора на слухи очень показательна и позволяет предположить, что работы архиепископа Сергия над текстами богослужебных книг современники могли воспринимать как результат деятельности Комиссии[36].

Еще одной книгой, в судьбе которой архиепископ Сергий принимал активное участие, был составленный священником Александром Никитиным "Походный Требник". Священник А. Никитин исходил из того, что приходскому священнику нередко приходится неожиданно для себя совершать требы и у него под рукой не оказывается

необходимых богослужебных книг. А. Никитин предлагает исключить из Походного Требника службы, таинства и последования, которые совершаются только в храме, а также редкие чины (например,Чин на основание церкви или Чин на освящение храма), которые иной священник за всю жизнь не совершает ни разу, и создать "такую книгу, которая бы при малом объеме заключала бы в себе все Таинства, молитвословия, песнопения, отправляемые по желанию прихожан в их домах"[37]. Рукопись была отправлена архиепископу Сергию, который активно поддержал эту идею. В Представлении этой книги Синоду он писал: "Рассмотрев этот Походный Требник и присоединяясь к соображениям о. Никитина, я со своей стороны находил бы весьма полезным издать такую книгу и думаю, что издание ее будет встречено сочувственно всеми пастырями-требоисправителями и потому не может принести убытки Синодальной Типографии. Но предварительно печатания необходимо спросить о книге и ее составе у пастырей-практиков, образовать из них, например, комиссию для рассмотрения книги или напечатать в журнале ее оглавление с приглашением желающих из пастырей прислать свои замечания"[38]. Состав этой книги должен был рассматриваться Собором 1917–1918 годов, однако Собор не успел сделать этого.

Этот, в общем-то, случайный эпизод чрезвычайно показателен. Совершенствование богослужебных книг и помощь совершителям богослужения – постоянная забота Патриарха Сергия.

АРХИЕПИСКОП СЕРГИЙ И ОПЫТЫ РУСИФИКАЦИИ БОГОСЛУЖЕНИЯ

Двадцатые годы не самое благоприятное время для работы над богослужебными книгами. С одной стороны, гонения на Церковь, с другой – декларации обновленцев, скомпрометировавших саму идею литургических реформ. Борьба с обновленческим расколом не должна была привести к мысли, что идеи, на которых спекулировали обновленцы, сами по себе есть безусловное зло. Именно в этом контексте следует рассматривать поддержку митрополитом Нижегородским Сергием священника Василия Адаменко, занимавшегося переводами богослужебных текстов на русский язык[39].

Идея перевода богослужения возникла у отца Василия во время миссионерской работы на Кавказе. В 1908 году он писал с просьбой о благословении отцу Иоанну Кронштадтскому. Ответа не получил, но почувствовал молитвенный ответ. Затем просил благословения у Патриарха Тихона, но тот сказал: "Разрешить не могу, делай на свой страх и риск". В 20-е годы отец Василий примыкает к обновленцам. По всей видимости, это было чисто формальным актом. Характерно, что отец Василий старался не служить Евхаристии с обновленческими священниками. Обновленческие лидеры относились к нему резко отрицательно[40]. В Ильинском храме Нижнего Новгорода отцом Василием были введены богослужение на русском языке, общая исповедь (к ней допускались те, кто исповедовался часто), частое причащение, соборование каждый пост. Богослужение совершалось ежедневно утром и вечером, часты были ночные службы. Литургия служилась при открытых царских вратах, все священнические молитвы произносились вслух.

В 1924 году отец Василий принимает монашество с именем Феофан, а в 1931 году приносит Митрополиту Сергию покаяние в обновленчестве. Вскоре после этого Василий Адаменко был арестован. Далее следует еще ряд арестов. 20 ноября 1937 года тройка УНКВД по Карагандинской области приговорила отца Василия к расстрелу. Так как на воле об этом не было известно, в государственные инстанции следовали запросы о судьбе арестованного священника. Автором одного из них был митрополит Сергий, однако все эти запросы остались без ответа.

В. Адаменко успел издать переводы трех литургий, Всенощного бдения, Требник, ряд молитвословий из Триоди и Минеи[41]. В рукописях остались переводы большого числа служб (почти целиком была переведена Служебная Минея с апреля по июнь), акафистов, последований архиерейского богослужения. Местонахождение этих переводов нам не известно.

Священник Василий Адаменко получил письменное благословение заместителя Местоблюстителя Патриаршего престола Сергия на совершение богослужения на русском языке[42]. Одновременно с этим в Журнале Московской Патриархии появляется сообщение, озаглавленное "О принятии в общение со Св. Церковью и о допущении русского языка в церковном богослужении"[43]. В этой публикации отец Василий не назван по имени, однако несомненно материал посвящен ему. Здесь отчетливо противопоставляются два момента: с одной стороны, четко формулируется необходимость покаяния в грехе раскола (отпадение отца Василия в обновленчество), – грехе, "не смываемом ни аскетическими подвигами, ни Мученическою кровью", а с другой – указывается, что "допущение русского языка в Богослужении (ввиду бывших при покойном Святейшем Патриархе примеров) не встречает непреодолимых препятствий; но необходимо общий порядок и чин богослужения привести в согласие с общепринятым в Православных Церквах Уставом".

Несомненно, по сравнению с работами Комиссии по исправлению богослужебных книг опыт отца Василия Адаменко является шагом назад. Однако в ситуации двадцатых годов эта работа, направленная на сознательное участие мирян в богослужении, имела смысл. Именно с этим связана поддержка священника Василия Адаменко архиепископом Сергием.

Примечания

[1] Oikeauskoiskatolise kirkon Sunnuntai – ja Jahlapaivien kirkkoveisuja hartauskirja viidessa osassa. I Pysyvaiset ja muuttuvaiset veisut sunnuntaijuhlapalveluksessa. Viipuri, 1908.

[2] Журнал пастырского съезда духовенства Финляндской епархии, состоявшегося 28–29 июля 1915 года на Валааме. Выборг, 1915, с. 5.

[3] Там же, с. 6

[4] Журнал пастырского съезда духовенства Финляндской епархии, состоявшегося 26–28 июля 1916 года на Валааме. Выборг, 1916.

[5] Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. Вып. 2. Киев, 1913. с. 330–336.

[6] Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. СПб., 1906, т. 2. с. 301–302.

[7] Полное заглавие книги:Τυπικὸν Ἐκκλησιαστικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας.

[8] Журналы и протоколы..., с. 302.

[9] Другой вариант был предложен И. А. Карабиновым (см.: Карабинов И. А. Студийский Типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава. – Христианское чтение, 1915, с. 1051–1962). На Поместном Соборе доклады о Типиконе читали И. А. Карабинов, протоиерей В. Д. Прилуцкий, Б. А. Тураев (сейчас эти доклады готовятся к изданию). Проект деяния Поместного Собора (непринятого), посвященного реформе Типикона, см.: Кравецкий А. Г. Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия. – Журнал Московской Патриархии, 1994, № 2. с. 74–78.

[10] Сове Б. И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках. – Богословские труды. Сб. V. М., 1970, с. 64.

[11] Надеждин А., протоиерей. Памяти прот. Д. Т. Мегорского. – Церковные ведомости, 1909, № 30. Прибавления, с. 1397–1401. Взгляды Мегорского на исправление богослужебных книг см: Мегорский Д. Т., протоиерей. Нужда исправления наших церковнославянских богослужебных книг. – Православно-Русское Слово, 1904, № 2, 6, 9.

[12] Подробнее о работе Комиссии см.: Плетнева А. А. Исправление богослужебных книг в начале XX века. – Славяноведение, 1994, № 1.

[13] Сове Б. И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках. – Богословские труды. Сб. V. М., 1970, с. 58–60.

[14] Дело Московской Синодальной типографии о печатании "Триоди Постной" в исправленном виде. – РГАДА ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1909 год), № 43, л. 1.

[15] Стандартный текст Постной и Цветной Триоди цитируется по изданиям: Триодь Постная. М., 1992;. Триодь Цветная. М., 1992.

[16] Сове Б. И. Проблема..., с. 60.

[17] Евсеев И. Е. Рукописное предание славянской Библии. – Христианское чтение. М.. 1911, с. 647–648.

[18] Дело Московской Синодальной типографии о печатании "Триоди Постной"..., л. 6

[19] Внимательный читатель мог обратить внимание на отсутствие в выходных данных указания на то, каким тиснением (изданием) выходит эта книга. См., например: Сенатов В. Новая церковно-книжная реформа. – Слово Церкви, 1915, № 19, с. 444.

[20] Дело Московской Синодальной типографии о печатании "Триоди Постной" ..., л. 61.

[21] Дело Московской Синодальной типографии о напечатании книги "Триодион" в лист. – РГАДА, ф. 1184, оп. 3, (1914 год), № 104.

[22] Дело Московской Синодальной типографии о напечатании книги "Службы на каждый день Страстной Седмицы Великого Поста". – РГАДА, ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1911 год), № 25, л. 7.

Там же, л. 3

[23] Там же, ч. 4 (1911 г.), № 25, л. 7.

[24] Службы на каждый день Страстной седмицы Великого поста. Ч. 1–2. М., 1913. (репринт. М., 1994)

[25] Дело Московской Синодальной типографии о напечатании Пентикостариона в исправленном виде. – РГАДА, ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1911 г.), № 33, л. 2.

[26] Дело Московской Синодальной Типографии о напечатании Октоиха в исправленном виде. – РГАДА ф. 1184, оп. 3 (1914 г.), № 98.

[27] Там же, л. 3

[28] Дело Московской Синодальной типографии о напечатании книги "Ирмологион". – РГАДА, ф. 1184, оп. 3, ч. 4 (1914 г.), № 89; см. также: О предании управляющему Московской Синод. Типографией разъяснения о том, что в новом издании Ирмология, готовящемся к печати, та часть Октоиха, которая входит в Ирмологий, должна быть помещена в исправленной редакции, а не в прежней. – ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 291 (1915 г.), VI раздел, 1-й стол, №70.

[29] Сове Б. И. Проблема..., с. 61.

[30] Гурий (Егоров), епископ. Патриарх Сергий как богослов. – Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947, с. 132.

[31] Нахимов Н. Молитвы и песнопения православного молитвослова (для мирян) с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями. СПб., 1912, с. 339–340.

[32] Там же, с. 344.

[33] Дело о напечатании "Чина Божественной Литургии Преждеосвященных даров" священника Полозова. – РГАДА, ф. 1184, оп. 3 (1915), № 11, л. 4.

[34] Определение Синода от 22 декабря 1914 г. – 27 февраля 1915 г., № 11541.

[35] Сенатов В. Новая церковно-книжная реформа. – Слово Церкви. 1915, № 19, с. 443.

[36] Литургию Преждеосвященных даров называет среди исправленных Комиссией текстов и Б. Сове (Проблема исправления... , с. 61).

[37] ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 286, л. 160.

[38] Там же, л 159.

[39] Информация о священнике Василии Адаменко заимствована из книги: Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь. 1992, кн. 1, с. 203–207, – а также сделанной в 1976 году З. А. Соколовой записи бесед с В. М. Воиновой, духовной дочерью отца Василия (Соколова З. А. Запись бесед с В. М. Воиновой. М., 1976. Рукопись.).

[40] Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики..., с. 205.

[41] Адаменко В. Служебник на русском языке. Н.Новгород, 1924; Он же. Порядок всенощного богослужения на русском языке. Н.Новгород, 1925. Он же. Сборник церковных служб, песнопений главнейших праздников и частных молитвословий Православной Церкви на русском языке. Н.Новгород, 1926. Перепечатка: Paris, 1989.

[42] Текст этого документа см.: Кравецкий А. Г. Проблема богослужебного языка..., с. 82.

[43] О принятии в общение со Св. Церковью и о допущении русского языка в церковном богослужении – Журнал Московской Патриархии, 1931, № 5, с. 2–3.

А. Г. КРАВЕЦКИЙ, А. А. ПЛЕТНЕВА

Митрополит СЕРГИЙ

Воскресение Христово в отличие от воскресения Лазаря

По Евангелию от Иоанна, воскрешение Лазаря было ближайшим поводом к народному торжеству при входе Господа Иисуса Христа во Иерусалим (см.: Ин. 12, 18), а этот вход, в свою очередь, явился как бы предначатием страданий Господа и следующего за ними Воскресения.

В строгом соответствии с евангельским повествованием и Богослужебный устав нашей Православной Церкви указывает праздновать воскрешение Лазаря в субботу, накануне Входа Господня во Иерусалим, и устанавливает между этими праздниками самую тесную связь. Для них обоих назначен один тропарь (Общее воскресение). Да и вообще в службе этих праздников оба воспоминания как бы переплетаются между собою. Вместе с тем службы этих двух праздников являются как бы прологом к службам страстной седмицы и предвестниками Светозарной Пасхи.

Не останавливаясь на одной исторической связи воскрешения Лазаря с последними днями земной жизни Господа и с Его Воскресением, Церковь в своем богослужении раскрывает и идейную связь между этими событиями. Воздвижением Лазаря из мертвых Господь "прежде Своея страсти" хотел "уверить" (доказать, что непременно будет) общее воскресение. А так как "начатком" общего воскресения является Воскресение Христово, то Господь воскрешением Лазаря уверял и Свое Воскресение. Подобно тому как на Фаворе Господь "показал ученикам Своим славу Свою", чтобы они не соблазнились, когда "узрят Его распинаема", так и теперь, ввиду предстоящих страданий, Господь явил Себя "Победителем смерти", чтобы страдания и Крестная смерть потом не могли затмить в учениках веры в Воскресение Христово и за ним в будущее общее воскресение. Воскрешение Лазаря, таким образом, есть доказательство Божества Христова и того, что Он есть "Господь живых и мертвых".

Тесная связь — и историческая, и идейная — Лазарева воскресения и Воскресения Христова не должна, однако, закрывать для нас существеннейшей разницы между этими двумя событиями, — разницы, делающей их явлениями — каждое совершенным, почти до противоположности особого порядка.

Лазарь воскрешен был для здешнего мира, чтобы продолжать свою прежнюю земную, телесную жизнь в ее настоящих условиях. Поэтому он воскрес с прежним своим телом. В его теле только прекращен был начинавшийся процесс тления, но само тело не сделалось нетленным: Лазарь потом опять умер, и тело его в той или другой степени подверглось тлению. Как явление посюстороннего мира в его настоящем подклятвенном состоянии, тело Лазаря обладало всеми свойствами, присущими материальным вещам, и было доступно наблюдению внешними чувствами человека. Поэтому свидетелями воскресения Лазаря были все присутствующие независимо от их душевного настроения; желали ли они этого события или не желали; его видели и верующие во Христа, и враги Христовы (см.: Ин. 11, 45—46). Точно так же и удостовериться в воскресении Лазаря мог всякий: для этого нужно было только отправиться в Вифанию и видеть там самого воскрешенного (см.: Ин. 12, 9—11). Неудивительно, что у врагов Христовых являлась

мысль убить Лазаря, чтобы устранить это в буквальном смысле доказательство совершенного Христом.

Принадлежность воскресения Лазаря к порядку явлений здешнего мира дала возможность и евангелисту описать воскресение Лазаря со всеми подробностями, как и всякое другое событие из земной жизни Господа Иисуса Христа. Из этого описания мы узнаем некоторые весьма характерные черты. Например, чтобы вызвать Лазаря из гроба, нужно было сначала отвалить камень, закрывавший вход во гроб: тело Лазаря по-прежнему подчинено было условиям материальной жизни. В ответ на творческое: "Лазаре, гряди вон!" — Лазарь, правда, вышел из гроба, хотя и был связан погребальными пеленами ("чудесем чудо уверяя"), но освободиться от пелен не мог без посторонней помощи.

Евангельское повествование о воскрешении Лазаря дало совершенно определенную историческую тему и для церковной поэзии и иконографии. Воображение поэта или художника может, конечно, расцветить эту тему какими-нибудь второстепенными деталями. Например, изобразить смятение ада и смерти, получивших повеление отпустить Лазаря и предчувствующих, что это поведет к необходимости потом отпустить и других мертвецов. Поэт может попытаться раскрыть внутренние переживания воскрешаемого Лазаря и подобное. Но все эти детали сводятся к основной теме и, в сущности, ничего к ней прибавить не могут. Тема же эта, в частности для иконографа, вполне конкретная: открытый гроб и спеленатый Лазарь, выходящий из гроба на глазах у предстоящего народа. Никаким колебаниям или домыслам в вопросе о том, как Лазарь вышел из гроба, нет места: евангельское повествование дает на этот вопрос совершенно определенный ответ.

Не то мы видим в отношении Воскресения Христова. Прежде всего ни один евангелист не говорит, как воскрес Христос. Евангелисты повествуют лишь о явлениях уже воскресшего Господа, само же событие Воскресения не описывают.

Как будто ближе всех подходит к самому моменту Воскресения Христова святой евангелист Матфей, повествующий о сошествии молниеносного Ангела, который отвалил камень от двери гроба и *седяще на нем... От страха же сего сотрясошася стрегущии и быша яко мертви* (Мф. 28, 2—4).

Этот евангельский рассказ дает позднейшим художникам тему для изображения Воскресения Христова. Согласно Евангелию, они изображают Ангела, сидящего на камне, отваленном от гроба, и стражей, в страхе поверженных или разбегающихся. И к этому подлинно евангельскому материалу делают весьма существенное добавление уже от себя, от своего домысла: изображают тут же и Самого Воскресшего исходящим из гроба со знамением победы. Получается впечатление, будто камень отвален от гроба для того, чтобы дать возможность Воскресшему выйти из гроба, подобно тому как это нужно было при воскрешении Лазаря, и будто неверующие воины-стражи были очевидцами Воскресения Христова и приведены были в ужас не столько видом Ангела, сколько Самого Воскресшего.

Нетрудно видеть, как глубоко искажается евангельский рассказ такой его художественной передачей или, точнее, произвольным перетолкованием. По Евангелию, Ангел отвалил камень от двери гроба не для того, чтобы дать выход Господу воскресшему, а, наоборот, чтобы показать, что Его уже нет во гробе: "несть зде: воста бо", и чтобы дать "ищущим Иисуса распятого" возможность своими глазами удостовериться в пустоте гроба, взглянув на место "идеже лежаше Господь". Значит, Воскресение уже совершилось раньше сошествия Ангела, раньше, чем отвален был камень, — совершилось не доступное никакому взору и непостижимое. Поэтому и воины не могли быть свидетелями Воскресения. Евангелист ясно дает понять, что пришедшие ко гробу мироносицы были свидетельницами не только землетрясения, сошествия Ангела и

прочего, но и самого ужаса бегущих. Мироносицы были тут же. Ангел, как бы противополагая их устрашенным воинам, говорит: "Не бойтесь вы" — и потом только еще обещает мироносицам, что они увидят Господа в будущем. Если же мироносицы не видели Воскресения, то тем более не могли видеть его воины. Притом дальнейшее поведение воинов было бы мало понятно, если бы они были очевидцами Воскресения? Сотник, бывший свидетелем только кончины Распятого, пришел к сознанию: "Воистину Сын Божий бе сей". Могли ли бы остаться незатронутыми в своем равнодушии очевидцы Воскресения? Во всяком случае, после пережитого едва ли бы они так легко пошли на подкуп. Ведь нет оснований предполагать в воинах такой же ожесточенности, как в первосвященниках и книжниках. Воины, подобно сотнику, скорее исполняли только свою службу и не были лично заинтересованы, как были заинтересованы враги Христовы. Другое дело, если воины не видели Воскресшего, — тогда они твердо знали только одно, что тело Распятого не оказалось во гробе. Вопрос шел лишь о том, как объяснить исчезновение тела, кто и как унес его из гроба; и не так трудно уже было, особенно за сребреники, уговорить свою совесть склониться к басне книжников.

Таким образом, в противоположность воскресению Лазаря Евангелия не дают нам фактического материала для изображения или описания самого события Воскресения Христова: никто не видел, как Господь воскрес и как Он вышел из гроба. Позднейшие художники, изображающие Воскресшего выходящим из гроба, передают в лучшем случае лишь идею события, а не его фактическую сторону.

Православная наша Церковь в своей богослужебной поэзии и иконографии всегда остается верной евангельскому повествованию.

В пасхальном каноне мы поем: *Сохранив цела знамения* (печати) *Христе, воскрес еси от гроба* (Песн. 6, 1). Не только не был отвален камень, но и печати, на нем лежавшие, не были тронуты, когда совершилось Воскресение Христово. И "жизнь из гроба воссияла", еще "запечатану гробу". Воскресший вышел из гроба так же и вошел к Апостолам "дверем заключенным", не открывая их; вышел из гроба без каких-либо внешних признаков, которые мог бы заметить посторонний наблюдатель. *Во гробе заключен описуемою* (подчиненною обычным пространственным формам и прочим условиям посюсторонней жизни) *плотию Твоею, неописуемый* (свободный от посюсторонних форм и недоступный земному наблюдению) *воскресл еси Христе* (Канон недели Фоминой. Песнь 3, 2). В частности, *не чувствоваша, когда воскресл еси, стрегущии Тя воини.* Подобно Рождеству от Девы, Воскресение Христово остается тайной, "запечатанной испытующим" (недоступной земному исследованию), и является, как чудо, лишь *верою кланяющимся таинству* Воскресения (стихира "на хвалитех" 5-го гласа). Обычный исследователь пустого гроба может открыть лишь то, что знали и воины: что Погребенного уже нет во гробе; а что Он воскрес, и как воскрес — это есть чудо, которое открывается лишь верующим.

Соответственно этому и подлинно церковная иконография, занимавшаяся, как мы видели, внешней, физической стороной воскресения Лазаря (выход Лазаря из гроба), почти забывает такую тему (выход из гроба), когда переходит к изображению Христова Воскресения, и любит изображать преимущественно духовную сторону Христова Воскресения, его потустороннюю сущность: сошествие Господа Победителя во ад, освобождение Адама и Евы и других узников ада и подобное.

Не говоря о том, как воскрес Господь, евангелисты повествуют о явлениях Воскресшего. Но и в этом отношении обнаруживается существеннейшее различие между воскресшим Господом и Лазарем. Лазаря по воскресении мог видеть всякий. Можно было даже нарочно сходить в Вифанию, чтобы посмотреть на него, тогда как о явлениях воскресшего Господа Апостол Петр прямо говорил, что *Бог даде Ему явлену быти*

не всем человеком, но (только) нам, свидетелем преднареченным от Бога (Деян. 10, 40—41).

Господь Иисус Христос являлся только тем, кому хотел или кто пребыл с Ним в Его напастех (Лк. 22, 28) и этим пребыванием и общением с Ним во время Его земной уничиженной жизни приготовили себя и к созерцанию славы Христовой и Его Царства (одиннадцать Апостолов, Божия Матерь, мироносицы и другие ученики), или же тем, чье *упорное прание противу рожна* благодати Он хотел сломить и кого из гонителя решил превратить в свой сосуд избранный (Деян. 9, 5—15).

Притом, являясь, кому Он хотел, Господь, если можно так выразиться, мог управлять Своею видимостью. С Лукою и Клеопой Он путешествовал, беседовал, возлег на вечерю и вдруг сделался невидим для Своих собеседников (см.: Лк. 24, 31). Иногда Господь являлся, но так, что Его сначала не узнавали даже очень близкие к Нему люди, постоянно видевшие Его до страданий, и не узнавали до тех пор, пока Он Сам не давал им знать каким-нибудь привычным для них действием. Например, Луке и Клеопе преломление хлеба напомнило былые встречи с Господом, и "онема отверзостеся очи и познаста Его". Тивериадским рыболовам — чудесный лов рыб после повеления ввергнуть мрежу одесную страну корабля (см.: Ин. 21, 6, ср.: Лк. 5, 4—5). Марии Магдалине — привычное название по имени (см.: Ин. 20, 16).

Наряду с такой способностью быть по желанию невидимым или видимым не во всех привычных подробностях воскресшее тело Спасителя имело свободу проникать чрез всякие вещественные преграды, не разрушая их. Как вышел Спаситель невозбранно из запечатанного гроба, не тронув ни камня, ни печатей, так и к Апостолам вошел "дверем заключенным", не открывая их. Вообще прославленная плоть Сына Божия была с земной точки зрения настолько тонка материально, так свободна от обычных нам грубо-вещественных несовершенств и ограничений, что при первом явлении Господа Апостолы сначала *мняху дух видети* (Лк. 24, 37). Чтобы рассеять это мнение, им необходимо было не только *видеть руце и нозе Его*, не только *осязать Его и видеть... имуща плоть и кости* — необходимо было, чтобы Явившийся данную самими Апостолами *рыбы печены часть и от пчел сот... взем пред ними яде* (Лк. 24, 39, 42, 43). Только после этого *возрадовашася ученицы* (доподлинно убедившись), *что видят своего прежнего Учителя Господа*, распятого, погребенного и, значит, воскресшего (Ин. 20, 20).

Таким образом, воскресший Господь хотя и возвратился на некоторое время к земной жизни, но уже не принадлежал, в сущности, этому посюстороннему миру даже по Своей телесной природе. Правда, прославленная плоть Богочеловека оставалась и по Воскресении прежней Его плотию, заимствованной у первого ветхого Адама, со всеми ее прежними индивидуальными признаками (внешний образ, голос и до "язв гвоздинных" на руках и ногах, и до прободенного ребра включительно); но это была плоть уже преображенная, одухотворенная, освобожденная от грубой вещественности посюстороннего мира и от других последствий прародительской клятвы — одним словом, это была плоть уже второго, нового Адама, перешедшая от тления в нетление, начавшая жизнь будущего века. Евангелисты, имевшие задачей прежде всего свидетельствовать об истине Воскресения, не говорят специально о таком преображенном состоянии телесной природы воскресшего Богочеловека — они лишь заставляют своими повествованиями предполагать это состояние. Прямее и подробнее раскрывается этот вопрос у святого апостола Павла в 15-й главе Первого послания к Коринфянам.

Апостол прежде всего устанавливает теснейшую или, лучше, неразрывную связь Воскресения Христова и будущего воскресения мертвых и взаимную зависимость веры в первое и веры во второе. *Аще мертвии не востают, то ни Христос воста* (1 Кор. 15, 16). Без воскресения мертвых не будет ни цели, ни

смысла для Христова Воскресения, как равно будут бесцельны и бессмысленны и проповедь апостольская, и вся вообще вера христианская, именно: Самому Христу не нужно было ни воплощение, ни Воскресение, и если *Христос воста от мертвых*, то только для того, чтобы быть *начатком умерших* (ст. 20), быть первым в бесконечном ряду умерших, воскресающих для жизни вечной. Как от Адама все получили смертную природу и умирают, так, соединившись со Христом, "вси оживут". Но непременно *кийждо во своем чину: начаток Христос* (помимо Христа, нет воскресения), *потом Христовы* (по-гречески: *oi tou Cristou*; в славянском тексте не совсем точно: *Христу веровавшии*, ст. 23), то есть свои Ему, всецело Ему принадлежащие, жизненно с ним слившиеся. Значит, *воскресение жизни* (Ин. 5, 29) не есть как бы некоторое объективное последствие воскресения, механически распространяющееся на весь род человеческий независимо от личного отношения людей ко Христу: воскресение жизни может быть уделом только "Христовых", объединившихся со Христом в новое, возрожденное человечество, воскресающее для жизни вечной, а далее — общее восстановление (апокатастасис), когда Сын *предаст царство Богу и Отцу... да будет Бог всяческая во всех* (1 Кор. 15, 24, 28).

В Евангелии от Иоанна Господь Иисус Христос более конкретно показывает, кто эти Христовы, как они такими становятся и почему они могут участвовать в воскресении. *Плоть Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво*, вводящее в человека начало новой, вечной жизни. Именно: *Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, во Мне пребывает, и Аз в нем* как полнота и источник жизни. Поэтому, *якоже посла Мя живый Отец, и Аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будет Мене ради.* Значит, *ядый Мою плоть, и пияй Мою кровь, имать живот вечный*; потому что имеет в себе Меня — Источник жизни, как ставший со Мною как бы органически единым. Именно, как такого, *Аз воскрешу его в последний день* (Ин. 6, 55–57, 54).

Но речет некто: како востанут мертвии? с каким же телом придут? (1 Кор. 15, 35). Апостол отвечает сравнением: *сеется голо зерно*, ничтожное по величине и не имеющее ни вида, ни доброты; а *Бог дает ему тело... и каждому семени свое тело.* Вышедшее из зерна растение, конечно, одно с зерном, даже едино с ним по существу, но несравнимо с ним по богатству форм, красоте, развитию; оно живет уже совсем другой жизнью. *Так и воскресение мертвых: сеется в тление, востает в нетлении; сеется не в честь, востает в славе; сеется в немощи, востает в силе; сеется тело душевное, востает тело духовное* (ст. 37, 38, 42–43). Человек восстает, конечно, с прежней телесной своей природой, но природой преображенной, освобожденной от всех немощей и несовершенств (как последствий греха), а главное — нетленной, принадлежащей уже не душевному (плотскому, смертному) миру, а духовному.

Первый мир ведет свое начало от первого Адама, а второй — от второго. Первый Адам *бысть в душу живу*, по своей телесной природе он принадлежал к животному миру и, как (последствие греха) не поднявшийся над перстию, из которой был создан, подлежал смерти, возвращению в персть. Последний Адам, Воскресший, — Дух Животворящ. Он и по Своей человеческой природе совершенно свободен от всех несовершенств и ограничений животной или душевной жизни и не только не раб персти, но *Господь с небесе. Яков перстный, такови и перстнии; и яков небесный, таци же и небеснии* (ст. 45, 47–48). Рождаясь от первого Адама, люди вслед за ним служат персти и умирают; наоборот, следуя воскресшему Христу, люди должны стать небесными и жить вечно.

Противоположность между этими двумя мирами, или царствами, настолько велика и непримирима, что нельзя, принадлежа к первому, стать участником или членом второго. *Плоть и кровь Царствия Божия наследити не могут, ниже тление нетления наследствует* (ст. 50). Понимать ли это в смысле нравст-

венном, в смысле жизни по началам плоти или в прямом физическом смысле, в смысле облечения перстной, смертной, телесной природой, — и в том и в другом случае человек в Царство Божие не войдет. Чтобы войти, *подобает тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в безсмертие*, тогда и исполнится слово Писания: *...пожерта бысть смерть победою. Где ти смерти жало, где ти аде победа* (ст. 53—55). Подлинная победа над смертию состоит не в том, чтобы умерший снова ожил и возвратился к прежней земной жизни, а в том, чтобы умершая плоть настолько преобразилась, одухотворилась, очистилась от всего перстного и смертного, что смерть не имела бы над ней власти, как не имеет она и над воскресшим Христом. *Христос воста от мертвых, ктому уже не умирает, смерть им ктому не обладает* (Рим. 6, 9). Воскресшая плоть настолько преображена, что она перестала принадлежать к перстному миру, сделалась просто недостижимой для сил и законов, действующих в перстном мире (в том числе и для смерти).

Этим объясняется, почему Лазарь, воскресший в тленном теле, не мог выйти из гроба без предварительного отваливания камня; почему пелены, которыми было обвязано его тело при погребении, остались на теле и продолжали его связывать и по воскресении, нужно было их развязать, чтобы освободить Лазаря. В противоположность этому воскресшая плоть Жизнодавца свободно вышла из гроба и из пелен, даже не затрагивая их; все это осталось где-то далеко внизу и потеряло силу удерживать Воскресшего, принадлежащего уже другому миру. Нельзя представить себе, чтобы воскресший Господь, восстав от смертного ложа, сбросил с себя погребальные пелены, как сбрасывают одежду или как Лазарь освобождался от пелен. Если допустима здесь какая аналогия, то скорее лучше представить себе лед, обвязанный пеленами. От тепла лед тает и вода уходит из пелен, оставляя их по-прежнему связанными; они уже не могут удержать воду. Так и пелены погребенного Христа оставались в гробу связанными в том виде, как они облекали тело Погребенного, но последнего в них уже не было. Не на это ли хочет указать евангельское повествование, когда упоминает, что "сударь лежал особь свит на едином месте". Не значит ли это, что сударь остался свитым в повязку, которая обвивала главу Христову. Тогда было бы вполне понятно, почему *другий ученик* с первого же взгляда на лежащие пелены *и виде, и верова* (Ин. 20, 8). Он сразу увидел, что здесь произошло совсем не то, что сначала подумала Мария Магдалина; отнюдь *не взяша Господа от гроба, и не вем, где положиша Его* (ст. 2). В пределах земных возможностей нельзя было взять Погребенного из пелен (притом пропитанных клейкими веществами и, вероятно, слипшихся) без того, чтобы не развязать пелен (а может быть, разорвать их). Значит, Господь исшел из гроба *в воскресение жизни* (Ин. 5, 29) и погребальные пелены просто потеряли возможность держать в себе преображенную плоть Воскресшего, как уже перешедшую в другой мир.

Эта принадлежность воскресшей плоти к потустороннему миру объясняет и то, почему Господь был видим только теми, кому Он хотел явиться, и только тогда, когда этого хотел. Притом Он являлся лишь *преднареченным от Бога* (Деян. 10, 41), которые были уже *oi tou Cristou* — Христовы; хотя были еще в смертной плоти, но душою жили уже жизнью будущего века и потому были приготовлены к восприятию его откровений. Но опять-таки и эти люди видели Воскресшего лишь под особым каждый раз воздействием Его благодати, дававшим им способность к этому восприятию.

Вот почему Святая Церковь начинает свой пасхальный канон приглашением: *Очистим чувствия* (от всего греховного, суетного, тленного, потому что только тогда) *и узрим*, хотя бы мысленно, духовно Христа, — *Христа, блистающего неприступным* (для плоти и крови) *светом Воскресения*, и услышим Его: *Радуйтеся.* В таком духовном созерца-

нии славы воскресшего Господа и в приискреннем с Ним общении, собственно, и состоит блаженство вечной жизни в Царстве Небесном. Поэтому в восьмой песни мы поем: *Приидите... в нарочитый день Воскресения Царствия Христова приобщимся.* Но так как, пока мы облечены смертной плотию и принадлежим здешнему миру, всякие такие созерцания, всякое духовное наслаждение Царствием Христовым представляют собой только зарю будущего дня, только слабое предвкушение будущих благ, то пасхальный канон заканчивается молитвой: *О Пасха велия и священнейшая, Христе! О мудросте, и Слове Божий, и Сило! Подавай нам истее Тебе причащатися в невечернем дни Царствия Твоего.*

Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви

Характернейшей чертой церковного благочестия в отличие от благочестия нецерковного, то есть протестантского или сектантского, является, несомненно, почитание Божией Матери. В православном богослужении, при всем богатстве и разнообразии его состава, едва ли можно указать какой-либо чин, хотя бы самый краткий и частный, в котором не было бы обращения к Богородице или с прославлением Ее, или с молитвой о помощи и ходатайстве, или же с благодарением за такое ходатайство и помощь.

Почитание Богоматери имеет, бесспорно, прочную основу в предании Древней Вселенской Церкви. Достаточно вспомнить, что оно сохранилось в обществах, отделившихся от Церкви в период Вселенских Соборов, притом в таких обществах, которые, казалось бы, не имели особого интереса хранить это почитание, например несториане, монофизиты и подобные. Конечно, там мы видим лишь зачатки или, вернее, остатки вселенского почитания Богоматери, не получившие полного развития в силу самой логики данных ересей. Но тем и доказательней, что они сохранились вопреки этой логике.

Верная своему исконному преданию, Православная Церковь как будто не находит слов, чтобы достойно воспеть Богоматерь, и не знает границ для Ее прославления. Для нашей Церкви Богоматерь — "высшая всех тварей небесных и земных", "честнейшая Херувимов и славнейшая без сравнения Серафимов". Сообразно этому и предстательство Девы Марии по своему значению и силе выходит из ряда других предстательств. Мы поем: "Человеческому предстательству (а таково предстательство всех святых) не ввери мя, но Сама заступи и помилуй". В службе же на Успение Богородицы (где прославление Богоматери достигает, можно сказать, апогея) прямо говорится: "Слава Твоя боголепная", то есть приличествующая Богу, свойственная только Богу.

I

Основанием к такому безграничному возвеличению Богоматери для нашей Церкви является отнюдь не одно, так сказать, внешнее, объективное служение Богоматери спасению рода человеческого, не только то, что Дева Мария стала Матерью по плоти Сына Божия. Этому чрезвычайному по высоте служению Божией Матери соответствовало и

Ее внутреннее достоинство, нравственное Ее совершенство, высшая степень, предел святости, какая только доступна человеческому существу под воздействием благодати Божией. Таков, думается, внутренний смысл, устремление церковного учения о приснодевстве Богоматери.

Девство при рождении Богомладенца было даром Божиим. В дальнейшей же Своей жизни этот дар Божий Дева Мария поставила Своим личным подвигом и этим путем при содействии благодати Божией достигла высшего совершенства, включив Себя в тот светлый сонм особенных избранников Божиих, о которых говорится в 14-й главе Апокалипсиса.

Тайнозритель видит 144 тысячи избранников, окружающих Агнца и последующих за Ним, *куда бы Он ни пошел* (ст. 4); они — первенцы Богу и Агнцу; они *без порока суть пред Престолом Божиим* (ст. 5). "Сии суть иже с женами не осквернишася, зане девственницы суть". Конечно, здесь имеется в виду не телесное девство само по себе. Диавол совсем не подвержен плотским паденим, однако это не делает его святым. Здесь разумеется особая целостность души, совершенно прилепившейся к Господу настолько, что она не допускает никакому желанию, никакой привязанности становиться между душой и возлюбленным ею Господом. Такая душа всецело и всегда живет с Господом и для Него. Естественно, что такая душа становится достойной и способной к восприятию особых откровений Божиих, недоступных другим: *...никто не мог научиться песни, какую пели 144 тысячи избранников* (ст. 3). Другой вывод для так настроенных душ: *...аще пребудете во Мне, и глаголы Мои в вас пребудут; его же аще хощете, просите, и будет вам* (Ин. 15, 7). То есть учение о приснодевстве Богоматери не только раскрывает нам путь, которым Она взошла на высоту совершенной святости, но дает обоснование и нашей вере в особую силу молитв Богоматери. Было бы слишком по-человечески думать, что сила эта зависит от плотского родства. Даже для людей такой мотив не всегда имеет оправдание. Несомненно, на первом месте здесь должно стоять, так сказать, родство душ: всецелая, безраздельная преданность Богоматери Ее Небесному Сыну, как Богу и Устроителю Царства Божия, всецелое объединение Ею Своей судьбы с судьбами этого Царства. Как пребывающая в Сыне и хранящая в Себе Его вечные глаголы, Богоматерь имеет дерзновение просить у Сына и получает просимое.

II

Учение о приснодевстве Богоматери не всеми принимается. Против него возражают многие даже из тех нецерковников, которые вместе с нами веруют в бессеменное рождение Сына Божия от Девы. При этом обычно ссылаются на упоминание в Евангелиях о братьях и сестрах Господа Иисуса и спешат истолковать эти упоминания в том смысле, что здесь речь идет не о сводных братьях и сестрах Господа, то есть не о детях Иосифа от другой его жены, а о детях именно Богоматери. Значит, став однажды Матерью Воплотившегося Сына Божия, Дева Мария потом повела обычную семейную жизнь и даже имела детей от Иосифа. В этой совершенно не приемлемой и даже кощунственной для православного сознания мысли возражатели не видят ничего несообразного. Наоборот, по их мнению, этим устранением Богоматери в толпу обычных людей подчеркивается вся исключительность и неповторимость личности Самого Богочеловека и то, что Он есть и остается единственным Совершителем нашего спасения. И, кроме того, лишний раз подтверждаются богоустановленность и благословение семейной жизни против монашеских увлечений. Даже из уст одного духовного представителя православно-богословской науки (теперь уже давно умершего) мне пришлось слышать, хотя и не прямо отрицательное, но довольно неустойчивое суждение о приснодевстве Богоматери. По его словам, для нашей веры существенно и важно одно, что Господь

родился плотию от Девы Марии, а была ли Она приснодевой или стала потом замужней женщиной и рожала детей — это более или менее безразлично. Отрицанием приснодевства наша вера будто бы не затрагивается.

Такие рассуждения напоминают мне рассказ о финнах. Будто бы в некоторых местах Финляндии верующие отказываются считать Великий Пяток днем поста и плача и проводят его как самый веселый праздник: в пиршествах, танцах и прочем. "Христова смерть принесла нам свободу от проклятия и смерти. О чем же нам плакать?" Если угодно, нельзя отказать этим рассуждениям в логической сообразности. Но нельзя забывать, что в Царстве Божием нравственный закон является таким же непреложным и всеопределяющим законом, как логические законы в нашем мышлении. Поэтому моральная несостоятельность каких-либо помыслов человеческих о Царстве Божием является не менее несомненным признаком их ложности, чем и логическая несостоятельность. Этот критерий сразу позволяет видеть, что наша совесть не ошибается, предупреждая нас против только что приведенных рассуждений. При внешней логической верности догмату они таят в себе коренное извращение христианства, грубый эгоизм, думающий только о выгоде и равнодушный к цене, какой эта выгода приобретена. То же нужно сказать и о рассуждениях касательно ненужности или безразличия для веры приснодевства Богоматери.

Прежде всего богоустановленность брака настолько несомненна для церковного сознания, что не нуждается в новом подтверждении примером Богоматери. Между тем эта богоустановленность отнюдь не изменяет характера брака как учреждения привременного, значение которого исчерпывается пределами лишь теперешней земной жизни. В "жизни будущего века", по слову Спасителя, "ни женятся, ни посягают, но яко Ангели Божии на небеси суть". Как завершение всего, эта будущая жизнь (или, иначе, Царство Божие) и должна служить последней и наивышей целью стремлений человека, подчиняя себе всякие земные цели. Поэтому неизбежны, в частности, случаи, когда служение Царству Божию может потребовать, чтобы человек ради него пожертвовал своей брачной жизнью. Апостол Павел весьма настойчиво учил о дозволительности брака для всех. Иногда даже считал брак более полезным или спасительным, чем безбрачие (например, для молодых вдовиц (см.: 1 Тим. 5, 14)). Но для себя и именно ради своего апостольского служения, *дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову* (1 Кор. 9, 12), он избрал безбрачную жизнь. Ради того же служения Царству Божию был безбрачным и Предтеча. Тем естественнее такая жертва со стороны Девы Марии, призванной к служению, совершенно исключительному по своей высоте и облагодатствованности. После же того как Дева Мария уже восприняла это служение и стала Матерью Сына Божия по плоти, брачная жизнь для Нее была не только психологически неестественной, но и нравственно недозволенной. В самом деле, наша Церковь очень настойчиво требует, чтобы приходские священнослужители пред рукоположением вступали в брак. Однако после рукоположения брак становится для священнослужителя преступлением, влекущим лишение сана. Очевидно, в первом случае человек от низшего восходит к высшему и никакого нарушения в нравственном прогрессе не совершает. Во втором же он, "возложив руку на рало", принял на себя служение Царству Божию, "зрит вспять", обращается к устройству своих земных дел. Он *первую свою любовь оставил* (Откр. 2, 4) и потому *неуправлен в Царствие Божие* (Лк. 9, 62). Во сколько же раз больше было бы "ниспадение" Девы Марии, если бы после всего совершившегося с Нею Она превратилась в обычную замужнюю женщину. Она ведь не только была избрана быть Матерью Господа, но и добровольно приняла на Себя такое служение ("Се раба Господня. Буди Ми по глаголу твоему").

Что же касается евангельских упо-

минаний о братьях и сестрах Иисуса (которые, кстати, нигде в Евангелиях не называются детьми Девы Марии), то ключ к уразумению этих упоминаний дает рассказ святого евангелиста Иоанна о том, как Господь, вися на Кресте, поручил ему, Иоанну, Свою Матерь, а его — Ей. Господь не имел бы оснований в такой час отвлекать Свое внимание к заботам о Своей Матери, если бы Он не был Ее Единственным Сыном и если бы Ее отношения к Нему не заполняли бы всю Ее душу без остатка. Со смертью такого Сына Матерь Божия теряла не только Его, но и самый смысл Своей жизни. Вот почему Она нуждалась в особом попечении и вот почему была поручена Иоанну, тоже девственнику (недаром едва ли не за одним им утвердилось это наименование в Церкви), то есть также безраздельно отдавшему свою душу Господу. Будь у Марии другие дети, во-первых, и отношение Ее к Своему Первенцу было бы уже иным, и не оставалась бы Она со смертью Первенца одинокой и бесприютной: Ее дети были бы естественными Ее попечителями. Да было бы даже и неуместным Иоанну отрывать и мать от детей, и брать ее "во своя си". Только Приснодева, "чистотою Ангелов превосшедшая", как поет наша Церковь, нуждалась в попечении Своего Божественного Первенца и могла быть предметом этого попечения даже и в час, когда *вся уже совершишася* (Ин. 19, 28).

Католики разделяют с нами особо благоговейную веру в молитвы Богоматери и окружают Деву Марию не меньшим прославлением, но находят, что существующее у нас столь исключительное возвеличение Богоматери не находит для себя в православном учении достаточных оснований. Как можно прилагать к Богоматери наименования "Пресвятая, Пречистая, Пренепорочная" и подобные, как можно считать Ее "чистотою Ангелов превосшедшей", усваивать Ей даже "боголепную славу" и в то же время думать, что Дева Мария по Своему рождению разделяет со всеми нами, грешниками, все последствия нашего происхождения от Адама? Восполнить этот недостаток католики думают своим учением о непорочном зачатии. Ввиду совершенно исключительного предназначения Девы Марии Она изъемлется из рядового потомства Адамова, является некиим новым существом, высшим человека, — как бы новым творением Божиим, созданным специально для того, чтобы быть Матерью Воплощающегося Сына Божия. Поэтому-то Дева Мария и превосходит всю тварь как святостию и чистотою, так и славою.

Мы не задаемся здесь разбором этого католического учения. Ограничимся лишь замечанием, что это учение в своих последних выводах колеблет основной догмат веры о Домостроительстве нашего спасения чрез истинное вочеловечение Сына Божия, — колеблет, во-первых, тем, что грозит расторгнуть единство природы между нами и Богочеловеком, а на этом единстве стоит все Домостроительство; во-вторых, для Девы Марии сделано изъятие из общего закона: Она получает непорочность как свойство Ее природы, а не как благодатный дар, предполагающий участие и ее свободного произволения, как нравственный подвиг с ее стороны. Если оказалось возможным такое, пусть единственное, исключение, если вообще непорочность можно получить помимо произволения, то спрашивается: почему бы не распространить это исключение и на все потомство Адама? Но тогда безусловно ли было необходимо для нашего спасения вочеловечение Слова Божия?

Помимо догматической опасности католического учения, оно не утверждает и не оправдывает той славы, какая воздается Богоматери в Церкви, а скорее ограничивает эту славу и предостерегает от чрезмерности. Прирожденная, помимовольная непорочность, как и всякое совершенство природное, сама по себе не имеет нравственной ценности, а главное, это есть совершенство и непорочность твари. Чем выше такая непорочность и чем большее удивление и преклонение она вызывает в нас, тем больше опасности перейти должный

предел и поклониться твари вместо Творца. Например, слава Сына Божия и по мыслям Ария бесконечно превосходила славу всех тварей. Но, считая Сына Божия тварью, Арий, конечно, не мог назвать Его славу "боголепной" даже в каком-нибудь условном смысле, чтобы не перейти положенной границы или по крайней мере другим не дать повода к такому переходу. Несомненно, те же опасения, и даже в еще большей степени, переживала бы и Церковь при прославлении Богоматери, если бы Дева Мария возвышалась над родом человеческим со Своей непорочностью по природе. Упреки в многобожии, в частности в том, что в почитании Богородицы возрождается языческий культ богини-матери, направляемые католичеству со стороны протестантов и свободомыслящих, окажутся, пожалуй, не столь далекими от истины, как бы это желательно было католикам.

III

Православная Церковь не принимает католического измышления о непорочном зачатии Девы Марии и если и называет Ее зачатие непорочным, то отнюдь не в специальном, а в относительном смысле, в каком может быть названо и всякое другое рождение от благочестивых родителей по их молитвам и благословению Божию, — рождение, при котором почти устраняется господство плотской похоти. Основания же к прославлению Божией Матери наша Церковь, верная Слову Божию и вселенскому преданию, ищет не в начале земной жизни Богоматери, не в Ее зачатии, а, наоборот, в Ее успении, в конце ее земного поприща, когда и все вообще христианские подвижники, *течение скончавшие и веру соблюдшие*, ожидают себе *венец правды* от праведного Судии (2 Тим. 4, 7—8). Своим *се раба Господня* выразив произволение принять на себя служение Богу в качестве девственной Матери Сына Божия, Дева Мария до последнего вздоха осталась верной этому служению и подвигом приснодевства (духовное содержание которого изъяснялось выше) достигла при содействии благодати Божией крайнего предела святости, доступного человеку и вообще сотворенному существу. Эта произвольно достигнутая святость и сделала Деву Марию и достойной, и способной восприять тот исключительный "венец правды", которого удостоил Ее Судия-Сын и который и дает Ей и по смерти продолжать служение в качестве Матери Божией и "спасать присно наследие Ее".

Мы говорим о вознесении, или взятии, Божией Матери на небо с телом, что служит темой православно-церковной службы на Успение, в особенности так называемого чина погребения Богоматери (под 17 августа церковного стиля). В переводе на конкретный язык вознесение значит, что после телесной Своей смерти Богоматерь не только бессмертной душою вступила в жизнь будущего века, но и плоть Богоматери, уподобившись плоти Воскресшего Господа Иисуса Христа, уже пережила то изменение из тления в нетление, которое ожидает остальных людей лишь после общего Воскресения. Сеется, говорит Апостол, — *в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное* (1 Кор. 15, 42—44). Это и есть воссоздание падшего человеческого естества — цель и плод пришествия в мир Сына Божия, Его страданий, смерти и Воскресения. В Богоматери же Церковь видит "Начальницу мысленного наздания — воссоздания" (акафист Пресвятой Богородице), то есть начаток духовного воссоздания человечества, как бы первый случай или пример такого воссоздания. Другими словами, в Богоматери уже фактически нашли свое первое осуществление самые вожделенные чаяния христианства. В Ее примере — залог и нашего Воскресения и воссоздания. Вот в чем слава Богоматери и вот почему так радостно верующим душам всегда мысленно созерцать и воспевать эту славу. Несомненно, эта слава во много раз превосходит славу, которую хотят воздать Богоматери като-

лики своим учением о непорочном зачатии. Не забудем, что воссоздание человеческого естества соединяется с его обожением. Господь Иисус Христос так и называется "плотское обожившим восприятие" (молитва пред Причащением), то есть воспринятую Им человеческую природу с душою и плотию. Притом обожается не только собственная человеческая природа Богочеловека: причастниками обожения по душе и телу будут и все пребывшие едино со Христом. Например, в каноне на утрени Великого Четверга Господь представляется говорящим такие слова ученикам: в будущем веке "якоже Бог с вами, боги, буду" (4-я песнь, тропарь 3). Значит, наша Церковь отнюдь не преувеличивает, а, наоборот, весьма точно характеризует славу Богоматери, когда в службе Успению поет: "Слава Твоя боголепная".

Учение о прославлении телесной природы Богоматери после Ее Успения многим кажется несущественным для веры, подобно учению о приснодевстве. Помнится, защитники сближения со старокатоликами называли это учение позднейшим преданием, не относящимся к учению Неразделенной Церкви и потому для старокатоликов необязательным. Допустим, что подробности поэтического раскрытия этой темы могут принадлежать позднейшему времени. Но сама тема так тесно связана с несомненно вселенским чрезвычайным почитанием Богоматери и так необходима для понимания этого почитания, что и само учение о вознесении Богоматери имеет несомненные вселенские корни.

8 (21) сентября 1932 года

Значение апостольского преемства в инославии

I

Авторитет нашей современной церковной иерархии, ее права и полномочия именно как иерархии Богоучрежденной покоятся на историческом факте ее преемства от Апостолов. Таково учение Православной Церкви в настоящее время, таково было ее учение и в древности, в период Церкви "нераздельной", как принято выражаться в богословской литературе Запада. Неудивительно поэтому, что и отделившиеся от Церкви инославные общества, не желающие порывать со своим церковным прошлым (как порывают протестанты), сохраняют это учение и очень дорожат апостольским преемством своей иерархии, если могут его доказать. Вопрос об апостольском преемстве неизбежно возникает и при всяких попытках воссоединения инославных обществ с Православной Церковью или, как любят ставить дело опять-таки на Западе, при суждении о правах той или другой самозарождающейся "Церкви" (старокатоличество и подобное) на признание в качестве составной части Церкви Вселенской. Об англиканской, например, иерархии имеется целая богословская литература, причем и противники признания этой иерархии, и защитники ее одинако-

во исходят из вопроса об апостольском преемстве; первые отрицают это преемство у названной иерархии, а вторые доказывают его.

Спрашивается, как смотрит Православная Церковь на сохранившееся у инославных апостольское преемство иерархии? Имеет ли это обстоятельство в ее глазах какой-либо интерес, кроме исторического? Другими словами, влияет ли существенно наличие преемства на суждение нашей Церкви о данном инославном обществе, и в частности о его священстве?

Существует мнение, отвечающее на поставленный вопрос решительным нет. Церковь Христова, говорят сторонники этого мнения, сознает себя единственной на земле сокровищницей спасающей благодати ("верую во Едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь"). Только у нее есть подлинно апостольская иерархия, раздающая спасительные Таинства. Отделившиеся от Церкви инославные общества, как бы они между собой ни различались, и имеющие якобы апостольскую иерархию, и не имеющие ее, и желающие иметь священство, и совсем священства не признающие, – все они сливаются для Церкви в одну общую, однородную массу лишенных благодати христиан только по неточному словоупотреблению.

Правда, в Церкви существуют три чиноприема приходящих к ней из инославия: одних она принимает, как язычников, через крещение, других – через миропомазание, а третьих – через покаяние, причем клирики в последнем случае принимаются в сущем сане. Но эти три чиноприема ни в какой мере не предполагают каких-то трех разрядов в инославии – так, чтобы у одних Церковь не признавала никаких Таинств, у других – считала действительным крещение, а у третьих – не только крещение, но и миропомазание и даже священство и своим соответствующим чиноприемом каждому восполняла, чего кому недостает. Применяя к одному инославному обществу более строгий чиноприем, а к другому или даже к тому же самому, но в другое время – чиноприем более снисходительный, Церковь руководствуется исключительно соображениями практическими, соображениями церковной экономии: своим желанием и долгом способствовать спасению наибольшего числа людей. Всякого приходящего, по существу, нужно бы крестить и помазать святым Миром, а потом, если он достоин принятия в клир, удостаивать православного рукоположения. Но, щадя естественные чувства людей, привыкших считать себя уже крещеными и даже служителями церкви, Церковь не повторяет над ними ни крещения, ни рукоположения, а ограничивается только третьим чиноприемом, в котором чрез Таинство исповеди implicite (ничем этого не обнаруживая) преподает принимаемому и крещение, и миропомазание, и рукоположение. Однажды оказанное снисхождение отнюдь не обязывает Церковь держаться того же порядка и в будущем. При изменившихся обстоятельствах меняется и чиноприем.

Правильность изложенного мнения доказывается, говорят, не только его верностью догмату, но и бесконечным разнообразием и в особенности крайнею изменчивостью церковной практики в отношении к инославным. Например,

католиков Русская Церковь сначала принимала третьим чином и в сущем сане, потом стала перекрещивать, а потом снова возвратилась к прежней практике, которой держится и сейчас. Греческая Церковь, наоборот, прежде принимала католиков подобно нам, а с XVIII века стала перекрещивать. И в то же время Греческая Церковь не только не укоряет нашу Церковь за такое снисхождение, но и сама готова делать при случае, во внимание к разным обстоятельствам, исключение из своего строгого правила. С признанием же англиканской хиротонии Греческая Церковь логически должна будет смягчить, а, может быть, теперь уже и смягчила свою практику и в отношении католиков. Такую же неустойчивость обнаруживает и практика древней Церкви в отношении различных обществ (например, донатистов и других). Напрасно было бы искать какую-нибудь систему в этом разнообразии и подыскивать догматические основания для действий Церкви. Системы здесь никакой нет, и никакие догматические основания не вынуждают Церковь вместо первого чина применять второй или третий. Церковь здесь может действовать совершенно свободно, выбирая по своему усмотрению, что в данной обстановке и в данное время наиболее полезно с ее точки зрения.

Изложенное мнение подкупает своей догматической прямолинейностью и тем, что сразу устраняет всякие недоумения и неясности инославных. Достаточно инославному прийти в церковный виноградник – и, с чем бы он ни пришел, Церковь уже наградит его наравне со своими верными сынами. Так покойный архиепископ Иларион отвечал англиканскому профессору: "Оставьте мучиться вопросом, есть ли у Вас священство или нет. Обратитесь прямо к Церкви. Она примет Вас без всяких унижений, без перекрещивания, без перерукоположения и от своей полноты сразу даст Вам и бытие в недрах Вселенской Христовой Церкви, и благодатное священство, и все".

У нас, однако, нет католического принципа, по которому догмат определяет историю. Закрывать глаза на показания последней мы, православные, не можем. Видя несогласия истории с догматом, мы должны прежде всего спросить себя, правильно ли мы понимаем церковный догмат. В настоящем же случае показания истории не в пользу данного понимания. Практика Церкви в отношении инославных действительно крайне разнообразна и неустойчива. Значение церковной экономии в деле принятия инославных всегда очень большое. При всем том есть резко проведенная черта, которой Церковь в своей практике никогда не преступает. Эта черта – отсутствие в данном инославном обществе правильной епископской хиротонии, преемственно сохранившейся от Апостолов (конечно, вместе и с апостольским учением о священстве). Как бы ни были сильны доводы церковной экономии, членов такого общества Церковь никогда не примет в свои недра третьим чином (без миропомазания), тем более не введет в свой клир без православного рукоположения. Например, лютеранский пастор, шотландский пресвитер, поморский наставник и подобные могут быть людьми, вполне достойными принятия в православный клир, и, однако, никогда не будут признаны священниками без православного рукопо-

ложения, не получат в Таинстве покаяния (в третьем чине) implicite и благодать священства.

Значит, наличие апостольского преемства заметно выделяет известную группу инославных обществ из всей их массы. Только сохранивших преемство Церковь принимает без рукоположения в свой клир. Признает ли она такие рукоположения благодатными?

Защитники разбираемого мнения объясняют дело иначе. Церковь, говорят они, чрезвычайно дорожа апостольским наследием вообще, и в данном случае не хочет нарушить и внешних форм, сохранившихся от Апостолов, хотя эти формы вне Церкви стали уже пустыми, потеряли апостольское благодатное содержание.

Факты церковной практики опять-таки представляют церковное учение не в таком свете. Например, существующее у нас правило приема католических священников в сущем сане простирается до того, что если такой священник, допустим, из желания вступить в брак не захочет быть принятым в сущем сане, то после принятия в лоно Православной Церкви он должен считаться не просто мирянином, но именно снявшим сан и потому уже не имеет надежды получить православное рукоположение. Трудно допустить, чтобы из уважения к одной уже пустой форме Церковь так безвозвратно лишала достойного человека надежды быть православным клириком, тем более что брачное состояние для клирика разрешается ее правилами.

Если скажут, что в данном случае Церковь карает нравственную неустойчивость, нежелательную в клире, отказ от креста, уже раз взятого на себя, почему тогда Церковь оставляет безнаказанными лютеранского пастора, поморского наставника и им подобных, когда при переходе в Православие они тоже не захотят сразу вступить в православный клир, а потом будут этого искать?

Церковь понимает под апостольским преемством, несомненно, не одну внешнюю, механическую передачу самого акта рукоположения, но и веру, соединяемую с этим актом, то есть сохранность в данном обществе апостольского учения о благодати священства. Это опять-таки плохо вяжется с разбираемым мнением. Принимать пустую, безблагодатную форму и в то же время веровать, согласно апостольскому учению, будто принимаешь Божественную благодать, и переживать при этом соответствующие состояния и мысли — ведь это было бы самообманом или на духовном языке прелестью. Прелести же не потакают, а, наоборот, с нею ведут борьбу всеми доступными средствами. Меду тем здесь Церковь как будто нарочно старается всячески оставить человека в его прелести, как будто боится поколебать в человеке его ложное убеждение, что в инославном рукоположении он получил действительную благодать. Не заводя и речи о необходимости православного рукоположения, Церковь придумывает даже особый чиноприем, чтобы в Таинстве исповеди сообщить принимаемому implicite незаметно для него и благодать священства. Поэтому ближе к истине и к церковному учению предположить, что там, в инославии, где сохранилось апостольское преемство, то есть и апостольская форма рукополо-

жения, и апостольское учение о благодати священства, – там рукоположения, по мысли Церкви, не являются только безблагодатной формой и потому не повторяются при введении таких клириков в православный клир.

Правильнее так понимать церковное учение, чем придумывать какое-то небывалое преподание Таинств implicite, о котором не только не найти следов ни в правилах церковных, ни в святоотеческом учении, а, наоборот, там есть данные против этого.

Согласимся, что это остроумное изобретение очень упрощает пастырскую и миссионерскую практику, разрубая все недоумения. Например, человек считал себя православным, приступал к причащению, а потом открывается, что он не крещен. Как быть? Ответ: раз он причащался, значит, имеет всю полноту благодати и в крещении не нуждается. Или: при обращении из обновленчества целых приходов как быть с младенцами, миропомазанными в обновленчестве? Ответ: за первой же литургией всех их причастить, и делу конец. Но такие советники, по пословице, выплескивая из купели воду, выплескивают с водой и младенца. Желая избежать лишнего шума и смущения, неизбежного при совершении Таинства над теми, кто сам считал себя или кого считали другие уже принявшим Таинство, советники решают на авось и оставляют открытым для всякого сомнения неизмеримо более важный вопрос: пользуют ли церковные Таинства тех, кто еще не вошел в Церковь установленным путем? Не есть ли это пища для мертвого? По крайней мере, в 1-м правиле святителя Тимофея Александрийского указано: оглашенного, по ошибке причастившегося, не только не освобождать от крещения, как бы уже и без крещения получившего все, а, наоборот, крестить (не дожидаясь срока оглашения).

Да и вообще церковные правила совершенно против решений "на авось" в столь важных случаях, когда под вопросом стоит благодатное возрождение и освящение хотя бы одного человека. По 83-му правилу Карфагенского Собора, в случае неизвестности, крещен ли младенец, нужно не нести его к причастию, благодушно успокаивая себя мыслию, что в причастии он все получит. Правило решительно предписывает "без всякого сомнения крестити" из опасения как бы "не лишить их (младенцев) очищения сею святынею", не решаясь их крестить (очевидно, из боязни повторить Таинство). Дело это считалось настолько важным, что Трулльский Собор (VI Всел., 84) нашел нужным повторить Карфагенское правило для вселенской практики. Таким образом, Церковь в своих правилах предпочитает рисковать повторением неповторяемого Таинства (Апп. 47), чем учить возможности преподания этого Таинства implicite. Между тем случай для такого учения, казалось бы, был самый подходящий.

Можно быть уверенным, что при сомнении в действительности инославных Таинств Церковь Христова со всею искренностью высказала бы это сомнение, прямо указав нужные Таинства повторять, а не стала бы прятать своих сомнений, тем паче своей уверенности в недействительности Таинств, под пре-

поданием их implicite.

Мне думается (как я это предлагал и в своей статье в N 2–4 нашего журнала за 1931 год), многое в отношениях Церкви к инославию станет для нас понятнее, если мы не будем упускать из виду, что инославие не мыслится Церковью как нечто самостоятельное и совершенно чужое для нее, вроде иноверия; что инославные, в сущности, суть разряд падших или кающихся: падшие отлучены от общения в Таинствах, а некоторые – и в молитвах, однако они еще находятся в Церкви и под ее воздействием. Инославные отчуждены от Церкви, конечно, более, чем падшие: они не только согрешают, но и не признают Церкви и воюют против нее. Однако отношение к ним Церкви остается тем же, что и вообще к падшим. Оно безусловно осуждающее, *гнушающееся и одеждой, оскверненной плотию* (Иуд. 23), но отнюдь не зложелательное и не враждебное, "страхом спасающее". Церковь и инославных "предает сатане", но с единственной целью: *да дух спасется* (1 Кор. 5, 5). Другими словами, отношение Церкви к инославию есть лишь одна из сторон деятельности церковного суда, понимаемого в широком смысле исправительного воздействия на падших. Естественно, что это отношение отражает в себе общие черты деятельности суда.

Для нас в настоящем случае важно отметить общую отрицательную черту, характеризующую церковный суд, что он, будучи полномочен, когда видит к тому основание, отнять (навсегда или временно) полученное в Таинствах, сам своим приговором не может дать того, что можно получить только в Таинствах: некрещеного суд не может признать крещеным, мирянина – священником и подобное. Это именно и делается в отношении инославных: тех из них, у кого Церковь не находит правильного крещения, она не принимает без крещения; тех, у кого не находит правильного священства, она не вводит в клир без своего рукоположения, и наоборот.

II

Если Православная Церковь принимает инославных клириков в сущем сане потому, что признает действительным их священство, то как примирить с этим признанием исторический факт перемен в отношениях Церкви к обществам, имеющим такое священство, например к католикам?

Нельзя забывать, что и к своим, совершенным в ее недрах, хиротониям Церковь относится не без рассуждения. Существует целый ряд православных хиротоний, которые объявлены недействительными. Например, Максим Киник, был и сам православным, и даже незаурядным, и хиротонию получил от православных и правильно поставленных епископов, однако *и соделанное для него и соделанное им, все ничтожно* (II Всел., 4). Сюда же относятся и все те правила, которыми объявляются недействительными православные хиротонии, совершенные с существенным отступлением от правил, например без воли митрополита области (I Всел., 6), или епископом в чужой епархии (Апп. 14), или над чужим клириком (I Всел., 16; Сард. 15; Карф. 91 и подобные).

В то же время и практика, установленная такими правилами, оказывается, в свою очередь, не неизменной. В истории постоянно повторяются случаи исключения из правил. Это потому, что правила Церкви – не догматические определения о предметах веры, раз и навсегда решившие вопрос, и не действуют автоматически. Они преподаны прежде всего к руководству церковного суда, и, следовательно, всякий случай их применения предполагает особое решение этого суда. В частности, отмечая недействительность рукоположения при тех или иных условиях, правила говорят лишь о праве церковного суда признать эти рукоположения недействительными. Это значит, что в случае нужды, во внимание к обстоятельствам данного дела или просто из соображений церковной экономии суд может остановить свой карающий меч и оставить данное рукоположение в силе. В истории Церкви известны случаи, когда православные епископы, вынуждаемые к тому чрезвычайными обстоятельствами или чрезвычайностью злоупотреблений, творили суд и расправу за пределами своей области, низлагали одних епископов и клириков, поставляли других. Однако в церковном сознании такие выступления находили оправдание и оставались в силе (например, действия Святителя Иоанна Златоуста и другие).

Однако, делая подобные изъятия из правил, Церковь никогда не созидает этим прецедента на будущее время и никому не дает права оправдывать нарушения правил ссылками на этот прецедент. Церковная экономия не отменяет и даже не ослабляет силу канона. Она имеет в виду лишь данный, частный случай с его индивидуальной, неповторяемой природой и им ограничивает свое действие. Для всех же остается обязательным канон, по строгости которого церковный суд и может покарать виновного, если не имеет побуждений применить принцип экономии.

Приблизительно по этой же схеме построены и отношения Церкви к инославным обществам. Существенная разница только в том, что в области суда Церкви приходится иметь дело с отдельными нарушителями церковных правил, а здесь – с целыми группами таких нарушителей, более или менее организованными, объединенными каждая каким-нибудь особым отступлением. Суждение об отдельном представителе группы здесь неизбежно зависит от предварительного суждения о группе.

Как единственная на земле носительница власти вязать и решить и единственная сокровищница спасающей благодати, Церковь Христова имеет возможность и право объявить недействительными все рукоположения внецерковные. Однако, руководствуясь доводами церковной экономии, желанием способствовать спасению наибольшего числа людей, она это свое право осуществляет не всегда и не везде. Рукоположения инославных обществ, в которых сохранились и апостольское учение о рукоположении, и апостольская форма, Церковь оставляет в силе, она каким-то путем признает их действительными, потому что делает из такого признания и должные выводы, например не повторяет совершаемых таким клиром не только крещений, но и

миропомазаний. При всем том неосуществление Церковью своего основного права в отношении известной группы инославных обществ отнюдь не означает отказа Церкви навсегда от этого права. Когда обстоятельства церковной жизни меняются и описанное снисхождение к данному инославному обществу перестает уже содействовать спасению наибольшего числа людей, тем паче когда оно начинает прямо препятствовать ему, Церковь возвращается к своему основному праву и отменяет диспенсацию*, опять связывает разрешенное. Этим и объясняется кажущаяся бессистемность и изменчивость отношения Церкви к инославным обществам.

Иерархия старокатолическая и иерархия белокриницкая одинаково ведут свое начало от единоличной хиротонии. Белокриницкая иерархия Православной Церковью безусловно отвергается: все ее действия объявлены недействительными, приходящих оттуда мы принимаем через миропомазание. Старокатолическая иерархия нашей Церковью тоже не признана. Как обстоит дело с нею на греческом Востоке, пока неизвестно. Но отношение руководящих церковных кругов к старокатоличеству (по крайней мере, прежде) было самое сочувственное и у нас и на Востоке. В частности, единоличную хиротонию не ставили безусловным препятствием к признанию старокатолической иерархии. В оправдание ссылались на то, что единоличная хиротония (епископ в сослужении двоих особо уполномоченных аббатов) допускается правом Западной Церкви. Вероятно, это отступление утвердилось потому, что там епископская степень, подавляемая чрезмерно развившимся авторитетом папы, как-то мало отличается от пресвитерской. Как бы то ни было, но, если бы старокатолики действительно усвоили себе учение древней, нераздельной Церкви о себе самой, а не ударились в начетничество, в исследования и споры о подробностях учения и обряда, да еще если бы вожди их меньше подражали протестантам, очень возможно, что старокатолики были бы уже приняты в общение с признанием и их иерархии.

Много общего в происхождении англиканства и нашего обновленчества. Как здесь, так и там начало положено разрывом со своим Патриархом и объединившейся под ним законной иерархией (насколько так можно говорить об иерархии католической). Как здесь, так и там полномочные епархиальные архиереи уклонились от совершения первой епископской хиротонии. Как здесь, так и там первую хиротонию совершили какие-то случайные архиереи, отчасти викарные, отчасти и совсем напокойные, все полномочия которых ограничивались, кажется, тем, что законная церковная власть к тому времени не успела еще наложить на них запрещение.

Англиканская иерархия не получила в Православной Церкви всецерковного признания. Однако если бы пресловутое "сближение англиканской церкви с Православной" шло своим нормальным, церковным путем; если бы англикане, как общество, действительно болели исканием истинной Церкви и

---

* Диспенсация – разрешение, предоставляемое в исключительных случаях. – *Примеч. ред.*

благодатного священства; если бы их искания по временам не путала мысль добиться прежде всего признания их иерархии (которую в свое время так грубо осудил Римский Папа), чтобы в случае чего спокойно оставаться при всем своем, то воссоединение англикан с Православной Церковью очень могло состояться и вопрос об иерархии, вероятно, был бы разрешен в положительном смысле.

Наоборот, обновленчество нашей Церковью осуждено по всей строгости правил, хотя и не без постепенности. Объявив обновленчество расколом, святейший Патриарх с собором прилучившихся епископов в силу действующих церковных правил (см. выше) мог бы сразу же вынести постановление о лишении сана или по крайней мере о запрещении всех непослушных епископов и клириков, что установило бы прием обновленцев обратно в Церковь вторым чином (через миропомазание). Но Патриарх в 1923 году осуществил это свое право частично, только в отношении рукоположений, которые, кроме самочиния, имели и другие канонические дефекты. Патриархом признаны были недействительными как архиерейство женатых епископов и совершенные последними хиротонии, так и рукоположения во священные степени второбрачных или женатых на вдове и подобное. И только 2 апреля 1924 года наложено было на вождей обновленчества (значит, и на всех находящихся с ними в общении) запрещение. С указанного дня мы признаем недействительными обновленческие хиротонии и прочие Таинства, в том числе и миропомазание, хотя бы при совершении его употреблялось и старое, то есть взятое еще от Церкви, святое Миро. Это потому, что святое Миро не есть какое-то самодействующее вещество, которым кто бы ни помазал, осуществит "Таинство". По учению Церкви, Таинство миропомазания совершает собственно епископ и только по его делегации – пресвитер (значит, не запрещенный). Помазание, совершенное, например, диаконом или мирянином, не будет Таинством.

Такое неравномерное отношение к явлениям как будто равноценным объясняется именно соображениями церковной пользы, пастырско-практическими. Старокатоличество и англиканство отложились от Рима, когда он сам представлял собой раскол. Их отложение было, в сущности, выходом из раскола, хотя и не увенчавшимся доселе воссоединением с Церковью. Их упрекать нужно не за отложение, а скорее за то, что они так долго не отлагались. Притом своим отходом они, конечно, ослабили римский раскол и тем отчасти укрепили позицию Православной Церкви. Естественно и им смотреть на нашу Церковь как на союзницу и иметь к ней интерес и симпатии, а нашей Церкви – возлагать надежду, что снисходительность к ним послужит ко спасению наибольшего числа людей. Наоборот, белокриницкая и обновленческая иерархии возникли с прямой задачей укрепить раскол в его непримиримости к Церкви, тяготение верующих душ к истинному священству заглушить подделкой под него, суррогатом и тем оттеснить православную иерархию и самим стать на ее место. Задача таких обществ не созидание, а расстройство церковного тела. Вот почему, применяя к первым двум обществам порядок церков-

ной экономии, в отношении вторых Церковь не видит оснований отступать от акривии канонов, по крайней мере до тех пор, пока позиция этих двух и им подобных раскольников не изменится к лучшему.

Кстати, не нарушаем ли мы 68-е правило святых Апостолов, перерукополагая клириков, приходящих к нам от некоторых раскольнических обществ? Правило, говорят, разрешает перерукоположение только после хиротонии, полученной от еретика, а здесь-де не еретики, а раскольники. Но, во-первых, нужно знать, что слово "еретик" на языке канонов имеет два смысла: широкий (соответствующий букве слова "еретик"), означающий всякого отделившегося от Церкви, и специальный, означающий отделившегося от Церкви из-за веры. Во-вторых, еретические хиротонии повторяются именно потому, что они недействительны ("рукоположенным от таковых... служителями церкви быти невозможно"), то есть не дают ничего. Но недействительной может быть объявлена, как видно из церковных правил, выше приведенных, всякая неправильная хиротония, тем паче раскольническая. Разница же в последствиях аннулирования правильной и неправильной хиротоний весьма существенна. Получивший правильную хиротонию может быть только "лишен сана", то есть от него отнимается нечто действительное, что у него было. При этом он лишается не только той степени, в какой он был, но вообще всякого священства; так что, например, епископ, лишенный архиерейского сана, не может остаться и пресвитером (см.: IV Всел., 29). Лишенный сана не может быть и вновь рукоположен. Наоборот, неправильная хиротония признается недействительной, как бы совсем не бывшей, и тот, кто ее получил, может остаться в своем прежнем сане, в каком был в момент этой хиротонии, если, конечно, за принятие незаконной хиротонии он не будет наказан лишением и прежнего своего сана согласно 35-му Апостольскому правилу. Например, по исследованию преосвященного епископа Лоллия Юрьевского (см. гл. VII: Александрия и Египет. Коллуфианское движение), Александрийский пресвитер Коллуф в числе прочих получил незаконную епископскую хиротонию от Мелита (Мелитианский раскол при епископе Александре, предшественнике святителя Афанасия Александрийского). После того как мелитианские хиротонии признаны были недействительными, "Коллуф умер пресвитером" (слова святителя Афанасия), чего не было бы, если бы он был "лишен" епископского сана. Оставаясь же пресвитером, он, несомненно, сохранял за собою если не нравственное, то формальное право быть кандидатом и в епископы. Возможность второй (в сущности, она будет первая) хиротонии после того, как первая признана недействительной, таким образом, не может быть оспариваема.

Итак, вопреки вышеизложенному безусловно отрицательному мнению об инославных рукоположениях, правильнее думать, что Церковь не повторяет инославных рукоположений (когда видит в данном обществе апостольское преемство) не потому, что только дорожила апостольскими формами, а потому, что считает такие рукоположения действительными. Однако это отнюдь не означает, будто бы вне Церкви могут быть благодатные Таинства: Церковь

признает у инославных благодать только потому, что считает их еще "не чуждыми" Церкви εκ τις εκκλισιαζ (Василий Великий, правило 1) и до тех пор, пока они такими остаются. Сохраняя с ними "некоторое правило общения" (хотя официально с ними порвано и евхаристическое, и молитвенное общение), Церковь дает им возможность как-то пользоваться крупицами благодати от той обильной трапезы, которой она питает своих верных чад. Другой, нецерковной благодати не существует, и посему Церковь, имеющая власть вязать и решить, может и продолжить это "некое правило общения" с инославными, когда это сообразно с ее собственными видами (спасения людей), и прекратить общение, так сказать прервать ток благодати, и тем обратить данное общество в безблагодатное состояние, каковыми, по существу, должны быть все нецерковные. С другой стороны, Поместные Православные Церкви, разделенные между собой пространством и действующие каждая в своей обстановке, могут совершать такой акт отчуждения инославного общества (например, католиков) не одновременно или одна совершит, а другие останутся при прежнем отношении. Отсюда и разнообразие в межцерковной практике. Но это явление лишь временное, преходящее, до тех пор пока не возобладает единообразная вселенская практика.

III

В противоположность крайнему отрицанию всякого значения за апостольским преемством в инославии другие, преимущественно сами инославные, преувеличивают, и тоже до крайности, это значение. Представляют апостольскую преемственную хиротонию некоторою вещью в себе, могущею существовать вне и помимо Церкви, даже вопреки ее желанию. Такая преувеличенная оценка апостольского преемства свойственна прежде всего католическому Западу в соответствии с общим характером его религиозных воззрений, в частности с католическим малодуховным понятием о благодати Божией. Основное расхождение Православия от католичества в этом пункте учения весьма определенно обнаружилось в известных спорах паламитов с варлаамитами. Паламиты (православные) понимали энергию (воздействие Божие на тварь, и на человека в частности) именно как непосредственное, так сказать личное, действие Божие. Поэтому энергию они прямо называли Богом. Между тем варлаамиты (западники), исходя из мысли о непостижимости Божества, видели в энергии явление тварного мира и приписывали ей отдельное от Бога тварное бытие. Прилагая это основное начало к учению о Таинствах, получаем: благодать есть энергия Божия. Сказать: "благодать преподается в Таинствах" – для православного значит: "Бог воздействует на человека в Таинствах". Отсюда и чрезвычайная трудность с исчерпывающей точностью формулировать православное учение. И форма для Таинства необходима, и невозможно связать свободное творческое действие Божие с известным символом или вещественным знаком и тем, так сказать, отдать его в распоряжение совершителя символа. Форма для православного становится уже не проводником благодати, а скорее

знаком или свидетельством, что воздействие Божие имеет место. Равно и совершитель Таинства – уже не властный податель благодати, а молитвенник о воздействии Божием и поручитель, что Бог воистину воздействует. При этом и молитва, и ручательство священника получают свою силу от молитвы и ручательства Церкви "исполнения Христова" на земле. Значит, Таинства действительны, пока священник в союзе с Церковью и священнодействует по ее поручению.

Наоборот, у католика все ясно и определенно. Благодать Божия есть сила, исшедшая от Бога, переданная им иерархии, следовательно имеющая уже отдельное от Бога бытие. Ее удобно прикрепить в качестве безличной силы к известной форме (opus operatum) и поставить в прямую зависимость от совершителя.

Нужно признаться, что мы, православные, нередко сбиваемся на такое пониженное, овеществленное представление о благодати и Таинствах. Это происходит и под влиянием католическим. Главное же, человеку плотскому, человеку "мира" всегда легче оперировать понятиями плотскими, "душевными", чем "духовными". Но во всяком случае это есть непоследовательность с чисто духовной точки зрения Православия.

Логическим выводом из западного понятия о благодати является преувеличенный взгляд на саму личность священника в ущерб его значению как служителя Церкви, особенно развитый в католичестве. Получивший законную благодатную хиротонию священник там лично становится некоторым самостоятельным источником благодати, хотя и по преемству от других. Если же к этому прибавить учение о неизгладимости благодати, то и получится, что ксендз может разойтись со своею церковною властью, быть запрещенным, может совсем бросить христианство, стать, например, оккультистом или открытым безбожником, и все-таки он остается ксендзом, сохраняет апостольскую хиротонию и все его акты как священника продолжают быть действительными, хотя бы он служил и так называемую "черную мессу". В свою очередь, и епископ, совершая хиротонию, действует в силу лично ему присущей благодати архиерейства, преподает, грубо выражаясь, свою, а не церковную благодать, и потому тоже не так важно, в согласии ли он со своею Церковью или уже ушел из нее. А раз благодать священства получается не от Церкви, а от рукоположителей, которые со своей стороны получили ее от своих рукоположителей и так далее до Апостолов, то не все ли равно, православные ли они, принадлежат ли ко Вселенской Церкви или к какому-нибудь инославному обществу? Было бы только несомненно апостольское преемство в данном обществе – хиротония будет действительна. Посвященный же будет, в свою очередь, самостоятельным носителем благодати, которой и может воспользоваться по своему усмотрению, совсем не считаясь ни с учением, ни с желаниями тех, кто ему дал хиротонию.

Основная ложь такого искажения понятий о благодати, о священстве и вообще о духовной жизни в особенности ясно обнаруживается теми крайними,

уродливыми выводами, к каким подчас приходят на практике слишком прямолинейные, а пожалуй, бесцеремонные искатели преемственной от Апостолов хиротонии. Если благодать священства представляет собой что-то вроде бессознательного и безразличного к своей судьбе вещества (почти товара), то не видно причин, почему бы таким веществом не мог воспользоваться всякий, кто сумеет, притом неважно, какими средствами.

Вспоминается нечто подобное из истории нашего раскола – старообрядчества, разные, подчас совсем детские, ухищрения (например, погружали священника в купель, не снимая с него богослужебных риз, чтобы "не снять хиротонии"), к каким прибегали, чтобы и человека с апостольской хиротонией к себе залучить, и самим не заразиться никонианством. К чести старообрядцев, никто из них не решился на святотатство: обманно принять Православие, добиться там хиротонии и потом возвратиться с полученным священством опять к своим. Дальше приглашения или сманивания православных архиереев и священников в свое согласие старообрядцы не пошли.

Не то на Западе. Там не ограничились сманиванием чужих архиереев и священников, а прямо решились захватывать лично для себя апостольскую хиротонию в чужом, даже еретическом, обществе, чтобы использовать хиротонию в своей группе, претендующей на Православие. Например, нашумевший достаточно в свое время Вилатт. За апостольской хиротонией он съездил даже в Индию, к тамошним яковитам, чтобы потом раздавать хиротонию желающим не то среди англикан (в Америке), не то среди старокатоликов (например, во Франции), а точнее, всюду и всякому, где и кто только захочет воспользоваться его архиерейскими услугами. Появляются подражатели Вилатту и до настоящего времени. Например, в Германии, особенно кичащейся своей богословской наукой и христианским просвещением, существует несколько религиозных групп (не считая старокатолической), претендующих на признание православными. Таково Евангелическо-католическое Братство, насчитывающее несколько десятков тысяч последователей. Во главе Братства стоит лютеранский пастор Герцог, принявший архиерейскую хиротонию от монофизитов. Для лютеран он продолжает быть пастором, а в православном Братстве отправляет обязанности православного епископа. Епископ Тихон (Карловацкой группы) будто бы допускает последователей Братства до молитвенного общения и даже причащения. Есть еще Высокоцерковное Общество с более чем полумиллионом последователей. Окормляется это Общество профессором лютеранского богословия Гейлем, принявшим архиерейскую хиротонию тоже от монофизитов, и "сотнями" лютеранских пасторов, поставленных (вероятно, самим Гейлем) в православные священники. Все они, сохраняя за собою свои лютеранские должности, кто – профессора, кто – пасторов, служат в то же время в качестве православной иерархии в "православном обществе"...

Существует в Германии еще Немецко-православная диаспора или по крайней мере Спиридион, именующий себя "митрополитом" этой диаспоры, – личность весьма показательная для искателей апостольской хиротонии. По его

словам, ему идет всего 33-й год от рождения, а он уже семь с лишком лет в архиерейском сане. Он – немец; крещен и конфирмован в католичестве. При католических монастырях в Бельгии и Люксембурге прошел богословский курс. Но уже девятнадцати лет из католичества он ушел в старокатоличество, женился. Вскоре разочаровался и в старокатоличестве и с 1926 года "всецело стоял на чисто православной почве". Это не помешало Спиридиону в октябре 1927 года обратиться к какому-то (по-видимому, странствующему) армянскому женатому епископу Григорию Гузику, который дней в пять и рукоположил его (тоже женатого) во диакона, пресвитера и, наконец, епископа "армяно-православной Церкви" (без обозначения кафедры). Получив такую хиротонию, Спиридион счел себя вправе объявить себя митрополитом Немецко-православной диаспоры – общины, насчитывающей в себе будто бы до 200 человек с семью ксендзами, и теперь просит признать его в таком звании непременно в черном клобуке и с "гранатовым" (отнюдь не иным) на нем крестом.

Кто такой этот Гузик и от кого получил он архиерейство, Спиридион, по-видимому, и сам хорошенько не знает. По крайней мере, вначале он говорил, что не может точно установить происхождение хиротонии Гузика, потому что теперь все участники хиротонии (как будто и сам Гузик) возвратились в Рим. Спиридион сначала называл Гузика православным епископом обновленческой ориентации, но поставленным не обновленцами, а армяно-униатами именно в той армянской группе, которая в семидесятых годах прошлого столетия вслед за своим епископом Кипеллианом порвала с Римом. Так как, порвав с Римом, эти армяне не пристали к монофизитам, то Спиридион спешит назвать их православными. Этот "православно-армянский патриарх" (как его титулует Спиридион) Кипеллиан со своим епископом Кассангианом будто бы и поставили обновленческого епископа Григория Гузика. Заметим: Кипеллиан возвратился в Рим еще в 1879 году, а хиротония Гузика, следовательно, была еще раньше.

В дальнейшем Спиридион открывает, что второй рукоположитель Гузика – Кассангиан оказался не епископом, а хорепископом в пресвитерской степени. В последних же письмах Спиридиона устанавливается, что Гузика рукоположил совсем не Кипеллиан с Кассангианом, а англиканский епископ Гор, отношение же Кассангиана к хиротонии ограничивается только тем, что он в своей армяно-униатской группе признал хиротонию Гузика действительной. Такое открытие даже как будто улыбается Спиридиону – ведь англиканские хиротонии теперь признаны некоторыми восточными православными Патриархами, значит, и его хиротонию теперь легче признать. Таким образом, англиканская хиротония, признанная отделившейся от Рима армяно-униатской группой, дает обновленческого епископа (задолго до возникновения обновленчества), а этот последний компетентен поставить православного архиерея для Немецко-православной диаспоры!

Странность всех таких розысков православной хиротонии по разным задворкам увеличивается от того, что в Западной Европе, можно сказать под ру-

кой у искателей, были и есть настоящие православные архиереи: и греки, и сербы, и румыны, и другие, не говоря уже о Высокопреосвященном Митрополите Елевферии, управляющем нашими Церквами в Западной Европе. Вероятно, странствующие армяне и им подобные были сговорчивее, смотрели на раздачу хиротонии желающим, кто бы они ни были, не столь серьезно и потому не ставили особо стеснительных условий.

Такие уродливые явления, конечно, являются уже крайностями и, несомненно, встречают осуждение у серьезных людей и на Западе. Однако почва, порождающая их, остается и лежит в основе вполне искренних и снабженных всяческим научным аппаратом стремлений ко вселенскому единству (например, англикан, старокатоликов и других). Преувеличивая значение апостольского преемства, эти искатели единства полагают, что инославное общество, хотя и отколовшееся от Церкви, раз оно сохранило у себя апостольское преемственное священство, продолжает оставаться Поместной Церковью в составе Вселенской Церкви как ее часть. Правда, допущенные погрешности в догматах или нарушение основных канонических требований и подобное лишили эту Поместную Церковь евхаристического общения с Православными Поместными Церквами. Но и вдали от общения она, пока не отступит окончательно от веры Христовой, продолжает жить церковной жизнью, совершает Таинства, спасает народ. Евхаристическое общение с православными для такой Поместной Церкви крайне желательно и практически полезно в видах взаимной поддержки в церковной работе. При всем этом это для нее лишь нравственный долг (по заповеди Христовой: "Да вси едино будут"), скорее весьма увлекательный далекий идеал, чем практически жизненная необходимость: потеряв общение, инославное общество и без него не перестает быть Поместной Церковью, частью Вселенской Церкви.

Чтобы восстановить себя в общении, инославная "Церковь" должна лишь сознать свои догматические и канонические погрешности и исправить их, что она может сделать и собственными силами, и тогда уже самим фактом исправления она делается полноправным членом союза Православных Поместных Церквей, объединяемых взаимным общением в евхаристии и молитвах. Никакого чиноприема, никакого присоединения к какой-либо из существующих Православных Церквей для такого восстановления не требуется. При этом, опытно зная только единение с Римом, сопровождавшееся поглощением всякой местной самобытности и самостоятельности, западные боятся и в приглашении к соединению с Восточной Православной Церковью встретить такую же попытку подчинить их Востоку с потерей ими своей самобытности. Боязнь эта, конечно, немало расхолаживает и без того теплохладные помыслы о церковном соединении. В самом деле, если общение с Православной Церковью в евхаристии только весьма желательное украшение церковной жизни, а не сама жизнь, то разумно ли из-за отвлеченной идеи, может быть весьма увлекательной и назидательной, но практически малополезной, рисковать весьма ценными реальностями? Отсюда – в переговорах много сладких слов, много

учености, как много и пререканий из-за второстепенного, много и упорства в отстаивании своего, но нет той жажды, которая заставляет *идти на источники спасительные* (Ис. 55, 1; 12, 3) того духовного подвига, которым можно *великая совершити* (Великий канон).

IV

Представление о Вселенской Церкви как о таком конгломерате разнородных частей – Поместных Церквей, из которых одни – Православные, а другие нет, имеет немало привлекательных сторон. Порою оно высказывается и православными, даже представителями православной иерархии. Например, митрополит Киевский Платон (Городецкий, † 1891) как-то при объезде епархии, посещая католический костел, публично в проповеди (так сказать, официально) заявил, что "наши человеческие перегородки до неба не достигают". В особенности такое представление распространяется и становится модным в периоды известных объединительных настроений, как было при Павле I с его Мальтийским гроссмейстерством, в период Священного Союза и так далее. Мне указывали, будто бы даже митрополит Московский Филарет толковал прошение на Великой ектении: "о благосостоянии Святых Божиих Церквей", то есть Православных, "и о соединении всех", то есть тоже Церквей, но неправославных. (Ошибочность толкования очевидна: слово "всех" здесь поставлено в мужском или среднем роде, а "екклисиа" – "Церковь" – требует женского.) Вероятно, немало подобных высказываний можно слышать и на современных нам разных межцерковных съездах, конгрессах религий и прочем.

Но эту весьма привлекательную – столь широкую и всех примиряющую – теорию нельзя назвать церковною. Церковь Христова всегда понимала свое единство в единой евхаристии: "Вси от единого хлеба и чаши причащаются". Иерархия может быть налицо, она может, несомненно, вести свое преемство от Апостолов; но, как отлученная от общения в евхаристии с Церковью, иерархия теряет и остающуюся за Церковью власть вязать и решить и тем более совершать истинную евхаристию. Поэтому живыми членами Вселенской Церкви Христовой могут быть только те Поместные Церкви, которые не потеряли участия в этой вселенской единой евхаристии. Круг таких участников временами может сокращаться до последнего минимума, но это дела не меняет и отпавшему большинству не дает права считать себя Церковью. Самое большое, что можно допустить: инославие есть полутемное преддверие или двор Церкви, где стояли падшие, отлученные от причастия и молитвенного общения, хотя пока и не совсем чужие для Церкви. Путь к восстановлению утраченного общения, а через это и к вечному спасению – и для отпадших обществ то же, что и для всякого падшего. Нужно не только сознать свои грехи перед Церковью, но и получить от Церкви, которая одна имеет власть вязать и решить, разрешение (на участие в ее евхаристии), что и делается в чиноприеме. Только это разрешение и открывает отлученному доступ в состав полноправных членов Церкви.

Что таково подлинное учение Церкви о себе самой и что это есть учение Церкви древней, "неразделенной", так любезной старокатоликам и им подобным, это доказывают не только письменные памятники того времени, но и живые свидетели, уцелевшие до сих пор общества несториан, монофизитов – армян и коптов, маронитов и прочих. Все эти общества отошли еще от "нераздельной" Церкви и когда отходили от нее, то каждое из них верило (и продолжает верить до сих пор), что именно оно и есть Христова Церковь Православная, прочее же все (в том числе и наше Православие) – раскол или ересь. Они мыслили себя отнюдь не только частью Церкви рядом с другими самостоятельными частями, хотя и наилучшей из всех. Церковь для них была и есть не сумма разных по достоинству и разъединенных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой евхаристией. Вне этого общества лишь церковные осколки, не имеющие самостоятельного значения. Так веровать эти общества научились именно от "нераздельной" Церкви.

Что касается описанных выше попыток приобрести благодать священства как-нибудь помимо Церкви, то есть вне ее или хотя и от нее, но без ее согласия, – все эти попытки сами в себе уже носят свое осуждение. Они и для Церкви неприемлемы, и для самих пытающихся бесцельны: не приносят им искомой благодати священства.

Во-первых, все такие попытки предполагают грубо чувственное, суеверное понятие о самом Таинстве священства как о каком-то волшебном талисмане, который и силен так, что творит чудеса, и в тоже время беспомощен, как всякая неодушевленная вещь. Ее можно потихоньку от волшебника похитить и потом пользоваться талисманом по своему усмотрению. А такая слепота духовная означает собственно внутреннее неверие, "окаменное нечувствие" к духовно-благодатной жизни, в общем же состояние души, препятствующее получению искомой благодати. Вспомним, что Симон Волхв не получил благодати архиерейства именно за то, что "помыслил" о даре Божием нечто кощунственное, чем обнаружена *неправость его сердца пред Богом* (Деян. 8, 18, 23). Конечно, и в Церкви бывают священники с таким душевным состоянием. Но, пока священник в Церкви и действует от ее имени, его недостатки покрываются Полнотою Церкви. Выйдя же из нее, что принесет он своей новой пастве?

Во-вторых, указанные попытки и на деле сопровождаются нарушениями канонов, ведущими за собою извержение, то есть весьма часто – подкупами, особенно при сманивании священников и архиереев, как было с Амвросием Белокриницким (а за это не только на мзде поставленные и ставящие лишаются благодати, но и пособники их – миряне и монахи – предаются анафеме (см.: IV Всел., 2)), и почти всегда обманом в том или другом виде, что равноценно подкупу и равно лишает благодати (ср.: VII Всел., 8).

Классическим примером попытки друг друга перехитрить при переносе благодати священства из Православной Церкви в раскол является "чин", установленный в сентябре 1925 года в Ашхабаде епископом Андреем Ухтомским и

убежавшим из Церкви архимандритом Климентом. По поручению старообрядцев Климент приехал к епископу Андрею приглашать его перейти к ним. Епископ Андрей прекрасно знал, что старообрядцы примут его к себе только по второму чину, то есть с отречением от никонианства и через миропомазание, и все-таки согласился. Но, отрекаясь от никонианства, он воспользовался софизмом: исправления Никона послужили толчком для церковных реформ Петра I, а на почве последних выросло новое направление в церковной жизни, породившее обновленцев. Следовательно, отречься от обновленчества – значит отречься от никонианства. Помазал себя и Миром, но старался думать, что совершает не Таинство миропомазания, а простое помазание в знак духовной радости по случаю совершившегося. Климент, которому предстояло получить от епископа Андрея хиротонию во архиереи, поспешил закрыть глаза на все эти маленькие неточности. Епископ Андрей стал старообрядческим архиереем, а Климент получил хиротонию. Однако, старообрядцев такое qui pro quo* не удовлетворило: они не признали ни Андрея своим, ни Климента архиереем.

К таким же, в сущности, ухищрениям нередко прибегают и сами старообрядцы. Например, стараются, чтобы уходящий к ним из Церкви успел, так сказать, перебраться через церковную ограду – пройти чиноприем в старообрядчество – раньше, чем суд церковный наложит на него запрещение или лишение сана. Забывают, что, кроме суда внешнего, человеческого, есть еще Суд Божий, от которого нигде и ничем не укрыться. *Аще сокрыются и во аде, то и оттуду рука Моя исторгнет я* (Ам. 9, 2). Да и внешний суд церковный может достичь убежавшего, куда бы он ни убежал: по канонам, убежавший клирик остается клириком прежней епархии и он по-прежнему подсуден своему архиерею, равно как и убежавший архиерей – своему кириарху. Присоединение к раскольническому обществу будет не укрытием от суда, а только лишним основанием лишить убежавших сана или по крайней мере запретить и признать недействительным все совершенное им по уходе от Церкви.

Еще более сомнителен и также безнадежен в смысле получения искомого путь обращения за священством к какому-нибудь инославному обществу. Например, один весьма, казалось бы, неплохой архимандрит потерял терпение ждать архиерейства православного и решил добиться своего обходным движением: уклонился в обновленчество, получил там хиротонию и скоро же явился ко мне с покаянием и с просьбой принять его в Церковь. Или еще "лучше": молодой иеромонах, очень деятельный, получавший от своего архиерея награды, между прочим и за борьбу с обновленчеством и григорьевщиной, вдруг оказывается григорьевским епископом и пишет мне прошение о принятии в Церковь, обещая привести за собою и всю свою епископию. Рассуждения обоих понятны: "Правда, переходить в раскол – грех; суд церковный покарает епитимией; но в грехе я покаюсь, епитимию вытерплю – все-таки в конце концов архиерейство останется за мной". Конечно, обоих этих лиц принять в сущем сане нельзя, даже если бы мы принимали хиротонии григорьевцев и

---

* Одно вместо другого *(лат.)*.

(после 2 апреля 1924 года) обновленцев. Величайшим снисхождением к обоим просителям было бы за их кощунственную проделку не лишать их священства, оставив одного архимандритом, а другого иеромонахом.

Таковы же и поездки многоученых немецких профессоров за хиротонией к монофизитам. Рукополагаемый явно обманывает: читает монофизитское исповедание, обещает верность монофизитской иерархии, а в душе прекрасно знает, что монофизитом он быть не хочет и не будет, что сейчас же порвет всяческие служебные отношения с монофизитской иерархией, потому что архиерейство ему нужно для себя и для своей общины. Если же рукополагатели в действительных намерениях своего ставленника не обманываются, тогда они участвуют в обмане своего монофизитского общества. Невольно закрадывается подозрение, что бдительность духовных стражей монофизитства в подобных случаях усыпляется весьма недуховными средствами. Если же рукополагатели весьма бескорыстно увлекаются своеобразной благотворительностью: снабдить архиереями блуждающее общество, от лютеранства или католичества отставшее, а к Церкви не приставшее, – то Церковь имеет право такую хиротонию рассматривать как действие, направленное во вред православной миссии и применить к такой экстерриториальной хиротонии всю строгость канонов (см.: Апп. 14; I Всел., 16; Сард. 15 и прочее).

Что касается вышеупомянутых Григория Гузика и его ставленника Спиридиона, то ни того, ни другого в архиерействе признать нельзя, даже не будь они оба женаты. Гузик получил хиротонию от англикан, священство которых не признано нашей Русской Церковью. Признание же этой хиротонии Касангианом, отложившимся от Рима униатом-армянином, ни для кого не обязательно. Нужно только удивляться Спиридиону, что он, человек богословски образованный, дал себя хиротонисать какому-то бродячему епископу, неизвестно какой хиротонии, и потом объявил себя епископом православным.

Таким образом, не правы и те, кто отрицает всякое значение апостольского преемства в инославии, как это делают неумеренные ревнители православного догмата, но еще более ошибаются те, кто представляет себе это преемство какой-то самоценностью, с которой можно обойтись и без Православной Вселенской Церкви. Громадное преимущество инославных обществ, сохранивших у себя апостольское преемство, в том, что церковь считает их еще "церковниками" (εκ τιζ εκκλισιαζ), "еще не чуждыми Церкви"; она еще сохраняет с ними "некоторое правило общения", наподобие того, какое она имеет с падшими и несущими епитимию. Однако, если это несовершенное и ненадежное общение не завершится полным единением с Церковью в единой евхаристии, все преимущества таких инославных обществ пропадают без пользы (см.: Рим. 9, 4–5; 10, 4).

Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам

Вопрос о том, нахожусь ли я в истинной Христовой Церкви, настолько существен для верующего, что, казалось бы, при его решении нет места для какой-нибудь обидчивости или обычного самолюбия. Тот, кто разъяснит мне, что я вне Церкви, и укажет, где ее мне найти, казалось бы, может рассчитывать только на благодарность с моей стороны. На деле же как будто нет вопроса из области вероучительной, который бы так больно затрагивал человеческое самолюбие и сопровождался бы таким взаимным раздражением сторон, как именно этот вопрос. Вероятно, виноваты в том и те обладатели истиной, которые готовы быть милосердным самарянином, но не имеют силы воздержаться от некоторого пренебрежения к впавшему в разбойники. Как бы то ни было, но этот последний всякую попытку помочь ему в большинстве случаев встречает непримиримой нетерпимостью. Поэтому в культурном христианском обществе не принято ставить вопрос об истинной Церкви ребром. Там чаще слышится так называемый широкий взгляд, по которому наши земные перегородки до неба не достигают, церковные разделения – плод властолюбия духовенства и несговорчивости богословов. Пусть человек будет православным, католиком или протестантом, лишь бы он был по жизни христианином, и он может быть спокоен за свою загробную участь.

Но такая широта, столь удобная в жизни и успокоительная, не удовлетворяет людей подлинно церковных, привыкших давать себе ясный отчет в своей вере и убеждениях. Под этой широтой им чуется просто скептицизм, холодность к вере, равнодушие к спасению души. Поэтому (а иногда, может быть, и просто потому, что не привыкли замечать и щадить чувства своего собеседника) они высказывают радикально противоположный взгляд: только Православная Церковь теперь осталась подлинно Христовой Церковью, только она состоит в союзе со своим Главою-Господом Иисусом Христом, только она получает от Него все благодатные силы для спасения людей. Следовательно, только ее священство – истинное священство, только ее Таинства – благодатны и спасительны. Вне ее – вне Христа. Там священство перестает быть священством, Таинства – пустые обряды, не сообщающие никакой благодати. Исключение делается разве для Таинства крещения, да и то ввиду определенного постановления Церкви, чем по логике.

I. Теперь если спросить, который из двух вышеприведенных взглядов выражает подлинное учение Церкви о самой себе, то без колебаний нужно сказать, что во всяком случае ближе к подлинному церковному самосознанию второй взгляд. Не будем здесь повторять того, что обычно пишется в доказательство этой мысли в полемических сочинениях. Достаточно привести справку из истории наших сношений со старокатоликами.

Старокатолики, как известно, признавали возможным единение с Православной Церковью на основе догматического учения неразделенной Церкви семи

Вселенских Соборов. Критерием же, определяющим содержание этого учения, признавали правило Викентия Леринского: quod semper quod ubique, quod ab omnibus credebatur (что всегда, всюду и всеми веровалось). По правилу этому определялась обязательность или необязательность различных пунктов вероучения, свойственных Римской Церкви: Filioque, учение о пресуществлении Святых Даров и прочее. Дело единения подвигалось, может быть, слишком медленно для некоторых энтузиастов с русской стороны, поспешивших без дальнейшего признать старокатоликов православными и равноправными с нами. Но в общем переговоры протекали мирно, пока в нашем "Церковном вестнике" в первые годы этого столетия не было указано, что при данной постановке дела переговоры наши со старокатоликами ни к чему не приведут. Первое, что нужно старокатоликам, – это осознать свое церковное положение, то есть то, что они находятся вне Церкви. Наша Православная, так называемая Восточная, Церковь географически, конечно, не может назвать себя Вселенской, но исторически она является таковой, поскольку одна из всех обществ осталась в недрах Вселенской Церкви. Значит, частью Вселенской Церкви (пусть с сохранением своих особенностей и автокефалии) старокатолическое общество может сделаться только при посредстве Восточной Православной Церкви, будучи принятым ею в общение. С осознанием старокатоликами этой своей главной духовной нужды сами собою разрешатся и вопросы о разных особенностях, свойственных западному христианству в учении, ритуале, устройстве, дисциплине и прочем, да тогда и для самих старокатоликов эти вопросы отодвинутся далеко на задний план.

Это вполне благожелательное указание встречено было старокатоликами с таким раздражением, что пришлось прекратить дальнейшие рассуждения на эту тему. Только несколько лет спустя в "Вере и Разуме", в своих "Ответах инославному богослову", архиепископ Харьковский Антоний показал всю непоследовательность старокатоликов. Если они со всею тщательностью старались установить, как учила неразделенная Церковь семи Вселенских Соборов, например, о Святой Троице, о пресуществлении Святых Даров и прочем, то для них в такой же степени должно быть интересно и обязательно знать и то, как учила Церковь о самой себе. И вот если мы спросим исторические документы, то окажется, что "всегда, всюду и всеми веровалось", что Святая Соборная и Апостольская Церковь Христова существует на земле в виде видимой, внешне определенной организации, имеющей свою иерархию, управление и прочее. Всякий, кто состоит в евхаристическом общении с этой организацией, может сказать о себе, что он находится в Церкви Христовой, а не состоящий – не может. Едва ли есть другой догмат, который бы принимался так единогласно всеми: и православными, и неправославными. Спор между ними шел только о том, где эта Церковь Христова, какое из существующих обществ ее представляет (каждый считал таким обществом свое), но что достоинство истинной Церкви Христовой принадлежит какому-нибудь одному из существующих обществ – в этом все были согласны. Тогда не говорили (как это принято теперь в западной науке) о разделении Церквей, а только о расколе, об отпадении известной общины или Поместной Церкви от Церкви Христовой, с чем вместе отпадшие теряли и участие в благодатных дарах церковных.

Таково было самосознание Церкви семи Вселенских Соборов, таково же и самосознание нашей Православной Церкви. Только себя она считает Церковию Христовою, только свои Таинства – благодатными, только свою иерархию – облеченной апостольскими полномочиями вязать и решить. Вне Церкви Православной нет ни разрешения грехов, ни Таинств, ни вообще благодати. Поэтому примирение Православной Церкви с отпадающими от нее может состоять лишь в том, что она принимает их в свои недра, данною ей властию разрешает их грех отпадения и в своих Таинствах сообщает им спасительную благодать.

Из изложенного общего принципа, казалось бы, должен следовать только один практический прямой вывод касательно отношения Церкви ко всем откоповшимся от нее обществам. Все они для нее должны бы сливаться в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви, независимо, от какого именно общества приходят, Святая Церковь должна бы принимать, как она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, то есть чрез Таинство святого крещения. На деле же рядом с вселенским догматом о себе самой как единственной на земле сокровищнице благодати и спасения Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о "едином крещении во оставление грехов", по которому Таинство крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во Имя Лиц Святой Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы догмат о Церкви) Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает чрез крещение, других – чрез миропомазание, третьих – чрез покаяние. И, что особенно важно, подводя то или другое отпадшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу или свойства самого данного общества: чрез миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное крещение; чрез покаяние – тех, где признает правильное священство, и так далее. Нетрудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится если не в прямом противоречии с вышеизложенным догматом о Церкви, то во всяком случае вносит в него существенную оговорку. Как же понять и примирить это, конечно кажущееся, противоречие двух догматов, это столь коренное расхождение принципа и практики, одинаково вселенских?

II. Сторонники церковного строгого взгляда, чтобы разрешить это недоумение, в сущности, жертвуют догматом о неповторяемости крещения. Ни о какой действительности Таинств вне Церкви не может быть и речи. Там лишь (сравнение вместо доказательства) формы Таинств, может быть, правильные, но пустые. При приеме обратившегося Церковь в эти пустые формы влагает свое благодатное содержание. Так как дело здесь идет о форме, которая сама по себе ничего человеку дать не может, то и признание инославных Таинств всецело зависит от усмотрения Церкви, в одном случае Церковь вольна их признать, а в другом – не признать. Значит, и классификация инославных исповеданий по трем чиноприемам не имеет под собою никаких объективных оснований, которые Церковь могла бы считать догматическими или вообще обязательными для себя. Эта

классификация всецело покоится на так называемой церковной экономии, на желании Церкви облегчить доступ ко спасению возможно большему числу людей, то есть на усмотрении церковной пользы для данного времени и для данного места.

Когда польза церковная предписывает строгость в отношении к данному исповеданию, Церковь не делает ему никаких уступок и, строго следуя своему догмату, принимает последователей этого исповедания как некрещеных чрез Таинство крещения. Когда же польза усматривается, наоборот, в послаблении, Церковь принимает последователей иногда того же исповедания уже чрез миропомазание и даже только чрез покаяние (хотя, в сущности, они для нее остаются по-прежнему некрещеными).

В доказательство обычно ссылаются на несомненный исторический факт большой неустойчивости церковной практики касательно приема тех или других инославных. Одно и то же исповедание трактуется Церковью различно не только в различные периоды времени, но и одновременно различными Поместными Церквами различно, и, что особенно требует внимания, это различие не ведет к разрыву общения. Для примера можно указать на западные исповедания. При Патриархе Филарете наша Русская Церковь всех западных христиан перекрещивала, а теперь мы (и Церковь Сербская) протестантов принимаем чрез миропомазание, а латинян конфирмованных – чрез покаяние, причем латинские священники признаются в сущем сане. Между тем Греческая Церковь имеет постановление Собора 1756 года при Патриархе Кирилле V о перекрещивании всех еретиков, и это постановление греческим Пидалионом (Кормчей) определенно относится к латинянам. Впрочем, и эту греческую практику нельзя считать стоящей прочно. Например, для супруги элладского наследника Софии, лютеранки (сестра Вильгельма II), Константинопольская Патриархия сделала исключение: разрешила Софию принять чрез миропомазание. Если бы, говорят, вопрос не касался лишь взгляда на пустую форму, то, во-первых, церковная практика не была бы столь неустойчивой, а, во-вторых, к своему взаимному разногласию в данном пункте Поместные Церкви не могли бы относиться столь равнодушно.

Однако эта попытка объяснить расхождение церковного принципа и церковной практики на самом деле ничего не разъясняет, а скорее увеличивает недоумение, и притом если придерживаться именно строгого взгляда. Человек широкого взгляда, пожалуй, может спокойно смотреть на неустойчивость церковной практики. Его могут затронуть разве случаи акривии (строгого применения принципа), когда, например, последователи данного исповедания, обычно принимавшиеся без крещения, подвергаются перекрещиванию. Да и то он может в этом осудить лишь неуважение к святыне уже полученного крещения или фанатическое навязывание второго крещения (при имеющемся уже крещении). По существу дела эта строгость не вредит: так или иначе человек оказывается крещеным и каких-либо сомнений относительно общения с ним или производства его в священные степени быть не может. Между тем если мы вместе со строгими церковниками будем говорить, что вне Церкви никаких Таинств нет, то акривия не вызовет у нас недоумения, а экономия будет совершенно непонятна: каким образом человек, в сущности некрещеный (как называет латинян помянутое выше оп-

ределение Константинопольского Собора 1756 года), может быть сочтен членом Церкви и допущен к ее Таинствам, до святого причащения включительно? Да и могут ли эти Таинства принести для невозрожденного духовно какой-либо плод? Ведь это почти то же, что давать пищу мертвому. Если же такой невозрожденный попадет в клир, тем паче в епископы, может ли он преподать другим благодать, которой сам не имеет? А тогда можно ли сохранить общение с той Поместной Церковью, в составе иерархии которой имеются такие епископы и их ставленники?

Чтобы найти выход из этого тупика, защитники строгого мнения прибегают к героическому средству: решаются внести некоторую поправку в катихизическое учение о Церкви и Таинствах. Церковь, говорят они, как носительница всей Полноты Божественных полномочий по управлению и раздаянию благодати, сама не связывается теми формами Таинств, под которыми она учит преподавать ту или иную благодать в обычном порядке. Поэтому в случаях экстраординарных Церковь может преподать человеку благодать и помимо обычных форм или же под формой одного Таинства преподать благодать другого. Это и делается во втором и третьем чиноприемах. Если во втором чиноприеме инославный принимается чрез миропомазание, это отнюдь не значит, чтобы крещение, полученное им в инославии, признавалось действительным, а только то, что, не повторяя формы крещения из снисхождения, Церковь преподает принимаемому благодать крещения вместе с миропомазанием и под его формою. Точно так же если, например, латинский или армянский священник принимается третьим чином, чрез покаяние, в сущем сане, то это значит, что под формой покаяния ему преподаются сразу все нужные Таинства: и крещение, и миропомазание, и хиротония.

III. Изложенное объяснение подкупает, как и всякое гениальное изобретение, своей простотой и практической полезностью; им устраняются сразу все недоумения, и взаимоотношения церковной теории и практики получают почти прозрачную ясность. К сожалению, нельзя не видеть, что здесь недоумения именно устраняются или обходятся, а не разрешаются; гордиев узел не распутывается, а просто разрубается. Подкупающая же ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступна человеческому уму, является скорее предостерегающим признаком, чем успокоительным.

В самом деле, каким образом Церковь, при каких бы то ни было обстоятельствах и во имя каких угодно наивысших побуждений, может признать излишним крещение в установленной форме, когда есть совершенно ясное на этот предмет повеление Господа: *...вся языки крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа* (Мф. 28, 19) или: *Иже веру имет и крестится, спасен будет* (Мк. 16, 16)? Правда, нам известны случаи, когда Церковь прямо разрешает делать как бы изъятие из закона о крещении водою — это так называемое крещение кровию, также крещение при отсутствии воды. Но об этих совершенно исключительных и чрезвычайно редко встречающихся случаях изъятия мы имеем в церковном учении или законодательстве вполне определенные оговорки. Можно ли допустить, чтобы изъятие всеобщее, возведенное, можно сказать, в систему, оставалось без всяких оговорок, как вещь естественная и самопонятная? Это тем более невероятно, что свои отступления от ею же самой установленных правил (о применении

того или другого из трех чиноприемов) Церковь старается всегда оправдать и мотивировать. Вспомним хотя бы то же постановление Константинопольского Собора 1756 года о перекрещивании еретиков. Интересна также и сама мотивировка перекрещивания: крещение этих еретиков есть не крещение, а простое омовение, не дающее ничего; они остаются некрещеными. Но ведь по разбираемому нами теперь мнению и всякое крещение, совершаемое вне Церкви, не дает крещаемому ничего и, следовательно, всякие вообще еретики или раскольники должны быть признаны некрещеными. Между тем Церковь одних из них относит ко второму, других – к третьему чину и старательно умалчивает, что и они не крещены. Не может же Церковь намеренно об этом умалчивать, чтобы скрыть свое отступление от повеления Господня, если бы это было действительно отступление.

Допустим, однако, что у Церкви есть вполне достаточные основания и к изъятиям из повеления Господня, и к умолчанию о них. Но в практике церковной, если ее понимать так, как рекомендуют защитники разбираемого мнения, окажутся и дальнейшие умолчания, еще более недоуменные. В самом деле, к Церкви приходит человек, которого она по совести должна признать некрещеным. С точки зрения экономии она не имеет оснований особенно затруднять переход последователей данного исповедания. И вот, не желая болезненно затрагивать самочувствие человека, привыкшего себя считать крещеным, Церковь делает пред ним вид, будто считает его крещеным, и не повторяет крещения. А потом, преподавая ему миропомазание или разрешение грехов в Таинстве исповеди, она незаметно для присоединяемого преподает ему под формою названных Таинств и крещение. Но в таком освещении действия Церкви при приеме обращающихся получают совершенно не отвечающий ее достоинству характер какой-то духовной несерьезности и неискренности, позволяющий оправдывать всякие злоупотребления при обращениях. Идя по этой линии, можно ведь оправдать и такие случаи, когда, например, индейцев или китайцев под каким-нибудь предлогом заманивали купаться или как бы ненарочно обрызгивали их водой, а в уме про себя произносили формулу крещения; или, пригласив старообрядцев приложиться к иконе праздника, незаметно от них помазывали их вместо обычного благословенного елея святым Миром. Такие и им подобные случаи возможны лишь при слишком обывательском взгляде на святое крещение, когда оно представляется в виде какого-то магического обряда, который действует на человека и помимо его воли, и даже при его неведении об этом действии. Православная же наша Церковь полагает сущность крещения *в обещании Богу доброй совести*, то есть в посредствуемом благодатию произвольном и сознательном решении крещаемого перейти от ветхой к новой жизни по Христу. Вот почему не только в первые века христианства, но и много после распространен был обычай принимать святое крещение в зрелом возрасте. Известно, например, что даже сын православного епископа Святитель Григорий Богослов принял крещение почти мужем, а Патриарх Константинопольский Нектарий, занявший кафедру по низложении Нестория, принял крещение старцем, уже после избрания в Патриархи. Крещение детей допускается при непременном предположении, что они будут воспитаны в христианской вере (о чем обязуются восприемники).

Взрослому же, принимающему святое крещение без должного сознания и без указанного выше решения, Церковь устами святителя Кирилла Иерусалимского прямо говорит, что для него вода (крещения) останется водой. Отсюда и 8-е правило Седьмого Вселенского Собора, повелевающее принявших крещение неискренно числить "по их вероисповеданию" прежнему, а не между христиан. Таким образом, если бы Православная Церковь действительно признавала всех без исключения инославных, в сущности, некрещеными, но из видов церковной экономии желала бы преподать некоторым из них благодать крещения чрез Таинство миропомазания или покаяния, то, оставаясь верной своему учению, она не сделала бы этого молча, как бы тайком, а непременно вынесла бы по сему предмету определенное постановление, чтобы и присоединяющий и присоединяемый могли вполне сознательно отнестись к тому, что они делают.

IV. Далее: если инославные имеют лишь пустые формы Таинств без благодатного содержания, то разница между ними и иноверцами (евреями, магометанами и прочими) фактически только формальная. Почему бы Церкви не распространить своей экономии и на иноверцев, по крайней мере на наиболее близких к Церкви? Немало иноверцев, воспитанных в христианской семье, прошедших христианскую школу и вообще в культурно-житейском отношении почти не отличающихся от христиан. Однако по 1-му правилу святителя Тимофея Александрийского* даже оглашенный, если случайно, присутствуя на литургии, причастится, должен быть "просвещен крещением". Заметим, что в этом правиле речь идет об оглашенном, который уже может присутствовать при совершении литургии, то есть прошел все низшие степени оглашения, уже почти член Церкви. Несомненно, он ближе к Церкви, чем любой инославный, находящийся вне ее, однако и для него никакое Таинство, ни даже само святое причастие не может заменить крещения. Очевидно, Церковь видит некоторую объективную границу, чрез которую никогда не может переступить никакая экономия.

Дает себя знать эта объективная граница и в самой практике Церкви по приему инославных. И опять-таки эта граница более непреходима для экономии (в смысле снисхождения), чем для строгости. Опять у известной группы инославных то, что она как будто имеет по формальным основаниям или что ей доселе предоставлялось практикой церковной, считается возможным. Латиняне и формально имеют основание быть принятыми по второму и третьему чинам и в сущем сане и на деле так принимались, однако Греческая Церковь нашла нужным перевести их в первый чиноприем. Максим Киник мог претендовать, чтобы его хиротония, как совершенная православными, имеющими законное апостольское преемство архиереями, была признана действительной. Однако Второй Вселенский Собор нашел, что "ниже Максим был или есть епископ, ниже поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него и соделанное им, все ничтожно" (правило 4; ср. Первого Вселенского Собора правило 6). История знает случаи, когда признавалась законной и благодатной хиротония во епископа, совершенная одним епископом (по поручению собора епископов).

---

* Епископ Александрийский Тимофей (380–385) – член Второго Вселенского Собора. Его перу принадлежат около 20 ответов, касающихся правил христианской жизни, в частности о причащении, душевной чистоте. – *Примеч. ред.*

Например, в Русской Церкви единолично по поручению Святейшего Синода был хиротонисан Иоасаф для Кадьякской миссии (на Аляске). По каноническому же праву Западной Церкви единоличные хиротонии составляют узаконенное явление. На этих основаниях, между прочим, некоторые русские богословы считали возможным признать иерархию старокатолическую (начавшуюся единоличной хиротонией). На тех же основаниях могла бы претендовать на признание и иерархия белокриницкая. Однако Церковь объявляет эту иерархию ничтожной и все совершаемое ею безблагодатным и недействительным. Обновленческая, и григорьевская, и им подобные современные иерархии, несомненно, берут свое начало от православных архиереев; само производство хиротонии не вызывает в большинстве случаев особых возражений. Однако после запрещения, наложенного на вождей нового раскола, мы признаем эти иерархии безблагодатными и Таинства их недействительными (кроме крещения). Поэтому рожденных в этих обществах мы принимаем чрез миропомазание (применительно к 68-му Апостольскому правилу). В таком же положении находятся и заграничные расколы, например Карловацкий.

В случаях, подобных перечисленным, возможны в церковной практике колебания и в сторону послабления. Например, наша Русская Церковь принимает латинян третьим чином, а протестантов – вторым. Вероятно, в будущем последует тому же и сама Греческая Церковь, если она серьезно стремится к унии с англиканами (будто бы есть уже секретное пока постановление Константинопольской Патриархии о возможности унии). Последователи Нестория – епископы – Третьим Вселенским Собором объявлены были "чуждыми священства и изверженными с своея степени" (правила 1 и 2); но потом по правилу 95 Трулльского Собора несториане принимаются третьим чином, то есть и хиротония, и миропомазание их не повторяются. Ариане по правилам (II Всел., 8; VI Всел., 95 и прочим) принимаются вторым чином, чрез миропомазание – значит, хиротония их не признается. Однако мы знаем много примеров, когда епископы, рукоположенные арианами, приняты были в сущем сане (например, святитель Кирилл Иерусалимский). Весьма возможно, что и наш Поместный Собор, когда он соберется, установит иную точку зрения и на наши теперешние расколы и введет иную практику их приема.

Но, например, лютеранского пастора или безпоповского наставника, как бы ни были они достойны и как бы ни было полезно для Церкви иметь их в клире, Церковь не разрешит принять в клир без православного рукоположения. Это потому, что у них нет хиротонии правильной или никакой. В случаях подобного рода даже прецеденты самые авторитетные не могут иметь извиняющего или руководственного значения. Например, хотя "великий Дионисий (Александрийский) и не приметил", что у пепузиан при искажении ими догмата о Святой Троице не может быть правильного крещения, и принимал без перекрещивания, "но нам не должно соблюдати подражания неправильному" (Василий Великий, правило 1). Речь здесь идет не о сравнительной пользе для Церкви или вреде, но о некотором объективно данном пороке общества пепузиан, настолько существенном, что он делает их некрещеными и не дает Церкви возможности принять их иначе чем только чрез крещение.

Таким образом, инославные общества относятся к тому или другому из трех чиноприемов соответственно своей природе или своим существенным признакам. Усмотрение, или экономия, Церкви, несомненно, может внести в это распределение по чиноприемам изменения, однако в известной лишь мере, в известных, строго очерченных и жестких рамках: инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему (ариане, несториане, латиняне в греческой практике), а потом возвращено опять к прежнему (те же ариане по местам, несториане), но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (например, первому чиноприему), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший. Заметим, что указанные рамки церковной практики в общем повторяют указанные рамки церковного суда: человека, получившего правильное крещение, и Миропомазание, и Хиротонию, церковный суд может лишить сана и отлучить от Святого Причастия и даже совсем от Церкви, но наделить каким-нибудь благодатным даром суд не может без преподания соответствующего Таинства.

V. Защитники разбираемого мнения в подтверждение ссылаются обычно на 1-е правило святого Василия Великого. Из второй половины правила они берут сказанное о кафарах: "Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподаяние благодати, потому что пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцов и чрез наложение рук их имели дарование духовное. Но отторженные, сделавшись мирянами, не имели власти ни крестить, ни рукополагати и не могли преподати другим благодать Святого Духа, которой сами не имели". В этих словах, говорят, излагается основное воззрение Церкви на все инославные общества – все они одинаково безблагодатны и подлежат перекрещиванию. А далее Василий Великий разъясняет, как и почему делаются изъятия из данного принципа: "Поелику некоторым в Асии решительно угодно было ради назидания многих прияти крещение (кафаров); то да будет оно приемлемо". Изъятие делается не по каким-нибудь объективным основаниям, а просто потому, что так "угодно", а угодно – "ради назидания многих", то есть по усмотрению церковной власти, имеющей в виду церковную пользу. Далее об енкратитах говорится еще яснее: по мнению Василия Великого ("мню"), их следовало бы перекрещивать, "но аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию, то паки подобает держатися обычая" отцов, то есть принимать енкратитов без крещения. "Ибо я опасаюся, чтобы нам... не воспятити спасаемых строгостию отлагательства". Таким образом, говорят, Василий Великий, по крайней мере в тех случаях, когда нет определенного постановления Церкви ("поелику о енкратитах ничего ясно не изречено"), как будто все дело предоставляет усмотрению даже отдельного епископа: он может следовать строго церковному воззрению и перекрещивать, а если опасается этим воспрепятствовать обращению инославных, то может держаться и экономии. У Василия Великого будто бы нет даже намека на то, чтобы кафары или другие раскольники по самой природе своей имели право на принятие без крещения: все дело в усмотрении пользы или вреда и – самое большее – в соблюдении "обычая", установившегося порядка

(чтобы не произвести смущения), причем нужно "следовати обычаю каждыя страны", как будто не спрашивая, который из них правильнее. Раз принято общее положение, что все раскольники безблагодатны, то как будто уже безразлично, кого из них каким чином принимать.

Чтобы установить подлинный смысл 1-го правила Василия Великого, необходимо произвести его анализ.

Амфилохий Иконийский прислал Святителю Василию послание, в котором его спрашивал о многих предметах, и между прочим о чиноприеме кафаров, пепузиан и других. Святитель Василий и пишет Амфилохию ответное послание, которое теперь у нас разбито по предметам на правила. Итак, после вступления, в котором Святитель Василий смиренно замечает, что он сам умудряется из вопросов Амфилохия, в послании начинается речь "относительно вопроса о кафарах", (начало 1-го правила): "Изречено прежде, и ты благоразсудительно упомянул, яко подобает последовати обычаю каждыя страны, потому что о их крещении различно думали, разсудившие о сем предмете в свое время". Как видим, это еще не решение вопроса о кафарах и даже не мысль о них самого Василия Великого, а мысль, может быть даже фраза, Амфилохия или, точнее, ходячее изречение, приведенное Амфилохием в своем послании, очевидно, в виде объяснения, почему он спрашивает о кафарах. Повторяя сказанное Амфилохием, Святитель Василий одобряет не разнообразную практику касательно кафаров, а только то, что Амфилохий поставил о них вопрос, говорит, что вопросу этому естественно возникнуть ввиду такого разнообразия практики.

Совсем не то о пепузианах: здесь не может быть вопроса ввиду совершенно определенных церковных правил. Далее идет изложение известной уже нам классификации инославия по трем категориям: 1 – еретики, "совершенно отторгшиеся и в самой вере отчуждившиеся", "посему" (а не просто по усмотрению пользы) "от начала бывшим отцам (то есть церковному преданию) угодно было крещение еретиков совсем отметати"; 2 – раскольники, отделившиеся от Церкви из-за вопросов более или менее несущественных ("допускающих уврачевание"); крещение их, "яко еще не чуждых Церкви", угодно было "приимати"; наконец, 3 – самочинное соборище – раскольники в нашем современном смысле, отделяющиеся по личным и дисциплинарным вопросам; эти приемлются третьим чином, как, очевидно, еще более близкие к Церкви, чем раскольники. Из этого изложения, во-первых, с несомненностью видно, что инославные общества распределяются по трем классам соответственно своим природным свойствам, а не в силу каких-нибудь случайных соображений пользы или вреда. Крещение еретиков не принимается просто потому, что не может быть по самой природе вещей принято: "Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога". Во-вторых, заслуживает величайшего внимания мысль святителя Василия, что природным признаком, по которому инославные общества классифицируются, является степень их отчужденности по своей природе от Церкви. Еретики, как "в самой вере отчуждившиеся", не имеют уже ничего общего с Церковью, называются "совершенно отторгшимися", и Таинства их не принимаются. Раскольники – "еще не чужды Церкви", а точно с греческого: даже "еще принадлежат Церкви" – значит, они еще не совершенно отторглись от нее, какая-то связь с Церковью у них уцелела, поэтому

их крещение принимается. А самочинное соборище даже менее чуждо Церкви, чем раскольники, и, следовательно, еще более оснований принять не только их крещение, но и миропомазание. Таким образом, за оградой Церкви как будто не сразу начинается полный мрак; между Церковью и еретическими обществами находится как бы полутень, которая, в свою очередь, распадается на раскольников и самочинников. Эти два разряда нельзя назвать в строгом смысле ни совершенно чуждыми Церкви, ни окончательно отторгшимися от нее. Здесь чрезвычайно важно то, что святитель Василий высказывает только что изложенную мысль не в качестве своего частного мнения или догадки, а утверждает, что так мыслили "древние", "от начала бывшие отцы", которые на этом основании и "положили приимати крещение" раскольников. Значит, это есть изначальное учение Церкви, проливающее (скажем от себя) совершенно особый свет на наш вопрос о кажущемся противоречии между верою во едину Церковь и верою во едино крещение во оставление грехов.

Наконец, и сам термин "приимати крещение", употребляемый святителем Василием, плохо мирится с догадкой, будто здесь дело идет лишь о кажущемся только принятии, будто, на самом деле считая приходящего некрещеным, Церковь из некоторого приличия не повторяет Таинства, а преподает его тихонько от присоединяемого под видом миропомазания. Этот термин, в особенности в данном контексте, рядом с такими замечаниями, как "еще принадлежащих к Церкви" или по-славянски: "яко еще не чуждых Церкви" и подобное, может означать у святителя Василия только искреннее принятие "древними" крещения раскольников, как "ни в чем не отступающего от веры" и потому имеющего действительную силу. По крайней мере, Аристин, толкуя данное место, прямо говорит, что раскольники "должны быть принимаемы как крещеные", то есть имеющие не форму только, но и действительное крещение, "и только помазуются святым Миром".

VI. Установив общее положение, которым повелевает Церковь руководиться при суждении об инославных обществах, Святитель Василий Великий переходит к суждению, в частности, о каждом из обществ, упомянутых Амфилохием. Будем при этом помнить, что мы имеем дело с документом каноническим или юридическим, что святой отец здесь рассуждает как юрист или как судья, устанавливающий сначала деяние подсудимого и оценивающий его с точки зрения действующего закона, что, одним словом, мы непременно здесь встретимся с приемами и понятиями судебными, юридическими.

"Пепузиане явно суть еретики", подлежащие осуждению или за боготворение человека, или за хулу на Святого Духа, и потому "не суть крещени", как "крестившиеся в то, что нам не предано". Как некрещеных, их нельзя не крестить при приеме, хотя "великий Дионисий и не приметил сего". По природе своей это общество таково, что его нельзя не отнести к первой из групп, установленных в законе.

"Кафары суть из числа раскольников". Это есть суждение о кафарах тоже на основании вышеизложенного закона. (Вероятно, там они и разумеются, когда говорится: "О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол".) Это есть и ответ Амфилохию на вопрос, как принимать кафаров. Если они по

своим свойствам раскольники, то их и нужно принимать так, как установлено законом для группы раскольников, то есть только чрез миропомазание, как уже крещеных. Однако как при произнесении своего законного приговора о пепузианах Святитель Василий должен был устранить противоположное, неправильное мнение (Дионисия), так и здесь. "Однако угодно было древним" – фраза, тождественная с употребленной в начале правила ("угодно было от начала бывшим отцам", "древние положили"). Там она означала исконное предание Церкви или издавна установленный церковный закон; здесь же святой отец называет этих "древних" по именам: "как-то Киприану и нашему Фирмилиану", буквально же с греческого: "бывшим около (державшимся) Киприана и нашего Фирмилиана", то есть их последователям. Значит, здесь речь идет о существовавшем в древности, в прежнее время мнении некоторых отцов или, точнее, прежней практике некоторых Церквей, отличной от установленной теперь в законе. "Ибо хотя начало отступления произошло чрез раскол..." и прочее, как было приведено нами в начале нашей V главы при изложении мнения строгих церковников. Контекст ясно дает понять, что это не есть ни собственное мнение Святителя Василия, ни выраженное им общепринятое учение Церкви, а лишь мотивировка к мнению Киприана и Фирмилиана, которое Святитель Василий противопоставляет только что выясненному им закону о кафарах. Но почему это мнение здесь не опровергается, как опровергалось в вопросе о пепузианах мнение Дионисия? Да просто потому, что речь идет о мнении, после Первого Вселенского Собора уже отжившем и неуместном в православной практике. Вероятно, оно и упоминается только потому, что о нем упоминал Амфилохий. Святитель Василий пишет не догматический трактат, где всякое мнение нужно бы разбирать по существу, а ответ на вопрос канонический. Для него, как в данном случае юриста или судии, вполне достаточно установить, что мнение это противоречит действующему закону и, значит, не имеет никакой обязывающей силы. Поэтому, не разбирая этого мнения по существу, тем паче не задаваясь и вопросом, что лучше, мнение или закон (для судьи вопрос даже неуместный), Святитель Василий ограничивается одним повторением ссылки на установленный закон: "Но поелику" и прочее. Не лишне здесь вспомнить и сказанное нами о рамках, в которых допускалось колебание церковной практики. Дионисий принимал без крещения пепузиан, которые по природе не могли признаваться крещеными; а Киприан и согласные с ним, наоборот, требовали крещения для тех, крещение которых по закону должно признаваться. В первом случае церковный суд выходил за рамки своих полномочий и хотел наделить пепузиан тем, что они могли получить только через церковное Таинство. Во втором же случае произносился приговор, может быть слишком строгий, не отвечающий степени "отчужденности" кафаров от Церкви, но с формальной стороны законный: определив вину секты, суд имел полномочие наложить на нее то или другое ограничение в правах, даже ей действительно принадлежащих.

"Но поелику некоторым в Асии решительно угодно было ради назидания многих приняти крещение их, то да будет оно приемлемо". Нельзя (вместе с защитниками строгого мнения) понимать эти слова в том смысле, будто Святитель Василий, высказав свое убеждение или даже общецерковное учение по существу дела, теперь вдруг поступается истиной ради принятого обычая. Это лишь повто-

ряется ссылка на закон, чтобы показать необязательность изложенного мнения. "Некоторые в Асии" упоминаются здесь, тогда как раньше закон назывался изволением "изначала бывших отцев" – вероятно, потому, что они решительно отстаивали свою практику против Киприановой и Вселенский Собор встал на их сторону. Итак: по действующему закону кафары – из раскольников. Правда, Киприан и Фирмилиан со своими последователями кафаров, как и всех отпадших от Церкви, перекрещивали. Но для нас обязателен закон. Решительно недопустимо думать, будто здесь Святитель Василий ведет речь о безграничной свободе церковного усмотрения относительно чиноприема инославных: будто бы Церковь, признавая всех одинаково некрещеными, может по своему произволу, ради пользы своей любого из этих некрещеных назвать крещеным и принять без крещения и даже без миропомазания. Выражение: "угодно было (εδοξέν)" – отнюдь не означает произвола в усмотрении. Достаточно снести это место со словами: *Изволися (εδοξέν) Святому Духу и нам* (Деян. 15, 28), чтобы видеть, что слово это означает изволение или решение, принятое по всестороннем обсуждении дела. Вероятнее же всего, Святитель Василий здесь прямо цитирует данное место Деяний, чтобы таким фигуральным оборотом, вполне понятным Амфилохию, заменить простую фразу: "Постановлено Собором". Отсюда конец рассуждений: "Да будет оно приемлемо" – выражает не безразличие к существу дела, а лишь подчинение частного мнения авторитету Собора Церкви, как непреложного свидетеля истины и последней судебной инстанции.

Точно так же выражение: "ради назидания многих" – не имеет здесь того поверхностного и, пожалуй, сентиментального смысла (вроде *по нужде и применение закона бывает*[*]), какой хотят ему навязать. Недостаток строгого мнения, отрицавшего без исключения все внецерковное, заключался в том, что, вращаясь в области принципов, оно опускало из вида действительность и потому из совершенно верных посылок и путем строго логическим приходило к выводу неверному и крайне несправедливому по своей жестокости, а потому и практически вредному для Церкви ("могущему быть препятствием общему благосозиданию"). Тогда как Церковь, принимая большую посылку, что вне Церкви нет благодати, и малую посылку, что инославные отпали от Церкви, прежде чем сделать отсюда вывод, находит обязательным для себя войти в особое рассмотрение виновности каждого из подсудимых и приходит к выводу, что действительная жизнь, как и всегда, вносит и здесь поправки к отвлеченному принципу. Отпали все, но есть степени отпадения. Некоторые отпали потому, что утратили все церковное: исказили и веру, и Триединого Бога, и Господне повеление. Крещение таких еретиков можно назвать только простым омовением и даже осквернением (поскольку в их учении есть хула на Святого Духа). Поэтому, значит, не только правда, но и милосердие требует, чтобы этим мертвым духовно преподана была жизнь в Таинстве крещения. Другие отделились от Церкви по некоторым вопросам, но все, что делает человека христианином: веру в Триединого Бога и Господне повеление о крещении – свято соблюдают. Если они и отпали, то не совсем, какая-то связь с Церковию у них осталась, а вместе со связью осталась какая-то (может

---

[*] Евр. 7, 1. – *Примеч. ред.*

быть, невидимая и даже непонятная для нас) возможность пользоваться и благодатным жизненным соком, напаяющим Церковь. Но в таком случае Церковь не исполнила бы своего призвания – служить спасению по возможности всех людей, если бы пренебрегла хотя бы самыми ничтожными отпрысками жизни. Именно с точки зрения "назидания многих" (οικοδομηζ πολλον) дорога каждая искра жизни, потому что она таит в себе возможность скорейшего воссоединения с лозой, чем это доступно совсем засохшему отростку. Исходя из этих показаний действительности, Церковь и произносит свой приговор о раскольниках и самочинниках. Конечно, формально она имеет полное право всякого преступника, тем паче отступника лишить всех благодатных прав и даров, которыми он пользовался в недрах Церкви, и таким образом приравнять отступника к язычникам. Но обычно этим формальным своим правом Церковь не пользуется. Обычно она признает раскольников и самочинников виновными только в том, в чем они действительно виновны: в искажении некоторых второстепенных вопросов веры или в нарушении церковного чина и единства – одним словом, в том, что само по себе еще не делает таких отщепенцев язычниками, некрещеными. Поэтому, удерживая свой карающий меч, Церковь принимает раскольников и самочинников обычно вторым и третьим чинами, и только какое-нибудь отягчающее обстоятельство (например, особая ожесточенность секты или особая опасность ее для Церкви) вынуждает церковный суд наложить на ту или другую секту более строгое взыскание (причем не исключается возможность смягчения приговора в будущем, при изменившихся обстоятельствах). Конечно, обычный приговор Церкви о раскольниках и самочинниках является более мягким, чем карфагенский, но он и более справедлив (потому что основан на установленных расследованием действительных размерах виновности подсудимого), а в тоже время и более дальновиден, и более целесообразен в смысле "назидания многих" – одним словом, приговор этот более отвечает и человеколюбию, и мудрости, и истинности Церкви как продолжательницы дела Христова на земле. Нетрудно видеть, что основной принцип здесь не отрицается: Церковь остается единственной сокровищницей благодатных даров; здесь только не забывается сторона приложения этого принципа к действительной жизни, часто опускаемая из виду прямолинейной логикой.

VII. Отдел правила, где Святитель Василий рассматривает "злоухищрение енкратитов", приводится как особо ясное доказательство того, что святой отец не видел в церковной практике ничего объективно устойчивого: всех следовало бы, в сущности, перекрещивать, но "аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию" (οικονομια), то можно оставить и без крещения. В действительности же отдел об енкратитах, как и все правило, всецело стоит на почве основного церковного закона о трех категориях инославия, как "угодно было от начала бывшим отцам".

Прежде всего заметим, что Святитель Василий сначала высказывает об енкратитах свое личное мнение ("мню"), "поелику о них ничего ясно не изречено". Очевидно, здесь подразумевается не отсутствие общего церковного закона о приеме инославных (этот закон, как мы видели, подробно изложен выше) – здесь может быть речь только о постановлении, касающемся специально енкратитов, подобно тому как было специальное соборное постановление о кафарах (если

только не говорит здесь Святитель Василий просто об отсутствии у него вполне установленных сведений об этой секте). В таком случае вопрос, который теперь ставит себе Святитель Василий, был не в том, чтобы, так сказать, вновь изобрести порядок приема енкратитов, а гораздо уже: в том, к какой из установленных правилом категорий отнести енкратитов и соответственно этому определить и порядок приема.

Личное мнение Святителя Василия таково: "Яко прилично нам отвергати их крещение и... от них... приходящего к Церкви крестити". Однако так нужно не потому, что всех вообще инославных следовало бы перекрещивать. Святитель Василий в своих рассуждениях отнюдь не исходит из немного выше высказанного им толкования к практике Киприана и Фирмилиана. Наоборот, перекрещивание енкратитов он хочет обосновать специальными доводами, взятыми из природных качеств этой секты: "Они умыслии предускоряя совершати собственное крещение", чтобы сделать себя "неудобовосприемлемыми для Церкви". Другими словами, они внесли в свое крещение что-то такое, что дает повод подозревать их в искажении Господня повеления. А это искажение и есть именно тот признак, по которому инославное общество относится к разряду принимаемых через первый чиноприем (чрез крещение). Ясно, что мыслию святого отца продолжает руководить общецерковное правило о трех чиноприемах и ничто иное.

Высказав свое личное мнение о перекрещивании енкратитов, Святитель Василий, боясь "воспятити спасаемых строгостью отлагательства", потом от этого мнения отказывается и советует "держатися обычая и следовати отцем, благоусмотрительно устроившим наши дела". Опять-таки "обычай", установленный "отцами", может здесь означать только помянутое выше общецерковное правило (кстати, и благосозидание в этом месте называется "общим", по-гречески: τι καφολου οικονομια, – как бы общепринятый обычай или правило устроения дел). Понятно, что, высказав, и довольно неуверенно, свое личное мнение, к какому бы разряду он полагал отнести енкратитов, святой отец с готовностию подчиняет это мнение правилам Церкви, где точно указаны признаки каждого из разрядов. Святитель Василий помнит, что неумеренная строгость карфагенян, действительно препятствовавшая спасению многих, уже осуждена Собором в пользу более "благоусмотрительного усмотрения".

Если бы Святитель Василий считал единственным законом в отношении инославных церковную пользу, он не сказал бы дальнейшего: если енкратиты принимают наше крещение, то это не может определить наших отношений к ним; мы в данном деле обязаны руководиться не чувством благодарности к ним, "но покарятися правилам с точностью" (покоряться акривии канонов). А так как речь идет о правилах чиноприема, то и "акривиа", очевидно, в том, какие природные качества определяют отнесение данного общества к тому или другому разряду (вопреки личному усмотрению).

Настойчиво ("всемерно") признав необходимым для енкратитов миропомазание, Святитель Василий неожиданно как бы вспоминает о принятии епископов Зоина и Саторнина в сущем сане и заключает (весьма характерное выражение), что теперь "мы уже не можем строгим судом отчуждати енкратитов от Церкви". Это прямая цитата из изложенного вначале правила: "яко еще не чуждых церк-

ви". Притом здесь Святитель Василий делает еще более знаменательный комментарий к слову "чуждые". Принятием Зоина и Саторнина постановлено "как бы некое правило общения с ними" (енкратитами). Выше мы говорили, что название раскольников "не чуждыми" Церкви предполагает какую-то связь с Церковию, делающую возможным сохранение у них некоторых Таинств. Здесь же святитель Василий эту связь прямо называет "некоторым правилом общения". Общение обязывает признавать Таинства друг друга – здесь же лишь "как бы некоторое правило общения", потому что общение здесь неполное и признание касается только некоторых Таинств.

Каким образом, однако, единичный факт принятия епископов оказался обязательным для Святителя Василия? Дионисий, как мы видели, признавал крещение пепузиан, Василий же, доказав неправильность такой практики, утверждал, что "нам не должно соблюдати подражати неправильному". Очевидно, прием Зоина и Саторнина не был произвольным поступком какого-либо епископа, а был совершен по постановлению какого-нибудь Собора, который, расследовав природные свойства секты енкратитов, нашел возможным отнести Зоина и Саторнина к третьему чину. В судебном же деле всякое утвержденное высшей инстанцией определение суда, хотя бы касающееся частного случая, становится законом для всех аналогичных случаев. Нет нужды искать решение вопроса, к какой категории отнести енкратитов: в лице Зоина и Саторнина они уже отнесены церковным судом к третьей. Таким образом, сказанное о Зоине и Саторнине отнюдь нельзя толковать так, что будто бы Святитель Василий закрывает как бы глаза на совершившийся факт нарушения правил, боясь поднятием вопроса произвести смущение. Он здесь опять-таки вполне сознательно и со своей точки зрения последовательно подчиняет свой домысел действующему закону. Для юриста, пишущего по юридическому вопросу, такой способ решения вполне естественный.

VIII. Произведенный анализ 1-го правила Святителя Василия Великого дает видеть, что в основе распределения инославных обществ по трем чинам лежит степень отчужденности их от Церкви, зависящая, в свою очередь, от степени искажения ими церковного учения и порядка. Совершенно отчуждившихся Церковь считает нехристианами и при приеме перекрещивает. С отчуждившимися же не совсем Церковь сохраняет какую-то связь, имеет "как бы некоторое правило общения", признавая действительными некоторые из их Таинств. Конечно, Святитель Василий говорит об этом скорее намеками и аналогиями, чем точными терминами. Его 1-е правило не дает отчетливо понять, каким путем продолжают в некоторой степени оставаться в Церкви общества, решительно от нее отделившиеся, как может не порваться преемство благодати при фактическом разрыве. Святитель Василий не нашел нужным подробно объяснить, как и в чем раскольники остаются "не чуждыми Церкви". Вероятно, и для самого святого отца, и для его предполагаемых читателей это не требовало объяснений, как общепринятое и всем понятное. Как бы то ни было, нельзя думать, чтобы дело шло о сохранении раскольниками лишь внешности церковной, потому что эта внешность сама по себе не делает их Таинства Таинствами и не может обязывать Церковь "поставить как бы некоторое правило общения с ними". Есть нечто

большее, что было усмотрено соборным разумом Церкви и дало возможность рядом с исповеданием веры во едину спасающую Церковь безбоязненно поставить веру и в едино крещение, согласное с Господним повелением, хотя бы это крещение совершалось и вне Церкви.

Мысль о неполной отторженности раскольников от Церкви как будто противоречит всей церковной практике по отношению к ним. По церковным правилам запрещается иметь молитвенное общение не только с еретиками в собственном смысле (о которых говорится в 1-м правиле Святителя Василия Великого), но и с еретиками (отщепенцами) вообще. У них не может быть и мучеников, не может быть и никаких святынь. Может ли быть речь о существовании у них каких-либо Таинств?

Прежде всего нужно иметь в виду, что внешняя строгость или суровость отношений в церковной практике отнюдь не непременно означает окончательный разрыв с грешником – скорее наоборот. Например, Апостол Павел заповедал Коринфянам не иметь общения с блудниками, лихоимцами, идолослужителями и прочими, но не с внецерковными, а, *если кто, называясь братом* (то есть христианин, церковник), *окажется блудником и прочим, с таковым ниже ясти* (1 Кор. 5, 9–13). Если к раскольникам применяются известные нарочитые меры отчуждения, то это скорее говорит за то, что их Церковь велит считать все-таки еще братиями, церковниками, только согрешившими и потому нуждающимися в мерах исправления.

Далее: необходимо помнить, что, рассуждая об отношении Церкви к инославию, мы вращаемся в области не догматики в собственном смысле, а в области церковного суда или дисциплины. Здесь дело идет не об установлении известных отвлеченных принципов и об отношениях между ними, а о применении таких принципов к конкретным явлениям, притом к живым личностям. Догматическая логика здесь по необходимости должна делать известные уступки конкретной действительности: степени виновности, неисправимости и прочему. Живым примером такого преломления принципов в атмосфере жизни может служить покаянная дисциплина Православной Церкви.

Строго говоря, никакой убийца, ни прелюбодей, ни лихоимец не имеют наследия в Царстве Христа и Бога (см.: Еф. 5, 5). Наша логика не затруднится отсюда сделать вывод, что все согрешившие после крещения должны быть отлучены совсем от Церкви, как мертвые уже члены. Так действительно и учили некоторые секты, презревшие церковный разум. Церковь же, наоборот, само свое призвание видит в том, чтобы возвратить к полной жизни малейшую ее искорку, какая может сохраниться в человеке. Поэтому для грешников Церковь установила почти такую же лестницу, о которой говорится в 1-м правиле Святителя Василия Великого. Только самых нераскаянных грешников она совершенно от себя отлучает, лишает не только общения во святом причастии, но и христианского погребения по смерти. Прочие грешники отлучены только от святого причастия до времени. При этом одним из них, не совершившим каких-либо тяжких грехов, то есть просто людям мира сего, разрешается приступить к причащению после обычной исповеди у духовника. Другие же должны исполнить епитимию, иногда очень многолетнюю, чтобы доказать свое раскаяние и желание исправиться. Как

считать отлученного от святого причастия? Юридически он еще в Церкви, а фактически он вне ее, потому что не пользуется главным, для чего нужно быть в Церкви: не имеет общения со Христом в Таинстве причащения.

Конечно, полной аналогии между дисциплиной покаянной и судом над инославными обществами не может быть. Покаянная дисциплина уже потому, что имеет приложение к каждой личности в отдельности, и изменчива, и разнообразна до бесконечности. Существующие правила для епитимии суть лишь принципиальные указания, которые требуют величайшего рассуждения при приложении их к каждому частному случаю. Дисциплина же в отношении целых обществ уже по этому самому не может не требовать более устойчивых правил, приложимых ко всему данному обществу. Да и общество это в вопросах, разделяющих его с Церковию, объединяет всех своих членов в одно целое. При всем том и суд над целыми обществами ведь есть тот же суд церковный над грешниками и, следовательно, в основе его лежит то же начало, тот же "чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав", который не допускает и льна курящегося угасить, и трости надломленной сокрушить, который бережет в грешнике малейшие признаки жизни в надежде, что при благоприятных условиях, при благоприятном обороте обстановки эти начатки или, точнее, остатки жизни разовьются и таким образом приведут человека к полному возрождению. Можно поэтому думать, что, отлучая от своего общения, то есть от участия в евхаристии прежде всего и от общения в жизни вообще всех, кто выходит из Богопреданного чина Церкви в учении или дисциплине, Церковь только еретиков в собственном смысле совершенно и всегда отчуждает от себя (они, впрочем, и сами уже сделали себя вполне чуждыми ей). Раскольникам, как отделяющимся "из-за вопросов, допускающих уврачевание", Церковь оставляет почву для такого "уврачевания" — крещение в качестве еще церковного Таинства. Самочинникам же в надежде на то же уврачевание оставляет и хиротонию, и миропомазание. Как в частной дисциплине грешник после Таинства покаяния становится полноправным членом Церкви, сохраняя прежде полученное им от Церкви крещение и прочее, так и здесь, принимая от Церкви то, чего ему не достает (кто — миропомазание, кто — разрешение грехов в исповеди), обращающийся сохраняет на себе все те действительные Таинства, какие могло ему дать его инославное общество, то есть сама же Церковь, но не непосредственно, а через это общество, еще не совершенно отчужденное ею.

Мне могут поставить вопрос: если раскольники и самочинники должны признаваться "еще церковниками" (εκ τις εκκλισιαζ) или "еще не чуждыми Церкви", если у них могут быть действительные Таинства, то не могут ли они для своего спасения обойтись и без видимого присоединения к Православной Церкви? Ответ тот же, что и в частной дисциплине: пусть у инославных будут некоторые Таинства; пусть они имеют право на имя христиан с вытекающими отсюда последствиями; пусть они остаются в ограде церковной или даже на паперти, но в церковной евхаристии инославные не участвуют. Господь же сказал: *Аще не снесте плоти Сына Человеческого, ни пиете Крови Его, живота не имате в себе* (Ин. 6, 53). Правда, и инославные совершают у себя евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их евхаристии, ни они в нашей. А евхаристия и есть именно

единение причащающихся со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в евхаристии разделяемся, какая-нибудь из сторон совершает евхаристию неистинную. Двух не сообщающихся между собою евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей.

Таким образом, несогласованность и даже противоречие между учением о единой спасающей Церкви и признанием действительности крещения (и других Таинств) в некоторых инославных обществах получается лишь тогда, когда мы, подобно сектантам, будем руководиться человеческим домыслом. Для предания же церковного такого противоречия нет. Как "исполнение" Христа, Церковь несомненно сознает себя единственным на земле источником благодати для людей и посему вместе со святителем Киприаном говорит: "Кто вне епископа (самочинники), тот вне Церкви. Кому Церковь не мать (раскольники), тому Бог не Отец". В силу данной ей власти вязать и решить Церковь имеет право всякого не покоряющегося ей совершенно отлучить и тем лишить надежды вечного спасения. Однако опять-таки, как продолжательница дела Христова, Церковь выносит такой приговор лишь там, где нет уже никакой надежды на "уврачевание". Обычно же она, отлучая раскольников и самочинников от общения в молитвах и евхаристии, "некоторое правило общения" с ними все-таки сохраняет, что и дает возможность совершаться в этих обществах действительным Таинствам.

Есть ли у Христа наместник в Церкви?

Господь наш Иисус Христос пред своими страданиями засвидетельствовал об Апостолах в молитве к Своему Отцу: *Егда бех с ними в мире, Аз соблюдах их во имя Твое: ихже дал еси Мне, сохраних, и никтоже от них погибе, токмо сын погибельный, да сбудется писание. Ныне же к Тебе гряду. И ктому несмь в мире, и сии в мире суть* (Ин. 17, 11—13). Как теперь быть этой пока ничтожной кучке бесхитростных людей, вооруженных лишь *словом Твоим* (ст. 14). Но за это именно *слово* мир со своим князем и возненавидит их и всеми силами обрушится на них, чтобы потушить едва загорающийся на земле светоч Христовой истины. Однако Спаситель молится не о том, чтобы Апостолам существовать на земле безбедно, в покое и довольстве. Наоборот: *Святи их во истину Твою* (ст. 17), —говорит Он, то есть посвяти, отдай их на дело истины или дай им силы всецело предать себя делу истины, до готовности за нее все претерпеть и саму жизнь положить, как и Христос положил. Значит, главная опасность, от которой Господь Иисус молит сохранить Апостолов и их преемников, не злострадания, ожидающие их со стороны враждебного им мира, а то, как бы этот мир своими соблазнами не увлек их и не довел до измены истине. Апостол Павел в своей прощальной беседе с ефесскими пресвитерами, внушая им "внимание себе и своему стаду", прямо предупреждает их о колебаниях и измене среди пастырей Церкви. *Аз бо вем сие*, — говорил он, — *яко по отшествии моем внидут волцы тяжцы в вас, не щадящии стада. И от вас самех востанут мужие глаголющии развращеная, еже отторгати ученики в след*

себе (Деян. 20, 29—30). Таким образом, враждебный Христу мир не только будет стремиться погасить светильник Христов всякими гонениями и другими внешними средствами. Мир сумеет проникнуть внутрь самого корабля Христова, среди поставленных Христом блюстителей церковных сумеет найти себе слуг, чтобы их руками разрушать дело Божие.

Каким же путем и средствами малое стадо Христово, расставшись со своим Учителем и Господом, Который, пока был с ними, соблюдал их во имя Своего Отца (ст. 12), как оно теперь выйдет победителем из столь опасной борьбы? В чем залог, что *врата адовы не одолеют Церкви Христовой* (Мф. 16, 18)?

Римские католики дают на этот вопрос классически ясный и определенный ответ: Господь Иисус Христос, отходя к Своему Отцу, поручил земную Церковь, то есть Апостолов и всех "верующих словес их ради" в Него, Своему наместнику Апостолу Петру, ставшему епископом столицы вселенной — города Рима, и облек Апостола чрезвычайным даром непогрешимости в решении вопросов веры и церковного порядка для всей вселенной. От Апостола Петра, первого епископа на римской кафедре, должность Христова наместника со всеми ее полномочиями и чрезвычайными дарами преемственно переходит к римским папам, которые и правят земною Церковью, непогрешимо сохраняя в ней Христову истину и своим непогрешимым авторитетом отражая попытки адовых врат исказить последнюю.

Согласимся, что учение о земной Церкви у католиков изложено с подкупающей стройностью. Церковь у них представляется мудрейшей организацией, прекрасно приспособленной к стоящим перед нею задачам на земле. При всем том, рассуждая о Царстве Божием, и в частности о судьбах Церкви Христовой на земле, нельзя забывать слов Господних: *Не суть совети Мои якоже совети ваши, ни якоже путие Мои ваши путие. Но якоже отстоит небо от земли, тако отстоит путь Мой от путей ваших и помышления ваши от мысли Моея* (Ис. 55, 8—9). Или по Апостолу: *Буее Божие премудрее человек есть и немощное Божие крепчае человек есть* (1 Кор. 1, 25).

Из Евангелия мы видим, что Господь Иисус Христос, телесно уходя из земного мира, отнюдь не думал слагать с Себя попечения о Своей Церкви. Наоборот, Он со всею определенностью обещал Апостолам: *Се Аз с вами есмь до скончания века*, и именно чтобы содействовать *соблюдению* (в Церкви) *всего, что Он заповедал* Апостолам (Мф. 28, 20). В этом смысле понимает слова Господа и наша Церковь и в этом неотступном пребывании с нею Господа видит залог своей неодоленности вратами адовыми. "Аз есмь с вами", поется в кондаке на Вознесение, следовательно, "никтоже на вы". Господь, по Апостолу, неусыпно бодрствует над Церковию, *да представит ю Себе славну Церковь, не имущу скверны или порока или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф. 5, 27). Углубляясь в созерцание "великой тайны" сосуществования Христа и Церкви, Апостол усматривает в этом сосуществовании духовный прототип, прообраз брачного союза. Как в браке два соединяются в плоть едину и отселе живут нераздельною жизнью, так и Христос — Глава с Церковию — Телом Своим составляет единое бытие, живущее единою жизнию, причем обе стороны дополняют друг друга и уже неотделимы до конца века. Христос благодатно "питает и греет Церковь" и этим в ней спасает людей, а Церковь, повинуясь Христу, тем деятельно участвует в спасении людей. В сознании этого своего существенного единства со Христом Церковь и дерзает исповедовать себя единственной на земле носительницей неповрежденного Христова учения, сокровищницей всяких благодатных даров, единственной дверью ко спасению. Много значит для Церкви и ее внешний канонический строй, усердие и мудрость ее земных правителей. Недаром же *Дух Святый поставил их пасти Церковь* (Деян. 20, 28). Однако все это лишь до тех пор, пока с ними Сказавший: *Аз есмь с вами*. С удалением Его остается лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная, чему церковная история представляет немало примеров.

В свете апостольского учения о существенном единстве Христа — Главы с Его Телом — Церковию становятся, в сущности, немыслимыми никакие рассуждения о каком-то наместничестве в

Церкви. Об этом можно говорить лишь до тех пор, пока мы рассматриваем Церковь как земную, человеческую организацию, хотя и с небесными задачами. На первом плане здесь — администрация, а для администрации неважно, от кого исходит распоряжение, лишь бы данное лицо имело надлежащие полномочия. Но при указанном апостольском учении говорить о замене Христа кем-либо другим не только неприемлемо, но не лишено даже значительной доли кощунства для чуткой христианской совести.

По аналогии приходит на ум, что некоторые ученые не прочь признать необязательным учение о приснодевстве Богоматери. Для нас-де важно, что Пресвятая Дева была Девою при рождении Богочеловека — нашего Спасителя, а осталась ли она Девою навсегда или потом жила жизнию обыкновенной женщины и имела других детей, это будто бы безразлично. Зарывшись в догматическую логику, люди забывают подумать, была ли бы Пресвятая Дева Мария достойна быть Материю Господа, если бы для Нее было безразлично, оставаться ли всецело и навсегда с Господом или отдать Свою любовь кому-нибудь другому?! Нравственная несообразность говорит уже сама собою о догматической ошибочности. То же и с учением о наместничестве в Церкви.

Если Христос говорит о Церкви: *Едина есть голубица Моя, совершенная Моя* (Песн. 6, 8) — и за нее полагает жизнь Свою, то и Церковь всегда помнит: *Аз Брату моему и Брат мой мне* (Гал. 6, 2). Он для нее не сравним ни с кем, *избран от тем* (5, 10). Даже теоретически представить себе кого-либо другого на месте Брата немыслимо для Церкви: это будет уже отступлением, изменой единственному ее Жениху и Спасителю. Наиболее яркими выразительницами всецелой преданности Церкви Христу несомненно являются мученицы и подвижницы. Известно, что некоторые католические подвижницы доходили до экстаза в почитании сердца Иисусова — до стигматов в переживании страданий Христовых. Могли бы они достигать всего этого, разделив свое сердце и внимание между Иисусом Христом и Его земным наместником?! Это психологически невозможно!

Но и помимо принципиальной, моральной несостоятельности учения о наместничестве и с точки зрения фактической Божественного Главу не может заменить для Тела-Церкви ни Ангел, ни тем более человек. Церковь принадлежит не только земле, но и небу, как призванная и на небесах *возвестить многоразличную премудрость Божию* (Еф. 3, 10). Человек же — *земля и пепел* (Быт. 18, 27), да и на земле бывает лишь кратковременным гостем, притом подвержен постоянным переменам. Пока теплится в нем *первая любовь его* (Апок. 2, 4), он держится высоко, но, лишь начнет охладевать, тотчас же идет книзу и смешивается с толпой. А если вовремя не *вспомнит, откуда ниспал, и не покается* (ст. 5), то может быть и совсем изверженным из уст Христовых (Апок. 3, 15—17). Не оградит грешника от такой участи ни его церковная должность, ни былая слава кафедры, на которой он восседает, ни знаменитость в церковном отношении города, в котором он живет. *Тогда начнете глаголати: ядохом пред Тобою и пихом и на распутиях наших учил еси. И речет: Не вем вас, откуду есте. Отступите от Мене вси делателие неправды* (Лк. 13, 26—27). Та же судьба постигает иногда и целые народы и города. Евреи очень величались своим храмом и Иерусалимом, но пришло время им услышать: *Се оставляется дом ваш пуст* (Мф. 23, 38) — и лишь у "стены плача" оплакивать былую славу...

Правда, на практике всякая группа людей, чтобы планомерно и успешно делать какое-нибудь общее дело, обыкновенно возглавляется кем-нибудь одним в качестве руководителя. Как будто в этом направлении развивалось исторически и внешне устройство Церкви. Первоначальные ячейки — маленькие, однако фактически ни от кого не зависимые епископии — постепенно объединились в группы: епархии, митрополии, экзархаты и так далее, пока не образовали из себя пять патриархатов, рядом с которыми явились крупные объединения в виде национальных церквей. Во главе каждой церковной группы непременно стоит один из епископов, которого остальные епископы группы *должны почитать яко главу и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения* (Апост. пр. 34). Пожалуй, не будет ничего нарушающего

описанный ход развития церковной жизни и неприемлемого и в том, если бы и всю вселенскую земную Церковь когда-нибудь возглавил тоже единый руководитель и предстоятель в качестве, например, председателя Вселенского Собора, но, конечно, не наместника Христова, а только в качестве главы церковной иерархии, а также и в том, если таким возглавителем окажется епископ какой-нибудь всемирной столицы.

Завершится ли когда развитие церковной жизни таким единоличным возглавлением, мы не знаем. Не будем настаивать и на опасности сосредоточивать вселенскую власть в руках одного человека, подверженного всяким искушениям. Допустим даже, что единоличное возглавление в административном отношении будет полезно Церкви, опять-таки не будем забывать уже приведенных выше словес Божиих: "Не суть совети Мои, якоже совети ваши" — и прочее. Господь ведет свою Церковь Одному Ему известным и угодным путем, и этот путь не всегда совпадает с соображениями человеческой мудрости.

Не передавая Церковь ни в чьи руки, Господь до скончания века Сам пребывает во главе ее, а для проповеди Евангелия и управления церковной паствой послал в мир Апостолов и в лице их и за ними их преемников — православное епископство. Апостолы шли "благовествовать всем мир связуеми" не взаимным соподчинением или господством одного над другим, *а союзом любви и* (единодушным) *преданием себя всеми владычествующему Христу* (Ирмос Великого Четверга). Точно так же и епископы, хотя по необходимости и занимают неодинаковые по важности и заслугам кафедры, наделены все равными благодатными дарами и тоже *связуются союзом любве*, в который не *должна вкрадываться надменность власти мирския* (III Вселенский Собор, пр. 8). Этому основному началу церковного устройства (свободе Церквей и их согласному сотрудничеству в соблюдении Христовых заповеданий) церковная история нашла прекрасное выражение в стройной системе церковного управления, в упомянутой группировке Церквей с единоличным возглавлением каждой группы. Но та же церковная история делает нам и суровое предостережение против особых надежд на внешнюю систему. Достаточно вспомнить имена Нестория, Диоскора и им подобных, возглавлявших патриархаты, или римских пап последующего времени. Целые народы, когда-то блиставшие православием, славные мученичеством и подвижничеством, а теперь отпавшие от Церкви, остаются печальными памятниками человеческого несовершенства системы при всей ее мудрости. Как учреждение Божественное и с задачами вышемирными, Церковь не может существовать лишь человеческими средствами и человеческой мудростью. Поэтому Божественный Глава не оставляет жизнь Церкви без Своего непосредственного вмешательства. Подобно тому как древнему Израилю посылал Он судей и пророков, так и Церкви Своей в моменты чрезвычайные Он обычно посылает людей исключительной благодатной одаренности, как бы пророков, сильных духом и верою. Не имея официального назначения, эти люди самым делом выдвигаются из общей массы и становятся предводителями других. Но это предводительство не имеет официального характера, не является установленной в Церкви должностью и не всегда держится служебных рамок. Как и всякое пророчество, оно есть личный подвиг таких людей, дело их личной инициативы и ревности о Боге и Церкви Божией. Будучи временным и как бы случайным, этот подвиг не закрепляет за предводителями никаких прав на управление Церковию или на занятие той или другой архиерейской кафедры. Яркий пример этому — Святитель Григорий Богослов, один из главных борцов против Македония и восстановитель Константинопольской Церкви, однако не оставленный на константинопольской кафедре, когда борьба кончилась.

На самой заре церковной истории, когда нужно было "утвердить братию" и положить основания Церквам по разным странам, выдвигаются святые апостолы Петр и Павел: Петр — для христиан из обрезания, Павел — для необрезанных (Гал. 2, 7—8). Как видим из книги Деяний Апостольских, святой Петр действовал тогда с инициативой настоящего вождя. Однако это не открыло ему путь к занятию единственной тогда в Церкви официальной должности Епископа Иерусалимского — ее занял святой

Иаков, брат Божий. И это, заметим, даже в среде христиан из обрезания. Точно так же и святой Павел ставил по Церквам епископов и ученикам своим поручал это делать, а сам не занял никакой постоянной кафедры. Что с занятием иерусалимской кафедры к святому Иакову, одному из семидесяти, перешло и некоторое первенство чести или старшинство даже пред двенадцатью Апостолами доказывает, во-первых, взятое на себя Апостолом Иаковом председательское руководство деяниями Апостольского собора в Иерусалиме в присутствии обоих первоверховных Апостолов Петра и Павла (см.: Деян. 15, 13—22), а во-вторых, и еще более, признание этого старшинства (и перед Апостолом Петром) всей Вселенской первоначальной Церковию: в списке соборных посланий Апостолов издревле поставлено первым послание святого апостола Иакова, а Петровы послания занимают второе место. Такой порядок не мог бы навсегда удержаться, если бы первоначальная Церковь признавала святого апостола Петра своим земным главою, тем паче наместником Христа.

Чрезвычайные вожди-пророки восставали в Церкви и в последующие века — например, святой Ириней Лионский, Киприан Карфагенский. Во время арианской смуты восстал святой Афанасий Великий; потом каппадокийцы Василий Великий и два Григория. В борьбе с несторианством вождем был святой Кирилл Александрийский; с монофизитами — святой Лев, Папа Римский; в других случаях — другие. При этом заметим, что вождями Церкви бывали не непременно епископы каких-либо важных, центральных городов, а, например, Григорий Чудотворец Неокесарийский, Спиридон Тримифунтский, Григорий Богослов, епископ ничтожного Сасима или же Феодор Студит, Иоанн Дамаскин, даже не епископ.

Таким-то путем, под благодатным покровом и окормлением своего небесного верховного Архиерея и Главы, трудами и болезнями богопросвещенного сонма святых апостолов, отцов и учителей, наша Святая Православная Церковь, "на востоце насажденная" и во всем мире и по всем странам и народам рассеянная и на всяких языках славящая Пресвятую Троицу, до сих пор — столько уже веков! — и без земного главы и распорядителя невредимо содержит завещанную ей Христом святую православную веру и неуклонно ведет своих чад к вечному спасению. Веруем, что и до скончания века Христос не оставит Своей Церкви Своим благодатным присутствием, во дни же испытаний по-прежнему будет посылать в Свой виноградник достойных делателей, "стражей Дому Израилеву", чтобы и они, совершив свой подвиг, просияли, как светила в светлом лике святых отцов, за которых Церковь прославляет Христа: "Препрославлен еси, Христе Боже наш, светила на земли отцы наша основавый и теми ко истинней вере вся ны наставивый".

Патриарх Сергий и обновленческий раскол*

О значении Патриарха Сергия в Русской Православной Церкви довольно подробно говорилось на страницах "Журнала Московской Патриархии". Мне хочется коснуться здесь тех сторон жизни Святейшего Патриарха, которые связаны с его участием в обновленческом расколе.

Я не намерен писать историю обновленческого раскола – его зарождения, развития и распада, но одновременно и не имею нравственного права скрыть от своих современников и потомков факты, связанные с этим периодом духовного смерча и мрака, надвинувшихся в двадцатые годы на Русскую Православную Церковь.

Автор заметки "Летопись жизни Святейшего Патриарха Сергия" в книге "Патриарх Сергий и его духовное наследство" (М., 1947, с. 179–184) совершенно умалчивает о факте перехода Святейшего Патриарха (в то время – митрополита) Сергия с 16 июня 1922 года в обновленческий раскол и о его возвращении из раскола 27 августа 1923 года. И вообще, во всех статьях этого панегирического сборника вышеуказанное печальное событие в жизни покойного Святейшего даже намеком не упоминается. Мы берем на себя задачу осветить это событие и показать, какую нравственную борьбу с собой он вел, когда осознал свою тяжелую ошибку и проявленное малодушие.

Поскольку я еще в 1947 году составил "Каталог русских архиереев-обновленцев с 1922 по 1943 год" и в 1948 году закончил "Каталог русских архиереев за последние 50 лет (1897–1947 годы)", то я и тогда не мог скрыть этого факта, упомянув о Митрополите Сергии как участнике конкордата трех, но без всяких пояснений и подробностей. В текущем году* оба этих Каталога заново переработаны, дополнены, и, конечно, в них указанное дело изложено с достаточной подробностью. Сделать это повелела мне моя совесть.

Я стремился восстановить попранную правду, ту правду о Русской Православной Церкви, за которую Патриарх Сергий всегда сам боролся неуклонно со всей присущей ему настойчивостью. Я уверен, что Святейший уже благодарен мне за то, что я частично умерил его доблести и заслуги перед Русской Православной Церковью (которых, однако, никто от него не отнимает и никто не отрицает, ибо они присущи ему как величайшему человеку своего времени), указав на допущенную им преступную ошибку – обновленчество.

Печальный факт временного отхода Митрополита Сергия от Русской Православной Церкви и его хотя и недолгого пребывания в обновленческом расколе нельзя замалчивать вследствие тех потрясающих отпадений от единства Русской Церкви, которые имели место в массовом масштабе после опубликования в журнале "Живая Церковь" письма-воззвания трех известных архиереев (так называемого конкордата). Вот текст этого краткого заявления:

"Мы, Сергий, митрополит Владимирский и Шуйский (Страгородский), Евдоким (Мещерский), архиепископ Нижегородский и Арзамасский и Серафим (Мещеряков), архиепископ Костромской и Галичский, рассмотрев платформу Временного Церковного Управления и каноническую законность управления, заявляем, что целиком разделяем мероприятия Церковного Управления, считаем его единственной канонически законной верховной церковной властью и все распоряжения, исходящие от него, считаем вполне законными и обязательными. Мы призываем последовать нашему примеру всех истинных пастырей и верующих сынов Церкви, как вверенных нам, так и других епархий.

16 июня 1922 года, "Живая Церковь" № 4–5 от 1–15 июля".

---

* Статья печатается с некоторой стилистической правкой. – *Примеч. ред.*

* В 1966 году. – *Примеч. ред.*

Этот документ не нуждается в комментариях. Он давал ошибочные установки и неверно ориентировал русский епископат, духовенство и верующих в отношении обновленчества.

После публикации этого воззвания многие из архиереев и духовенства рассуждали так: "Если и мудрый Сергий признал возможным подчиниться ВЦУ, то ясно, что и мы должны последовать его примеру".

И в сравнительно короткий отрезок времени десятки архиереев (не говорю уже о рядовом духовенстве) ринулись в раскол и тем преумножили ряды обновленцев и укрепили церковно-обновленческую власть.

Таким образом, Митрополит Сергий в тот момент явился ответственным перед Русской Православной Церковью за великий соблазн, который он породил в умах епископата, духовенства и верующих. Великая скорбь сковала сердца всех преданных Церкви Христовой православных, не пошедших по стопам лжеучителей и наемников – обновленческих апологетов. Ибо Митрополит Сергий был тогда, по отзывам современников, единственным, кому Русская Церковь доверила решить судьбу ее. И он, как кормчий, повел корабль Церкви против течения большинства верующих, быстро и разумно разобравшихся в церковных событиях и в ошибках святителей и водителей ее...

Пребывание Митрополита Сергия в течение четырнадцати месяцев в обновленческом расколе не ознаменовалось ничем особенным в его общественной церковной деятельности и для Владимирской епархии было почти безболезненным. Вскоре после опубликования упомянутого "воззвания трех" развитие событий в обновленческом расколе показало ему, что слова их активистов расходятся с делами, что в состав обновленческого епископата вливаются всякого рода дегенераты, пьяницы, двоеженцы, карьеристы, авантюристы, что уже появился институт женатого епископата и тому подобное. Идейное вначале церковное движение превратилось в пошлое издевательство над Православной Церковью, и в сознании Митрополита Сергия к концу 1922 года уже созрело решение порвать с обновленчеством всякое общение. Исполнение этого решения затрудняло темничное заключение Святейшего Патриарха Тихона. Личные переживания Митрополита слились с тревогой за судьбу Русской Православной Церкви, возглавляемой кучкой узурпаторов церковной власти. Он страдал от уязвленного самолюбия. Он постоянно слышал вокруг себя льстивые и искренние похвалы о его политической расчетливости, предусмотрительности, дальновидности "церковной экономии", его редчайшей мудрости. И вдруг такой необдуманный шаг, как уклонение в обновленчество, – шаг, вызванный не столько малодушием, сколько предпринятый ради спокойствия вверенной ему епархии.

Сперва он считал свой поступок продуманным и единственно правильным, но жизнь подсказала, что именно на этот раз он ошибся и совершил поступок немудрый, недальновидный и потому должен был смириться. А окружающие по-прежнему продолжали подобострастно льстить ему – уже не было советников искренних и даже "прозорливых". Вот эти тяжелые переживания легли в основу его дальнейшей общественно-церковной деятельности, которая выразилась в следующем:

1) в том, что фактически он не выступал в периодических обновленческих журналах, не занимался уничижением и обвинением честного имени Святейшего Патриарха Тихона;

2) не возглавлял хиротоний женатых обновленческих епископов и вообще не участвовал в них;

3) не участвовал в церковных конференциях обновленческого духовенства и не инициировал их в своей епархии, также уклонялся от участия в обновленческих съездах всероссийских (на первом и втором обновленческих соборах) и так далее. Его имя не фигурирует почти нигде – ни в печати, ни в устных выступлениях;

4) ему, как и всем истинно православным, были противны упоминания в обновленческой печатной литературе и в их выступлениях о Православии, что совершенно не вязалось с попранием ими вековых канонических устоев;

5) он молча отходил от обновленчества своим доброжелательным отношением к

вверенному ему духовенству и мирянам, он избавил их от репрессивного разгрома за инакомыслие, что имело место во многих других епархиях и даже у членов конкордата Евдокима Мещерского и Серафима Мещерякова. Таким образом, не восхваляя обновленцев и их тактику, не обличая их антиканонические деяния, он молчаливо игнорировал их;

6) он не вел переписки с заграничными иерархами, выступая апологетом этого нового церковного движения;

7) в формулярных списках обновленческих архиереев личного дела его не имеется.

Кризис переживаний Митрополита Сергия совпал с выходом Святейшего Патриарха Тихона из тюрьмы 23 июня 1923 года, ускорившим его решение. Труден был шаг к покаянию для такого могикана богословской мысли, колосса богословского всеведения. Но другого выхода не было. Надо было идти на свою Голгофу, искупать свою вину и свое преступление перед Русской Православной Церковью и ее Первосвятителем Святейшим Патриархом Тихоном. Это был путь в Каноссу Донского монастыря...

В день праздника Успения Пречистыя Богородицы в Донском монастыре за третьим часом вышел величественный седой старец без панагии в простом монашеском клобуке, следом за ним несли на блюде панагию с крестом и белый клобук и особо посох святительский.

На первый взгляд было непонятно, почему Патриарх Тихон, олицетворение любви безграничной и милости бесконечной, применил такие строгости к этому старцу, когда других отпадавших в обновленчество архиереев принимал в своей келье и келейно прощал содеянный ими грех отхода от Матери Церкви. Но, конечно, он поступил правильно. Ведь недаром говорится, что "большому кораблю и большое плавание". А Митрополит Сергий был кормчим большого корабля, он был "ума палата", он был иерарх выдающийся, а не посредственный. Имя Сергия было именем мудрого водителя, человека, обладавшего глубоким историческим познанием, корифея богословской науки, могикана церковного опыта, человека глубокого анализа, обладателя острого ума и феноменальной памяти – короче говоря, человека великого и исключительного, знаменитого в истории нашей Церкви. Всеми этими качествами, достижениями и вкладами он достиг в среде своих собратьев по архипастырству явного преимущества. Даже скромный Святейший Тихон признавал, что Владыка Сергий давил окружающих своим интеллектом, своими глубокими знаниями во всех областях богословия.

Поэтому Святейший Тихон и обставил чин покаяния и приема Митрополита Сергия соответствующей величественной обстановкой, испытывавшей его неложное смирение и подчеркивавшей его сокрушение сердечное.

И вот этот отец всех чаяний современной русской богословской мысли, этот неутомимый исследователь во всех областях богословских наук стоит на амвоне, лишенный моментом покаяния и архиерейской мантии, и клобука, и панагии, и креста... Кланяется низко Святейшему Тихону, восседающему на кафедре, в сознании своего полного уничижения и признанной им вины приносит он дрожащим от волнения, на этот раз негромким голосом свое покаяние. Он припадает до пола и в сопровождении патриарших иподиаконов и архидиакона тихо сходит с солеи и приближается к вершителю его судьбы, кроткому и всепрощающему Святейшему Тихону. Снова земной поклон. Постепенно вручаются ему из рук Святейшего панагия с крестом, белый клобук, мантия и посох. Патриарх Тихон в немногих словах тепло со слезами приветствует своего собрата во Христе взаимным лобзанием и, прерванное чином покаяния, чтение часов возобновляется.

Все тяжелые переживания стыда и муки раскаяния остаются отныне позади. Митрополит Сергий участвует в сослужении с Патриархом Тихоном за Божественной всепримиряющей литургией.

Были в среде присутствовавших на этом чине покаяния такие, которые говорили: "Видали мы приносимые покаяния от духовенства, изредка от архиерея, но такого покаяния не знали и не слыхали. Сколько нужно гражданского и просто духовного му-

жества такому великому человеку, каким был Владыка Сергий (и каким воистину мнили его многие верующие), чтобы при переполненном молящимися храме публично признать свою вину и испросить прощение!"

Трудно было Митрополиту Сергию все это пережить, осознать как неизбежное и нужное для его дальнейшей душеспасительной жизни. Но поскольку он приносил свое смиренномудренное покаяние в сознании величия этой минуты в его жизни, постольку и мы можем сказать, что оно было равно и достодолжно ему самому как великому человеку.

Для обновленцев покаяние Митрополита Сергия было неожиданным ударом. Они словно почувствовали под собой некое сотрясение. И триумвират-конкордат вскоре распался.

Архиепископ Серафим (Мещеряков) покинул Кострому и поехал на Север искупать свою вину перед Русской Православной Церковью, митрополит Евдоким (Мещерский) бросил церковную работу и, не снимая сана, облекся в светское платье, уехал на Кавказ, где на курортах торговал с лотка конфетами, семечками и другими продуктами. Вот как глубоко пал Мещерский!

Все здесь так подробно изложенное принадлежит нашей русской церковной истории. Быть может, найдутся потомки, которые с назиданием и благодарностью прочтут эти страницы, на которых сквозь пыль десятилетий во всей своей вековечной красоте предстанет борьба исповедников Православия за чистоту его, борьба колебавшихся и всепобеждающее утверждение последних в истине. Мне кажется, что своим изложением событий нашей церковной жизни я нисколько не унизил в глазах читателей личности великого отца Церкви нашей Святейшего Патриарха Сергия, почитателем которого я был до его падения и вновь продолжаю быть после его раскаяния.

Будь он рядовой епископ среднего ума с недалеким кругозором – и суд истории был бы более снисходительным к нему. Но мы описывали трагедию души великого человека, который просчитался, а таким предъявляются соответствующие повышенные требования. Мы не отняли у него ни одного достоинства, и как лично знавшие его много лет, свидетельствуем о его прекрасных душевных качествах. Мы радуемся тому, что нам удалось в Патриархе Сергии разыскать такие черты его жизни и его характера, которые сняли с его величия позор "быть обновленцем", то есть, иначе сказать "быть бесчестным и последним", сняли с него через Таинство покаяния...

Несомненно, Святейший Патриарх Тихон хорошо понял душу Митрополита Сергия, когда в ответ на высказанное епископом Борисом (Шипулиным) сомнение в его (Митрополита Сергия) стойкости ответил: "Он останется твердым и более не пойдет туда". И действительно, в то время, когда обновленцы настойчиво добивались участия православных на соборе 1925 года, Митрополит Сергий, управлявший тогда Нижегородской иерархией, оказался, по выражению профессора Титлинова, одним из наиболее непримиримых. Он не принял ни депутации от епархиального съезда, ни архиепископа Александра, письменно просившего у Митрополита назначить время и место для переговоров по спорным вопросам и по вопросу об участии на соборе. На это письмо Митрополит Сергий ответил, что может принять архиепископа Александра только как желающего принести всенародное покаяние. Не допустил он и воздействия обновленцев в обход его непосредственно на духовенство и мирян при помощи бесед и воззваний. Единомысленные с митрополитом и послушные ему викарные архиереи, следуя его примеру, не приняли присланных им обновленцами обращений или не ответили на них, а народ верил своим епископам и Митрополиту и не пожелал участвовать в не одобряемом ими соборе...

Своим вступлением в обновленческий раскол в начале его развития Митрополит Сергий укрепил его положение. И он же двадцать лет спустя, в 1943 году, став Патриархом, окончательно ликвидировал этот раскол.

Судьбы Божией Церкви воистину неисповедимы...

Митрополит МАНУИЛ (Лемешевский)

"Декларация" 1927 года

1

После 70 лет беспримерных для новоевропейской истории гонений в сознании церковного народа, уподобленных 70-летнему вавилонскому плену, Русская Православная Церковь переживает углубление внутренних нестроений.

На Украине православные вновь, как в злосчастные времена Речи Посполитой, подвергаются преследованиям и травле со стороны униатов и местных властей. Продолжается отпадение от Церкви самочинников-автокефалистов, наносящих предательский удар по столь ценимому ими на словах единству украинского народа.

В самом сердце России образуются приходы Зарубежной Церкви, переносящие раскол из диаспоры в пределы Отечества.

Постоянным объектом критики со стороны раскольников является деятельность Патриарха Сергия (Страгородского), а более всего – опубликованное 29 июля 1927 года "Послание пастырям и пастве", под которым поставлены подписи Митрополита Сергия и членов Временного Патриаршего Священного Синода. Полемика вокруг этого документа, получившего название "Декларация", имеет долгую историю.

Усилия обличителей "Декларации" исполнены ложного пафоса и казуистической ловкости. К хору обличителей из-за рубежа присоединились в последние годы и звонкие голоса выросших на советской почве неофитов, чинящих суд самонадеянно и не затрудняющих себя поисками аргументации для обоснования изрекаемых ими безапелляционных приговоров. "Ключевая мысль "Декларации" была выражена фразой: "Ваши радости – наши радости". Смысл ее... достаточно определенен и не может иметь разночтений... его однозначность подтверждена шестидесятилетней историей. Он означает: ваши радости, связанные со строительством нового атеистического общества, в котором нет и не может быть места истинному Православию, отныне и наши радости. Оговорюсь сразу. Я не пишу историко-церковный очерк и не намерена излагать эпизоды церковной истории. Она пишется людьми, компетентными в этой области"[1].

Литературные "бичевания и заушения", которым подвергается на протяжении десятилетий и память Патриарха Сергия, и репутация канонической церковной иерархии, и честь многострадального русского духовенства, оттого получились такими "эффектными", что оставались до последнего времени почти безответными, ибо гонимая Русская Православная Церковь дорожила, как великой драгоценностью, возможностью проповеди Евангелия в церквах, еще не обращенных в склады и клубы, и не могла рисковать такой возможностью ради полногласной полемики с осуждавшими Патриарха Сергия. В этом и заключалось принципиальное различие между позициями "сергианского" духовенства и церковными и нецерковными диссидентами 70-х годов.

В известной мере с этим обстоятельством считался и автор приметной и во многом достойной книги профессор С. В. Троицкий[2]. Правда, иногда он пытался без особой убедительности обелить действия советской государственной власти, что, конечно, облегчало полемику с ним и в тех случаях, когда правота его доводов была бесспорной. Попытка выступать с защитой Московской Патриархии и одновременно церковной политики советской власти и в самом деле безнадежная.

Ныне по поводу "Декларации" 1927 года сделаны официальные заявления священноначалием Русской Православной Церкви, которые все ставят на свои места[3]. Как свойственно официальным документам, заявления эти лаконичны. Поэтому представляется не лишним более подробное обсуждение содержания и последствий "Декларации".

Важен вопрос о статусе и компетенции "Декларации", потому что с ним сопряжен другой вопрос: насколько связывала она совесть русских архиереев, клириков и мирян. Чтобы оценить действия тех, кто разорвал евхаристическое общение с Митрополитом Сергием, важно знать, ставил ли сам Заместитель Патриаршего Местоблюстителя непременным условием пребывания в составе подведомственного Патриархии духовенства полное и публично заявленное согласие с текстом этого документа. Исчерпывающий ответ на этот вопрос дан самим Митрополитом Сергием. В письме к митрополиту Кириллу он писал: "Главным мотивом отделения служит наша декларация. В ней наши противники, сами не отрицающие обязательности для каждого христианина гражданской верности... не совсем последовательно увидели заявление не таких же, как и они, земных людей, граждан СССР, а заявление самой Церкви, как благодатного учреждения. Отсюда крики о подчинении Церкви государству, Царства Божия – царству мира, и даже Самого Христа – вельяру"[4]. Итак, по словам самого автора "Декларации", она всего лишь заявление "земных людей, граждан СССР", а не "самой Церкви". Совершенно очевидно, что авторами ее отнюдь не предполагалась обязательность совершенного согласия с нею всех епископов и клириков.

Таким образом, если "Декларация" послужила основанием для отделения от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, то это произошло вовсе не потому, что непременным условием сохранения общения с ним было заявление полной поддержки всего, что выражено в этом документе. Митрополит Сергий вовсе не требовал этого. Оправдать разрыв могло разве лишь наличие в "Декларации" таких идей, таких положений, которые можно расценить как проявление вероотступничества, или ереси. В противном случае действия разрывающих общение подпадают под осуждение, предусматриваемое 14-м и 15-м правилами Двукратного Собора, которые гласят: "Аще который епископ, поставляя предлогом вину своего митрополита, прежде соборного рассмотрения, отступит от общения с ним и не будет возносить имя его по обычаю, в божественном таинодействии, о таковом святой Собор определил: да будет низложен, аще токмо обличен будет, яко отступил от своего митрополита и сотворил раскол..." (14-е правило). "Что определено о пресвитерах и епископах и митрополитах, то самое, и наипаче, приличествует и Патриархам... Впрочем, сие определено и утверждено о тех, кои, под предлогом некоторых обвинений, отступают от своих предстоятелей и творят расколы, и расторгают единство Церкви. Ибо отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденныя святыми Соборами или отцами, когда, то есть, он проповедует ересь всенародно и учит оной открыто в церкви, таковые, аще и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде соборного разсмотрения, не токмо не подлежат положенной правилами епитимии, но и достойны чести, подобающей православным..." (15-е правило).

Итак, оправданием для отделения от Митрополита Сергия могла быть лишь всенародная проповедь ереси, осужденной Соборами и отцами. Рассмотрим текст "Декларации", который в церквах читался всенародно.

Резкой критике оппонентов подвергается уже самое начало документа: "Одною из забот почившего Святейшего Отца нашего Патриарха Тихона пред его кончиной было поставить нашу Православную Русскую Церковь в правильные отношения к Советскому правительству и тем дать Церкви возможность вполне законного и мирного существования"[5]. Нелепо искать в этих словах ересь, но вот один из самых активных критиков Патриарха Сергия, протопресвитер Георгий Граббе, находит тут иное преступление – предательство паствы: "Тут весь центр тяжести в установлении "правильных отношений" переносится исключительно на Церковь. Как будто возможность ее "вполне законного и мирного существования" зависит только от нее, а не от гражданской власти... В этих словах декларации (как и в других местах ее) совершается предательство по отношению к пастве. Этими словами не только устраняется самая мысль о преднамеренности гонения на Церковь, но и утверждается справедливость недоверия Правительства к церковным деятелям вообще. Здесь Митрополит

Сергий кладет клеймо нелояльности на всех церковных деятелей и тем самым отнимает у себя возможность за них заступаться. Внесение таких слов в декларацию возглавителя Церкви было не в интересах Церкви, а в интересах большевиков"[6].

Возможность "вполне законного и мирного существования Церкви" зависела тогда и в самом деле прежде всего от гражданских властей. Но было ли умолчание об этом обстоятельстве в "Декларации" направлено на то, чтобы "выгородить" большевиков ценой предательства паствы, или на то, чтобы этим умолчанием защитить паству?

Для ответа на этот вопрос представляется достаточным сравнить процитированное выше место из "Декларации" с заявлениями Патриарха Тихона, которого ни протопресвитер Г. Граббе, ни другие обличители "сергианства" в предательстве обвинять не дерзают. Поскольку, однако, подлинность посмертно опубликованного "Обращения" Святителя Тихона оспаривается большей частью критиков Патриарха Сергия из стана Русской Зарубежной Церкви, мы, не сомневаясь в подлинности этого "Обращения"[7], считаем более уместным обратиться к другим документам, принадлежность которых Святителю Тихону никем не оспаривается.

В Послании Патриарха Тихона к Церкви от 28 июня 1923 года читаем: "Я решительно осуждаю всякое посягательство на советскую власть, откуда бы оно ни исходило. Пусть все заграничные и внутренние монархисты и белогвардейцы поймут, что я советской власти не враг. Я понял всю неправду и клевету, которой подвергается советская власть со стороны ее соотечественников и иностранных врагов и которую они устно и письменно распространяют по всему свету"[8]. И в Послании от 1 июля того же, 1923 года: "Получив ныне возможность возобновить свою прерванную деятельность служения Святой Православной Церкви и сознавая свою провинность перед советской властью, выразившуюся в ряде наших пассивных и активных антисоветских действий... мы по долгу христианина и архипастыря в сем каемся и скорбим о жертвах, получившихся в результате этой антисоветской политики. По существу виноваты в этом не только Мы, но и та среда, которая Нас воспитала, и те злоумные люди, которые толкали Нас на эти действия с самого начала существования советской власти. Как враги ее, они старались свергнуть ее через Церковь нашу, для чего и меня, как Главу последней, пытались использовать. Будучи бессильными побороть советскую власть открыто и прямо, они хотели добиться ее уничтожения окольными путями, прибегая к Церкви и ее пастырям"[9].

Неужели в "Декларации" 1927 года, изданной в ничуть не более легких обстоятельствах и для всей Русской Православной Церкви, и для ее иерархии, и лично для ее автора, только что освобожденного из заключения, чем те обстоятельства, в которых святой Тихон делал свои заявления в 1923 году, можно обнаружить больше предусмотрительности по отношению к гражданской власти, чем в двух процитированных здесь документах Патриарха Тихона? Добросовестно ли применять разные критерии, разные мерки для оценки действий и заявлений двух иерархов и в словах одного из них не усматривать ничего такого, что бы ставило под вопрос его исповеднический подвиг, а другого архипастыря, высказывавшегося, как кажется, на ту же тему более сдержанно, обвинять в постыдном и унизительном предательстве паствы?

Прямой повод для издания "Декларации" – известить всероссийскую паству о легализации органов Высшего Церковного Управления. Но у противников Патриарха Сергия и сама эта легализация, и стремление к ней со стороны Заместителя Патриаршего Местоблюстителя вызывают острую критику. Протопресвитер Г. Граббе писал: "Дошедшая до нас подпольная церковная литература часто касается вопроса легализации Церкви не только с принципиальной, но и с практической стороны. В ней подробно разъясняется, что легализация и соглашение Церкви с тою властью, которая ставит себе прямою целью уничтожение религии, не может идти на пользу Церкви"[10]. Обильно цитируемые рассуждения по этому поводу Митрополита Сергия (Воскресенского), который вполне убедительно объясняет причины, побудившие советскую власть легализовать высшее церковное управление, протопресвитер Г. Граббе обращает против Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и самую мысль о легализа-

ции объявляет в корне порочной[11].

Но обратимся к примеру предшественников Патриарха Сергия. Разве не на то, чтобы обеспечить Церкви легальный статус, были направлены заявления, послания, газетные интервью Патриарха Тихона начиная с 1923 года? Разве мысль о легализации Высшего Церковного Управления не была одной из главных забот Местоблюстителя Патриаршего Престола Митрополита Петра? "Стремление Митрополита Сергия добиться хоть какой-то регистрации, то есть официального признания его Синода, – пишет Д. Поспеловский, – со стороны советской власти было прямым продолжением усилий и Патриарха Тихона, и Митрополита Петра. Более того, Митрополит Петр, узнав в ссылке о регистрации Синода народным комиссариатом внутренних дел 20 мая 1927 года, посчитал это колоссальной победой и после временных колебаний и поддержки Григорьевского раскола по незнанию обстоятельств встал на сторону Сергия и признавал его управление каноническим и в основном правильным, что еще раз разрушает карловацкую легенду о непримиримости Митрополита Петра к политике Митрополита Сергия"[12].

Свидетельством протопресвитера В. Виноградова, хорошо знавшего и Патриархов Тихона и Сергия, и Митрополита Петра, разрушается еще одна "карловацкая легенда" – о разительном отличии "твердокаменной" линии Митрополита Петра по отношению к советской власти от "трусливо уступчивой" политики Митрополита Сергия. Протопресвитер В. Виноградов писал: "Я целых 6 лет был ближайшим сотрудником Патриарха Тихона сначала в качестве члена Московского епархиального совета, а по освобождении Патриарха – и председателем этого Совета... Я свидетельствую, что как Патриарх Тихон, так и Сергий были великими страстотерпцами за Русскую Церковь. Бранят Патриарха Сергия за то, что будто бы он ввел поминовение властей за богослужением. Но ведь это установил именно Патриарх Тихон, тотчас после освобождения его из тюрьмы... со своим Синодом... А указы об этом по приходам рассылал именно я... Сергий только подтвердил распоряжение Патриарха Тихона, сделанное при давлении епископа Илариона. И вот Сергия бранят, а Тихона и Илариона хвалят. И бросив грязью в Сергия, создают фантастический облик Митрополита Петра, окружая его ореолом твердости... В действительности Митрополит Петр был очень милый, добрый и простой человек, но ...не дерзавший... противоречить требованиям Советской власти"[13].

В своем Послании от 28 июля 1925 года Митрополит Петр обратился к пастве с призывом: "Будем пребывать в союзе мира и любви между собою, будем охранять нашу православную веру, являя везде и всегда пример доброй жизни, любви, кротости, смирения и повиновения существующей гражданской власти в согласии с заповедями Божиими"[14].

Сколько иронии и сарказма излито в многочисленных публикациях о "Декларации" по поводу слов: "Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи, а неудачи – наши неудачи"[15]. Слова "ваши радости – наши радости" стали в устах хулителей Патриарха Сергия своего рода девизом "Декларации", в который злонамеренно вкладывается саморазоблачительный смысл, будто авторы "Декларации" выражают радость по поводу любых успехов советского правительства, в том числе связанных с распространением атеизма в народе.

Что же в действительности выражают эти слова? В данном месте "Декларации" Митрополит Сергий вместе с членами Синода называют своей родиной Советский Союз. Возможно ли для церковной иерархии обнаруживать идеологическую конвергенцию с большевизмом, в чем совершенно справедливо упрекали обновленцев? Конечно же, нет. И ни в "Декларации", ни в последующих документах, изданных Патриархом Сергием, нет никаких оснований для этого. Нет там ничего, кроме проявления гражданской лояльности по отношению к новому государству. Но на позициях такой лояльности стоял и Патриарх Тихон с 1923 года, этой же линии придерживался и Митрополит Петр; о своей лояльности по отношению к гражданской власти заявляли и авторы "Памятной записки соловецких епископов", которая, хотя многими крити-

ками Патриарха Сергия и противопоставляется "Декларации", на деле же послужила одним из проектов ее. "Церковь, – говорится в "Памятной записке", – не касается и политической организации власти, ибо лояльна в отношении правительств всех стран, в границах которых имеет своих членов. Она уживается со всеми формами государственного устройства, от восточной деспотии старой Турции до республики Северо-Американских Штатов"[16]; и в ином месте "Записки": "Патриарх Тихон заявил в своем "Воззвании к пастве" о лояльности в отношении к Советскому правительству, решительно отказался от всякого влияния на политическую жизнь страны. До конца своей жизни Патриарх оставался верен этому акту. Не нарушили его и православные епископы"[17].

В предсмертном "Воззвании" Патриарха Тихона советская власть названа "действительно народной рабоче-крестьянской властью, а потому прочной и непоколебимой"[18]. Та же мысль выражена Патриархом не только в его посмертно напечатанном и подвергающемся сомнениям "Воззвании", но и в другом документе, изданном еще в августе 1923 года, составленном совместно с архиепископами Серафимом (Александровым), Тихоном (Оболенским) и Иларионом (Троицким): "Ныне Церковь решительно отмежевалась от всякой контрреволюции. Произошла социальная революция. Возврат к прежнему строю невозможен. Церковь не служанка тех ничтожных групп русских людей, где бы они ни жили – дома или за границей, которые вспомнили о ней только тогда, когда были обижены русской революцией, и которые хотели бы ею воспользоваться для своих личных политических целей. Церковь признает и поддерживает Советскую власть, ибо нет власти не от Бога"[19].

Между тем в "Декларации" Митрополита Сергия нет суждений о народности новой власти, а о прочности ее сказано, пожалуй, несколько осторожней, чем в документах Патриарха Тихона: "Мешать нам может лишь то, что мешало и в первые годы Советской власти устроению церковной жизни на началах лояльности. Это – недостаточное сознание всей серьезности совершившегося в нашей стране. Утверждение Советской власти многими представлялось каким-то недоразумением, случайным и потому недолговечным. Забывали люди, что случайностей для христианина нет и что в совершившемся у нас, как везде и всегда, действует та же Десница Божия, неуклонно ведущая каждый народ к предназначенной ему цели"[20].

Называя Советский Союз своей Родиной, Митрополит Сергий далее заявляет о том, что ее, Родины, а не советской власти, "радости и успехи" – "наши радости", а ее "неудачи" – "наши неудачи". О том, какой смысл вложен в эти слова, существует его же, Митрополита Сергия, вполне обстоятельное разъяснение. Оно дано в "Деянии Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и временного при нем Патриаршего Синода" от 29 марта 1928 года. В нем говорится, что под успехами подразумевается внешнее благополучие, например хороший урожай, а под неудачами – народные бедствия[21]. В самой "Декларации", правда, к числу бедствий причисляются и террористические акты против представителей советской власти: "Всякий удар, направленный в Союз, будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобное варшавскому, сознаются нами, как удар, направленный в нас"[22]. Но есть ли и в этом заявлении нечто сомнительное с христианской точки зрения? Неужели христианину надлежит радоваться, а не печалиться убийству из-за угла даже и откровенного врага и гонителя Церкви, посмертной участи и убийцы и убитого? Думать и чувствовать иначе, может быть, и обычно для человека, ослепленного страстью политической борьбы, но это невозможно пред лицом Божией Правды, и служителю алтаря совсем неуместно по поводу убийств выражать иные чувства, кроме горечи.

А разве не справедлив укор, направленный "Декларацией" в адрес "не желающих понять "знамение времени": "Таким людям... может казаться, что нельзя порвать с прежним режимом и даже с монархией, не порывая с Православием"[23]. Защитникам богоустановленности монархической власти следует принять во внимание и то, что Христианская Церковь жила и живет в самых разных государственно-политических условиях.

В статье "Митрополит Сергий и раскол справа" Д. Поспеловский, касаясь раздела "Декларации", посвященного церковной жизни российской эмиграции, писал: "Перечисление последовательности и преемственности от Патриарха Тихона до Сергия можно продолжать дондеже. Но по крайней мере в одном действии... Сергию не найти обоснования в действиях его предшественников, а именно в требовании, чтобы все духовенство юрисдикции Московской Патриархии за рубежом принесло присягу или подписку о лояльности советской власти. Это требование – во всяком случае в той форме, в какой оно появилось в "Декларации"... было совершенно неприемлемо и абсурдно. Абсурдно, потому что полной лояльности можно требовать только от граждан данной страны, а заграничное духовенство состояло или из белых эмигрантов, не являвшихся гражданами СССР (о чем было объявлено Советским правительством специальным декретом), или из русских меньшинств, большинство из которых были уже гражданами стран, в которых они проживали. Неприемлемо это требование было и психологически для людей, ушедших от Советского правительства с оружием в руках"[24].

Заметим прежде всего, что в этом суждении есть некая, очевидно, просто оговорка. Имеются в виду слова об ушедших "с оружием в руках". Требование Митрополита Сергия дать подписку о лояльности (разумеется, не присягу) относится к заграничному духовенству, которому, равно как и незаграничному, держать "оружие в руках" категорически запрещают каноны (83-е апостольское правило, 7-е правило IV Вселенского Собора). Позволительно усомниться и в совершенной "неприемлемости и абсурдности" этого требования, ибо для многих весьма видных и заслуженных иерархов оно оказалось приемлемым. Например, митрополит Евлогий, совершенно справедливо проинтерпретировав требование о лояльности всего лишь как требование воздерживаться клирикам от политических выступлений, дал такую подписку сам и собрал аналогичные подписки у духовенства возглавляемой им Западно-Европейской епархии. "Митрополит Платон, – по словам самого Д. Поспеловского, – формально последовал примеру митрополита Евлогия"[25].

Что касается новизны и беспримерности требования Митрополита Сергия о лояльности Советскому правительству со стороны эмигрантского духовенства, то это требование было, действительно, новым. Но и оно лежит в русле принадлежащих Патриарху Тихону оценок деятельности части зарубежного духовенства, своими заявлениями ярко политического характера ставивших под удар Московскую Патриархию и российскую паству внутри страны.

Еще до своего ареста, 5 мая 1922 года, Патриарх Тихон издал Указ об упразднении зарубежного ВЦУ и в этом Указе постановление Карловацкого Собора о восстановлении монархии и послание в адрес Генуэзской конференции с просьбой о помощи в борьбе с большевиками признал актами, "Не выражающими официального голоса Русской Православной Церкви" и не имеющими церковно-канонического значения[26]. А в Послании Патриарха Тихона к Церкви от 1 июля 1923 года говорится: "Мы... уже осудили заграничный церковный Собор Карловацкий за попытку восстановить в России монархию из дома Романовых. Мы могли бы ограничиться этим осуждением Владык, бывших на Соборе во главе с Высокопреосвященным Антонием (Храповицким), митрополитом Киевским, если бы они раскаялись в своих поступках и прекратили дальнейшую деятельность в этом направлении, но нам сообщают, что они не только не прекратили, а еще более того ввергают Православную Церковь в политическую борьбу совместно с проживающими в России и за границей злоумными противниками Советской власти, принесшими немало несчастий Родине нашей. Пусть хотя теперь они осознают это, – смирятся и покаются, а иначе придется звать Преосвященных Владык в Москву для ответа перед церковным судом и просить власть о разрешении им прибыть сюда"[27]. Угроза эта была, наверное, для архиереев, если они всерьез принимали мысль повиноваться воле Первоиерарха, куда серьезнее, чем требование подписки о лояльности. Разрешение от гражданской власти прибыть им в Москву, наверное, было бы получено, а вот заверения о непредъявлении им обвинений в контрреволюционной деятельности, за которую почти неотвратимо последова-

ла бы смертная казнь, во всяком случае, такое заверение, в котором была бы гарантия, едва ли было бы дано.

15 января 1924 года Патриарх Тихон издал Постановление об увольнении на покой митрополита Северо-Американского Платона "за контрреволюционные выступления", направленные "против Советской власти" и "пагубно отражающиеся на Православной Церкви"[28]. В этом Постановлении митрополиту Платону было предложено прибыть в Москву в распоряжение Патриарха.

Есть все основания предполагать, что эти акты изданы не без давления со стороны гражданской власти, но столько же, если не больше, оснований предполагать такое же давление и на Митрополита Сергия. А вот разумных оснований для применения разных критериев в оценке аналогичных действий обоих иерархов, конечно, нет.

Несколько в стороне от практически прямой преемственности, связующей акты, изданные Патриархом Тихоном после его освобождения в 1923 году, с "Декларацией" 1927 года, лежат, пожалуй, только два документа высшей церковной власти. Это проект Обращения Митрополита Сергия к Советскому правительству, составленный 10 июня 1926 года, и его же Послание зарубежным архиереям от 12 сентября 1926 года. В проекте Обращения Митрополит Сергий в отличие от "Декларации" акцентирует внимание на идеологической несовместимости христианства с коммунизмом: "Мы не хотим замалчивать того противоречия, – пишет он, – которое существует между нами, православными, и коммунистами, управляющими Союзом. Обещая полную лояльность, мы не можем взять на себя особых обязательств для доказательства нашей лояльности"[29]. А его Послание к зарубежным архипастырям отличается такой теплотой тона, которую не обнаружить ни в обращениях к ним Патриарха Тихона, ни в позднейших посланиях самого Митрополита Сергия. "Дорогие мои Святители, – пишет он. – Вы просите меня быть судьей в деле, которого я совершенно не знаю. Не знаю, из кого состоят Ваш Синод и Собор и какие их полномочия. Не знаю я и предмета разногласий между Синодом и митрополитом Евлогием. Ясно, что судьей между Вами я быть не могу. Ваше письмо дает мне повод поставить общий вопрос: может ли, вообще, Московская Патриархия быть руководительницей церковной жизни православных эмигрантов, когда между ними фактически нет отношений"[30]. Тепло и сердечно и окончание Послания: "Желаю всех Вас обнять, лично с Вами побеседовать. Но, видно, это возможно для нас лишь вне условий земной нашей многоскорбной и суетной жизни. Простите и помолитесь. Господь да поможет Вам нести крест изгнания и да сохранит Вас от всяких бед"[31].

3

Реакция на "Декларацию" со стороны духовенства и мирян – и за рубежом и, главное, внутри страны – не была одинаковой. Церковные люди, конечно, понимали неизбежность появления этого или иного, подобного документа. Среди подписавших "Декларацию" были видные церковные деятели: митрополит Тверской Серафим (Александров) и епископ Сумской Константин (Дьяков), впоследствии митрополит Киевский (оба расстреляны в 1937 году), архиепископ Самарский Анатолий (Грисюк), впоследствии митрополит Одесский (замучен в застенках ГПУ), будущий Патриарх, а тогда архиепископ Хутынский Алексий (Симанский). Заместителя Патриаршего Местоблюстителя поддержали митрополит Новгородский Арсений (Стадницкий), один из трех кандидатов на Патриарший престол в 1917 году; митрополиты Михаил (Ермаков), Экзарх Украины, Никандр (Феноменов), Серафим (Чичагов); архиепископы Евгений (Зернов), Петр (Зверев); епископы Мануил (Лемешевский), Николай (Ярушевич), Венедикт (Плотников). В эмиграции Митрополита Сергия поддержали митрополиты Евлогий (Георгиевский), Елевферий (Богоявленский), Платон (Рождественский), Сергий (Тихомиров).

Некоторые архиерен выразили критические замечания по поводу отдельных по-

ложений "Декларации", но не предприняли никаких действий, которые могли бы быть истолкованы как несогласие или сопротивление. Находившийся в ту пору на Соловках епископ Прилукский Василий (Зеленцов) составил "Необходимые канонические поправки к посланию Митрополита Сергия и его Священного Синода от 16/29 мая 1927 года". В них, среди прочего, говорится: "Политика Митрополита Сергия и его Синода, как и политика почившего Патриарха Тихона, как и политика Карловацкого Собора суть только их личные и групповые политики, а не церковные политики и ни для кого не обязательны, и никто не имеет права канонического принуждать церковными мерами кого-либо примыкать к какой-либо из этих политик". Совершенно верная мысль, но эту мысль мы находим и у самого Митрополита Сергия в письме митрополиту Кириллу от 2 января 1930 года.

Принципиально важна реакция на "Декларацию" Главы Русской Церкви Митрополита Петра. Из ссылки он неоднократно выражал поддержку Митрополиту Сергию и согласие с его "Декларацией", однако не без оговорок. Его глубоко опечалили разделения в церковной среде, обнаружившиеся после издания "Декларации". В то же время, как это видно из его письма Митрополиту Сергию, отправленного из зимовья Хэ 26 февраля 1930 года, он продолжал относиться к своему заместителю с доверием и пониманием: "На мой взгляд, ввиду чрезвычайных условий жизни Церкви, когда нормальные правила управления подвергаются всяким колебаниям, необходимо поставить церковную жизнь на тот путь, на котором она стояла в первое Ваше заместительство. Вот и благоволите вернуться к той, всеми уважаемой Вашей деятельности. Я, конечно, далек от мысли, что Вы решитесь вообще оказаться от исполнения возложенного на Вас послушания – это послужило бы не для блага Церкви. Повторяю, что очень скорблю, что Вы не писали мне и не посвятили в свои намерения. Раз поступают письма от других, то, несомненно, дошло бы и Ваше. Пишу Вам откровенно, как самому близкому мне Архипастырю, которому многим обязан в прошлом и от святительской руки которого принял постриг и благодать священства".

Часть архиереев пошла на разрыв с Митрополитом Сергием. Одни из них ограничились неисполнением Указа Синода о возношении имени Заместителя Патриаршего Местоблюстителя за богослужением и критикой "Декларации". Самым видным в этой группе архипастырей был митрополит Казанский Кирилл, в Завещании Патриарха Тихона названный первым кандидатом в Местоблюстители. Д. Поспеловский справедливо пишет по поводу его оппозиции церковному курсу Митрополита Сергия: "Митрополит Кирилл Казанский... утверждал, что Синод при митрополите Сергии неполномочен, не представлял церковной соборности, ибо назначен самолично митрополитом Сергием. Поэтому он протестовал против легальности прещений, налагаемых Синодом митрополита Сергия на епископов, разошедшихся с ним, порвавших с ним административную связь, не признавал ряд положений "Декларации"... Но Кирилл и его группировка никогда не брали под сомнение благодатности Таинств в "сергиевской Церкви"[32]. И добавим, не претендовал митрополит Кирилл и на создание иного, параллельного Заместителю Патриаршего Местоблюстителя церковного центра, решительно отклонив подобное предложение. В письме неизвестному лицу, отправленном в январе 1934 года, он писал: "Только после смерти митрополита Петра или его законного удаления я нахожу для себя не только возможным, но и обязательным активное вмешательство в общее церковное управление"[33].

Митрополит Кирилл, пожалуй, сознавал уязвимость своего отделения от Митрополита Сергия с точки зрения канонов. Недаром в письме Заместителю Патриаршего Местоблюстителя, датированном ноябрем 1929 года, он критикует чрезмерное увлечение каноническим буквализмом: "Не злоупотребляйте, Владыко, буквой канонических норм, чтобы от святых канонов не остались у нас просто каноны. Церковная жизнь в последние годы слагается и совершается не по буквальному смыслу канонов"[34].

Особенно опасный для церковного блага характер приняла позиция тех епископов, которые не только порвали евхаристическое общение с Митрополитом Сергием, но и не остановились перед попытками создать параллельный церковный центр. Причем самыми серьезными по своим последствиям явились действия группы ленинградс-

кого духовенства и мирян во главе с викарными епископами Димитрием (Любимовым) и Сергием (Дружининым). Возглавил эту оппозицию митрополит Одесский Иосиф (Петровых), занимавший в течение недолгого времени Ленинградскую кафедру...

Но обратим внимание на даты. "Декларация" была обнародована 29 июля 1927 года. Неповиновение же Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополит Иосиф впервые выказал 28 сентября, когда заявил о незаконности его перемещения с Ленинградской кафедры на Одесскую. И только впоследствии, для более обстоятельного и доказательного обоснования своего разрыва, он начал критиковать "Декларацию". Не признавая за Заместителем Патриаршего Местоблюстителя права переводить архиерея с Ленинградской кафедры на Одесскую, митрополит Иосиф, однако, не усомнился в праве того же Заместителя на перевод епископа с викарной Ростовской кафедры на Петроградскую и без возражений согласился на этот перевод, состоявшийся по Указу Митрополита Сергия в августе 1926 года. В письме к братии Александро-Невской Лавры от 25 декабря 1927 года митрополит Иосиф в доказательство неправомерности его перевода из Ленинграда в Одессу ссылался на 15-е правило I Вселенского Собора, воспрещающее перемещение епископов с кафедры на кафедру; но разве правило это, с которым мало считались уже в поздневизантийскую эпоху, тем более у нас в синодальный период и в позднейшее время, в большей мере касается перевода из Ленинграда в Одессу, чем из Ростова Великого в Ленинград? Разумеется, нет. Так что протестовать против нарушения 15-го правила I Вселенского Собора митрополиту Иосифу уместнее было бы в 1926 году.

Архиепископ Верейский Иларион, томившийся в ту пору в Соловецком концлагере, узнав о разногласиях в епископате, главную причину их увидел в вынужденных перемещениях архиереев, вызывавших недовольство тех, кто чувствовал себя обиженным переводом. В письме на волю он писал: "Что и других переводят, так что же делать, поневоле делают; как (потому что. – *В. Ц.*) им служить дома нельзя. Прежде по каким пустякам должность меняли, и еще рады были, а теперь заскандалили".

Не "Декларация" была главной причиной отделений от Митрополита Сергия, а перемещения архиереев. В письме одного их самых последовательных оппозиционеров епископа Гдовского Димитрия (Любимова) духовенству Ленинградской епархии содержится косвенное признание этого. О "Декларации" он пишет, что она "представлялась нам первоначально одним из обычных даже для Патриарха подтверждений о невмешательстве Церкви в дела гражданские. И нам пришлось изменить отношение к нему только тогда, когда обнаружилось, что послание начинает оказывать сильное влияние и на дела чисто церковные"[35]. Подразумеваются тут переводы архиереев из городов, в которых власти отказывали им в прописке, в иные города либо увольнение на покой епископов, лишенных свободы.

Итак, большинство не согласных с Митрополитом Сергием возражали против частых вынужденных перемещений архиереев с кафедры на кафедру, против увольнения архипастырей на покой по требованию гражданской власти. Они считали, что Заместитель Патриаршего Местоблюстителя пошел слишком далеко по пути компромиссов, хотя в принципе и сами признавали необходимость искать нормализации отношений между Церковью и государственной властью. Другие епископы – в основном это относится к церковным деятелям эмиграции – критиковали Митрополита Сергия потому, что не видели необходимости в поисках нормализации церковно-государственных отношений. Они надеялись, что пройдет еще несколько лет – советская власть падет, и все вернется на круги своя. Реальная история обнаружила иллюзорность этих надежд – при советской власти пришлось жить нескольким поколениям православных христиан.

Наконец, некоторые архипастыри и пастыри под влиянием исключительно трудных условий, в которые поставлена была Церковь, утратили чувство духовного равновесия и переживали происходящее как наступление последних времен, как начало конца, а оттого, повторяя печальный опыт старообрядчества, не считали уже особенно важным делом сохранение церковной структуры и иерархического строя Церкви.

Они готовы были уйти в катакомбы.

Но миллионы и миллионы православных людей в катакомбы не стремились. Оберегая паству, Митрополит Сергий главную цель своей церковной деятельности видел в том, чтобы сохранить приходы, храмы, духовенство. Он не хотел ставить православный народ перед выбором между катакомбами и обновленческим расколом. И решительное большинство епископов, духовенства и церковного народа разделяло его опасения и его надежды, которые, правда, исполнились не вполне, а к середине 1930-х годов, казалось уже, и вовсе рухнули, но военная гроза изменила положение Церкви.

Чрезвычайно характерен разговор между Митрополитом Сергием и депутацией от той части ленинградского духовенства и паствы, которая осудила "Декларацию". В ее состав входили епископ Димитрий (Любимов), профессор протоиерей В. Верюжский, протоиерей В. Добронравов и С. А. Алексеев.

– А что же тут особенного, – сказал Митрополит Сергий, – что мы поминаем власть. Раз мы ее признали, мы за нее и молимся. Молились же за Нерона. Неужели вам надо напоминать известный текст о властях Апостола Павла?

– А за антихриста можно молиться? – спросил протоиерей В. Верюжский.

– Нет, нельзя.

– А вы ручаетесь, что это не антихристова власть?

– Ручаюсь. Антихрист должен быть три с половиной года, а тут уже 10 лет прошло.

– А дух-то ведь антихристов, не исповедующий Христа во плоти пришедшего.

– Этот дух всегда был, со времен Христа до наших дней...

О "Декларации" замечательно сказал Патриарх Московский и всея Руси Алексий II: "Помогла или нет эта "Декларация" нашей Церкви в те тяжелейшие дни – пусть судит история. ...Трагедия Митрополита Сергия была в том, что он пытался "под честное слово" договориться с преступниками, дорвавшимися до власти. Митрополит Сергий хотел спасти ею Церковь. Знаю, что многие, слыша эти слова, возражают, что Церковь спасает Христос, а не люди. Это верно. Но верно и то, что без человеческих усилий помощь Божия не спасает. Неуничтожима Вселенская Церковь. Но где знаменитая Карфагенская Церковь?"

4

Помимо "Декларации" Митрополиту Сергию его критики вменяли в вину также два интервью, которые он дал в феврале 1920 года: одно – советским газетам, другое – иностранным корреспондентам. В обоих отрицался факт гонений на Православную Церковь, которые на деле были тогда в самом разгаре. В какой обстановке это происходило? Митрополит Евлогий по поводу этих интервью говорил: "Оказывается, что текст большевики дали Митрополиту Сергию за неделю до интервью, а потом держали его в изоляции. Перед ним стала дилемма: сказать журналистам, что гонение на Церковь есть, – это значит, что все тихоновские епископы будут арестованы, то есть вся церковная организация погибнет; сказать "гонений нет" – себя обречь на позор лжеца... Митрополит Сергий избрал второе. Его упрекали в недостатке веры в несокрушимость Церкви. Ложью Церковь все равно не спасти. Но что было бы, если бы Русская Церковь осталась без епископов, священников, без Таинств, – этого и не представить... Во всяком случае, не нам, сидящим в безопасности, за пределами досягаемости, судить Митрополита Сергия"[36].

Сохранились и другие свидетельства о ситуации, в которой Митрополит Сергий счел себя вынужденным сказать журналистам то, что он сказал. "Накануне ему из соответствующих отделов НКВД, – пишет протоиерей А. Ионов со слов не названного им очевидца, – было сообщено, что его посетят завтра иностранные журналисты и будут его интервьюировать о церковной жизни в Советском Союзе и что если он... доведет до их сведения, что на Церковь в России ведется гонение, то да будет ему известно, что в ответ на такую декларацию все наличное духовенство, остающееся еще вре-

менно на свободе, будет немедленно арестовано и ликвидировано... По словам близкого к нему человека, бывшего в то время с ним, Митрополит Сергий все утро был в состоянии неописуемого смятения: вот он подбегает к иконам, падает перед ними на колени и начинает горячо молиться, то бросается к письменному столу и, охватив голову руками, сидит в мучительном раздумье"[37].

Иностранным журналистам Митрополит Сергий сказал неправду, но не поступил ли аналогичным образом и Патриарх Тихон, когда в ответ на вопрос общественного деятеля из Великобритании В. П. Коутса: "Правда ли, что в России существует гонение на религию?" – ответил, что "ни в каком преследовании какой бы то ни было религии Советскую власть обвинить нельзя, и в России каждый имеет полную свободу следовать своим религиозным убеждениям"[38].

Во взаимоотношениях с государственной властью Митрополит Сергий, бесспорно, шел по тому пути, на который вступил Патриарх Тихон после своего освобождения из-под ареста. Поэтому и противопоставление Церкви "сергианской" и Церкви "тихоновской" – недобросовестная, злонамеренная неправда. Столь же недобросовестно противопоставлять и мучеников, положивших жизнь за Христа, епископам-сергианам, которые будто бы ценой предательства Церкви сохранили жизнь. В 1930-е годы были замучены и расстреляны соавторы "Декларации" митрополиты Серафим (Александров), Константин (Дьяков), Анатолий (Грисюк), никогда не порывавшие с Митрополитом Сергием митрополиты Серафим (Чичагов), Евгений (Зернов) и многие другие страдальцы за Христа. Кто же тогда они? Сергиане, вкусившие от "сладкого плена", или тихоновцы? Предатели Церкви или мученики за нее? Сам вопрос звучит кощунственно. Или, может быть, предатели-сергиане – это те, кто, пережив лагеря и ссылки, все-таки выжили – митрополиты Мануил (Лемешевский) и Николай (Ярушевич)?

Путь к примирению с зарубежными братьями, отделившимися от Московской Патриархии, разумеется, открыт. Но позволительно и уместно и к ним обратиться с призывом, который столь настоятельно раздается из Джорданвилла в адрес Первосвятителей Русской Православной Церкви в течение нескольких десятилетий, – об уважении к памяти мучеников и исповедников.

И если для всех нас одинаково свята станет кровь всех пострадавших за Христа православных мучеников – и тех, кто погиб до издания "Декларации", и тех, кто, оставаясь в послушании законному священноначалию, принесен был в жертву в страшные 30-е годы, – тогда падет преграда, разделяющая братьев по вере.

Примечания

[1] К р а х м а л ь н и к о в а З. Горькие плоды сладкого плена. М., 1988, с. 6–7 (машинопись).

[2] Т р о и ц к и й С. В. О неправде Карловацкого раскола. Париж, 1960.

[3] Среди этих документов особенно важно интервью Святейшего Патриарха Алексия II "Принимаю ответственность за все" (Московский церковный вестник, 1991, 11(56), июнь).

[4] Р е г е л ь с о н Л. Трагедия Русской Церкви, 1917-1945 . Париж, 1977. С. 473.

[5] Патриарх Сергий и его духовное наследие. М., 1947, с. 59.

[6] Г е о р г и й Г р а б б е, протопресвитер. Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом. По поводу книги С. В. Троицкого "О неправде Карловацкого раскола". Нью-Йорк, 1961, с. 83.

[7] Речь идет, разумеется, не о литературном авторстве. Этот документ явился результатом мучительно сложных переговоров, которые от лица Церкви вел Митрополит Петр с Е. Тучковым. Под подлинностью его мы подразумеваем согласие Патриарха Тихона на издание документа, что засвидетельствовано не только подписью святителя, но и публичными заверениями Митрополита Петра.

[8] Правда, 1923, № 147, 4 июля.

[9] Известия, 1923, № 149, 6 июля.

[10] Г р а б б е Г., протопресвитер. Указ. соч., с. 88.

[11] Там же, с. 88–90.

[12] Поспеловский Д. Митрополит Сергий и расколы справа. – Вестник РСХД, 1990, № 158, с. 64.
[13] Там же, с. 63.
[14] Архиепископ Иоанн (Снычев). История Русской Православной Церкви периода 1917–1944 годов. Состояние Русской Церкви при Патриархе Тихоне. – Вестник Ленинградской Духовной Академии, 1990, № 1, с. 17.
[15] Патриарх Сергий и его духовное наследие, с. 61.
[16] Регельсон Л. Указ. соч., с. 418.
[17] Там же, с. 423.
[18] Известия, 1925, № 86, 15 апр.
[19] Известия, 1923, № 186.
[20] Патриарх Сергий и его духовное наследие, с. 61-62.
[21] Регельсон Л. Указ. соч., с. 457.
[22] Патриарх Сергий и его духовное наследие, с. 61.
[23] Там же, с. 62.
[24] Поспеловский Д. Указ. соч., с. 64-65.
[25] Там же, с. 72.
[26] Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. Воспоминания. Париж, 1947, с. 403.
[27] Регельсон Л. Указ. соч., с. 338.
[28] Там же, с. 352.
[29] Рар Г. (А. Ветров). Поместная Церковь. Франкфурт-на-Майне, с. 22.
[30] Там же.
[31] Там же, с. 23.
[32] Поспеловский Д. Указ. соч., с.70.
[33] Регельсон Л. Указ. соч., с. 494.
[34] Там же, с. 470.
[35] Там же, с. 444.
[36] Митрополит Евлогий. Указ. соч., с. 621.
[37] Новое Русское Слово, 1960, 12 сент.
[38] Регельсон Л. Указ. соч., с. 341.

Протоиерей Владислав ЦЫПИН,
доцент Московской Духовной Академии

"Дедушка"

Субъективные заметки "сергианина" к 50-летию со дня кончины Святейшего Патриарха Сергия

Мне вспоминается августовский теплый день 1985 года, когда я бродил по полудеревенским улицам тихого Пскова, отыскивая местное епархиальное управление. Там, на улице, носившей имя комсомольского громилы революционной поры Леона Поземского, проживал старейший иерарх – митрополит Псковский и Порховский Иоанн (Разумов, † 1990), бывший келейник Святейшего Патриарха Сергия. От этого 87-летнего старца я впервые услышал столь поразившее меня сочетание "Дедушка Сергий". За всю получасовую беседу он ни разу не назвал покойного Патриарха иначе.

Дедушка... Пожалуй, только это слово, обозначающее самого старшего, а потому и самого мудрого, самого доброго человека в семье, может сравниться со столь же близкими для каждого человека понятиями – отец,

мать. В больших семьях дедушка всегда выступает тем стержнем, на котором держится дом. Он же всегда наилучший судья в семейных неурядицах.

И, пожалуй, именно таким Дедушкой для всей России стал в тяжелейшие предвоенные и военные годы Святейший Патриарх Сергий. Что предопределило такое значение Святителя? Наверное, прежде всего то, что его отец, протоиерей Николай Иоаннович Страгородский, происходил из строгой патриархальной семьи, с незапамятных времен связанной с миром духовенства. Повлияло, несомненно, и то, что, рано лишившись матери, молодой Ваня Страгородский провел детские годы в ограде женского Алексеевского монастыря в городе Арзамасе, где проходил служение его отец. Да и сама Нижегородская земля, давшая в смутную эпоху XVI–XVII столетий Козьму Минина, безусловно, оказывала влияние на становление Святителя, под руководством которого церковному кораблю предстояло переносить шторм смуты грядущей.

Знаменательно и то, что архиерейскую хиротонию будущего Патриарха во епископа Ямбургского 25 февраля 1901 года совершал собор иерархов со всей империи: митрополиты Санкт-Петербургский Антоний, Киевский Феогност, Московский Владимир (будущий священномученик), архиепископ Холмский и Варшавский Иероним, епископ Кишиневский Иаков, епископы Гдовский Вениамин, Нарвский Никон и Сарапульский Владимир. Сама же хиротония совершалась в Свято-Троицком соборе Александро-Невской Лавры у мощей великого подвижника и печальника Русской земли.

Февральскую революцию 1917 года Владыка Сергий встретил архиепископом Финляндским, членом Святейшего Правительствующего Синода. Назначенный Временным правительством "революционный" обер-прокурор Владимир Львов стал проводить в жизнь чуждые духу Церкви начинания. Под его давлением ушли на покой митрополиты Петроградский Питирим (Окнов) и Московский Макарий (Невский), прославившийся миссионерскими подвигами на Алтае. Вскоре конфликт Синода и обер-прокурора зашел столь далеко, что всего его члены подали в отставку. Перед Владыкой Сергием встала тяжелая дилемма: либо присоединиться к своим собратьям, но тем самым чрезвычайно ослабить церковное руководство перед лицом враждебно настроенного к иерархии государственного чиновника, либо остаться и подвергнуть свое имя неизбежному осуждению. Владыка выбрал второй путь. И, кто знает, не участвуй архиепископ Сергий в подготовке Всероссийского Поместного Собора, собрался ли бы он столь быстро.

В том же 1917 году архиепископ Сергий избирается на Владимирскую кафедру, а в ноябре становится митрополитом Владимирским и Шуйским. Вскоре наступили и новые испытания.

Обрушившиеся на Церковь после большевистского переворота преследования особенно усилились в 1922 году. Предлог – изъятие церковных ценностей "в помощь голодающим". 9 мая был взят под домашний арест Святейший Патриарх Тихон. Лишенный возможности управлять Церковью, Святитель Тихон 16 мая 1922 года назначил своим заместителем митрополита Ярославского Агафангела (Преображенского, † 1928). Через два дня в покои к арестованному Первосвятителю пришла группа священников во главе с протоиереем Александром Введенским и, выразив Святейшему свою озабоченность тем, что "фактически сейчас Церковь осталась без всякого управления", попросила его благословить "функционирование канцелярии Вашего Святейшества". Не подозревая коварного подлога, Святитель Тихон 18 мая поручил этим лицам "принять и передать Высокопреосвященному Агафангелу по приезде в Москву синодские дела". Однако Введенский и К° прекрасно знали, что в Москву митрополит Агафангел приехать не сможет, и спешно приступили к созданию "Временного Церковного

Управления". Так начался обновленческий раскол.

Получив разосланные по всем епархиям циркуляры ВЦУ, митрополит Сергий и иерархи сопредельных епархий – архиепископы Нижегородский Евдоким (Мещерский) и Костромской Серафим (Мещеряков) выпустили 16 июня воззвание, в котором заявили, что считают ВЦУ "единственной канонически законной верховной церковной властью и все распоряжения, исходящие от него... вполне законными и обязательными".

До сей поры не перестают обвинять Патриарха Сергия в участии, а то и в организации обновленческого раскола. И как пример всегда приводят упомянутое выше воззвание. Но нельзя же так беззастенчиво передергивать факты! Как можно мероприятия раскольников 1923 года и позднее (когда они дошли до позорного осуждения Святителя Тихона и антиканонических реформ) переносить на июнь 1922 года? Митрополит Сергий признал Временное Церковное Управление, а не "живую церковь" и другие появившиеся внутри обновленческого движения организации. Важно знать и то, что в послании заместителя Святейшего Патриарха митрополита Агафангела, выпущенном через два дня, 18 июня, осуждалась лишь "живая церковь" и ничего не говорилось о самом ВЦУ. В том же послании Владыка Агафангел предписал всем архиереям управлять епархиями самостоятельно, что в условиях повальных арестов среди духовенства неминуемо привело бы к полному хаосу в церковной жизни.

Владыка Сергий же полагал, что самое опасное – оставить паству без руководства, и поэтому считал необходимым иметь в Церкви хоть какой-то видимый центр. Однако, как только пошла речь о женатом епископате, второбрачных клириках, он тут же объявил решительный протест. И поэтому неудивительно, что к моменту проведения обновленцами своего "II поместного собора" Владыка Сергий оказался за решеткой. Это удивляло лишь эмигрантские газеты, не понимавшие всего драматизма положения в стране и, к примеру, писавшие: "Митрополит Сергий на Лубянке в тюрьме. Странно, что к нему так строго относятся".

Как только Святейший Патриарх Тихон был освобожден и сам митрополит Сергий вышел из тюрьмы, он тотчас принес покаяние, причем публичное, за свою трагическую ошибку, которая заключалась прежде всего в том, что имя Владыки Сергия использовалось раскольниками в качестве "приманки" для менее опытных иерархов. Святейший Патриарх Тихон не сомневался в истинности раскаяния Владимирского архипастыря, и их примирение было засвидетельствовано совместным служением Божественной литургии.

После своего покаяния Владыка Сергий был назначен на Нижегородскую кафедру, где через три года его ждали новые испытания. Принявший на себя управление Церковью после кончины Святителя Тихона Патриарший Местоблюститель Митрополит Петр был 10 декабря 1925 года арестован. По его завещанию заместителем Патриаршего Местоблюстителя стал митрополит Нижегородский Сергий. Последовавшие затем события 1926 года столь сложны, что даже для их краткого описания потребовалась бы отдельная статья. Тут и неимоверные усилия Митрополита Сергия по консолидации иерархии, и борьба с раскольниками, и тягостные и унизительные переговоры с гражданской властью... И даже попытка тайных выборов Патриарха. В итоге – снова арест и тюрьма.

По поводу так называемой "Декларации" 1927 года было уже столько написано, что говорить еще что-то просто бессмысленно. Да, это был, как часто говорит Святейший Патриарх Алексий II, документ своего времени, трагическая попытка отвести от духовенства и паствы обвинения в контрреволюции. Что это именно так, свидетельствует обращение Митрополита Сергия в ОГПУ от 7 октября 1927 года в связи с готовившейся амнистией. В

ней Всероссийский Печальник просил "оказать содействие к тому, чтобы... не забыты были подведомственные нам православные архиереи и прочие священнослужители, находящиеся в заключении и в ссылке, чтобы на них распространена была юбилейная амнистия с освобождением их от отбываемого наказания и с возвращением из ссылки".

С другой стороны, необходимо вспомнить еще один документ – письмо зарубежным епископам от 12 сентября 1926 года. В нем Митрополит Сергий открыто заявил, что в создавшихся условиях Московская Патриархия не может руководить церковной жизнью эмиграции. И, как бы намекая на будущие компромиссы, Владыка подчеркивал: "Всегда ведь найдутся основания заподозрить подлинность наших распоряжений или объяснить их недостаточной осведомленностью". Не будем забывать, что вскоре после этого письма Владыка был арестован. И в конце концов не нам судить, сколько слез, переживаний стоили нашему Дедушке все его "компромиссы".

Новые испытания наступают в тридцатые годы. Журналы заседаний Священного Синода невозможно читать без содрогания. "За длительным отсутствием Преосвященного такого-то временно поручить управление епархий тому-то". Таких решений десятки. Митрополит Сергий старается что-то делать. Неугодного властям епископа переводят на кафедру в другую епархию, подальше от первой. В Москве продолжаются архиерейские хиротонии. А аресты идут волна за волной. В одном только Волоколамском викариатстве в 1936 году сменилось три архиерея!

Но Владыка не теряет надежды. Господь должен помочь! И чудо произошло: страшный тиран, все эти годы насаждавший коммунистические штампы, вдруг выдавил из себя традиционно церковное: "Братья и сестры!"...

И вновь испытания. Тяжелая эвакуация в Ульяновск, осложнившаяся опасной болезнью, переживания за судьбу родины, "неудачи которой" действительно "наши неудачи". И вот 4 сентября 1943 года. Тиран пошел на попятную. А может быть, в душе бывшего семинариста что-нибудь шевельнулось? Не будем предварять Страшный суд.

8 сентября 1943 года Собор из 18 епископов избрал Митрополита Сергия Патриархом Московским и всея Руси. 12 сентября состоялась Интронизация в Богоявленском кафедральном соборе. Раздаются голоса, что Собор был неканоничен, что иерархи были несвободны... Опять же не будем забывать о Божием Промысле. В каждый период земного бытия Своей Церкви Господь невидимо дарует ей того Предстоятеля, в котором она нуждается больше всего.

Недавно одна старая московская прихожанка спросила меня, знаю ли я, как народ звал Святейшего Патриарха Сергия. Не дожидаясь ответа, сама сказала с каким-то особым чувством: "Дедушкой!" Именно в таком Всероссийском Дедушке, всех любящем и все понимающем, нуждалась наша Русская Православная Церковь в те страшные годы. И в 50-ю годовщину со дня его кончины не бойтесь, что вас назовут презрительно "сергианами". Не отрекайтесь от своего Дедушки, как не отреклись от него ваши отцы и деды.

Иеромонах НИКОН (Белавенец)

Патриарший Местоблюститель
смиренный СЕРГИЙ,
митрополит Московский и Коломенский

ПАСТЫРЯМ И ПАСОМЫМ ХРИСТОВОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ*

В последние годы мы, жители России, утешали себя надеждой, что военный пожар, охвативший едва не весь мир, не коснется нашей страны. Но фашизм, признающий законом только голую силу и привыкший глумиться над высокими требованиями чести и морали, оказался и на этот раз верным себе. Фашиствующие разбойники напали на нашу родину. Попирая всякие договоры и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает мирную землю. Повторяются времена Батыя, немецких рыцарей, Карла шведского, Наполеона. Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени пред неправдой, голым насилием принудить его пожертвовать благом и целостью родины, кровными заветами любви к своему Отечеству.

Но не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божиею помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу. Наши предки не падали духом и при худшем положении, потому что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном своем долге пред родиной и верой, и выходили победителями. Не посрамим же их славного имени и мы – православные, родные им и по плоти, и по вере. Отечество защищается оружием и общим народным подвигом, общей готовностью послужить Отечеству в тяжкий час испытания всем, чем каждый может. Тут есть дело рабочим, крестьянам, ученым, женщинам и мужчинам, юношам и старикам. Всякий может и должен внести в общий подвиг свою долю труда, заботы и искусства.

Вспомним святых вождей русского народа, например Александра Невского, Димитрия Донского, полагавших свои души за народ и родину. Да и не только вожди это делали. Вспомним неисчислимые тысячи простых

---

* Послание было разослано в первый день войны по всем приходам.

православных воинов, безвестные имена которых русский народ увековечил в своей славной легенде о богатырях Илье Муромце, Добрыне Никитиче и Алеше Поповиче, разбивших наголову Соловья Разбойника.

Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народ свой и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг.

Если кому, то именно нам нужно заповедь Христову: *Больши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя* (Ин. 15, 13). Душу свою полагает не только тот, кто будет убит на поле сражения за свой народ и его благо, но и всякий, кто жертвует собой, своим здоровьем или выгодой ради родины. Нам, пастырям Церкви, в такое время, когда Отечество призывает всех на подвиг, недостойно будет лишь молчаливо посматривать на то, что кругом делается, малодушного не ободрить, огорченного не утешить, колеблющемуся не напомнить о долге и о воле Божией. А если сверх того молчаливость пастыря, его некасательство к переживаемому паствой объяснится еще и лукавыми соображениями насчет возможных выгод на той стороне границы, то это будет прямая измена родине и своему пастырскому долгу, поскольку Церкви нужен пастырь, несущий свою службу истинно "ради Иисуса, а не ради хлеба куса", как выражался святитель Димитрий Ростовский. Положим же души своя вместе с нашей паствой. Путем самоотвержения шли неисчислимые тысячи наших православных воинов, полагавших жизнь свою за родину и веру во все времена нашествий врагов на нашу родину. Они умирали, не думая о славе, они думали только о том, что родине нужна жертва с их стороны, и смиренно жертвовали всем и самой жизнью своей.

Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей родины.

Господь нам дарует победу.

Москва 7/22 июня 1941 года

РЕЧЬ НА МОЛЕБНЕ О ПОБЕДЕ РУССКОГО ВОИНСТВА

вечером 26 июня 1941 года в Богоявленском соборе в Москве

На морских кораблях иногда подается зычная команда: "Все наверх!" Это значит – кораблю угрожает морская стихия и управление кораблем требует совместной работы всех, кто находится на нем. И вот по этой команде все выбегают на верхнюю палубу, каждый к своему месту, и там спешат делать то, что от каждого требуется, пока не пройдет жгучий момент и корабль будет по-прежнему спокойно и уверенно продолжать свое плавание.

Нечто подобное, только в неизмеримо большей степени, переживаем и мы сейчас. Мрачная и дикая стихия угрожает стране. Родина наша в опасности, и она созывает нас: "Все в ряды, все на защиту родной земли, ее исторических святынь, ее независимости от чужестранного порабощения". Позор всякому, кто бы он ни был, кто останется равнодушным к таковому призыву, кто предоставит другим жертвовать собой за общее народное дело, а сам будет выжидать, к какой стороне лучше и выгоднее ему пристать. В особенности позорно и прямо грешно среди таких якобы сынов, а на деле предателей родины оказаться нам, чадам Святой Православной Церкви. Не тому учит она нас, не тому учат нас ее подвижники, умевшие с высоты своих духовных подвигов, из дремучих лесов и пустынь устремляться в ряды защитников родины, когда она к тому призывала. Не тому учит нас и весь наш православный народ-богоносец, не колебавшийся жертвовать собой "за други своя" и чрез это достигавший победы над чужестранным врагом.

Глубоко ошибаются те, кто думает, что теперешний враг не касается наших святынь и ничьей веры не трогает. Наблюдения над немецкой жизнью говорят совсем о другом. Известный немецкий полководец Людендорф, посылавший своих солдат на смерть сотнями тысяч, с летами пришел к убеждению, что для завоевателя христианство не годится. Оно своим учением о любви ко врагам неизбежно расслабляет животную жестокость, которую Людендорф признавал в человеке за естественное качество. По убеждению этого зоологического генерала для борьбы за существование жестокость необходима прежде всего, только она и побеждает. Поэтому генерал призывает своих германцев бросить Христа и кланяться лучше древнегерманским идолам – Вотану и другим. Говорят, Людендорф и в самом деле, и даже вместе со своей супругой, устраивал поклонение Вотану. А что это за Вотан? Чем он лучше разных чурбанчиков, которых почитают дикари на самой низшей ступени культуры и которых в виде угождения мажут сметаной?.. Не верх ли безумия для человека становиться в ряды таких дикарей и менять Христа на чурбанчиков?! Пусть не подумает кто, что Людендорф от самомнения и гордости под старость просто сошел с ума и начал чудить. Нет, это совсем не личное только дело Людендорфа: безумие это распространено среди фашистов и даже стремится заразить собою и все другие народы, попадающие под германское влияние или владычество. Например, в свое время германцы в Латвии организовали общину язычников, поклоняющихся древнелатышским идолам. Был там и ученый-проповедник этой новой, совсем не ученой религии. Выступал в газетах, с речами на публичных собраниях. Соблазнил даже одного православного священника-латыша. Тот долго колебался, не рискнуть ли ему своим будущим, променяв православный приход на языческую общину. И, кажется, рискнул и теперь ушел от нас.

Так вот какая мрачная туча безумия надвигается на нас вместе с германскими полчищами. Можно ли нам благодушно стоять сложа руки? Можем ли мы променять Христа на какого-то выдуманного другого бога, созданного больным воображением впадающих в озверение людей? Да сохранит Он Сам нас от такого несчастия! Будем

помнить, как Святая Церковь научает нас исповедовать перед Господом: *Тебе Единому согрешаем, но и тебе Единому служим. Не вемы кланятися богу иному, ниже простирати руки наши богу чуждему* (молитва на вечерни Пятидесятницы).

Не было того и не будет, чтобы наш православный народ из страха пред нашествием инопоклонников малодушно изменил своим лучшим историческим заветам и без борьбы предал и свою землю, и свою будущую судьбу на произвол заклятому врагу...

Пусть гроза надвигается. Мы знаем, что она приносит не одни бедствия, но и пользу: она освежает воздух и изгоняет всякие миазмы.

Да послужит и наступившая военная гроза к оздоровлению нашей атмосферы духовной, да унесет она с собой всякие тлетворные миазмы: равнодушие ко благу Отечества, двурушничество, служение личной наживе и прочее.

У нас уже имеются некоторые признаки такого оздоровления. Разве не радостно, например, видеть, что с первыми ударами грозы мы вот в таком множестве собрались в наш храм и начало нашего всенародного подвига в защиту родной земли освящаем церковным богослужением? Как хочется сказать вместе с псалмопевцем: *Укрепи, Боже, сие, еже соделал еси в нас* (Пс. 67, 29). *Аминь.*

ПОУЧЕНИЕ ЗА ЛИТУРГИЕЙ

в церкви Иоанна Воина на Большой Якиманке в Москве
12 августа 1941 года

В настоящее время все наши мысли устремлены на запад, туда, где наши доблестные воины ведут смертный бой со врагом, напавшим на нашу родину. Постоянно думая о них, мы молим Господа дать им силы, и мужество, и терпение в перенесении тяжких испытаний войны и увенчать их усилия победой.

Этот раз мне хочется напомнить о молитве за тех, кому Господь судил положить на брани душу свою.

Наша Святая Церковь неустанно напоминает нам о такой молитве. Кажется, нет ни одного церковного помянника, нет ни одного установленного Церковию поминального дня, в который не было бы включено моление за *воинов, на брани живот свой положивших.* Само собою понятно, что при этом речь идет не о молитве за родственников, на поле брани убиенных. Родные своих вспомнят и без всяких напоминаний. Церковь приглашает нас молиться вообще за всех на брани убиенных, родные они нам или нет, близкие или нет и даже, может быть, совсем нам неведомые люди, – молиться не по их родству или близости к нам, а именно потому, что они жизнь свою положили на поле брани за Отечество, значит, в том числе и за каждого из нас. Если за всякое благодеяние или услугу мы сознаем себя обязанными благодарностью, то как, во сколько раз больше нужно быть благодарными тому, кто не поколебался пожертвовать за нас и самой жизнью своей? Но чем мы можем им заплатить свой долг благодарности? Земное умершему уже не интересно и бесполезно. Единственное, что ему от нас нужно, – это наша забота о его загробной участи, то есть если мы, живые, будем молиться о нем и в память его будем благотворить нуждающимся. Часто напоминая нам о воинах, на брани убиенных, Святая Церковь и хочет утвердить нас в мысли, что молитва за них не есть что-то необязательное для нас. Молитва эта есть наш непременный долг, не исполняя которого, мы не останемся без вины. Сказано: *Суд без милости не сотворшему милости* (Иак. 2, 13). А поминовение или благотворение в память усопшего и есть

единственная милость, которую мы, живые, можем сотворить нашим убиенным воинам. Запомним же лежащий на нас долг и всякий раз, молясь за своих родственников и близких, не забудем приложить молитву и за воинов, на брани убиенных. Может быть, кто скажет: "Народ теперь охладевает к вере и даже совсем отказывается от нее. Какой смысл молиться за тех, кто не хочет молитвы?" Но, во-первых, не все же отказываются от молитвы, а во-вторых, кто и как бы ни отнесся к нашей молитве, мы исполним свой долг любви и благодарности; отказавшийся уже сам понесет последствия своего отказа. Главное же, нельзя забывать глубокую разницу между настроением человека, пока он находится в обычной своей житейской обстановке, и настроением того же человека в час смертный. Я разумею при этом не просто страх смерти, часто совсем животный, подавляющий духовные силы человека, делающий его неспособным даже к искреннему вседушевному покаянию. Наоборот, я хочу сказать о том, что в этот великий час разлучения души от тела человеку иногда доступны чрезвычайные постижения, недоступные в другое время; что последние несколько минут и даже мгновений этой жизни оказываются иногда несравненно более значительными для судьбы человека, чем вся прожитая им на земле жизнь. Это не наша догадка. Это засвидетельствовано и в Евангелии. Это нераздельно соединяется в нашем сознании с самыми существенными истинами святой нашей веры.

Значит, как бы человек ни был грешен, как бы далеко он ни был от Христа, повременим произносить о нем наш окончательный приговор. Кто знает, может быть, при последнем издыхании этого грешника Христос предстанет его мысленному взору и протянет ему Свою руку спасения, скажет ему, как Петру: "*Маловерный, зачем ты усомнился?* (Мф. 14, 31). *Разве рука Моя коротка стала... чтобы спасать?* (Ис. 50, 2). Разве у Меня не достанет милости, чтобы и тебя помиловать?.." Тем более надежды на такой спасительный исход для наших воинов, на поле брани живот свой полагающих. Уже одна их решимость пожертвовать собой *за други своя* делает их *недалекими от Царствия Божия* (Мк. 12, 34), как бы родственными правде Христовой. Милость Божия тем легче найдет путь извести их ко спасению.

Значит, есть и смысл, и великая надежда молиться за павших на брани, и непременный наш братский долг это делать, потому что за нас же они полагают души своя.

Да воздаст же праведный и неизреченный в милости Судия нашим воинам венцы нетления за их самоотверженный смертный подвиг и нас, усердствующих в молитве за них, да помилует.

Во имя любви к ближнему

Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода

(Ин. 12, 24)

Отношение к памяти, в частности к памяти о минувшей Великой Отечественной войне, у разных людей сегодня – увы! – не однозначно. Есть люди, отрицающие значение именно такой памяти. Они считают совершенно ненужным помнить о войне и обо всем, что с ней связано, – плохом ли или хорошем...

Для верующих Русской Православной Церкви память – вечна. Вечная память неотъемлема от духовного бытия Церкви, она существенным образом характеризует нашу повседневную церковную жизнь. Этот удивительный феномен прекрасно отражает и всю глубину нашей веры в Бога, веры в иную, Вечную жизнь.

Всем своим умершим чадам, и среди них всем погибшим за Отечество на поле брани, Церковь возглашает Вечную память. Заупокойное поминовение на протяжении церковного года совершается по воинам в каждом храме, в каждой иноческой обители. Но есть два особых дня в церковном году, когда Церковь совершает нарочитое (специальное) – торжественное поминовение всех воинов, душу свою положивших за други своя (см.: Ин. 15, 13): это день воспоминания усекновения главы Иоанна Предтечи, 11 сентября (29 августа), и Димитриевская родительская суббота – ближайшая суббота ко дню памяти великомученика Димитрия Солунского, совершаемому 8 ноября (26 октября).

С древнейших, ветхозаветных времен память как бы связывает воедино все поколения. Память – это одна из основ духовного взаимообщения человека с Богом. Высшим благом является пребывание в памяти Божией: *в Вечной памяти будет праведник* (Пс. 111, 6). Всегда было тяжким, постыдным наказанием и для живых и для умерших оказаться истребленным, изглаженным из памяти (см., например: Втор. 32, 26; Иов 24, 20; Ис. 26, 14). В Церкви новозаветной, Христианской, важнейшее богослужение – Божественная литургия есть не что иное, как воспоминание (ср.: Лк. 22, 19) величайшей жертвы, принесенной Господом нашим Иисусом Христом за грехи человечества. За каждой литургией совершается воспоминание – поминовение и живых и умерших.

Патриотизм Русской Православной Церкви – это любовь к Отечеству каждого верующего и всех верующих вместе, и такая любовь скрепляется нашей общей непрерывной памятью. Церковь именно так формирует сознание верующих: каждый должен помнить о прошлом и любить Бога и ближнего своего (см.: Мф. 22, 37–39). Ближний же, как учит Святая Церковь, – это всякий человек независимо от его веры и национальности.

И земная Церковь, и земное Отечество – это наш дом. Его надо созидать: строить, украшать, поддерживать его существование и в случае опасности защищать. "Благоразумное управление домом, – отмечал митрополит Московский Платон (Левшин), – невозможно без мира". Но мир нередко достигается через принесение самого себя в жертву ради ближних. Заповедь о любви к ближнему, как к самому себе (см.: Мф. 22, 39), православным христианином традиционно воспринимается как такое личное обязательство, согласно которому каждый из нас должен думать прежде всего о своем ближнем, а уже потом о себе.

На войне эта заповедь в таком ее восприятии воплощается в жизнь особенно наглядно, трансформируясь тем самым в глубочайшие понятия гражданского долга, любви к Отечеству, патриотизма. Вспомним известное речение митро-

полита Московского Филарета (Дроздова) о том, что плохой гражданин земного Отечества не может быть хорошим гражданином Отечества Небесного.

Церковная российская тысячелетняя патриотическая традиция зиждется и на Святом Евангелии, и на отеческом учении, частью которого является учение отцов Русской Православной Церкви. А какие имена светят нам светом любви к Родине из глубин нашей истории! Святой князь Александр Невский († 1263) и его сын святой князь московский Даниил († 1303), святой Алексий – Митрополит Всероссийский († 1378), Преподобный Сергий Радонежский († 1392), святой князь Димитрий Донской († 1380) и его сподвижники – иноки-воины Александр Пересвет († 1380) и Родион Ослябя († после 1398), святой Иов († 1607) и священномученик Ермоген († 1612) – Патриархи Всероссийские, упоминавшиеся выше митрополиты Платон († 1812) и Филарет († 1867); и ближе к нашему времени – георгиевский кавалер митрополит Трифон (Туркестанов, † 1934), святой Тихон († 1925), затем Сергий († 1944), Алексий I (Симанский; † 1970), Пимен († 1990) – Патриархи Всероссийские...

Одной из форм патриотического служения Русской Православной Церкви явилось создание института военного духовенства. Военные священники издавна были в русских войсках. Но юридически их место в армии было оформлено при царе Петре I: с 1716 года при каждом полке назначался священник, с 1719 года на каждом корабле был иеромонах. Издревле российские монахи уходили братьями милосердия на брань с врагами Отечества.

Во время Великой Отечественной войны 1941–1945 годов наша Церковь уже не имела возможности посылать в армию ни военных священников, ни монахов. Она исполняла свой патриотический долг, совершая служение Отечеству в иных традиционных формах.

О начале Великой Отечественной войны Патриарший Местоблоститель Блаженнейший Митрополит Сергий (с сентября 1943 года Святейший Патриарх) узнал утром первого дня войны – 22 июня 1941 года – в Богоявленском кафедральном соборе в Москве, где он совершал Божественную литургию. В тот воскресный день праздновалась память Всех святых, в земле Российской просиявших.

По окончании богослужения Митрополит Сергий отбыл в свою резиденцию и там сразу же сел за пишущую машинку. Повинуясь его особому на тот исключительный случай вдохновению, из-под его быстрых, печатающих пальцев с машинки, как бы торопясь, побежали строки текста. Его объем оказался чуть больше двух страниц. Это и было знаменитое Послание Главы нашей Церкви с весьма простым заголовком: "Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви".

Всего две страницы! Но какие страницы! Вся сила любви к Родине, к своему народу, к Церкви, вера в победу и готовность к любым жертвам – все это прозвучало громогласным призывом великого патриота земли Российской: "Фашиствующие разбойники напали на нашу Родину". А потому, не рассуждая, "все православные – на защиту священных границ нашей Родины!"

Никто не "советовал", не "указывал" Митрополиту Сергию, как ему поступить... Искреннее сердце православного архиерея, монаха, верность долгу, гражданская честность и преданность своему Отечеству "подсказали" его совести поступить именно так и никак иначе. В тот же день Послание было разослано по епархиям Русской Православной Церкви.

Думал ли тогда Митрополит Сергий о том, что ко дню начала войны Российская наша Церковь была в своем же Отечестве невыразимо унижена и истерзана, беспощадно разграблена и измучена, бесстыдно и многократно обманута и оболгана?.. Думал ли? Кто теперь об этом может сказать?..

Сколько жертв было принесено Церковью на одних лишь Соловках! Большая часть епископата, священства, монашествующих, множество мирян к тому времени были репрессированы. Почти каждому, как правило, предъявлялась пресловутая 58-я статья тогдашнего Уголовного кодекса РСФСР, п. 10 или 11, со зловещим универсальным обвинением в мифической контрреволюционной деятельности и в клевете на советский строй. Репрессии коснулись и самого Митрополита Сергия... Митрополит

Алексий (Симанский), митрополит Николай (Ярушевич), архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), иеромонах Пимен (Извеков, впоследствии Святейший Патриарх) и многие-многие другие иерархи, клирики, иноки, инокини, миряне прошли через годы заключений в лагерях и ссылках: кто в приполярной "глубинке" в Республике Коми, кто в безлюдных степях Казахстана, кто-то в знойных пустынных районах Средней Азии, в российских глухих лесах или в необъятной заполярной тундре...

Из священников, монахов и особенно мирян, получивших к началу войны и после ее начала свободу, многих отправляли на фронт. Но многие сами же просили послать их туда, где шли бои. Священники служили в хозяйственных, медицинских, штабных отрядах, миряне могли брать и оружие в руки. Их ратные труды и подвиги были отмечены государственными наградами.

Несколько лет назад автору довелось беседовать с одним иностранным дипломатом, римо-католиком. Речь, в частности, шла о репрессированной Российской Православной Церкви, которая, однако, в годы войны честно и с достоинством выполняла свой гражданский долг, не взывая к отмщению, не требуя покарать советское руководство за все им содеянное. Дипломат был краток в своем суждении; он спокойно и серьезно сказал: "Церковь не мстит".

Наверное, здесь можно было бы поставить точку. Ибо Митрополит Сергий, как Предстоятель, олицетворял собой Полноту Церкви Российской, бремя ответственности за Церковь лежало на его плечах, на его пастырской совести.

Но как не напомнить еще и еще раз и о других, хотя бы некоторых, известных или малоизвестных фактах и именах, насколько позволяет отведенное автору место?

Это – неустанная, ежедневная молитва Церкви о победе наших воинов, о павших на поле брани. Во всех действовавших тогда немногочисленных храмах (а также и в монастырях на освобожденных территориях) читалась особая молитва – она была составлена еще в связи с началом Отечественной войны 1812 года: "Господи Боже сил, Боже спасения нашего... востани в помощь нашу и подаждь воинству нашему о имени Твоем победити..." Церковь воодушевляла народ, утешала всех скорбевших об их утратах. Церковные деятели выступали по радио и в печати. Церковь вышла наконец из изоляции, власти признали ее существование.

Это – подвиг митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) во время 900-дневной блокады города на Неве. Он отказался от предложенной ему возможности эвакуироваться и остался в осажденном городе со своей столь же мужественной, как и он сам, паствой – с духовенством и мирянами.

Это – огромная патриотическая работа митрополита Николая (Ярушевича). Как митрополит Киевский, он неоднократно обращался к своей украинской пастве с призывами хранить верность Матери Церкви и Родине. Затем, как митрополит Крутицкий (управлявший приходами Московской области), он находился в центре всей деятельности Русской Церкви, направленной на оказание помощи фронту и тылу, участвовал в работе Чрезвычайной Государственной Комиссии по установлению и расследованию немецких злодеяний.

Это – героический порыв епископа Луки (Войно-Ясенецкого), из красноярской ссылки просившего с первых же дней войны направить его, хирурга, в любой военный госпиталь, с тем чтобы по окончании войны он вновь был бы возвращен в ссылку. Владыка Лука был назначен главным хирургом эвакуационного госпиталя для тяжелораненых там же, в Красноярске. В ссылку, однако, епископ Лука возвращен не был.

Это – столь хорошо нам известные танковая колонна имени Димитрия Донского и авиаэскадрилья имени Александра Невского, созданные на средства, собранные православными верующими. Но не только: иерархи, клирики, иноки и инокини, миряне сдавали в Фонд обороны деньги, ценные вещи, предметы из драгоценных металлов и камней, в огромном количестве были собраны одежда и обувь, особенно теплые вещи, белье, медикаменты, перевязочные материалы, продукты питания и так далее. Только деньгами, не считая прочего, было собра-

но порядка 150 миллионов рублей (по курсу 1940-х годов).

Это – немалая помощь священников и мирян партизанам, в частности в Белоруссии, в районах российского Черноземья, в ряде областей Украины, в том числе и помощь немногочисленных тогда украинских монастырей. "Партизанские батюшки" преподавали пастырское напутствие уходившим в бой партизанам, доставляли столь необходимую им информацию (согласно сводкам Совинформбюро), оказывали помощь как врачи, как связные, помогали снабжать партизан продовольствием, одеждой, обувью...

Это – мученические кончины от рук нацистов: отца Николая Оболенского и отца Тихона Орлова, расстрелянных "для назидания другим"; архимандрита Александра (Вишнякова) и протоиерея Павла Остренского, расстрелянных в Киеве за чтение в своих храмах Послания Митрополита Сергия; священника Андрея Попова из Ржева, расстрелянного без всякого повода; киево-печерских иноков – больного игумена Лавры Иринарха (Кондаркина) и монаха Аркадия, умерших от побоев и издевательств; многим известной столетней схимницы Серафимы и ее послушницы Александры, зверски убитых в Киеве...

Это – удивительно беззаветное служение ближнему монахинь и послушниц нашей Церкви в освобожденных областях и там, где еще продолжались военные действия, – в Киеве, в Одесской епархии, в других городах и епархиях. В своих немногих существовавших тогда обителях и вне их они устраивали госпитали, столовые, прачечные. Зимой при отсутствии топлива и не только горячей, но даже холодной воды они на себе носили или возили воду, с трудом преодолевая подчас немалые расстояния, как-то ухитрялись нагревать и даже кипятить воду, кормили и обстирывали множество раненых и больных воинов. Все выстиранное белье они сушили у себя же в кельях. Инокини трудились почти круглосуточно и в своих импровизированных госпиталях поддерживали образцовые чистоту и порядок.

Это – разносторонняя помощь России, а также искреннее участие в борьбе против нацистов (во французском резистансе – Сопротивлении, в других антифашистских движениях) наших православных соотечественников из русского зарубежья, волей или неволей в разное время оказавшихся за пределами России. К ним присоединялись и христиане других Церквей. Значителен был вклад в это общее дело граждан России разных национальностей, а также их детей и внуков – граждан Англии, Бельгии, Голландии, Греции, США, Чехословакии и ряда других стран (многие из них имели так называемые "нансеновские паспорта"*). Среди них были иерархи, клирики, монахи и монахини, миряне: митрополит Северо-Американский Вениамин (Федченков); Андрей Борисович Блум (ныне митрополит Сурожский Антоний); замученный нацистами протоиерей Димитрий Клепинин; протоиерей Андрей Сергеенко (спасавший евреев от преследований нацистов); монахиня Мария (Кузьмина-Караваева), известная как мать Мария; княгиня Вера Аполлоновна Оболенская (участница французского резистанса, была обезглавлена фашистами в тюрьме Плетцензе в Берлине); Александр Львович Казем-Бек; Николай Алексеевич Полторацкий и многие-многие другие. Одни наши соотечественники погибали в бою, некоторые были умерщвлены нацистами, иные дожили до Победы... Об этом, и не только об этом, у нас писалось немало и в церковной, и в светской прессе.

Совершались также на первый взгляд малозаметные и незначительные деяния верующих матерей и отцов, дедушек и бабушек, которые напутствовали молитвой и благословением уходивших на фронт своих детей и внуков, супругов, родных и близких, давали им с собой крестики и иконки, листки с текстами молитв и сами горячо и без устали о них молились. С крестиками и иконками уходили на фронт не только рядовые и сержанты, но и офицеры.

Во всеобщем жертвенном служении Отечеству были и некоторые исключения. Автор имеет в виду случаи измены и

---

*Временные удостоверения личности, введенные Лигой Наций (учреждена в 1919 году) по инициативе Фритьофа Нансена, заменявшие паспорта для лиц, лишенных Отечества (подданства), и для беженцев.

Родине, и Матери Церкви. Они известны – достаточно просмотреть церковную прессу 40-х годов. Говоря "некоторые", автор подразумевает тех, кто так и не раскаялся в своем грехе отступничества. Но таких было действительно не столь уж много. Суд совести (а для кого-то церковный, или гражданский, или военный суд) над ними свершился. Но тем не менее пусть не мы, люди, а Бог да будет им Окончательным Судией.

Подвиг нашей Церкви отличали искренность, воодушевление и единство. Подтверждение тому – миллионы православных имен. Да простят автору отцы, братия и сестры наши: всех упомянуть здесь просто невозможно! Названные ниже еще несколько имен – это главным образом имена тех представителей нашей Церкви, кого автор знал или знает лично, с кем довелось встречаться и беседовать, о ком узнал из прессы или из рассказов других людей.

Это митрополит Рижский Леонид (Поляков), митрополит Калининский Алексий (Коноплев), архиепископ Казанский Михаил (Воскресенский), архиепископ Харьковский Леонид (Лобачев), наместник Псково-Печерского Успенского монастыря архимандрит Алипий (Воронов), настоятельница Корецкой (на Волыни) Свято-Троицкой обители игумения Людмила (Вельсовская), московский протоиерей Владимир Елховский, гомельский протоиерей Василий Копычко ("партизанский батюшка"), диакон Борис Крамаренко из Киевской епархии (многократно раненный на войне кавалер Ордена Славы всех трех степеней), псково-печерский постриженник монах Феофилакт (в миру подполковник медицинской службы Константин Белянин), доцент Московской Духовной Академии Анатолий Петрович Горбачев, московский протоиерей Анатолий Новиков, московский иподиакон Василий Андреевич Демин, московский протоиерей Петр Раина...

И перечислено здесь далеко не все из того, что было сделано Церковью в годы Великой Отечественной войны и послевоенного восстановления Отечества из разрухи. Неисчислимы жертвы и лишения, принесенные на алтарь Отечества нашей Церковью. Эти жертвы никогда не должны изгладиться из нашей памяти! Память о них должна быть Вечной! Для православного верующего залогом тому является молитва Богу. Ибо о воинах и о тех, кто совершил воинский, патриотический подвиг, Церковь молилась и будет молиться всегда, так же как она возносит свою неизменную молитву о них и сегодня...

В. О.



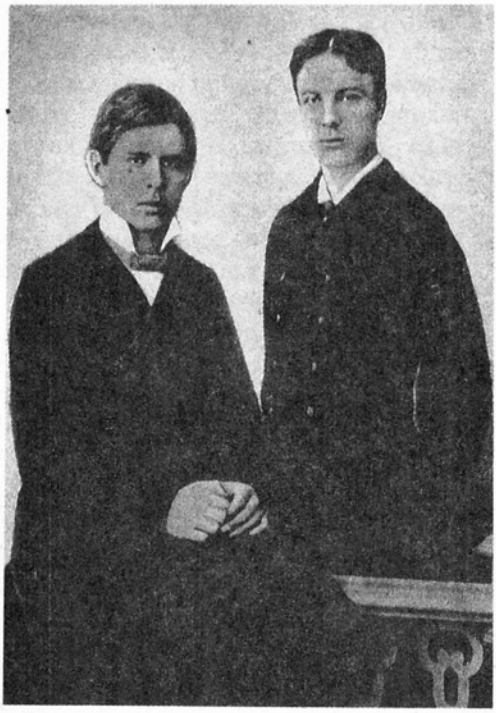
Будущий Патриарх в детские годы (с отцом священником Николаем Ивановичем Страгородским и бабушкой Пелагией Васильевной)



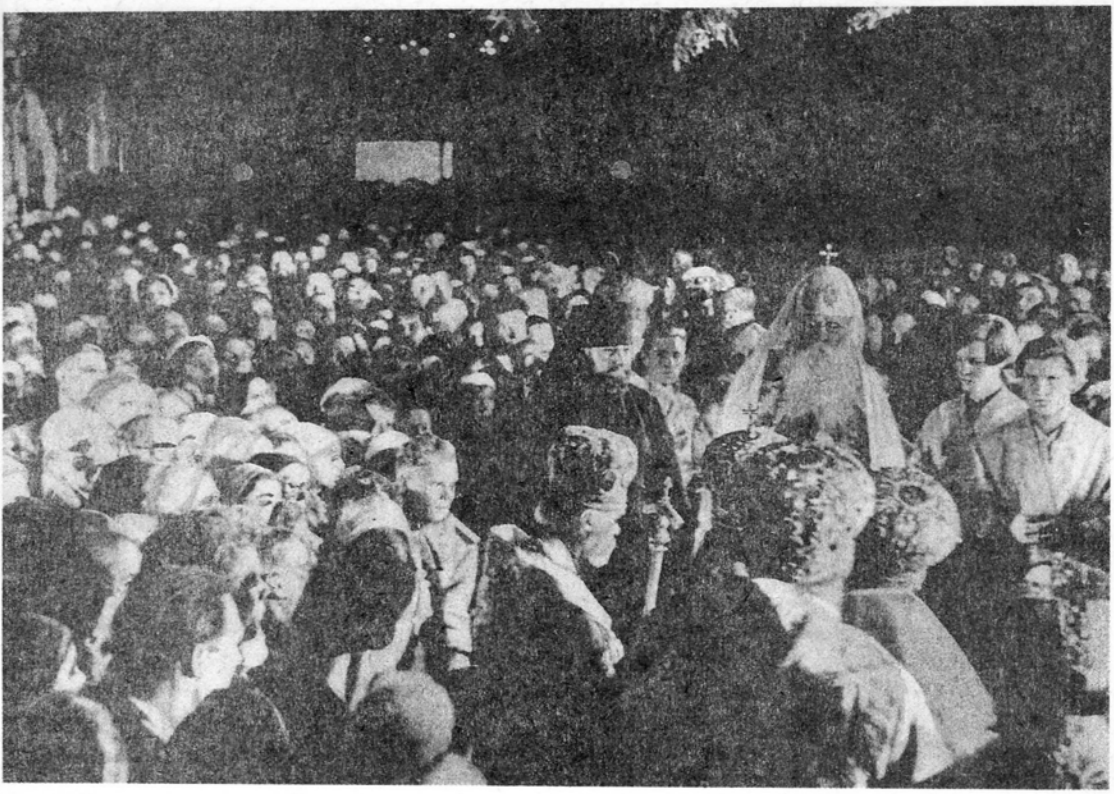
Отец Святейшего Патриарха Сергия протоиерей о. Николай Страгородский

Воспитанник Нижегородской Духовной Семинарии И. Н. Страгородский (слева) со своим товарищем (1885 год)

Архимандрит Сергий (во втором ряду справа) среди своих родных: в центре стоит отец архимандрита, сидят его дедушка и бабушка (1900-е годы)

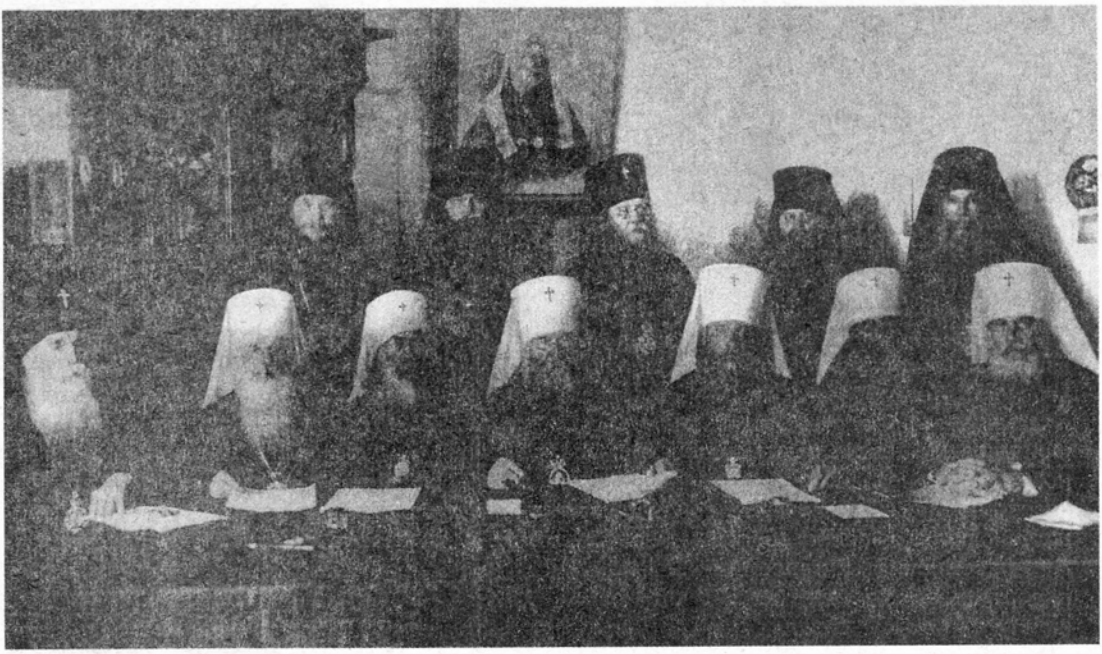


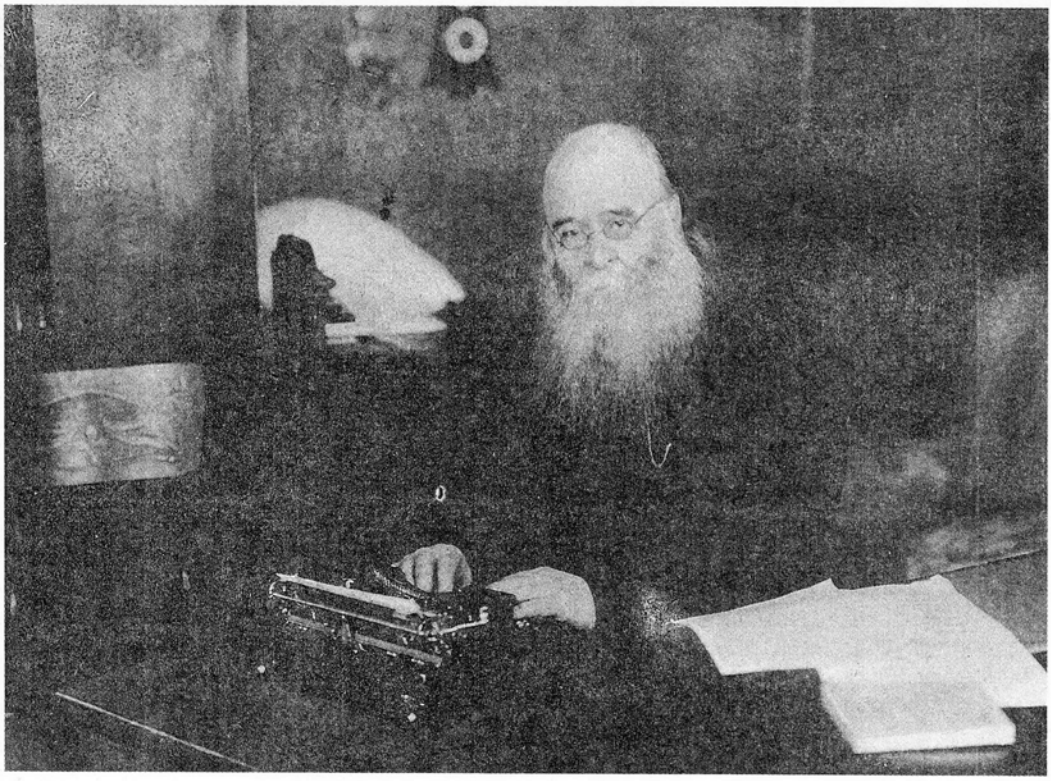




Интронизация Святейшего Патриарха Сергия – "Благословение народа"

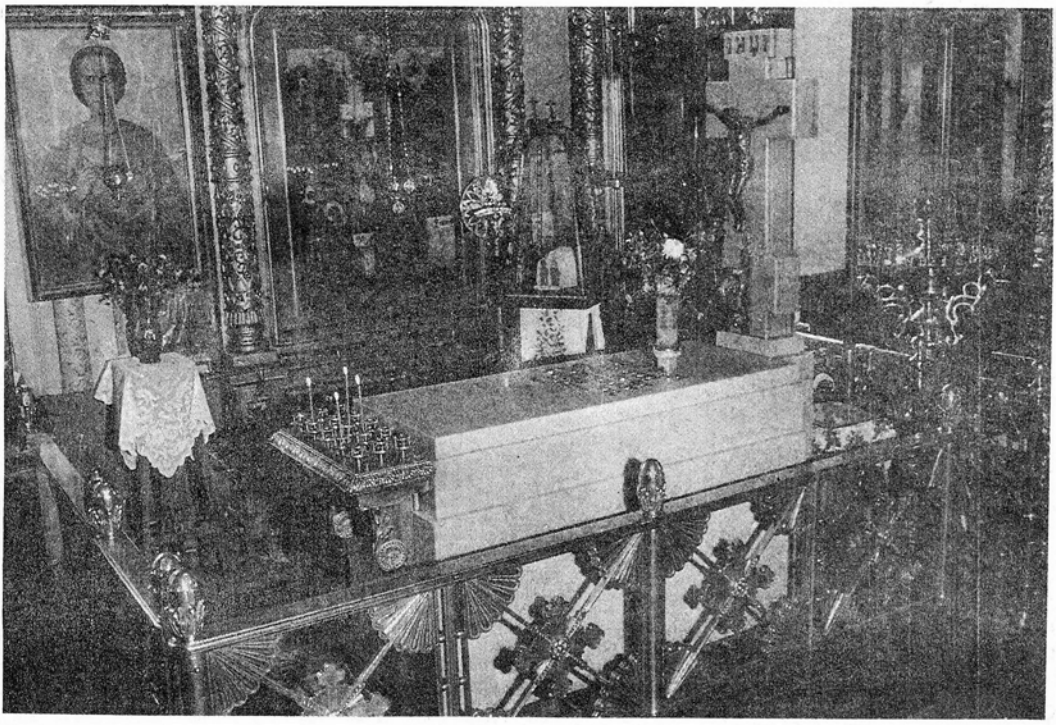
Заседание Священного Синода (июль 1933 год)





Святейший Патриарх Сергий за работой

Гробница Святейшего Патриарха Сергия
в Богоявленском кафедральном соборе



Список основных трудов Патриарха Сергия (Страгородского)

(за исключением акафистов, работы приводятся в хронологическом порядке)

1. Христианская проповедь в Китае и Японии // Русский вестник. 1892. № 12. С. 21—31; 1893. № 2. С. 11—33.

2. Разбор инославных учений об оправдании. 1. Учение средневекового инославного богословия // Богословский вестник. 1895. № 4. С. 1—26.

3. Разбор инославных учений об оправдании. 2. Современное учение инославного богословия // Богословский вестник. 1895. № 6. С. 346—364.

4. Разбор инославных учений об оправдании. 3. Отношение отечественной науки к инославному богословию // Богословский вестник. 1895. № 8. С. 141—156.

5. На Дальнем Востоке: (Письма японского миссионера) // Богословский вестник. 1895. № 9. С. 386—399; № 11. С. 241—258; 1896. № 1. С. 85—95; № 3. С. 411—436; № 4. С. 106—128; № 5. С. 298—316; № 7. С. 67—96; № 8. С. 182—207; № 9. С. 369—386; № 10. С. 123—143; № 11. С. 243—278; № 12. С. 446—474; отдельное издание: Арзамас, 1897.

6. Вечная жизнь как высшее благо // Богословский вестник. 1895. № 1. С. 1—30; № 2. С. 195—213; отдельное издание: М., 1895.

7. Вопрос о личном спасении: (Речь пред защитой магистерской диссертации) // Богословский вестник. 1895. № 9. С. 265—274; отдельное издание: М., 1895.

8. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Сергиев Посад, 1895; 2-е изд. Казань, 1898; 3-е изд. СПб., 1903; 4-е изд. СПб., 1910; СПб., 1913 — приложение к журналу "Русский паломник" (предисловие и 4-я глава); М., 1991 (репринт 2-го изд.).

9. По Японии: (Записки миссионера) // Богословский вестник. 1899. № 4. С. 622—649; № 7. С. 394—415; № 8. С. 595—614; № 9. С. 135—162; № 10. С. 318—341; № 11. С. 490—509; № 12. С. 632—659.

10. Речь при наречении во епископа Ямбургского (23 февраля 1901 г.) // Церковный вестник. 1901. № 9. С. 312—313; перепечатано в книге: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 53—55.

11. Что разделяет нас со старокатоликами? СПб., 1902.

12. К вопросу о том, что разделяет нас со старокатоликами. СПб., 1903.

13. "Оставь мертвых погребать своих мертвецов" // Церковный вестник. 1904. № 2. С. 39—43.

14. "Отныне мы никого не знаем по плоти": (Поучение новопостриженному священноиноку Елевферию (Богоявленскому) // Церковный вестник. 1904. № 12. С. 356—359.

15. "Святи их во истину Твою" // Церковный вестник. 1904. № 24. С. 740.

16. Речь на могиле покойного профессора Лопухина // Церковный вестник. 1904. № 36. С. 1132—1134.

17. Призыв к обновлению // Церковный вестник. 1904. № 42. С. 1315—1317.

18. "Бог мой — скала моя; на Него уповаю": (Речь при пострижении в монашество Дамиана (Воскресенского)) // Церковный вестник. 1904. № 50. С. 1578—1582.

19. Закон Божий, написанный в сердце человека. СПб., 1904.

20. 9 января 1905 года // Церковный вестник. 1905. № 2. С. 33—34.

21. С нами ли Бог? // Церковный вестник. 1905. № 2. С. 38—41.

22. "Ищите прежде всего Царствия Божия" // Церковный вестник. 1905. № 3. С. 75—78.

23. Накануне объявления полной веротерпимости // Церковный вестник. 1905. № 8. С. 229—232.

24. Свобода для Церкви, но не для нас: (Речь при вручении жезла новопоставленному архимандриту Михаилу, доценту Академии, 20 марта 1905) // Церковный вестник. 1905. № 12. С. 354—355.

25. К вопросу о веротерпимости // Церковный вестник. 1905. № 13. С. 385—389.

26. Монашество и пастырство // Церковный вестник. 1905. № 19. С. 579—583.

27. LXII курсу // Церковный вестник. 1905. № 25. С. 769—771.

28. Наш новый долг пред родиной // Церковный вестник. 1905. № 34. С. 1060—1063.

29. О панихиде по кн. С. Н. Трубецком // Церковный вестник. 1905. № 41. С. 1286—1287.

30. Слова и речи (1901—1905). СПб., 1905.

31. О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Русской Церкви. СПб., 1905; Церковный вестник. 1905. № 51/52. С. 1608—1612

(в сокращении).

32. Записки петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903). СПб., 1906. С. 3–4, 31–32, 76, 159–164, 169, 183–185, 227–228, 231, 247–248, 285, 307, 361–362, 392, 427, 435–436, 520, 530–531.

33. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т. 3. СПб., 1906. С. 259–290.

34. Как православный христианин должен отнестись к предстоящему чествованию графа Толстого // Известия Казанской епархии. 1908. № 32–33. С. 973–983; Прибавления к Церковному вестнику. 1908. № 34. С. 1619–1622; Церковный вестник. 1908. № 35. С. 1081–1083.

35. Речь, сказанная в Гельсингфорском православном соборе вновь назначенному генерал-губернатору, генерал-лейтенанту Ф. А. Зейну (21 ноября 1909 г.) // Церковный вестник. 1910. № 1. С. 5–6.

36. Отношение православного человека к своей Церкви и к инославию // Православный Финляндский сборник. М., 1911. № 1–3; перепечатано в: Журнал Московской Патриархии. 1967. № 1. С. 63–69; 1993. № 3. С. 36–40.

37. Основное заблуждение католичества и протестантства // Православный Финляндский сборник. М., 1911. № 9. С. 3.

38. Речь епископу Киприану при его хиротонии 10 марта 1913 года // Прибавления к Церковному вестнику. 1913. № 12. С. 518–520; перепечатано в книге: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 56–58.

39. Письмо к митрополиту Петру (февраль 1926 г.) // Иоанн (Снычев), митрополит. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия. Сортавала, 1993. С. 42 (отрывок).

40. Письмо к митрополиту Агафангелу от 17/30 апреля 1926 г. // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 91–92 (отрывок).

41. Письмо к Управляющему Московской епархией епископу Серпуховскому Алексию (Готовцеву) от 11/24 мая 1926 г. // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 95–97.

42. Письмо к митрополиту Агафангелу от 13/26 мая 1926 г. // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 94 (отрывок).

43. Проект декларации Митрополита Сергия от 28 мая/10 июня 1926 года // Христианское чтение. СПб., 1991. № 5. С. 30–33.

44. Послание к пастырям и пастве (16/29 июля 1927 года) // Известия. 1927. № 188 (19 августа); перепечатано в книге: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 59–63.

45. Заявление в ОГПУ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Нижегородского Сергия (гр. И. Н. Страгородского) от 7 октября 1927 года // Московский церковный вестник. 1992. № 18/19. С. 15.

46. Послание Митрополита Сергия и Временного при нем Патриаршего Синода Преосвященным Архипастырям, пастырям и всем верным чадам Святой Православной Российской Церкви (18/31 декабря 1927 года) // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 124 (отрывок).

47. Ответ Митрополита Сергия на обращение к нему группы духовенства и мирян (1/14 декабря 1927 года) // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 165–166.

48. Ответ Митрополита Сергия на письмо прихожан Покровского Гатчинского храма (19 янв./1 февраля 1928 года) // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 182–183.

49. Письмо к митрополиту Агафангелу от 28 янв./10 февр. 1928 г. // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 114 (отрывок).

50. Письмо к митрополиту Агафангелу (апрель 1928 г.) // Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 116–118.

51. Письмо к митрополиту Кириллу от 5/18 сент. 1929 г. // Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. Париж, 1977. С. 468–469 (отрывок).

52. Письмо к митрополиту Кириллу от 20 декабря 1929 г./2 января 1930 г. // Регельсон Л. Трагедия... С. 472–474 (отрывок).

53. О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 1. С. 3–5.

54. Письмо от 28 окт. 1931 г. за № 4563 на имя Высокопреосвященного митрополита Евлогия, Управляющего русскими церквами в Западной Европе // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 2. С. 2–4; № 3. С. 1.

55. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 2. С. 5–7; № 3. С. 3–6; № 4. С. 3–7.

56. Послание Преосвященным архипастырям, пастырям и всем чадам Православной Российской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 5. С. 1–2.

57. Отзыв на тетрадь гражданки Л. Е. Ивановой под заглавием "Апология ежедневного и повседневного приобщения Святых Таин как заповеди Христа Спасителя" (Машинопись) // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 5. С. 3–5.

58. Послание Патриарху Константинопольскому Фотию II // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 6. С. 1–2.

59. Послание Константинопольскому Патриарху Святейшему Фотию II, архиепископу Константинополя – Нового Рима и Вселенскому Патриарху (от 15 октября 1931 г. за № 7623) // Журнал Московской Патриархии. 1932. № 7/8. С. 1–2.

60. Ответ на приглашение к участию в Лондонской догматической комиссии и в предсобор-

ном всеправославном собрании (Просинод) от 30 сент. 1931 г., № 7467 // Журнал Московской Патриархии. 1932. № 7/8. С. 6–7.

61. Резолюция от 3 июля 1931 г. (о допущении к служению обновленческого протодиакона в одном из храмов Москвы) // Журнал Московской Патриархии. 1932. № 7/8. С. 7.

62. Письмо представителю Вселенского Патриарха в СССР архимандриту Василию Димопуло от 12 апр. 1932 г., № 521 // Журнал Московской Патриархии. 1932. № 9/10. С. 1–2.

63. Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1932. № 11/12. С. 8–11; перепечатано в книге: Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии. М., 1990. С. 1–6.

64. Послание Блаженнейшему Патриарху Сербскому (Варнаве) от 23 марта 1933 года, № 311 // Журнал Московской Патриархии. 1933. № 14/15. С. 1–4.

65. Послание Временному Экзарху Московской Патриархии в Америке, Управляющему Русской Северо-Американской Православной епархией, Преосвященному архиепископу Вениамину, боголюбивым клирикам и мирянам, устоявшим в вере и в послушании Святой Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1933. № 16/17. С. 1–3.

66. Воскресение Христово в отличие от воскресения Лазаря // Журнал Московской Патриархии. 1933. № 16/17. С. 4–7.

67. Значение апостольского преемства в инославии // Журнал Московской Патриархии. 1935. № 23/24. С. 3–11; перепечатано в: Журнал Московской Патриархии. 1961. 10. С. 23–24.

68. Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию (7 сентября 1935 г.) // О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935. С. 5–19.

69. К православной пастве Украины от 5 февраля 1942 г. // Правда о религии в России. М., 1942. С. 129–135; перепечатано в книге: Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 13–17.

70. Второе послание по делу епископа Поликарпа Сикорского (28 марта 1942 года) // Правда о религии в России. М., 1942. С. 136; перепечатано в книге: Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 18–21.

71. Послание Московской пастве 1/14 октября 1941 года // Правда о религии в России. М., 1942. С. 409–410.

72. Близок час нашей победы (24 ноября 1941 года) // Правда о религии в России. М., 1942. С. 411–413.

73. Пасхальное приветствие 2 апреля 1942 года // Правда о религии в России. М., 1942. С. 449–451.

74. Речь на молебне о победе русского воинства вечером 26 июня 1941 г. в Богоявленском соборе в Москве // Правда о религии в России. М., 1942. С. 83–86.

75. Поучение, сказанное за литургией в церкви Иоанна воина на Б. Якиманке в Москве 12 авг. 1941 года // Правда о религии в России. М., 1942. С. 95–97.

76. Предисловие к книге "Правда о религии в России" // Правда о религии в России. М., 1942.

77. Телеграммы Святейшего Патриарха Сергия с извещением о своем вступлении на Патриаршую кафедру // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 1. С. 19.

78. О деятельности Православной Церкви за два года Отечественной войны: (Доклад на Соборе епископов 8 сентября 1943 года) // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 1. С. 7–8.

79. Послание Святейшего Патриарха Сергия к пастве (12 сентября 1943 года) // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 2. С. 3–5.

80. Известительные грамоты Патриарха Сергия Восточным Патриархам (о вступлении на Патриарший престол) // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 2. С. 6–7.

81. Речь в Кафедральном Богоявленском соборе г. Москвы в день интронизации, 12 сентября 1943 г. // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 2. С. 8.

82. Послание Преосвященным архипастырям, пастырям и всем верным чадам Святой Православной Русской Церкви 7 ноября 1943 года // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 3. С. 3–4.

83. Резолюция Святейшего Патриарха на докладной записке одного из обновленческих архиереев, обратившегося с просьбой о воссоединении с Московской Патриархией // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 3. С. 7.

84. Письмо Патриарха Сергия принцессе греческой Ирине // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 4. С. 12.

85. Праздничное приветствие // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 4. С. 3–4.

86. Рождественское послание Преосвященным архипастырям, пастырям и всем верным чадам Святой Православной Русской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 4. С. 5–6.

87. Распоряжение Патриарха Московского и всея Руси об именующем себя "митрополитом" Феофиле Булдовском // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 4. С. 9.

88. Послание к православным людям временно окупированной немцами территории (январь, 1942) // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 11–12.

89. Послание возлюбленным о Христе чадам

Святой Православной Русской Церкви 22 июня 1942 года // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 29—31.

90. Послание к пастырям и пасомым Христовой Церкви 22 июня 1941 года // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 3—5.

91. Послание всем верным чадам нашей Святой Православной Русской Церкви, в особенности обитающим в Литве, Латвии и Эстонии, 22 сентября 1942 года // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 32—34.

92. Рождественское послание Преосвященным архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Церкви (25 декабря 1942 года) // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 37—38.

93. Рождественское послание Преосвященным архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Церкви в областях СССР, еще не освобожденных от немецкой оккупации (13 декабря 1942 года) // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 39—40.

94. Архипастырское послание к православной пастве Ростова-на-Дону и Ростовской епархии (20 марта 1943 года) // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 43—45.

95. Пасхальное послание 23 апреля 1943 года // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 46—47.

96. Послание ко дню двухлетия войны 22 июня 1943 года // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 48—50.

97. Святительское обращение ко всем христианам в Югославии, Чехословакии, Элладе и прочих странах (23 апреля 1943 года) // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов. М., 1943. С. 83—86.

98. Поздравительные телеграммы Патриарха Сергия к празднику Рождества Христова и к Новому году // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 1. С. 3—4.

99. Телеграмма Иосифу Виссарионовичу Сталину (поздравление с Новым годом) // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 1. С. 5.

100. Есть ли у Христа наместник в Церкви? // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 2. С. 13—18; перепечатано в книге: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 64—71.

101. Обращение к православным русским, живущим в Грузии // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 3. С. 10.

102. Известительные грамоты Восточным Патриархам о возобновлении канонического общения с Грузинской Церковью // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 3. С. 11—12.

103. Ответное письмо Архиепископу Кентерберийскому Вильяму Кантуару // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 3. С. 24.

104. Письмо Святейшего Патриарха Сергия к Патриарху Грузии Католикосу Каллистрату // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 3. С. 9.

105. Пасхальное приветствие // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 4. С. 3—4.

106. К вопросу о западном Православии (три письма В. Н. Лосскому) // Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 72—76.

107. Чин отпевания инославных // Журнал заседаний Священного Синода. 1949. № 12.

108. Чин панихиды по инославным // Журнал заседаний Священного Синода. 1949. № 12.

109. Вечная Жизнь (2-я глава книги: "Православное учение о спасении") // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 12. С. 69—78.

110. "Праведный верою жив будет" // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 7. С. 44—45.

111. Акафист Воскресению Христову // Православный церковный календарь. М., 1974. С. 61—64.

112. Акафист в честь Владимирской иконы Божией Матери // Православный церковный календарь. М., 1981. С. 70—74.

113. Акафист в честь иконы Божией Матери "Умиление" // Угодник Божий Серафим. Т. 1. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1992. С. 300—306.

114. Акафист Живоносному Древу Креста Господня.

115. Акафист Преподобному Сергию Радонежскому.

116. Акафист Святому Духу.

117. Акафист в честь Боголюбской иконы Божией Матери.

118. Акафист преподобным Сергию и Герману, Валаамским чудотворцам.

Е. П.

Документы Государственного архива Российской Федерации как источник по истории Русской Православной Церкви (1917–1992 гг.)

"Архивы открывают свои тайны". В конце 80-х — начале 90-х годов подобные заголовки не сходили с газетных полос. Период долгого забвения сменился эйфорией первооткрывательства. Толпы журналистов заполнили архивы. Оказалось, что действительная история нашего Отечества совсем не похожа на ту, которой нас учили в школе, особенно ее "советский период". Оказалось, что историю надо изучать не путем подбора цитат из трудов классиков марксизма-ленинизма, а путем выявления и изучения архивных документов. Страницы периодической печати запестрели подборками документальных материалов: индустриализация, коллективизация, борьба с религией, — эти и многие другие "ключевые" моменты нашей истории после 1917 года приобрели совсем иную интерпретацию, стоило только вытащить на свет Божий документы, надежно спрятанные ранее в недрах архивов. Как недавно это было!

Казалось, цель близка — опубликовать еще немного архивных материалов, раскрыть еще несколько тайн — и все станет на свои исторические места, и дети в школах будут изучать не идеологизированную социомифологическую схему, а истинную историю Отечества. Однако чуда не произошло. Тогда, когда, по мнению ученых, публицистическая восторженность должна была смениться кропотливым и скрупулезным трудом исследователя, введение в оборот целого массива исторических источников и создание прочной документальной базы исторической науки стало тормозиться уже не по идеологическим, а по экономическим причинам. Закрываются научные учреждения, уезжают специалисты, резко сузился выход в свет научной литературы, упали тиражи периодических изданий. Частичное финансирование архивной отрасли в 1993 году сменилось прекращением финансирования с началом 1994 года.

Таким образом, богатейшие архивные фонды по сей день остаются изъятыми из научного оборота, а исследователи зачастую и не подозревают, какие сенсации еще могут храниться на архивных полках. Ведь официально объявить о переводе документов на открытое хранение не значит сделать их доступными для исследователей "де-факто". Фонды, находившиеся ранее на секретном хранении, не имели необходимого для исследователей научно-справочного аппарата: описей, каталогов и т. п. Даже открытые фонды зачастую имели лишь описи с глухими заголовками, не дающими необходимой информации. Поэтому поиск исследователем необходимых ему документов можно правомерно сравнить с поиском иголки в стоге сена. Работа же архива над каталогизацией документов и подготовкой хорошего научно-справочного аппарата затруднена в силу изложенных выше причин.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) представляет собой крупнейшее хранилище документов по истории России. Число единиц хранения (архивных дел) в ГАРФ превышает 5 млн. Число же документов, составляющих эти дела, с трудом поддается исчислению. Хронологический период — с восстания декабристов до наших дней. Одно из последних крупных поступлений — архив Верховного Совета Российской Федерации.

История Русской Православной Церкви неразрывно связана с историей России и, естественно, нашла свое непосредственное отражение в документальных материалах архива. Но если период до 1917 года представлен открытыми фондами, то материалы по истории Русской Православной Церкви "советского периода" находились в основном на секретном хранении. Поэтому на протяжении длительного времени "советский период" имел не документальное, а чисто идеологическое освещение в исторической литературе, так как даже многие материалы открытых фондов имели категорию ограниченного допуска, то есть также были не доступны историкам. В настоящее время исторические пласты рассекреченных документов, еще не введенных в научный оборот, ждут своих исследователей.

Целью данного краткого обзора является ознакомление читателей "Журнала Московской Патриархии", в первую очередь исследователей истории Русской Православной Церкви,

с составом основных фондов ГАРФ, содержащих названные материалы. Так как небольшой объем обзора не позволяет дать подробную характеристику документальных материалов, мы коснемся содержания только основных тематических и видовых групп документов. Обзор фондов построен по хронологическому принципу.

Переходя к обзору фондов по истории Русской Православной Церкви, в первую очередь назовем фонд "Канцелярия Патриарха Тихона". По объему фонд небольшой, всего 5 архивных дел. В основном это такие виды документов, как воззвания и обращения Святейшего Патриарха к верующим, а также письма, поступавшие в адрес Патриарха.

Гораздо больший объем документов имеет фонд "Всероссийский церковный Поместный Собор" ("Священный Собор"). В нем содержится 677 архивных дел за период с 1906 по 1918 год. Материалы фонда ярко характеризуют политику советского государства по отношению к Церкви и, в свою очередь, отношение Русской Православной Церкви к Октябрьской революции и правительству большевиков.

Несомненный интерес для исследователей представляют документы, иллюстрирующие постановку и решение вопросов преобразования организационной структуры Церкви, не затрагивающего канонических основ религии. В документах отражена деятельность Священного Собора по реорганизации высших и местных органов церковного управления, совершенствованию системы церковного образования всех ступеней, разработке новой методики миссионерской работы. Материалы фонда также освещают и вопросы экономической деятельности Церкви, в частности проведения реформы церковного хозяйства, укрепления материального положения церковных приходов. В фонде содержатся отчеты о финансовом и хозяйственном положении Церкви. Важную информацию дают документы, свидетельствующие об усилиях Церкви, направленных на укрепление своих рядов в период внутрицерковных антиканонических выступлений.

Значительную группу составляют материалы, относящиеся к истории православного искусства: обзоры по истории иконописи, церковного пения, архитектуре и т. п., что представляет интерес не только для историков, но и для искусствоведов.

Весьма яркие материалы содержит фонд, образовавшийся в процессе деятельности пресловутого Союза воинствующих безбожников, содержащий материалы за период с 1922 по 1948 год. Фонд состоит из 514 архивных дел. Являясь формально неправительственной общественной организацией, Союз безбожников являлся по своей сути проводником антицерковной политики государства. Деятельность Союза особо активизировалась в период с 1929 года, то есть с началом массовой коллективизации, так как целью государства была не только ликвидация относительно экономической независимости крестьянства, но и уничтожение его мировоззрения, что лишало основной социальный слой русского народа нравственной поддержки Церкви.

В задачи Союза входило ведение воинствующей атеистической пропаганды, организация массового движения за закрытие церквей, отмену религиозных праздников, снятие икон и т. д. Союз организовывал псевдонаучные антирелигиозные лекции и диспуты, собрания и манифестации. Был проведен сбор денег на постройку тракторной колонны под кощунственным названием "Безбожник", самолета с аналогичным названием, подводной лодки "Воинствующий безбожник". Все эти и многие другие аспекты деятельности Союза нашли свое отражение в материалах фонда. Кроме того, исследователь найдет в делах фонда документы, иллюстрирующие участие Союза в работе IV Конгресса Интернационала пролетарских свободомыслящих в 1920 году, стенограммы заседания I съезда корреспондентов газет "Безбожник" (1925 г.), материалы II съезда Союза воинствующих безбожников (1929 г.). В фонде также содержатся материалы редакции газеты "Безбожник".

Один из наиболее информативно насыщенных фондов по истории Русской Православной Церкви — Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме Центрального исполнительного комитета (ЦИК) Союза ССР. Фонд содержит более 1830 дел (с учетом секретной части). Хронологический период документов — с 1929 по 1938 год. В документах фонда непосредственно отражены взаимоотношения государства и Церкви, так как Постоянная центральная комиссия по вопросам культов занималась осуществлением руководства и наблюдением за проведением в жизнь политики государства по отношению к религиозным объединениям на всей территории СССР.

Центральная комиссия выполняла роль руководящего и контролирующего органа по отношению к деятельности республиканских, краевых, областных, районных и городских комиссий по вопросам культов, поэтому в фонде сосредоточены как сводные обобщенные материалы, так и материалы регионального характера. Весьма значительную группу составля-

ют документы о закрытии церквей, репрессиях в отношении церковнослужителей, вскрытии мощей святых, изъятии церковных ценностей и др. В фонде имеются как нормативные акты, регулировавшие деятельность церковных объединений, а также инструкции и циркуляры по практическому применению данных актов, так и документы отчетно-информационного характера: отчеты Комиссии о состоянии Русской Православной Церкви, статистические данные о числе священнослужителей, православных приходов и монастырей, налогах и т. д.

Крупнейшим фондом по истории Русской Православной Церкви, без сомнения, является фонд Совета по делам Русской Православной Церкви (впоследствии переименованной в Совет по делам религий) при Совете Министров СССР. Фонд содержит материалы с 1943 по 1991 год. Открытая часть фонда — более 10 тыс. архивных дел, его секретная часть составляет 8843 дела.

Почти половина фонда находилась на секретном хранении, и по сей день многие материалы не подлежат рассекречиванию, согласно действующим нормативным актам. В то же время отдельные документы, объявленные рассекреченными, не готовы для выдачи исследователям по техническим причинам.

Особенный интерес вызывают документы, относящиеся к периоду Великой Отечественной войны, так как они фактически сохранились только в фондах ГАРФ.

Нашествие иноземных захватчиков, как это уже не раз бывало в истории нашей страны, вызвало явное изменение политики государства по отношению к Церкви. В делах фонда имеются документы, относящиеся к процессу восстановления патриаршества, воззвания и обращения Митрополита, а впоследствии Патриарха Сергия. Значительная группа документов повествует о сборе верующими пожертвований, награждении священнослужителей московских и тульских церквей медалью "За оборону Москвы". В фонде сохранились письма Патриархов Алексия и Сергия Сталину, материалы Московской Патриархии, подготовленные для Всеславянского комитета, и др.

Отдельно следует упомянуть о такой интересной группе документов, как протоколы Священного Синода за 1943 год. В протоколах рассматриваются вопросы восстановления церковной структуры, возвращения Церкви ее имущества, в том числе и находившегося за границей СССР, воссоединения с Русской Православной Церковью священнослужителей-обновленцев, передачи Русской Православной Церкви кладбищ, ранее отошедших к обновленцам, и многие другие вопросы. К сожалению, протоколы глухие, то есть не содержат информации по обсуждению вопросов, внесенных в повестку дня. Материалы же к протоколам пока не найдены.

В целом тематика документов фонда настолько разнообразна, что упомянуть обо всех наиболее интересных документах не представляется возможным. Можно только отметить, что структурно-тематическое построение фонда близко к фонду Центральной комиссии по делам культов при ЦИК, соответственно близка и документно-видовая наполненность фонда. Фонд практически не исследован.

Краткий обзор архивных фондов по истории Русской Православной Церкви, хранящихся в ГАРФ, мы завершаем публикацией отрывка из материалов, отложившихся в названных выше протоколах Священного Синода. Читатель, без сомнения, с интересом прочтет впервые публикующийся документ, относящийся к кончине Патриарха Сергия и его духовному завещанию.

М. Е. КОЛЕСОВА,
заведующая сектором публикации документов
"Архив новейшей истории" ГАРФ,
кандидат исторических наук

ЖУРНАЛ № 51

ЭКСТРЕННОГО ЗАСЕДАНИЯ СВЯЩЕННОГО СИНОДА 15 МАЯ 1944 г.

Присутствовали: Митрополит Ленинградский и Новгородский АЛЕКСИЙ,
Митрополит Крутицкий НИКОЛАЙ,
Митрополит Киевский и Галицкий ИОАНН,
Архиепископ Рязанский АЛЕКСИЙ,
Архиепископ Саратовский и Сталинградский ГРИГОРИЙ,
Управделами Московской Патриархии протоиерей Н. Ф. КОЛЧИЦКИЙ

1. С Л У Ш А Л И: Сообщение Митрополита Крутицкого НИКОЛАЯ о последовавшей сего числа в 6 ч. 50 м. утра кончине СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА С Е Р Г И Я от кровоизлияния в мозг (Справка профессора ЕГОРОВА).

Перед Заседанием Священного Синода в 11 ч. утра Митрополит Ленинградский и Новгородский АЛЕКСИЙ у одра почившего Святейшего Патриарха СЕРГИЯ совершил панихиду в присутствии Членов Священного Синода и духовенства.

2. С Л У Ш А Л И: Акт, составленный по случаю смерти СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА, следующего содержания:

1944 г. 15 мая мы, нижеподписавшиеся, собравшись в личном кабинете Патриарха Сергия, умершего сего числа в 6 ч. 50 м. утра, произвели осмотр письменного стола и обнаружили конверт, запечатанный сургучной личной печатью с надписью собственноручной: "Вскрыть после моей смерти. Митрополит Сергий".

В конверте обнаружено посмертное завещание, подписанное: "Патриарший Местоблюститель Сергий, Митрополит Московский и Коломенский. 29 Сентября/12 Октября 1941 г."

Пункт первый данного завещания гласит: "В случае моей смерти или невозможности исполнять должность Патриаршего Местоблюстителя эта должность во всем объеме присвоенных ей Патриарших прав и обязанностей переходит к Преосвященному Митрополиту Ленинградскому Алексию (Симанскому); если последний не окажется в возможности вступить в должность, таковая переходит к Преосвященному Архиепископу Можайскому Сергию (Гришину); если же и сей не окажется в возможности, то к Преосвященному Митрополиту Киевскому Николаю (Ярушевичу)".

Других завещательных документов не обнаружено. На столе и в ящиках стола найдены текущие дела.

Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Карпов
Алексий, Митрополит Ленинградский и Новгородский
Николай, Митрополит Крутицкий
Управделами Московской Патриархии протоиерей Н. Колчицкий

9 ч. 30 м. утра, 15 мая 1944 г. г. М о с к в а

Дальнейшие пункты завещания гласят следующее:

2. Уволенный на покой или лишенный возможности управлять своей епархией не может быть Местоблюстителем.

3. Со вступлением кого-либо из вышепоименованных архипастырей в должность Местоблюстителя права остальных двух кандидатов на эту должность отпадают. Установить порядок дальнейшего преемства должности есть право и обязанность нового Местоблюстителя.

4. В управление Московской епархией, впредь до могущих последовать распоряжений нового Местоблюстителя, вступает старший по службе из Преосвященных Московских викариев. М. [итрополит] СЕРГИЙ. 12 дек. 1941 г.

5. Настоящим отменяются все прежние мои распоряжения касательно преемства должности Местоблюстителя. ПАТРИАРШИЙ МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЬ СЕРГИЙ, МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИЙ И КОЛОМЕНСКИЙ.

29 Сентября/12 Окт. 1941 г. (КРУГЛАЯ ПЕЧАТЬ)

Во исполнение завещательного распоряжения Святейшего Патриарха:

а) в должность Патриаршего Местоблюстителя вступил Преосвященный Митрополит Ленинградский и Новгородский А Л Е К С И Й;

б) в Управление Московской епархией вступил Преосвященный Митрополит Крутицкий НИКОЛАЙ.

3. СЛУШАЛИ: Предложение Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Ленинградского и Новгородского АЛЕКСИЯ о необходимости срочного оповещения Епархиальных Преосвященных, а где их нет, областных благочинных о кончине Святейшего Патриарха и о его вступлении в должность Патриаршего Местоблюстителя.

ПОСТАНОВИЛИ: Послать всем Епархиальным Преосвященным и областным Благочинным срочные телеграммы о кончине Святейшего и о вступлении в должность Местоблюстителя Преосвященного Митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия с предписанием возносить за богослужениями имя ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ ПРЕОСВЯЩЕННОГО АЛЕКСИЯ, МИТРОПОЛИТА ЛЕНИНГРАДСКОГО И НОВГОРОДСКОГО. По церквам г. Москвы и Московской епархии, кроме того, возносить имя Преосвященного Митрополита Крутицкого НИКОЛАЯ. По Украине соответствующие распоряжения поручается сделать Преосвященному Митрополиту Экзарху.

4. Предложить Епархиальным Преосвященным и областным благочинным сделать распоряжения по церквам о ГОДИЧНОМ поминовении Святейшего Патриарха СЕРГИЯ (с отдельной заупокойной ектенией за каждой литургией).

ПАТРИАРШИЙ МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЬ Печать Патриарха Московского и всея Руси

С подлинником верно:
Управляющий делами Московской Патриархии *Н. Колчицкий*

Воскресение Христово

Праздник праздников и торжество торжеств

(к 2-й странице обложки)

Воскресение Христово, или Пасха, – величайший праздник всех христиан, чудо, превосходящее все чудеса, известные миру, и краеугольный камень христианства, ибо, по словам Апостола Павла, если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна.

ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ! Эти два слова сделали христианство мировой религией. Первыми их услышали святые жены-мироносицы. Коротко вспомним события, о которых повествуют евангелисты.

Иисус Христос умер на Кресте в пятницу около трех часов пополудни, накануне празднования еврейской Пасхи. Тайные ученики Христа Иосиф и Никодим поздно вечером сняли тело Учителя с Креста, помазали благовониями, обвили полотном (плащаницей) и похоронили в каменной пещере (гробе) рядом с Голгофой. Вход в пещеру они заложили большим камнем.

Предсказания Христа о том, что на третий день после Своей смерти Он воскреснет, побудили первосвященников убедить Пилата поставить к пещере римских воинов, а к камню приложить печать. Так иудейские начальники против своего желания предоставили миру неопровержимые доказательства последовавшего на следующий день Воскресения Христова.

Воскресший Христос покинул пещеру, не отвалив камня и не нарушив печати. Вскоре сделалось землетрясение, и Ангел Господень, сошедший с Небес, отвалил камень от гроба. Вид его поразил воинов, и в жутком страхе они бежали.

На следующий день Мария Магдалина и другие благочестивые жены поспешили ко гробу, чтобы помазать тело Учителя благовонными мазями. Первой пришла к пещере Мария Магдалина. Увидев гроб пустым, взволнованная, она направилась к ученикам Иисуса Христа Петру и Иоанну, а некоторое время спустя к гробу подошли другие жены. Они увидели в пещере юношу в белых одеждах, который сказал им: *Не бойтесь, ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого; Его нет здесь... Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам* (Мф. 28, 5–7). Потрясенные жены *со страхом и радостию* (Мф. 28, 8) поспешили к учени-

кам. А тем временем к гробу прибежали Петр и Иоанн... Домой они возвратились в недоумении.

Вернулась к гробу безутешно рыдающая Мария Магдалина. В пещере она увидела двух Ангелов в белых одеждах, которые спросили ее: "Что ты плачешь?" Ответив им, Мария повернула голову и увидела Иисуса, но не узнала Его. Тогда Господь обратился к ней по имени, и, услышав знакомый голос, Мария воскликнула: "Учитель!" – и бросилась к Его ногам. Однако Господь не позволил ей прикасаться к Себе, а повелел идти к ученикам и рассказать о чуде Воскресения.

Так благочестивые жены-мироносицы стали первыми вестницами Воскресшего Христа. Но ученики Иисуса Христа не верили чуду, пока Христос не явился Петру, а потом Луке и Клеопе, шедшим в Еммаус. Но прежде Христос явился Своей Матери, чтобы исцелить Ее скорбь. Вечером Христос явился собравшимся вместе Апостолам, которые, опасаясь преследований, заперлись в одном из иерусалимских домов, Сионской горнице, где была совершена Тайная вечеря и где через семь недель после Воскресения Христова Дух Святой сошел на Апостолов. Прошла неделя, и Господь вновь явился своим ученикам, в том числе и Апостолу Фоме, которого не было во время первой встречи Учителя со Своими учениками. Чтобы рассеять сомнения Фомы в том, что Он не призрак, Господь позволил ему прикоснуться к Своим ранам, и уверовавший Фома припал к ногам Спасителя, воскликнув: "Господь мой и Бог мой!"

В течение сорока дней Господь продолжал встречаться с Апостолами и давал им наставления. Незадолго до Вознесения Христос явился более чем пятистам верующим.

Пасха Господня утвердила веру в бессмертие, ибо сказано: Я живу, и вы жить будете. Пасхальное песнопение *Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав* сопровождает христиан и в дни пасхального праздника, и во все дни жизни, до последнего вздоха.

Власть смерти уничтожена Воскресением Христа, который учил, что для души смерти нет и что придет день, известный только Богу, когда воскреснут из праха и тлена тела всех умерших.

Кто поглощен был морем, кого растерзали дикие звери, кого расклевали птицы, кто сгорел в огне, оживут. Кто умер во чреве матери, воскреснут совершеннолетними. Младенец, мать которого умерла вместе с ним во время чревоношения, при воскресении предстанет совершенным мужем и узнает мать свою, а она узнает свое дитя. Равными воскресит Творец сынов Адамовых: как сотворил их равными, так равными и пробудит от смерти. Только по делам и образу жизни будут они различимы, и одни уподобятся свету, другие – тьме. Добрый воскреснет для жизни, злой – для казни, свидетельствуют отцы Церкви. Смерть, попранная Воскресением Христовым, после всеобщего воскресения упразднится навсегда.

"Ты не веришь написанному о воскресении? Рассмотри же это в самой природе и рассуди о том, что видишь: пшеница или другой род семян при случае сеется; зерно, упав в землю, умирает, сгнивает и делается негодным в пищу, но сгнившее восстает зеленеющим, прекрасным. Пшеница же сотворена для нас. Неужели же сотворенное для нас оживает после смерти, а мы, для которых все это сотворено, умерев, не восстанем?", "Наше естество стало смертным вопреки замыслу Творца, и воскресением нам возвращается то, что свойственно нашей природе. Потому оно и есть воскрешение, восстановление, что поврежденное грехом и падшее создание восстанавливается оправданием", – говорят Святители Кирилл Иерусалимский и Иоанн Златоуст.

В православной традиции – два изображения Воскресения Христова. Собственно акт Воскресения иконографической записи, ввиду непостижимости события для человеческого ума, не имеет. Одна композиция посвящена историческому факту посещения женами-мироносицами гроба Господня, другая – "Сошествие во ад" – передает духовную сущность Пасхи – пребывание Господа душой в аде и сокрушение Им власти диавола. Действие происходит как бы в недрах земли. В центре иконы – Спаситель. Он не пленник ада, а Победитель его, явившийся в царство тьмы в лучах славы. Он попирает сокрушенные врата ада и, воздвигая из гроба Адама, открывает всем христианам путь к Небу и Вечной жизни.

А. Ч.

Подписано в печать 28.07.94. Заказ 2576 Индекс 71157.

Ордена Трудового Красного Знамени Чеховский полиграфический комбинат

142300, г. Чехов Московской области



СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ СЕРГИЙ
(1887—1944 гг.)

ИЗДАНИЕ
МОСКОВСКОЙ
ПАТРИАРХИИ