

*Вникай в обстоятельства времени
Ожидай Того, Кто выше времени.
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ*

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Нравственные основы научного поиска.....</i>	<i>7</i>
---	----------

БОГОСЛОВИЕ

<i>Митрополит Волоколамский Иларион. Праздник и Евхаристия.....</i>	<i>19</i>
---	-----------

<i>Игумен Феогност (Пушков). Царские врата.....</i>	<i>29</i>
---	-----------

<i>Диакон Августин Соколовски. Жизнь во Христе в прочтении Учителя Благодати</i>	<i>67</i>
--	-----------

<i>Иеромонах Антоний (Ламбрехтс). Духовное чтение русских монахов: О подражании Христу.....</i>	<i>85</i>
---	-----------

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

<i>В. Л. Курабцев. Человек и его душа по учению Платона.....</i>	<i>101</i>
--	------------

ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

<i>Протоиерей Николай Ким. Икона в звуке.....</i>	<i>129</i>
---	------------

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>С. Л. Фирсов. Император Николай Павлович как православный государь и верующий христианин.....</i>	<i>151</i>
--	------------

А. В. Гаврилин. Уголовные дела православных священников
как источники изучения сталинских репрессий
на территории Латвии.....193

А. А. Кострюков. Пастырское служение
архиепископа Серафима (Соболева) в Болгарии.....219

Библиография

А. И. Мраморнов. К вопросу о научно-богословской
аттестации.....243

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ

НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ НАУЧНОГО ПОИСКА*

Уважаемый Дмитрий Владимирович, уважаемый Николай Васильевич, Ваше Высокопреосвященство, Владыка Ириней, Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, дорогие участники этого высокого собрания.

Хотел бы от всего сердца поблагодарить Днепропетровский государственный университет за высокую честь, которая мне оказана. Я уже говорил неоднократно в подобных случаях, что как человек, вышедший из академической среды, с очень большим уважением и признательностью отношусь к академическим наградам.

Научное сообщество, если и предоставляет награду, то всегда после серьезного размышления. И поэтому всякое внимание со стороны научного сообщества меня глубоко волнует и вызывает чувство благодарности, которое я хотел бы сердечно выразить Вам, Николай Васильевич, и в Вашем лице — ученому совету Днепропетровского государственному университету и всем, кто принял участие в этой очень трогательной для меня церемонии. Благодарю вас сердечно.

* Выступление Святейшего Патриарха на встрече с профессорами, преподавателями и студентами Днепропетровского национального университета им. Олеса Гончара 24 июля 2010 года.

В таких случаях предполагается произнесение некоего доклада или сообщения лицом, на которого возложены регалии и которому присвоено почетное звание. Я не буду вас утомлять долгими рассуждениями и, тем более, каким-то научным докладом, да и физически я не был способен подготовить такой текст. Поэтому хотел бы просто вслух вместе с вами поразмышлять на тему, которая не может не волновать людей, имеющих отношение к науке. Нам всем хорошо известен лозунг «Знание — сила». И поскольку в современном обществе наука — это и знание, и сила, и часто даже власть, поскольку роль науки в современном технократическом обществе во многом превышает влияние остальных сегментов общественной жизни, то хотелось бы поговорить именно о науке. Я не являюсь светским ученым, и потому мой разговор на эту тему будет связан, конечно, с разговором о вере.

В истории противостояние веры и знания, науки и религии хорошо известно, а среднее и старшее поколения знают это по своему жизненному опыту. В Советском Союзе эти сферы духовной жизни человека были разведены на такое расстояние, что даже помыслить о преодолении этой пропасти было невозможно. Наука отождествлялась с прогрессом, научный взгляд на мир считался единственно верным. С наукой связывалось усовершенствование общественных отношений, развитие экономики, национальной жизни. Религия же в лице Церкви представлялась как явление рудиментарное, по ошибке, по недомыслию, из-за отсутствия образования дошедшее до нашего просвещенного века. Она мыслилась как некая сфера обскурантизма, которая, по мнению тогдашних руководителей и многих ученых, мешала развитию общественной жизни людей.

Для того чтобы этот «пережиток» изжить, необходимо было образование. Именно поэтому, когда началась мощная, организованная и поддержанная государством атеистическая работа, в советской России, а потом и в Советском Союзе, главный упор делался на образование.

Установка была такой: религия — это результат непросвещенности людей. Вот не знают люди законов природы, законов механики, таких ясных и простых, при помощи которых

можно описать все мироздание, не знают прогрессивной марксистской философии, которая содержит в себе все ответы на все вопросы бытия, начиная от начала мира и кончая концом.

Развитие образования, предполагающее мощное идеологическое атеистическое влияние, должно было веру из общества убрать. Но что же получилось? Да, действительно, в дореволюционной России была крепка вера, и было много неграмотных людей. Хотя к XX веку таких осталось и не так много, но все же были люди, вообще не умеющие читать и писать. И вот, очень быстро справились с неграмотностью: все научились читать и писать, пошли в школы, в рабфаки, в институты, потом в университеты. Не просто среднее образование в стране стало всеобщим, но был среди населения и высоким процент людей с высшим образованием. Казалось бы, по прогнозам, всякая религиозность в стране должна была исчезнуть. Ведь не таким глупым был Хрущев, когда говорил: «Я вам покажу по телевизору последнего попа». К 1980-му году было запланировано построить коммунизм, а в коммунизм с верой в Бога войти нельзя — там светлое будущее, там уже наша, атеистическая эсхатология. Как же туда с верою, с этими обузами, с этими тюками прошлого?

И вот что удивительно: нынешнее молодое поколение, наверное, даже не знает, что Никита Сергеевич предполагал коммунизм построить. Многие точно не скажут, кто такой был Никита Сергеевич. При этом вместо трех-четырёх десятков храмов в Днепропетровской области сейчас несколько сотен приходов, а мы с вами встречаемся в университете, и не потому, что кто-то приказал ученому совету удостоить Патриарха ученой степени. Есть некая внутренняя потребность, а значит, есть приятие того, что Церковь говорит, даже с точки зрения критического, научного подхода. Хотя — я отдаю себе в этом отчет — конечно, не все члены Ученого совета люди верующие, есть уважение к религиозной точке зрения, по крайней мере как к альтернативной.

Главный лозунг атеизма, предполагающий, что образование изгонит религиозную веру, оказался несостоятельным. И если говорить о возрождении веры на всем постсоветском

пространстве, следует отметить, что двигателем этого возрождения стали представители интеллигенции. Сохранялась народная вера, всегда сохранялась, но вот двигателями возрождения были действительно интеллигенты крупных городов, в том числе таких, как Днепропетровск.

Наш исторический пример полностью разрушает классическую концепцию противопоставления науки и религии, веры и знания. Научное знание не исключает религиозного представления о жизни. На вопрос «почему» ответ прост: точно по той же причине, по которой научное знание не исключает эстетических потребностей людей искусства и всего того, что нельзя изложить на языке математики или иных точных наук. Наука никогда не может заменить собой любовь, наука не может подменить совесть, наука не может заменить эстетическое чувство. Мир был бы страшным, если бы в нем присутствовало только научно-техническое измерение. Это было бы не человеческое общество, а какое-то общество-киборг. Когда нам рисуют страшные футуристические картины полностью бездуховной человеческой цивилизации, то как раз чаще всего и говорят о некой цивилизации киборгов — существ, лишенных человеческого измерения, человеческой души.

И наука, и религия — очень важные стороны человеческой жизни, так же, как искусство, нравственная сфера жизни. И поэтому вне зависимости от того, верит человек в Бога или не верит, сегодня абсолютное большинство людей признают законным существование религиозного измерения человеческой жизни и с уважением относятся к религиозному выбору людей. Все больше и больше ученых становятся крепкими в вере людьми, в сознании которых происходит некий синтез научного и религиозного.

Я благодарю Бога за то, что мне приходилось встречаться с такими людьми. Я не буду их называть, потому что не согласовал с ними саму возможность упоминания публично их имен, но поверьте мне — это выдающиеся ученые постсоветского пространства, и не только.

А вот об одном таком ученом я уже говорил публично. Он скончался, и поэтому можно смело вспомнить его имя. Это

академик Александр Александрович Баев, видный представитель биологической науки в Советском Союзе. Я с ним познакомился в 1983 году. Это было в столице Нидерландов, он и я приехали туда по приглашению Свободного университета города Амстердама, где проводились очень интересные международные слушания: чем грозило развитие ядерных военных технологий в то время, когда мир балансировал на грани войны? Идея заключалась в том, чтобы выслушать ученых, а потом — представителей Церкви и соотнести их позиции. Вот тогда я и познакомился с этим человеком. Он много страдал, много лет находился в заключении, потом вышел на свободу, блестяще завершил образование и стал выдающимся ученым. Это было советское время, и то, что он мне тогда сказал открыто и честно, было гражданским подвигом. Он мне тогда публично сказал: «Я радуюсь за вас, потому что вы стали священником в самое лучшее время, когда, опираясь на научные достижения, мыслящие люди могут почувствовать присутствие Бога во Вселенной».

При этом он привел пример из своей сферы научного знания: этот ученый говорил об исчисляющемся миллиардами количестве вариантов соединения химических элементов, которые могли иметь место в процессе генезиса космоса. И только один вариант приводил к зарождению жизни, и именно этот вариант — один из миллиардов — случился на Земле. И вот он сказал, что как ученый не может поверить, что это случайность. Невозможно, разбрасывая вырезанный из бумаги алфавит миллиарды раз, дожидаться, чтобы буквы сложились в стихи, а здесь из миллиардов возможностей только одна система могла обеспечить жизнь. И эта система возникла. Для этого ученого Бог был Творцом, Который стоял в самой основе бытия, Который предопределил развитие творения таким образом, что появилась жизнь.

Поэтому для меня опыт общения с учеными был чаще всего очень вдохновляющим и многому меня научил. Но, размышляя о взаимоотношении науки и религии, я сегодня хотел бы сказать не только о том, что говорил академик Баев и многие другие ученые, в том числе и современные. Не только о

том, что развитие науки помогает понять: человечество еще слишком мало знает о мире, о космосе, о материи. Здесь я могу сослаться на выдающегося российского ученого, ректора Московского государственного университета академика В.А. Садовниченко. В одном из своих выступлений он сказал, что только сейчас наука начинает понимать, что она знает меньше, намного меньше двадцати процентов того, что представляет из себя космос. А что такое мир потухших звезд? А что такое то, что ученые называют антиматерией, антиэнергией, антивеществом? Там другой мир, там не работают законы нашего мира. Разве можно игнорировать эти более чем восемьдесят процентов творения? Или можно говорить, что мы все знаем в точности, не зная восьмидесяти процентов?

Мы живем в захватывающее время новых открытий, и я глубоко убежден, что в какой-то момент люди начнут даже с научной точки зрения понимать, что такое, например, молитва, что такое связь с Богом. Ведь святые отцы учили, что Абсолютным Духом является Бог — все остальное имеет некую степень материализации: ангелы, демоны и, конечно, молитва. Сейчас у нас нет ни приборов, ни способов измерить, узнать это. Но может быть, когда-нибудь, если Богу будет угодно, наука прикоснется и к этому.

Но помимо того, что мы живем в удивительное время, когда больше всего оснований для некоего синтеза, для некоего целостного видения мира, который включал бы научное и религиозное измерения, есть нечто такое, что очень роднит сам научный поиск и религиозную жизнь. И здесь я хотел бы сказать, может быть, о нескольких неожиданных, но очень важных вещах, потому что между наукой и религией родства и схожести гораздо больше, чем противоположностей. Наука, как и вера, требует добродетелей. Кто-то может усомниться и сказать: «А при чем здесь добродетели? У нас компьютер, у нас расчеты, формулы, и какая разница, добродетельный или грешный человек осуществляет эти расчеты?» Я постараюсь доказать, что наука связана с добродетелью.

Для начала хотел бы просто поставить такой вопрос: возможна ли наука без критического отношения ученого к само-

му себе? Если ученый не хочет видеть ничего, кроме того, что он открыл и до чего он дошел, если для него не существует иной правды, кроме собственной, если ему кажется, что он истина в последней инстанции, — разве может в таком мироощущении развиваться научное исследование?

Вот, кстати, в чем была проблема марксизма, почему рухнула эта стройная философская система, которая вообще была уникальной за почти всю историю человеческого рода, поскольку отвечала на все вопросы бытия, — от возникновения мира до эсхатологии. На основе этой теории строились человеческие сообщества, развивалась экономика, научные институты работали, тысячи людей защищали кандидатские и докторские диссертации. Почему все рухнуло? А потому что было абсолютно ложное и не свойственное науке самопонимание: мы — истина в последней инстанции, единственно правильная и научно обоснованная. И эта философия рухнула в одночасье, когда упали государственные подпорки, ее поддерживавшие.

Сократ в свое время сказал: «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Очень может быть, это гиперболизированное выражение, но оно несет в себе огромный потенциал: если я не знаю, я хотел бы знать, я должен знать, я должен найти ответы на вопросы о том, чего я не знаю. Именно на этом, собственно говоря, основываются наука и образование. Образование — это, в первую очередь, ответы на вопросы, которых еще вчера у тебя не было. Если студент скажет: «Я все знаю», он просто должен проститься со своим учебным заведением. И хотя студенты этого, может быть, опытно не переживают, они постоянно проходят через некий опыт ограничения своей гордыни, принимая то, что им говорит профессор или преподаватель. А если этого опыта ограничения собственной гордыни, если этой открытости нет, то нет учебного процесса, точно так же, как нет и научного поиска. Всякая гордыня и высокомерие, особенно интеллектуальное высокомерие, безобразно тем, что является стопором в развитии научного знания.

А что такое ограничение гордыни? Существует ясное определение понятия, противоположного гордости — это смирение. Смирение — условие научного поиска. Если у ученого

нет смирения, нет осознания своей неправды, ограниченности, если нет готовности пересмотреть собственные взгляды, что называется, «наступить на горло своей песне» под воздействием фактов и доказательств, то нет и научного поиска. Ну, а если человек изобрел что-то, создал теорию, гипотезу, и вдруг его коллега доказывает, что она не верна? Кстати, это часто происходит на ученых советах, когда выступает один ученый, потом его поправляют. В научном сообществе без такой дискуссии вообще немислимо общение ученых. Почему всегда язык ученого более сдержан, чем язык человека, не дисциплинированного научной мыслью? Потому что он двадцать раз подумает, стоит ли ему в присутствии коллег что-то сказать, или надо еще чуть-чуть посчитать, потому что какой-нибудь сидящий рядом скромный профессор или доцент может и поправить: «А вот здесь вы просчитались, уважаемый коллега, и выводы должны быть совершенно другие».

Если ученый не может принять другой точки зрения, не может быть и научного движения вперед. А что значит принять другую точку зрения? Это значит признать, что не прав, а если перевести в систему церковную, религиозную, — это значит покаяться, покаяться в своей ошибке.

Таким образом, мы рассмотрели смирение и покаяние как факторы научного исследования, научного поиска, научной жизни. И если вы уберете эти два фактора, не будет научного развития. Будет просто борьба самолюбий, и ничего толкового из этого не получится. В конце концов, величайшая мудрость заключается в словах: «Я заблуждался, это моя ошибка». Замечательно сказал в свое время Цицерон: «Человеку свойственно ошибаться, а глупцу свойственно настаивать на своих ошибках». Так вот, без смирения и покаяния глупец будет настаивать на своих ошибках и тормозить научное развитие.

Сознание формируется под влиянием различных факторов. Как в нашем компьютере открываются «окна», так происходит моментальная смена планов. Наверное, ученые просчитают когда-нибудь, как внутренняя наша матрица — культурная, идеологическая — влияет на преломление информации, которая идет в наше сознание. На нас всегда надеты «очки» —

«очки» нашей натуры, нашего эмоционального уровня, нашей образованности, нашей культуры. И для того, чтобы человек был способен к объективному научному исследованию, он должен быть интеллектуально и нравственно честным перед собой и другими, в том числе он должен быть способен во имя этой честности отказаться от того, что дорого, отказаться от самого себя, от счастья своей внутренней жизни. А ведь это подвиг самоотречения, аскетический подвиг.

Последнее, о чем хотел сказать: прошло ведь время выдающихся гениальных ученых-одиночек, хотя и сейчас один есть — Григорий Яковлевич Перельман из Санкт-Петербурга. Однако в основном научные открытия осуществляются большими коллективами людей, где все работают вместе, и на выходе, как говорят инженеры, имеется сигнал, созданный усилием всех членов коллектива. А для того чтобы этот сигнал был действительно эффективным, чтобы он не был «ложным сигналом», требуется построение научного сообщества, установление связей между людьми, опять-таки отказ от своих амбиций, умение принять другого человека если не в свое сердце, то в свой интеллектуальный мир, разделить с ним результаты своего поиска.

Все это можно назвать простым словом «сотрудничество», но это слово ни о чем не говорит, здесь требуется найти какое-то другое определение. Слово «любовь» слишком сильное, но есть моменты, которые являются общими для этих двух слов. Когда человек любит, он жертвует собой, он слушает другого, помогает другому. Если этого нет в научном сообществе, то оно распадается. И, может, в прямом смысле слова это не любовь, но нечто такое, что находится на очень высоком уровне нравственного бытия человеческой личности. Вот и получается так, что наука и духовная жизнь человека идут как бы по тем же самым ступенькам: люди поднимаются, используя те же самые инструменты взаимной поддержки.

Как я уже говорил в самом начале, мы живем в особую эпоху — эпоху, когда действительно может формироваться синтез духовного и материального, научного и религиозного. Мы сегодня живем в мире, который дает нам понять, что сам

научный поиск, научное творчество имеют много общего с духовной жизнью человека. А ведь иначе и быть не может, потому что и научный поиск, и поиск духовный были запрограммированы Богом: Он вложил в нас эту программу. И если человек идет по другому пути, он идет против Божественного течения, которое не разрушает человеческой свободы: ты можешь идти и даже можешь не чувствовать этого сопротивления, тебе кажется, что ты идешь своим правильным путем. Бог потоком Своего замысла не разрушает человеческую свободу, но само это движение «вопреки» нежизнеспособно, это движение в никуда.

И величайшим прозрением современности, прозрением, сделанным, в том числе, интеллектуальным сообществом нашего постсоветского пространства, вами, мои дорогие, людьми, обратившимися во множестве к Богу, и подготавливается, думаю, та эпоха, то время, когда от тезиса и антитезиса человечество переходит к синтезу. И только в результате этого синтеза и можно построить процветающее справедливое и жизнеспособное общество.

БОГОСЛОВИЕ

Митрополит Волоколамский Иларион

ПРАЗДНИК И ЕВХАРИСТИЯ*

Ваше Блаженство, Ваши Преосвященства, отцы, братья и сестры!

Первым праздником как днем, свободным от работы, днем отдыха, днем покоя (а именно так и воспринимает современный человек любой праздник) был день, последствовавший шести дням творения: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его» (Быт. 2:2–3).

Жизнь первозданной четы в раю проходила в контексте субботного покоя. Человек еще не должен был трудиться в поте лица своего, чтобы добывать необходимые средства к существованию. Он находился в непрестанном богообщении, а окружающий мир — в состоянии гармонии.

Однако грехопадение повлекло за собой нарушение этого райского состояния. Большую часть времени человек стал уделять трудам, необходимым для удовлетворения своих жиз-

* Доклад Председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на Успенских чтениях (Киев, 29 сентября 2010 года).

ненных потребностей. Для общения же с Богом, главным содержанием которого было благодарение (по-гречески — евхаристия), выделялись особые дни, что подтверждается библейским описанием жертвоприношения Каина и Авеля. Значит, уже тогда существовал ритуал праздника-жертвоприношения, приуроченный к определенному времени года, существовал круг обязанностей человека по отношению к Богу, которые выражались в благодарении через жертву.

Библия неоднократно говорит о жертвах, совершенных людьми в благодарность Творцу за явленные Им благодеяния. Здесь и жертвоприношение Ноя по окончании Всемирного потопа (см.: Быт. 8:20–22), и Авраама — близ Вефиля (см.: Быт. 12:8), у дубравы Мамре, что в Хевроне (см.: Быт. 13:18), в Вирсавии (см.: Быт. 26:23–25); Иаков поставил жертвенник в Сихеме (см. Быт. 33:18–20). Господь повелел Иакову устроить жертвенник в Вефиле, где ранее явился ему, когда тот бежал от Исава (см.: Быт. 35:1), и др.

Однако установление праздников, связанных с ними богослужений и жертвоприношений и подробная регламентация поведения народа Божия в эти дни относится уже ко времени его исхода из Египта.

Так, в дарованном избранному народу Декалоге заповедь о субботе 2-й главы Книги Бытия конкретизируется: «Помни день субботный, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай в них всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих. Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил. Посему благословил Господь день субботный и освятил его» (Исх. 20:8–11).

Таким образом, первый в истории человечества праздник имел в основе своей божественное установление, но вместе с тем он носил и естественный характер как необходимый для трудящегося отдых.

То, что Сам Господь установил праздничный календарь, говорит о важности праздника в нашей жизни. Ведь совершая

праздник, народ Божий не только вспоминает какое-либо событие своей истории, но и свидетельствует о том, что он помнит о делах Божиих, живет этим воспоминанием, актуализирует его в современности. Но праздник — не только обращение к памяти народа. Это и обращение к «памяти» Бога, «напоминание» Ему о Его любви к Своему народу, призыв сохранить и возобновить те милости, которые Он даровал отцам. Важно отметить, что заповедь о субботе, как и о других, позднейших праздниках, содержит в себе два аспекта: служение Богу и отказ от земных забот и дел.

Важнейшими ветхозаветными праздниками были Пасха и Пятидесятница. А важнейшей частью любого празднования являлась трапеза.

И первая Евхаристия, совершенная Самим Христом, была продолжением и развитием праздничной пасхальной трапезы, имевший священный характер, потому что на ней доминировали религиозные переживания, и традиционные праздничные блюда были подчинены религиозной идее. Вправленная в формат ветхозаветной пасхальной вечера, содержащей воспоминания об исходе Израиля из Египта, Новая Пасха своим смысловым центром имела распятие и воскресение Сына Божия. И Спаситель заповедал ученикам совершать Пасху не в воспоминание об исходе из Египта, а в воспоминание о Нем — о Его исходе от смерти к жизни. Пасхальный агнец был одновременно и жертвой благодарения за избавление от египетского плена, и жертвой прощения в умилоствление за грехи народа, и главной частью праздничной трапезы. Все эти три элемента — благодарение, прощение и трапеза — присутствуют в Евхаристии.

В раннехристианской Церкви годовой богослужебный круг также основывался на Пасхе и Пятидесятнице. Унаследованные от иудейской традиции, эти праздники приобрели новое содержание: Пасха с самого начала была празднованием Воскресения Христа, а Пятидесятница — воспоминанием сошествия Святого Духа на апостолов, установления Нового Завета между Богом и Новым Израилем — христианами.

Во II веке Церковь начинает почитать мучеников, выделяя в календаре дни их молитвенного поминовения. Древней-

шим свидетельством этого является «Мученичество святого Поликарпа Смирнского», относящееся к середине II века. Характерно, что почитание мучеников не отделяется в этом памятнике от поклонения Христу: «Мы поклоняемся Ему как Сыну Божию; а мучеников как учеников и подражателей Господних достойно любим за непобедимую приверженность (их) своему Царю и Учителю. Да даст Бог и нам быть их сообщниками и соучениками!»¹. И хотя первоначально культ каждого мученика был привязан ко дню его кончины, церковное воспоминание этого события всегда носило праздничный характер. В конце повествования о кончине святого Поликарпа авторы говорят: «Мы взяли затем кости его, которые драгоценнее дорогих камней и благороднее золота, положили где следовало. Там, по возможности, Господь даст и нам, собравшимся в веселии и радости, отпраздновать день рождения Его мученика, в память подвизавшихся до нас и в наставление и приготовление для будущих (подвижников)»².

В течение IV века богослужебный круг христианских Церквей существенно расширяется благодаря введению новых праздников, переосмыслению старых, добавлению памятней новых святых, «обмену праздниками» между поместными Церквями. И, конечно же, центром каждого празднования было богослужение — Евхаристия.

Каждый из Святых Отцов этого периода оставил нам проповеди на те или иные праздники. Одновременно происходило и осмысление самого феномена христианского праздника. И в этом выдающуюся роль сыграл святитель Григорий Богослов. В проповеди на Рождество Христово он говорит о годовом круге церковных праздников и о том, как в течение литургического года перед глазами верующего проходит вся жизнь Иисуса: «Ведь немного позже (выражение “немного позже” указывает на ближайший к Рождеству праздник Крещения Господня — День Светов. — *М. И.*) ты увидишь Иисуса и очищающимся в Иордане... увидишь и разверзающиеся небеса (Мк. 1:10); увидишь Его принимающим свидетельство от родственного Ему Духа, искушаемым и побеждающим искусителя, принимающим служение Ангелов, исцеляющим всякую

болезнь и всякую немощь в людях (Мф. 4:23), животворящим мертвых... изгоняющим демонов... немногими хлебами насыщающим тысячи, ходящим по морю, предаваемым, распинаемым и распинающим мой грех, приносимым (в жертву) как агнец и приносящим как священник, погребаемым как человек и восстающим как Бог, а потом и восходящим на небо и приходящим со славой Своей. Вот сколько у меня праздников по поводу каждого таинства Христова! Но главное в них одно: мой путь к совершенству, воссоздание и возвращение к первому Адаму»³.

Святитель Григорий учит, что каждый церковный праздник должен служить для верующего новой ступенью на пути к совершенству, новым прозрением в жизнь и искупительный подвиг Иисуса.

В этом же Слове святитель подчеркивает, что христианский праздник состоит не в том, чтобы устраивать пиршества, наедаться роскошными блюдами и напиваться дорогостоящими винами. Для верующего праздник заключается в том, чтобы прийти в храм и там насладиться словом Божиим.

Именно в храме, по мысли другого великого святителя, Иоанна Златоуста, и совершается праздничный пир — пир веры. Здесь, участвуя в Евхаристии, мы не только встречаемся со Спасителем, реально пребывающим с нами в Святах Дарах, но и приобщаемся Его Пречистого Тела и Честной Крови, становясь участниками истинной праздничной трапезы.

«Итак, все — войдите в радость Господа своего! И первые, и последние, примите награду; богатые и бедные, друг с другом ликуйте; воздержные и беспечные, равно почтите этот день; постившиеся и непостившиеся, возвеселитесь ныне! Трапеза обильна, насладитесь все! Телец упитанный, никто не уходи голодным! Все насладитесь пиром веры, все воспримите богатство благодати!» — призывает учитель Церкви христиан в своем знаменитом Слове огласительном на Святую Пасху.

И если Евхаристия является центром и смыслом христианского праздника, то участие в праздновании не мыслится без участия в Евхаристии. Об этом говорят преподобные Никодим Святогорец и Макарий Коринфский: «Те, которые хотя и по-

стоятся перед Пасхой, но на Пасху не причащаются, такие люди Пасху не празднуют. Те, которые не подготовлены каждый праздник причащаться Тела и Крови Господних, не могут по-настоящему праздновать и воскресные дни, и другие праздники в году, потому что эти люди не имеют в себе причины и повода праздника, которым является Сладчайший Иисус Христос, и не имеют той духовной радости, которая рождается от Божественного приобщения»⁴.

Каждый день, по мнению преподобных Никодима и Макария, может стать праздником: «Хочешь праздновать каждый день? Хочешь праздновать святую Пасху когда пожелаешь и радоваться радостью неизреченной в этой прискорбной жизни? Непрестанно прибегай к Таинству и причащайся с должной подготовкой, и тогда ты насладишься тем, чего желаешь. Ведь истинная Пасха и истинный праздник души — это Христос, который приносится в жертву в Таинстве»⁵.

Здесь почти дословно воспроизводится учение Симеона Нового Богослова о жизни как о непрерывном празднике приобщения к Богу. Преподобный Симеон пишет: «Если ты так празднуешь, так и Святые Таины принимаешь, вся жизнь твоя да будет единым праздником, но даже не праздником, но началом праздника и единой Пасхи, переходом и переселением от видимого к умопостижаемому»⁶.

Рассуждая о христианских праздниках, невозможно избежать темы взаимодействия временного и вечного в нашей жизни. Сын Божий, рожденный Отцом вне времени и прежде всякого времени, прежде всех век, в Своем воплощении соединяет временное и вечное, земное и небесное. И праздник, и Евхаристия преодолевают время и являют вечность тем, кто участвует в них.

Евхаристия — не просто благочестивое воспоминание о Тайной Вечере, совершаемое Церковью в нарочитые дни, не ее дидактическая инсценировка, но ее постоянное повторение.

Совершителем Таинства является Сам Иисус Христос, и каждая совершаемая литургия является не просто символическим воспоминанием об этом событии, но его продолжением и актуализацией. Хотя Евхаристия совершается в разное время и

в разных местах, она остается единой, преодолевая временные и пространственные границы. Об этом говорит святитель Иоанн Златоуст: «Веруйте, что ныне совершается та же вечеря, на которой Сам Он возлежал. Одна от другой ничем не отличается. Нельзя сказать, что эту совершает человек, а ту совершил Христос; напротив, ту и другую совершает Сам Он. Когда видишь, что священник преподает тебе Дары, представляй, что не священник делает это, но Христос простирает к тебе руку»⁷.

По словам святителя, «мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, другого завтра, но всегда одного и того же. Таким образом, эта жертва одна. Хотя она приносится во многих местах, но разве много Христов? Нет, один Христос везде, и здесь полный, и там полный, одно Тело Его. И как приносимый во многих местах Он — одно Тело, а не много тел, так и жертва одна. Он наш Первосвященник, принесший жертву, очищающую нас; ее приносим и мы теперь, тогда принесенную, но не оскудевающую... Не другую жертву, как тогдашний первосвященник, но ту же приносим постоянно...»⁸.

В другом месте Златоуст подчеркивает: «Предстоит Христос и теперь; Кто учредил ту трапезу, Тот же теперь устроит и эту. Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христовы, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия»⁹.

Евхаристия — не просто воспоминание о Голгофской жертве, но ее постоянное воспроизведение, на что указывают тексты евхаристических молитв. Эти молитвы пронизаны темой жертвы, которая приносится «о всех и за вся», что опять-таки сближает Евхаристию с древним храмовым богослужением, центром которого было жертвоприношение.

В молитве «по поставлении святых даров» литургии Василия Великого предстоящий священнослужитель просит Бога принять службу участвующих в литургии так же, как Он приял «Авелевы дары» — принесение Авелем жертвы Богу (см.: Быт. 4:4), «Ноевы жертвы» — жертвоприношение Ноем по окончании потопа (см.: Быт. 8:20–22), «Аврвамова всеплодия» — принесение Авраамом в жертву сына своего Исаака (см.: Быт. 22:1–14), «Мо-

исеева и Аронова священства» — священство Моисея и Аарона (см.: Пс. 98:6), «Самуилова мирная» — мирные жертвы, принесенные Самуилом (см.: 1 Цар. 11:14–15). Здесь упоминаются пять сюжетов Священной истории, в христианской традиции воспринимаемые как прообразы Евхаристии. Со времени Тайной Вечери Евхаристия является той единственной жертвой, которая необходима для спасения и которая заменяет все ветхозаветные жертвы и всесожжения.

Цитированная молитва раскрывает смысл литургии как таинства Нового Завета, соединяющего всю историю человечества от сотворения мира с эсхатологическим ожиданием Страшного Суда. Молитва устанавливает преемство между ветхозаветным культом всесожжений и жертв и новозаветной Евхаристией, прообразом которой эти жертвы являлись.

Прообразом христианского праздника, говорит святитель Григорий Богослов, является ветхозаветный «юбилей» — год оставления. По закону Моисееву, каждый седьмой год считался годом покоя, когда не разрешалось засеять поля и собирать виноград; каждый пятидесятый год объявлялся юбилейным — годом праздника, когда люди возвращались в свои владения, должникам прощались долги, а рабов отпускали на свободу. Назначение юбилейного года, особым образом посвященного Богу, состояло не только в том, чтобы дать людям отдых, но и в том, чтобы, насколько возможно, исправить неравенство и несправедливость, существующие в человеческом обществе. Юбилей был годом подведения итогов, когда люди давали отчет Богу и друг другу в том, как они строят свою жизнь, и перестраивали ее в большем соответствии с заповедями Божиими. Юбилей, таким образом, становился прообразом жизни людей в будущем веке, где нет социального неравенства, рабов и господ, заимодавцев и должников: «Число семь почитают чада народа еврейского на основании закона Моисеева... Почитание это у них простирается не только на дни, но и на годы. Что касается дней, то евреи постоянно чтут субботу... что же касается лет, то каждый седьмой год у них — год оставления. И не только седмицы, но и седмицы седмиц чтут они — так же в отношении дней и лет. Итак, седмицы дней рожают Пятидесятницу, которую они

называют святым днем, а седмицы лет — год, называемый у них юбилеем, когда отдыхает земля, рабы получают свободу, а земельные владения возвращаются прежним хозяевам. Ибо не только начатки плодов и первородных, но и начатки дней и лет посвящает Богу этот народ. Так почитаемое число семь привело и к чествованию Пятидесятницы. Ибо число семь, помноженное на себя, дает пятьдесят без одного дня, который занят нами у будущего века, будучи одновременно восьмым и первым, лучше же сказать — единым и нескончаемым»¹⁰.

В христианской традиции Пятидесятница есть праздник Святого Духа — Утешителя, Который приходит на смену Христу, вознесшемуся на небо. Дела Христовы на земле окончились, и для Христа как человека с момента Его погребения наступила суббота покоя. Для христиан же после Воскресения Христова наступила эра юбилея — нескончаемый пятидесятый год, начинающийся на земле и перетекающий в вечность. Эра юбилея характеризуется прежде всего активным обновляющим действием Святого Духа. Под воздействием благодати Духа люди кардинальным образом меняются, превращаясь из пастухов в пророков, из рыбаков в апостолов. Святитель Григорий считает, что христианский праздник никогда не должен кончаться. Об этом он говорит, завершая проповедь на Пятидесятницу: «Нам уже пора распускать собрание, ибо достаточно сказано; торжество же пусть никогда не прекратится, но будем праздновать — ныне телесно, а в скором времени вполне духовно, когда и причины праздника узнаем чище и яснее в Самом Слове и Боге и Господе нашем Иисусе Христе — истинном празднике и весели спасаемых...»¹¹.

Вся жизнь христианина должна стать непрерывным праздником, непрекращающейся Пятидесятницей, юбилейным годом, начинающимся в момент крещения и не имеющим конца. Земная жизнь может стать для христианина нескончаемым праздником приобщения Богу через Церковь и Евхаристию. Годичный круг церковных праздников, так же как и таинства Церкви, способствует постепенному переходу человека из времени в вечность, постепенному отрешению от земного и приобщению к небесному. Но настоящий праздник и истинное та-

инство наступит только там — за пределом времени, где человек встретится с Богом лицом к лицу. Истинный праздник есть Сам Господь Иисус Христос, Которого в непрестанном ликованием созерцают верующие в Царствии Божиим, где сыны Царствия уже не будут причащаться Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина, но будут «истее» причащаться Самого Христа — Источника жизни и бессмертия.

Примечания

¹ Мученичество св. Поликарпа, еп. Смирнского, 17. Пер. А. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 379–392.

² Мученичество св. Поликарпа, еп. Смирнского, 18.

³ *Григорий Богослов, свт.* Слово 38, 16, 1–19 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994 (репринт). Т. 1. С. 531.

⁴ *Макарий Коринфский, еп.; Никодим Святогорец, преп.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Таин / Пер. иером. Симеона (Гагатика). Сумы, 2001. С. 54.

⁵ Там же. С. 52–53.

⁶ Слово нравственное 14, 54 // *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques.* Ed. J. Darrouzès. Т. II. SC 1129. 1967.

⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на святого Матфея-евангелиста 50, 30 // Творения иже во святых отца нашего Иоанн Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 7. СПб., 1901. С. 423.

⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Евреям 17, 3 // Творения иже во святых отца нашего Иоанн Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 12. Кн. 1. СПб., 1899. С. 153.

⁹ *Иоанн Златоуст, свт.* О предательстве Иуды 1, 6. // Творения иже во святых отца нашего Иоанн Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 2. СПб., 1899. С. 423.

¹⁰ *Григорий Богослов, свт.* Слово 41, 2, 4–35 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994 (репринт). Т. 1. С. 576.

¹¹ Там же. С. 587.

ИГУМЕН ФЕОГНОСТ (ПУШКОВ)

ЦАРСКИЕ ВРАТА

Символический смысл и практическое значение

Предисловие

Православная литургия, будучи по своей сути и своему названию общим делом и общим служением, на протяжении веков развивалась и дополнялась различными обрядами, внешними атрибутами. На современном этапе сложно говорить о православной литургии вне архитектурного храмового пространства. И современное литургическое богословие должно иметь смелость дать оценку существующему у нас порядку совершения богослужения. Нередко мы просто *post factum* пытаемся оправдать возникший порядок, не задумываясь над его богословской ценностью.

Современный храм Православной Церкви немыслим без алтарной преграды с ее вратами (боковыми и центральными, «Царскими»). Но алтарная преграда и ее врата по-разному могут функционировать во время богослужения. Они могут соединять народ со священством, а могут разделять.

Литургическая жизнь Церкви — это икона ее духовно-нравственного состояния. Богослужение и молитва как сверхчувствительная фотопленка фиксирует в себе все особенности — как по-

зитивные, так и негативные — духовного облика прихода, общины, даже целых епархий и Поместных Церквей. Евхаристия — это таинство всех таинств, но таинство требует к себе живого, а не формального и технического отношения. И когда охлаждается интерес к смыслу и сути литургии, в ее чинопоследование попадают случайные элементы, которые не отражают ее смысл, а лишь закрывают ее от полноценного восприятия со стороны народа. Сама же литургия перестает быть живым сердцем жизни верующих. То есть, в таинственном смысле она таковым сердцем остается, но это не ощущается и не осознается той массой священнослужителей и народа, которая только лишь «приходит» на литургию и «отстаивает» ее.

«Царские врата» алтаря стали для многих «камнем преткновения», особенно тот факт, что только в Русской Церкви их открытие на всю литургию является «высшей церковной наградой». Автор этих строк предлагает взглянуть на литургию через призму святоотеческого богословия и попытаться осмыслить в ней роль алтарной преграды и ее врат, а так же их использование в других Православных Поместных Церквях.

Историческая справка

Древняя Церковь со времен апостольских и в долгие три века гонений совершала Евхаристию не в специально на то устроенных храмах, а по домам верующих, а то и просто в катакомбах (в Риме это были подземные кладбища и коммуникации). Тем ни менее археологические исследования показали, что даже там, в довольно убогих условиях, было особое выделение «жертвенника», то есть места совершения духовного жертвоприношения. Как правило, это был стол, стоящий на небольшом возвышении (откуда и латинское название *altare* — «возвышение»). В зданиях, имеющих апсиду (конху), как правило, это возвышение располагалось в апсиде, которая завешивалась завесой во внебогослужбное время. Особенно это присуще было катакомбным храмам, а позже — каменным храмам апсидной архитектуры. То есть, святилище выделялось и

подчеркивалось всеми возможными средствами. Но при этом во время собрания общины для совместного богослужения святилище раскрывалось перед взором всех молящихся, которые собирались вокруг алтарной евхаристической трапезы как семья вокруг праздничного стола.

Когда Церковь вышла из катакомб и религия христианская была легализована в Империи, стали появляться большие храмы, постепенно формировался тип «храмовой архитектуры». Но до появления иконостаса с воротами (центральными и боковыми) было еще далеко. В первые века «свободного существования» наметилось два типа храмовой архитектуры: апсидная (возвышение в нише в конце храма) и базиличная (продолговатое прямоугольное помещение, просторный зал, в конце которого располагался престол). Святитель Епифаний Кипрский (IV в.) упоминает о завесе, которая скрывала апсиду храма с находящимся там престолом во внебогослужбное время. Но алтарь в храмах базиличного типа завесить было проблематично (ширина алтаря там соответствовала ширине храма). Поэтому Златоуст («Беседы на послание к Ефессянам») упоминает о «преграде», которая, по его словам, перед началом богослужения не открывается, а «убирается». Видимо, первоначально это было нечто вроде «переносного штакетника», «передвижной решетки», которая убиралась на время богослужения и выставлялась только вне богослужения.

Однако прилив народных масс поставил перед клиром новую, чисто практическую (ничуть не богословскую) задачу: как защитить алтарь от случайного натиска многолюдной массы прихожан? Особенно это стало актуально в большие праздники. Так и возникает первый вариант «твердой» (не переносной) преграды алтаря. Образцы такой преграды искать долго не придется. Достаточно изучить архитектуры древних храмов, расположенных в больших паломнических центрах. Такими центрами, естественно, являются Вифлеем и Иерусалим. Согласно исследованиям Тархановой¹ по архитектуре древней Вифлеемской базилики и древнего храма Воскресения Христова, преграда представляла собой поставленные вокруг алтаря столбы (упирающиеся в потолок так называемые «стасисы»²,

что в переводе значит «столбики»), между которыми были большие «пролеты». В центральном «пролете» находился вход в алтарь, а между остальными столбами были установленные бронзовые решетки (или пластины), высотой менее полутора метров от земли. Такие преграды с успехом справлялись с поставленной задачей³.

Со временем появились попытки провести символическую параллель между храмом и Моисеевой «скинией Завета». Важно учитывать, что все эти параллели возникали всегда *post factum* введения в использования той или иной детали храмового декора и никогда не возникали *per factum*, как некий умозрительный принцип, на который должны ориентироваться строители храма. Сначала, по практическим причинам, возникает удобная для храма форма внутреннего убранства, а потом (и то не сразу) появляются «символические объяснения» этой формы.

Архитектура «византийского» храма восходит к архитектуре ветхозаветного храма в Иерусалиме, а также к прототипу последнего — «скинии Завета». В этом вопросе поистине бесценным для русскоязычного читателя является исследование Тархановой о ветхозаветных прототипах нашего иконостаса. Об этом ветхозаветном корне говорят и поздние византийские экзегеты-литургисты, и современные исследователи. Однако Тарханова, вникнув в особенности самого прототипа, приходит к выводу: «Архитектура (алтарной. — *Иг. Ф.*) преграды раннехристианского времени являет собою *противоположность* ветхозаветной, заимствуя из библейских описаний лишь фактическое и символическое основание: *вместо того, чтобы скрывать* Святая Святых храма, преграда первых храмов, *напротив, открывает алтарь и происходящую в нем литургию для всех верующих*»⁴.

Так зарождается иконостас. Большой знаток Византийской традиции отец Роберт Тафт говорит (как и Тарханова) о византийских алтарях следующее: «Алтарная преграда была выполнена открытой: *все, что происходило внутри, было видно*. Поэтому... алтарь (т.е. престол) стоял перед апсидой, а не в самой апсиде. В самой же апсиде был престол (епископа) и со-

престолия (пресвитеров)»⁵. И такое положение существовало довольно продолжительное время.

В VIII веке святитель Герман Константинопольский составил свое изъяснение Божественной литургии, а так же храмового устройства. Во-первых, он упоминает только о существовании в его время столбовой преграды и «космита, украшенного Крестом»⁶. «Космит» — это балка-перекладина над столбами «иконостаса» (сами «стасисы», видимо, в данном случае не упирались в потолок, представляя собою разновидность античного портика). Во-вторых, описав священнодействия Божественной анафоры, он обращается к читателям со словами: «Ставши, таким образом, очевидцами Божественных Таинств, ... восславим ... Таинство Домостроительства нашего Спасения»⁷. То есть святитель объяснял смысл того, что на каждой литургии *видели* читатели его толкования. Но они не могли бы видеть всего этого, будь там глухой иконостас и затворенные Царские врата. Далее он объясняет, почему иерей в молитве склоняется. Это тоже является толкованием того действия, которое для современников святителя было лицезримым, но непонятным, а потому и нуждалось в толковании. «По крайней мере до XI века в Константинополе алтарь не был заслонен от людских взоров, а престол не был спрятан за завесой, что и показывают фрески и миниатюры того времени. Первое упоминание о закрытии врат алтарной преграды после Великого входа и задерживании завесы содержится в комментарии на литургию середины XI века Николая Андидского Протеория. Автор называет этот обычай монашеским»⁸.

Похожее толкование дает и автор XII века Феодор, епископ Андидский: «Закрытие же дверей и спущение сверху их (ἐπάνω τοῦτων) завесы, как это *обыкновенно делается в монастырях*, а также и покрытие Божественных Даров так называемым воздухом, знаменует, *думаю*, ту ночь, в которую произошло предательство ученика, ведение (Иисуса) к Каиафе, представление Его Анне и произнесение лжесвидетельства, далее — поругания, заушения и все, что тогда происходило»⁹. Из цитаты видно, что задерживание завесы и закрытие врат — частный монастырский обычай, а не уставное положение. Более того,

данный текст сам по себе является цитатой из более раннего творения — комментария к литургии святителя Германа Константинопольского, и выражает лишь частное мнение (о чем говорит слово «думаю») автора¹⁰. Из самой цитаты не видно, где находились ворота и завеса: на пути ли из притвора в храм, или на пути из храма в алтарь. И лишь сам Феодор Андидский добавляет от себя: «Ибо в то время, когда бывают ворота закрыты, а завеса опущена, иподиаконы, — по постановлению божественных отцов, старавшихся устранить соблазны и сдержатъ тех, которые, ко вреду слабых, неблагочинно и неблагоговейно расхаживают туда и сюда, подобно служанкам, — стоят вне, в пространстве божественного храма, как бы во дворе алтаря»¹¹. Ниже мы еще коснемся этого текста, когда будем анализировать богословскую сторону вопроса.

Но сам иконостас с двумя боковыми и центральными Царскими воротами уже существовал в храме Софии Константинопольской, только вот находился он не на входе в алтарь, а на входе в храм из притвора (нартекса). Вот, к примеру, как описывает вхождение во храм священника в начале утрени (после пения полунощницы, которая и сейчас, согласно часослову, должна совершаться в притворе) архиепископ Солунский Симеон: «Полуночное пение окончилось. Двери храма отверзаются (!), как небо, и мы входим в него... настоятель пройдет чрез Царские ворота, а прочие — по сторонам от него... Священник у престола произносит возглас»¹². Мы видим, что, во-первых, речь идет о входе в храм из притвора, а во-вторых, по входе в храм вдруг священник оказывается у престола, но при этом не говорится, что он проходит еще чрез какие-то другие ворота. Следовательно, не знал блаженный Симеон ни о каких воротах, отделяющих храм от алтаря¹³. По крайней мере, он не говорит, что, дабы попасть в алтарь, надо еще открыть какие-то ворота или войти в какую-то дверь. Так же и в главе 200 тот же автор в той же книге собеседований о таинствах церковных, изъясняя чин поставления патриарха, говорит, что архиереи входят в алтарь «стороною, а не серединой». А в книге «О Храме» тот же блаженный Симеон Солунский упоминает только завесу вокруг престола и некие «преграды», которые отделяли алтарь от храма¹⁴.

Там же, в «Книге о Храме», Симеон пишет, что после поставления Даров на престоле на литургии «затворяются Царские врата, ибо не всеми должны быть зримы Таинства, в алтаре совершаемые»¹⁵. Сначала может показаться, что Симеон противоречит сам себе. Но дело обстоит иначе. Царские врата были между храмом и притвором (нартексом). В нартексе стояли оглашенные (которые не входили вместе с верными в храм). А так как алтарь не имел глухих врат, то из нартекса было видно все, что происходит в алтаре. И говоря, что «не всеми должны быть зримы Таинства», он имеет ввиду стоящих в нартексте (т.е. оглашенных, а так же отлученных, кающихся и одержимых нечистыми духами). Закрывтие Царских врат храма делало невозможным для стоящих в нартексте видеть происходящее в алтаре. Но это нисколько не мешало стоящим в храме созерцать служение в алтаре.

Но даже если согласиться, что в творениях Симеона Солунского есть противоречия, то важно учитывать, что сам Симеон находился под сильным влиянием корпуса псевдо-Ареопагита с его монофизитским противопоставлением народа и священства. С другой стороны, видимо, эта псевдоареопагитская теория еще не повсеместно усвоилась православными храмами, а потому Симеон мог говорить больше теоретически.

Иван Дмитриевский приводит слова другого современного ему ученого мужа, посетившего православные святыни Востока: «Василий Григорьевич Барский в своем путешествии к святым местам свидетельствует, что видел он в Иерусалиме, в Гефсимании, при гробе Пресвятой Богородицы, на Синае — на самом месте явления Неопалимой Купины, такие *храмы, в которых нет ни царских, ни северных, ни южных дверей. А в Иерусалиме никаким преграждением Алтарь от храма не отделен.* Для священнодействия имеется же только престол. О сем подробно см. в “Путешествии” Барского на стр. 107 и 270»¹⁶. Важно учитывать, что, согласно Кондакову, именно «на святых местах Иерусалима, Елеонской горы, Вифлеема... сложились первоначальные формы алтаря, его преграды, жертвенника»¹⁷. Влияние архитектуры храма Гроба Господня и древнего храма Вифлеема на оформление алтарей византийских храмов

отмечает и Тарханова¹⁸. Поэтому для нас особо значимы свидетельства лиц, посещавших древние храмы в минувшие столетия, пока их не коснулась рука «реставраторов»¹⁹.

Возникает вопрос: чем русские христиане заслужили такое наказание — отлучение от созерцания таинства алтаря? И если Иерусалим и Гроб Господень — «Мать Церквей», как мы поем на воскресном богослужении²⁰, то он должен быть ориентиром для всех нас. А то ведь делая попытку быть святее самого храма Иерусалимского, мы можем оказаться занудными фарисеями, а отнюдь не носителями святости.

Богословие литургического пространства

Когда мы говорим о литургическом пространстве, то богословие этого пространства не может быть «автономным» от богословия самой Евхаристической литургии. Что же, собственно, совершается на Евхаристии? Самое основное — это прикосновение к Вечности Божьей. По мудрому выражению протоиерея А. Шмемана, преодолеваются границы времени и пространства, и мы входим в Божью вечность. Во время служения литургии, помимо освящения Даров, совершается еще и духовное движение вперед, к вечности, участвующего в священнослужении народа. Можно наметить три основных аспекта литургического действия, напрямую касающихся нашей темы: вхождение во славу, созерцание славы и единство пространства храма и алтаря.

Вхождение в славу

В Богослужении Православной Церкви часто подчеркивается мысль, что само это служение стало возможным только благодаря тому, что Божественное и человеческое во Христе соединилось, небо и земля соединились, разрушилось «средостение преграды». Присутствуя на литургии, стоя перед Лицом Божиим, мы присутствуем на небе, перед Богом, в Его Таинственном и Славном Царстве.

Согласно преподобному Максиму Исповеднику, вечные реалии, «будущие» блага, «первообразные таинства» сообщаются в Церкви верным «посредством чувственных символов». И у всего в богослужении есть свой смысл — символический в высшем смысле этого слова (т.е. органический, а не аллегорический символизм)²¹. Чтобы понять значение «входа в храм» как священнодействия, необходимо обратиться к «малому входу» литургии²².

В древней византийской и римской практике народ собирался и ждал священника в храме, и когда священник входил в храм, народ приветствовал входящего иерея пением псалмов или, точнее, стихов из псалмов, получивших название «входных стихов» (лат. *introit*, греч. εἰσοδικόν). А потому и молитва, с которой начиналось богослужение, называлась «молитвой собрания народа» или «молитвой входа народа в храм». Эта молитва сейчас стоит в начале богослужения в чине литургии апостола Иакова, епископа Иерусалимского²³. Такая же молитва стояла в начале литургии Иоанна Златоуста в первом из дошедших до нас греческих кодексах, т.е. в кодексе Барберини (VIII в.). Читалась эта молитва на середине храма²⁴. Эта молитва по своему смыслу относится именно к «собранию верных на литургии». Примечательно, что в кодексе Барберини отсутствует, во-первых, та молитва «малого входа», которая известна по нашим нынешним служебникам, а во-вторых, отсутствует вообще всякое упоминание о том, что после входа священника в храм был еще какой-то вход в алтарь как особая процессия. Приходится согласиться с мнением Голубцова о том, что в древних византийских чинах вся первая часть богослужения до выхода оглашенных была в храме, а в алтарь был вход уже вместе с «приносимыми» дарами для Евхаристии²⁵.

В построенной императором Юстинианом Великим Софии Константинопольской был устав, совершенно отличный от всех вышеперечисленных. Отличие собственно Византийского обряда Святой Софии (и, возможно, едва ли не единственного храма) заключалось в том, что в Риме (и в других местах) народ собирался в храм до прибытия священства, и ожидал священников в храме. В «Великой Церкви» (Святой Софии)

Константинополя все было иначе. Народ собирался у входа в храм в специальном атриуме (крытой западной галерее), который был специально пристроен снаружи по всему периметру Святой Софии. Именно для богослужения в этом храме и в этих условиях и была составлена молитва «малого входа», которую сейчас бездумно перепечатывают все наши существующие служебники. Вот эта молитва: «Владыко Господи Боже наш! Ты установил на небесах чины и воинства ангелов и архангелов к литургисанию во славу Твою. Соверши вместе со входом нашим и вход святых Твоих ангелов, сослужащих с нами литургию, и вместе с нами славословящих Твою благодать, ибо Тебе подобаает всякая слава, честь и поклонение — Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и во всякое время и во веки веков». Это был вход всех собравшихся на литургию верных, а не одних только священников. Потому и слова молитвы об ангелах, «сослужащих с нами литургию», относятся не к клирикам, идущим в алтарь, а ко всему собранию Церкви. Кстати, по своему смыслу эта молитва несколько не противоречит, а наоборот, подчеркивает мысли, изложенные в приведенной выше древней молитве «собрания народа в храм». Там народ назван «собирающейся Церковью», а здесь эта самая мысль выражается в просьбе о соучастии «всех нас» (всех стоящих в атриуме при входе в храм) к «совместному литургисанию». Вот почему «современная» практика чтения этой молитве на ступенях амвона при «импровизируемом» входе в алтарь (после выхода оттуда) сильно искажает не только сам смысл входа, но и понимание слов молитвы. Ведь в алтарь входят только клирики, а потому смысл молитвы входа в алтарь может относиться только к ним, а следовательно, народ выпадает из числа «солитургисающих» вместе с ангелами эту службу. И именно ко всему народу относится «благословение входа святых». Святыми здесь названы все христиане, приступающие к служению Евхаристии²⁶.

Весьма значимы для нас комментарии Симеона Солунского о «входах» на богослужении. Утренняя (как и литургия) начиналась в нартексе (притворе), где вместе с верными стояли и оглашенные, и отлученные. Но потом верные входили в храм. И вот как последовательность богослужения в данном месте

комментирует ее (последовательности) описатель: «Ныне в начале молитвословия мы становимся вне храма, как бы вне рая, или вне самого неба, изображая одну только земную жизнь. Вместе с нами стоят иногда и кающиеся, или обращающиеся после отречения, ...а бывает и оглашаемые словом веры. Когда же врата отверзаются — по окончании песнопений, пропетых вне храма, — мы входим в Божественный храм, как бы в рай или на небо, а те (отлученные и кающиеся с оглашенными) остаются во вне. Это действие (вход в храм) означает, что *нам уже отверзлись селения небесные и мы уже получили доступ во святая святых (sic), восходим к свету, и приближаясь, приступаем к престолу Господнему (!)*. Ибо мы идем к востоку, к алтарю, и возносимся, словно облаками, божественными словами и песнопениями, во внутреннейший храм, словно на воздухе на встречу Господа, Который, взойдя на небо, *возвел и нас ввысь, и уготовал нам путь — Самого Себя, дабы нам всегда пребывать с нашим Господом, священнодействуемым о нас. Поэтому и врата отверзаются, и завесы отдергиваются, дабы этим показать, что отверзаются селения небожителей и вводятся в единение с насельниками земли*»²⁷.

А преподобный Максим Исповедник говорит об участии верных в Евхаристии как о вхождении в будущую жизнь, как «исполнение» еще только «будущего» явления Христа во Втором Его пришествии. Комментируя смысл того, что после апостольских чтений на литургии епископ сходит с кафедры и после этого бывают удалены оглашенные, он пишет: «Сошествие архиерея с кафедры и удаление оглашенных *означает* вообще Второе пришествие Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, отделение грешников от святых и праведное каждому воздаяние»²⁸. Если учесть, что для святого Максима слова «изображает» и «означает» имеют значение не аллегории, а актуального явления, присутствия изображаемого, то его текст приобретает фундаментальное значение для литургического богословия. В символической системе святого Максима удалялись оглашенные и за ними закрывались двери храма, чем было показано, что они еще вне Царствия Божьего. Следовательно, *закрывать двери алтаря в этот момент — зна-*

чит (если следовать логике толкования святого Максима) символически показать, что для стоящих вне алтаря верных двери рая закрыты! Святой Максим ни разу не говорит, что двери алтаря закрыты перед верными.

Итак, в процитированных текстах содержится важная догматическая информация: вхождением во храм мистически, таинственно изображается вхождение в Саму Вечность Божию, в Небесное Царство, куда вознесся Христос и нас с Собой и в Себе вознес. А удалением из храма оглашенных актуально в символе — нам дана причастность к *παρουσία* (Пришествию) Христа: мы уже в Его спасительном Царстве, а они (оглашенные и отлученные) еще пребывают вне присутствия Христа. Архиепископ Солунский подчеркивает, что восходим к алтарю мы все, приступаем к престолу Божию — все вместе, вся Церковь. И это *вхождение есть таинство*, ибо изображает и священнодействует наше молитвенное вознесение к Тому, Кто пребывает на престоле Славы. «Отверзлись селения небесные, и мы уже получили доступ во святая святых!» А святой Максим говорит о вхождении в область уже осуществившегося (таинственно) Второго пришествия Христа и получения от Него блаженного воздаяния славы.

Блаженный Симеон Солунский дал нам прекрасное богословское изложение концепции служения Церкви в *едином литургическом пространстве*, не поделенном на части. Он подчеркнул всеобщее достоинство верных, приступающих к Небесному Алтарю чрез посредство алтаря, находящегося на земле. Что может быть выше Неба? И вот всем нам отверсто Небо, и все мы введены в него. И что же? Получили доступ во святая святых на небе, а отблеск этого небесного святилища — алтарь — затворился перед взором большей части верующих? Земной алтарь есть символ и икона Небесного Алтаря, и если верные вводятся в полноту общения с Богом и ставятся пред Алтарем Небесным, то никто не может закрыть от взора молящихся алтарь земной! На земле образ того, что на Небе. Кто же решится запретить человеку держать в руках фотографию царя, но при этом допустит этого же самого человека в прямой доступ к царю, введет его

в царские палаты, поставит его у царского стола и пригласит его в сотрапезники царской семьи?

Отсюда ясно, что каноническое запрещение входить в алтарь не посвященным в клир относится к мерам дисциплины, призванным обеспечить порядок в совершении богослужения в алтаре. Догматического, богословского препятствия к вхождению в алтарь всех полноправных членов Церкви нет. Но если в храме не поставить маленькие преграды для молящихся, то во время большого стечения народа может возникнуть суета, давка, которая будет препятствовать совершению священством служения на алтаре Господнем. Низкие решетки спокойно справлялись с данной задачей: Они не препятствовали верным видеть все, что происходит в алтаре, но при этом сохраняли святыни алтаря от непредвиденных обстоятельств. Поэтому современная практика служения Евхаристии в наглухо закрытом алтаре не вписывается ни в какие нормы — не только богословские, но даже в дисциплинарные. Затворенные Царские врата не оправданы даже с точки зрения практической пользы, т.е. по соображениям удобства служащего священника.

Созерцание славы

Но православное литургическое богословие уделяет внимание не только месту служения, но и состоянию участвующих в служении лиц. А оно может быть описано двояко: Со стороны Бога происходит по отношению к нам откровение Славы Божией. В таком случае наше участие в служении является *созерцанием* славы Божией. Вообще в православном духовном опыте, в аскетике и в мистике, в молитве созерцанию как прикосновению к Нетварному Свету Божию предается очень важное значение²⁹. Вот как это всеобщее созерцание верных выражено на литургии апостола Иакова: Перед началом Евхаристического канона, когда дары, покрытые «завесами», ставятся на престол, священник «снимает завесы с даров», при этом *во всеуслышание* объясняет смысл этого священнодействия: «Открыв таинственные покровы, знаменательно обле-

кающие сию священную жертву, *явственно покажи нам* и озари умственные наши очи непостижимым светом»³⁰. Обратим внимание, что в аутентичном чине литургии апостола Иакова престол стоит вне «вимы» (иначе называемой «апсидой»). В апсиде находятся седалища епископа и пресвитеров, но не сам престол. Престол стоит на возвышении, и все, что происходит на престоле и вокруг него прекрасно видно молящихся³¹. И люди участвуют в созерцании славы Божественного служения. Это просто прямо противоположно всему тому, что мы имеем на настоящий момент: у нас Дары «прячут», а в аутентичной апостольской и святоотеческой традиции, наоборот, — сокрытые изначально под «завесами» в предложении Дары после поставления на престол открываются, тем самым *изображая Богоявление, Откровение Божие всей Церкви*. Как же все-таки перекликаются слова молитвы литургии апостола Иакова со словами из Послания к Евреям апостола Павла: «Посему и Бог, желая преимущественнее показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил в посредство клятву, дабы... твердое утешение имели мы, прибегшие взяться за предлагающую надежду, которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий, и входит во внутреннейшее за завесу, куда предтечею за нас вошел Иисус, сделавшись Первосвященником навек по чину Мелхиседека» (Евр. 6:17–20). Посмотрим, какая сложная, витиеватая стезя мысли, чтобы привести к выводу: все имело своею целью ввести всех *нас* (Павел писал ко всем крещеным и освященным Духом Святым христианам, а не только к епископам и пресвитерам) «во внутреннее» селение славы Божией, «за завесу». Но куда за завесу? Не в Иерусалимский ли храм? Нет, но туда, куда «предтечею за нас вошел Иисус, сделавшись Первосвященником навек по чину Мелхиседека». То есть вводит нас в Свое Небесное Свята Святых. Опять же, а что такое литургия? Это и есть служение «за завесой», внутри Вечности Божией, в сослужении ангелов и всех святых. Все священные сосуды и престол в Церкви на земле потому так святы и величественны, что они есть отражение и в какой-то мере «воплощение» того, что присутствует сейчас на небе — Единое служение всей Церкви собранной вокруг пре-

стола и пред престолом Агнца. Там все верные собраны во едино!

Именно к созерцанию призывает и преподобный Максим Исповедник в своей «Мистагогии» (кстати, обратим внимание, что вход Святых Даров в алтарь совершается, согласно святому Максиму, *после* закрытия врат Церкви, т.е. опять речь идет о затворении врат храма, а не алтаря, иначе — как бы можно было «войти» в закрытый алтарь сквозь «затворенные двери»?): «Логос (Христос) возводит ревнителей веры, уже затворивших свои чувства *через закрытие врат и вход святых даров, к созерцанию умопостигаемых логосов и вещей*»³². Тут важно особо обратить внимание, что созерцание логосов, по преподобному Максиму, всегда совершается в вещах материальных и *через* вещи. «Мир умопостигаемый (т.е. логосы) находится в чувственном, как душа находится в теле»³³. А вещи (материальные или, выражаясь языком святого Максима, «чувственные») являются плотью умопостигаемого мира. Итак, когда преподобный Максим говорит, что Бог приглашает Своих верных к *созерцанию умопостигаемых логосов и вещей*, то этим подчеркивается важность созерцания совершаемого священнодействия! Повторим: логос можно усматривать только в его плоти и *через* плоть — *через* вещи, а потому созерцаются самые вещи (недаром святой Максим подчеркивает важность созерцания не только логосов, но и вещей). И лишь в вещах, *через* тонкое таинственное созерцание, человек видит логос вещи. Невозможно быть участником литургии и не быть созерцателем логосов этого служения.

Единство храма и алтаря

Преподобный Максим Исповедник в своей замечательной «Мистагогии» объясняет устройство православного храма. Он четко различает алтарь, в котором *физически* могут присутствовать только иереи, и общий храм (*ναός*). Но при этом он делает величайшее замечание об особом «преображении» храма и изменении его структуры во время литургии: «Храм

есть алтарь в возможности, поскольку он освящается, когда священнодействие восходит к своей высшей точке. Но алтарь, наоборот, есть всегда храм»³⁴. Эти слова так комментирует величайший знаток православной традиции, современный патролог А. Сидоров: «Храм является алтарем лишь в потенции, *актуализируясь в качестве такового (т.е. становясь алтарем) лишь в высший момент службы*. Но алтарь всегда актуально является частью храма»³⁵. Итак, на момент совершения таинства Евхаристии *весь храм актуально (!) становится алтарем*. Пространство алтаря расширяется и выходит из своих обычных пределов. Алтарь наполняет собою весь храм, превращает весь храм в алтарь. Это очень важное замечание преподобного Максима: все верные на литургии стоят в алтаре. Но к чему тогда эти затворенные врата, если все люди реально, вместе с нами, священниками, стоят в алтаре, только позади нас? Недопустимость «закрытых Царских врат» самоочевидна, ибо она то как раз и подчеркивает отделенность храма от алтаря, а эта отделенность упразднена в единстве служения литургии всей Церковью, в едином алтаре. Вот почему священник, стоя у престола, даже если он совершает литургию один, в молитве говорит, что Бог «сподобил *нас* стать пред святым Его *жертвенником (алтарем)*», а также «сподобил *нас* служить святому алтарю». Если священник в алтаре один, то было бы логично сделать замечание: «Для единоличного служения иерея — читать вместо “мы” — “я”». Но ничего подобного, слава Богу, в наших служебниках нет.

Завершить эту богословскую часть хотелось бы словами апостола Христова Павла: «Итак, братия, *имея дерзновение входить во святилище* посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам *через завесу*, то есть плоть Свою, и [имея] великого Священника над домом Божиим, да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою, будем держаться исповедания упования неуклонно, ибо верен Обещавший» (Евр.10:19–23).

Созерцание Агнца

Есть еще одна деталь в православной литургии (и не только, но даже в католической мессе). Это созерцание верующими Святого Агнца, которого возносит иерей пред взором народа во время возгласа «Святая святым». Святоотеческая литургическая экзегеза уделяет этому древнейшему акту особое место. В «Корпусе Ареопагитик» имеется такой комментарий: «Священноначальник, воспев священные Богодействия, священнодействует Божественные Таинства. И освятив их, *возносит пред взором* и их *показывает им*... И, таким образом, показав Дары Богодействия, приступает к причащению оных сам, и иных призывает»³⁶.

Псевдо-Ареопагиту вторит святой Николай Кавасила: «Затем священник намеревается сам приступить и других пригласить к Трапезе... Он взяв и *показав* Животворящий Хлеб, призывает к причастию... И возглашает “Святая — святым”, как бы говоря при этом: “Вот Хлеб Жизни, который *вы видите*. Идите, стало быть, причащайтесь”»³⁷. Свидетельство Кавасилы имеет особую ценность. Он сам принадлежит эпохе, когда тенденция к построению высоких иконостасов и наличию затворенных Царских врат алтаря на литургии уже цвела пышным цветом. Можно сказать, что Николай Кавасила плыл против течения, был своего рода пророком Евхаристического возрождения в современной ему среде. Его можно назвать «византийским Иоанном Кронштадским».

Несомненный знаток православной литургии и ее истории профессор Иван Дмитриевский так описывает этот момент: «О действии возвышать Тело Христово при возгласении “Святая Святым” упоминается в литургии апостола Иакова и в литургии апостола Петра. Об этом возвышении пишут св. Дионисий (псевдо) Ареопагит и преп. Максим Исповедник. Следовательно, *это установление относится еще ко временам апостольским*. В первенствующей Церкви, когда алтарей и престолов (подобных нынешним) еще не было, священнодействие совершали на поставленном в храмине деревянном столе, где все предстоящие могли видеть все действия Евхарис-

тии. И когда наступало время причащения, пресвитер или епископ ... возносил ввысь Св. Дары ввиду всех и громко возглашал: Святая — святым»³⁸. «Епископ или пресвитер, поднимая Св. Дары ввысь и показывая их народу, восклицает: “Святая — святым”»³⁹.

Итак, мы видим, что обряд возношение Божественного Хлеба при возглашении «Святая Святым» имеет вполне однозначный и *единственный* смысл: представить причастникам к *лицезрению* Божественную Пищу — Источник Нетления. Если обряд не достигает свойственной ему цели, он лишается смысла, происходит его профанация. Думаю, никто не станет отрицать, что за задернутой завесой (да и без нее, при закрытых воротах иконостаса) невозможно «увидеть» это Божественное возношение. Следовательно, придется признать, что тайнодейственный акт теряет смысл свой и совершается не с тем значением, которое ему *однозначно* предписывается *согласием отцов* в православной традиции!

Аллегоризм и литургия

Аллегорическое толкование действий и декора литургии явилось попыткой осмыслить возникшие структурные изменения в ее чинопоследовании. О причинах самих изменений говорить бесполезно, так как мы можем вести речь только в сослагательном наклонении (до нас не дошли документы, свидетельствующие о времени и причинах такого изменения). С уверенностью можно сказать только одно: аллегорическое объяснение обычая закрывать ворота алтаря и задергивать завесу является намного позже самого обычая. Едва ли ни первым письменным памятником, дающим аллегорическое толкование этому действию, является объяснение литургии епископа Андидского Феодора (XII в.): «Заккрытие же дверей и спущение сверху их (ἐπάνω τοῦτων) завесы, как это *обыкновенно делается в монастырях*, а также и покрытие божественных даров так называемым воздухом знаменует, думаю, ту ночь, в которую произошло предательство ученика, привод (Иисуса) к Ка-

иафе, представление Его Анне и произнесение лжесвидетельства, далее — поругания, заушения и все, что тогда происходило. Ибо в то время, когда бывают врата закрыты, а завеса опущена, иподиаконы, — по постановлению божественных отцов, старавшихся устранить соблазны и сдержатъ тех, которые, ко вреду слабых, неблагочично и неблагоговейно расхаживают туда и сюда, подобно служанкам, — стоят вне, в пространстве божественного храма, как бы во дворе алтаря»⁴⁰. Первое, что бросается в глаза — это как раз мистическое разделение храма и алтаря во время литургии. То есть полная противоположность сказанному преподобным Максимом Исповедником! Второе — это сравнение «двора алтаря» (храма) с двором первосвященника, а иподиаконов, стоящих в храме — со служанкой, от страха перед которой Петр отрекся от Христа. Ничего не скажешь, достойнейшее для клириков сравнение!

Позднее аллегорические «толкования» стали вырастать, как грибы после дождя, вытеснив толкования отцов Церкви ранней эпохи, объяснявших связь храма и алтаря с богослужением через призму участия верных в Евхаристии. Для «обоснования» манипуляций с Царскими вратами обычно ссылаются на символическое значение литургии, во время которой изображается вся жизнь Христа на земле (к примеру, закрытие врат после Херувимской песни «изображает» положение во гроб Спасителя и запечатывание гроба). Но литургия — это именно символ, а не драма. В символе нет «актеров и декораций». В символе есть священнослужащие, а к числу последних относится не только священство, но и весь освященный в таинстве Крещения и Миропомазания народ церковный. И участвуют в этом священном служении все находящиеся в храме, все верные причастны полноте символизма литургии. В этом смысле слова, «не алтарь есть “гроб Христов”, а вся Церковь как единое литургическое пространство, и даже — все верные», как пишет святой Николай Кавасила, являют собою Гроб, в который нисходит Тело и Кровь Христа, и из которого воскресает Христос, совоскрешая с Собою человека.

К тому же, на архиерейской литургии (или на литургии «награжденных» архимандритов и протоиереев) нет многих

манипуляций с вратами и завесами: врата отворяются в начале службы и закрываются во время причастия священства⁴¹. Возникает вопрос (в контексте символического толкования «открытий-закрытий» святых врат): *А разве во время служения «особых» архимандритов и во время литургисания епископа нет нужды изображать из алтаря гроб, в который полагается Тело Христа? И как быть со служением литургии под открытым небом (когда сам Патриарх Московский служит литургию в Дивеево на площади монастыря)? Там вообще нет ни иконостаса, ни, тем более, закрытого алтарного пространства.* Неужели эта литургия «менее благодатна»? Или она «неполноценна по символичности священнодействия», т.к. нет врат и нет катапетасмы? Едва ли кто-то позволит себе такое сказать, но ведь это — логические выводы из тех требований, которые сегодня предъявляются «ревнителями» существующего порядка.

То же самое касается и другого «богословского» аргумента о необходимости держать врата алтаря закрытыми: «Таинство сие совершается в алтаре священнослужителями... при закрытых Царских вратах (если служит иерей, а не архиерей), потому что первоначально сие Таинство было совершенно Христом в присутствии одних только учеников... а так же чтобы соблюсти сие таинство от очей недостойных, ибо сердце и око человеческое лукавы и недостойны зреть сие Таинство», — пишет епископ Вениамин со ссылкой на святого Иоанна Кронштадского⁴². Во-первых, все крещенные и получившие Дар Святаго Духа — это ученики Христа, призванные на Его трапезу (*ведь тот, кто причащается, и есть участник Таинства*). Все, кто присутствует на литургии — ее участники. И Христос не поделил причастников Тайной вечери на два класса: тех, кто видят то, что Он совершает, и тех, кто не видят, но которым только «выносятся» из горницы Тело Христово. Во-вторых, снова возникает вопрос: а если служит архиерей, тогда уже и око стоящих в храме не нечисто и сердце не лукаво?⁴³ В чем же смысл деления единого священного мистического пространства Тела Христова (Церкви) во время литургии — в то время, когда все преграды как раз должны быть преодолены? Литур-

гия — пир Царствия Божиего уже здесь, на земле. А символом этого пира, соединяющего небо и землю, и должны стать полностью всю службу отверстые врата Вечности, и служение Вечности совершается всей Церковью в едином и неделимом пространстве.

О том, как негативно влияет алтарная перегородка на самих священнослужителей писали такие лица как отец А. Шмеман и отец Н. Афанасьев. Краткое резюме их мысли таково: отделенные от взоров молящихся священнослужители в алтаре часто ведут беседы во время богослужения, сидят, читают письма, общаются с братьями. Отсутствие иконостаса или — как минимум — *низкий иконостас и широкие Царские врата*⁴⁴, *отверстые всю службу* послужат для повышения молитвенного благочестия и самих священнослужителей.

Уставные вопросы

Когда мы предлагаем какие-либо литургические преобразования, мы не можем пройти мимо устава, ограничившись одним богословием. Рассмотрим же, во-первых, рубрики⁴⁵, официально принятого в Русской Православной Церкви Служебника, а во-вторых, 23-ю главу нашего, так же официально принятого, Типикона.

Служебник

Наш славянский иерейский Служебник касательно завесы на литургии ничего не говорит: ни о ее задерживании после Херувимской песни и открытия перед пением Символа веры, ни о ее задерживании перед возгласом «Святая святым». В Служебнике не говорится даже, что после Великого входа закрываются врата алтаря. Сказано, что они отворяются на малый вход на третьем антифоне и затворяются после чтения Евангелия⁴⁶.

Служебник только упоминает, что перед причастием народа врата отворяются, что подразумевает их закрытие перед

этим (но не говорится, в какое время литургии их следует затворять). Однако, в дониконовском Служебнике дается указание, что перед началом литургии, по окончании проскомидии «иерей, отворив святыя врата, творит часом отпуск»⁴⁷. Такое же указание о завершении часов после проскомидии присутствует в рукописи литургии Василия Великого, изданной профессором протоиереем М. Орловым: «По сем иерей кадит святая. И прием кадило, диакон отворяет Царския двери, и кадит святыи престол окрест крестообразно, глаголя в себе псалом 50-й. И кадит святая и весь алтарь. И став в Царских дверех, кадит настоятеля... Посем иерей, став в Царских дверех, творит отпуст (проскомидии. — *Иг. Ф.*)... Диакон, поклонившись иерею, исходит святыми дверьми и, став на обычном месте, трижды поклонившись, глаголет: *Благослови, владыко*»⁴⁸.

Кроме того в Служебнике есть интересное предписание для диакона перед возгласом «Святая Святым»: «Диакон же, стоя пред св. вратами (!), видя, что иерей берет Св. Хлеб, глаголет: “Вонмем”». Интересно, какими глазами он может это увидеть, если врата закрыты (порою они глухие) и задернута катапетасма? Уж не «очами ли верь»?

Касаюсь же существующей в Русской Православной Церкви богослужебной практики, протопресвитер Александр Шмеман, в ответ на письмо своего епископа, который предписал соблюдать указания устава о Царских вратах и завесе, писал: «Я думаю, что это большая и даже трагическая ошибка абсолютизировать то, что сама Церковь не абсолютизировала, утверждая, что только та или эта практика правильна, а любая другая неправильна. Так например, ни в одном месте в тексте литургии святого Иоанна Златоуста, как он напечатан в российских «типовых» книгах (передо мной прекрасное Московское Синодальное издание 1904 г.), завеса даже не упоминается. Если бы закрывание царских врат во время богослужения было действительно органической и существенной частью еucharистической службы, они не оставались бы открытыми, когда служит епископ или, как это принято в российской практике, священник определенного ранга... Лично я убежден, что *современная греческая практика, в которой двери совсем не*

закрываются в течение всей литургии, значительно более верно истинному духу Евхаристии и православного понимания Церкви, чем практика Русской Церкви, которая, кажется, постоянно подчеркивает разделение между народом Божиим и клиром»⁴⁹.

23-я глава славянского Типикона Русской Церкви

«Но как же быть с Типиконом?» — вздохнут ревнители «отеческих преданий». Действительно, 23-я глава нашего Типикона дает предписание, касательно времени использования завесы. Но с чего это Типикон заговорил о действиях клириков в алтаре? Ведь Типикон никогда не касался служения в алтаре. Типикон — книга клиросная, в которой всегда «мы» относится к хору, тогда как о священстве всегда говорится в третьем лице. Поэтому странно, что Типикон дает указания касательно завесы врат, когда это не дело чтецов, а дело священнослужителей. Вывод здесь может быть только один: в Служебниках отсутствует какое бы то ни было указание о катапетасме, тогда как ревностные не в меру уставщики-переписчики решили верный, на их взгляд, порядок завешивания алтаря отразить в Типиконе, как бы восполнив «упущение» Служебника.

Но поразительно то, что ревнители «Типиконного благочестия» просто не желают обращать внимание на то, что большая часть современного богослужения идет вразрез с имеющимся у нас Типиконом. И неизвестно, что с точки зрения составителей Типика было большим злом: служить утреню с вечера, а вечерню — едва «восстав от одра» (как у нас Великом постом), или же преступить их предписания касательно Царских врат и катапетасмы?⁵⁰

С точки же зрения современной историко-литургической науки важно ответить на вопрос: *как и когда в наш Типикон попала 23-я глава?*

Несомненный знаток литургической традиции Церкви, великое светило русской литургической науки профессор Киевской духовной академии Михаил Скабалланович, тоже зани-

мался этим вопросом. Вот какую справку о развитии славянского Типикона предоставляет он: славянские списки с Иерусалимского Типикона содержали множество привнесений переписчиков. «Некоторые рукописи вводят даже целые новые статьи, некоторые из них приняты и в нынешнем нашем Типиконе. Например, в Типиконе начала XVI века (рукопись Моск. Синод. библиот. № 336/338) вводится глава “О запоне святого алтаря, когда отверзается”»⁵¹.

Указанное время (нач. XVI в.) является эпохой формирования на Руси того самого самосознания, которое впоследствии привело к кризису со старообрядчеством. Эту культуру можно назвать «монофизитской» в своем отношении к богослужению и обряду, к букве устава. Именно в это время устав на Руси (как в свое время у монофизитов) во имя «сакральности богослужения» оброс вторичными элементами, за которыми уже не видно было содержание и смысла таинств святого алтаря.

Но как бы мы не относились к Типикону, мы должны помнить, что само слово «Типикон» означает «Сборник образцов», эскизов богослужения. Это — не канон с его жесткими требованиями, а всего-навсего образец, штрихи, которые не вечны и не непоколебимы.

В разных местах и в разное время наблюдались разные традиции касательно использования завесы и Царских врат на литургии. Безусловной же является исконная и почтенная подлинной христианской древностью, древностью не ветшающей, но обновляющейся традиция служения литургии в сослужении всего народа, в полноценном его соучастии сему служению — слухом, молитвой, созерцанием, причащением, благодарением.

Что мешает нам, согласно святым отцам и согласно традиции «Матери Церкви» — святому Гробу Господа нашего, принять традицию, при которой бы все верные могли созерцать евхаристическое священнодействие?

Заключение

Церковь — живой организм, а не бездушное здание. Любой живой организм подвержен страданиям, метаморфозам. И задача любого живого организма — побеждать болезни, «стряхивать пыль» и развиваться далее. Хотелось бы надеяться, что проводимые богословской школой исследования не «лягут в папку», не будут покрыты «вековой пылью», а станут стимулом к реальной деятельности по преобразованию нашей литургической жизни. Сейчас эта тема особо актуальна, так как без полноценного введения верующего в православное богослужение мы рискуем потерять этого верующего если ни для Церкви в целом, то для богослужения. Наш народ использует всевозможные литургические суррогаты, апокрифические молитвы ввиду недоступности для него богослужения. И одной катехизацией тут не обойтись. Приходя в храм, человек (если он хочет стать членом общины, а не просто зашел «поставить свечку») ищет свое место в богослужении. Но оно оказывается закрытым перед ним.

В конце автор предлагает вниманию читателей список литературы, использованной им при подготовке данной статьи и одновременно рекомендуемый тем, кто желает более тщательно изучать вопросы, затронутые в данном кратком исследовании.

Примечания

¹ См. *Тарханова С.* Ветхозаветные прототипы алтарной преграды византийских храмов // *Альфа и Омега*, №№ 2 (52); 3 (53), 2008.

² Позднее указанные столбы стали сверху украшаться иконами и резными украшениями. Отсюда и название: «Иконо-стас».

³ В наших храмах это тоже актуально: если не поставить преграды в кафедральных соборах, то, к примеру, на Пасху народ может просто «сместить» священство вместе с престолом.

⁴ *Тарханова С.* Ветхозаветные прототипы... // *Альфа и Омега*, № 2 (52), 2008. С. 306.

- ⁵ Тафт Р. Византийский Церковный обряд. СПб., 2000. С. 79.
- ⁶ Герман Константинопольский, свт. Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995. Гл. 8. С. 47.
- ⁷ Там же. Гл. 41. С. 81.
- ⁸ Николай Ким, свящ. Примечание № 8 к Письмам преп. Никиты Стифата // Преп. Никита Стифат. О Рае. СПб., 2005.
- ⁹ Феодор, епископ Андидский. Краткое рассуждение о тайнах и образах Божественной литургии, составленное по просьбе боголюбивого Василия, епископа Фитийского. Печ. по изд.: Красносельцев Н. Ф. Объяснение литургии, составленное Федором, епископом Андидским // Православный собеседник. Казань, 1884. Кн. I. Гл. 21.
- ¹⁰ См.: PG 98: 425–428.
- ¹¹ Феодор, епископ Андидский. Краткое рассуждение... Гл. 21.
- ¹² Симеон Солунский, блж. Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных. Гл. 274.
- ¹³ Хотя в 147-й главе данного произведения и упоминаются некие особые «врата алтаря», но здесь вратами могут быть названы проемы в стасисах с небольшой «калиточкой», как это можно сейчас встретить в греческих типах иконостаса.
- ¹⁴ Симеон Солунский, блж. Книга о Храме // Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное толкование Божественной литургии. М., 1884. С. 385. Но там же упомянуты «священные двери алтаря» (Симеон Солунский, блж. Книга о Храме... С. 402), которые на малом входе при архиерейском служении открывались. Однако мы могли бы предположить — т.к. нет описания иконостаса времен Симеона Солунского, — что имеются в виду все те же перегородки по колено человеку среднего роста.
- ¹⁵ Симеон Солунский, блж. Книга о Храме... С. 410.
- ¹⁶ Там же. С. 130.
- ¹⁷ Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 31.
- ¹⁸ Тарханова С. Ветхозаветные прототипы... // Альфа и Омега, № 2 (52), 2008. С. 306.
- ¹⁹ Многие храмы в Святой Земле имели архитектуру, согласную с описанием Барского. Однако, как только в Палестине и Израиле появились «ревнителы благочестия» из стран бывшего СССР, взявшие-

ся на свои деньги «приводить храмы в нужный вид», храмовый интерьер изменился. В храмах, которые за века своего существования никогда не видели иконостасов, появились «глухие» «русские» иконостасы с иконами, сомнительной ценности (живописные «картины» времен русского барокко). Автор этих строк считает преступной такую «помощь», когда красота древнего многообразия храмовой архитектуры уничтожается.

²⁰ См.: Октоих. Глас 8. Суббота. Великая Вечерня, стихиры на «Господи возвах».

²¹ Статьи по православному богословию символа: *Шмеман А., прот.* Таинство и символ // Православная община, № 32. С. 39–52; *Лосев А.* Диалектика мифа (соответствующий раздел о символе). М., 2002; *Аверинцев С. С.* Символ (энциклопедическая статья) // Вестник ВГУ, 1998. *Пилипенко Е.* Святоотеческое богословие символа // Альфа и Омега, № 27. С. 328–349, № 28. С. 310–333.

²² Именно малый вход является началом входа Евхаристического. Малым входом начиналось богослужение и на Востоке, и на Западе. В «классическом» варианте современной литургии «византийского обряда» остался лишь «вход с Евангелием», который заключается в выносе Евангелия боковой (северной) дверью алтаря и потом внесении его через Царские врата в алтарь. Это — реликтовая форма того, что совершалось по древнему Уставу богослужения в Святой Софии Константинопольской. Собственно, о том, что малый вход был началом Евхаристического богослужения, написано уже немало исследований и статей (См. *Тафт Р.* Византийский церковный... С. 34; *Соловій Мелетій, свящ.* Божественна Літургія. Львів, 1999. С. 239–246). «Служба Божья начинается малым входом, то есть, входом епископа или пресвитера в святилище. Малым входом начинается литургия в “Апостольских Постановлениях”, в “Паломничестве Сильвии Этерий”, и в тех описаниях богослужения, которые оставил нам в своих гомилиях свт. Иоанн Златоуст... Священнослужитель входил в храм, а в это время хор пел “входный” гимн. После этого священник давал “мир” народу и входил на горнее седалище за святой трапезой. После этого начиналось чтение Священного Писания и проповедь, молитва об оглашенных и удаление их из храма» (*Соловій Мелетій, свящ.* Божественна Літургія. С. 240).

²³ Если быть точнее, первая молитва относится к самому иерею и читается на пороге храма (шепотом, без участия народа). Вторая молитва — это расширенный начальный возглас «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу — Троичному и Единичному Свету...», а за ним следует сразу молитва входа народа в храм.

²⁴ Вот ее текст: «Благодетель и Творец всякой вещи, прими сходящуюся Церковь Твою, каждого недостаток восполни, введи всех в совершенство и сделай нас достойными Твоего Царства благодарностью и человеколюбием Твоего Единородного Сына, с Которым Ты благословен вместе с Пресвятым Духом, ныне и во всякое время и во веки веков». Эта молитва присутствует в начале текста литургии Иоанна Златоуста в славянском служебнике Антония Римлянина (согласно современной научной датировке текста, документ принадлежит началу XIV в.). См.: Служебник Антония Римлянина. С. 15, 30 (ГИМ, Син. 605/342. Подготовка текста и комментариев Ю. Рубана); *Goar*. Eujcolovgion. P. 83; *Swainson*. The Greek Liturgies. P. 88; *Орлов М. И., прот.* Литургия святителя Василия Великого. СПб., 1909. С. 384. Так же она присутствует в древнем славянском чине литургии апостола Петра (перевод латинской Мессы, претерпевший сильное влияние византийского обряда). Этот текст см.: *Сырку П.* К истории справления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1890. Т. I. (Вып. II). С. 221–222. В этом чине первая молитва относится к входу клира в храм, вторая — к предложению, а третья — к входу народа в храм (что, к слову, соответствует расположению молитв в Литургии апостола Иакова). Эта молитва присутствует (с незначительными разночтениями) во всех древних евхаристических кодексах.

²⁵ См.: *Голубцов А. П.* Из чтений... С. 91, 153–155. Что, к слову, объясняет, почему в современном чине Литургии апостола Иакова (изданном Закинфским митрополитом Дионисием) молитва «входа за завесу» стоит сразу после принесения Даров на алтарь. Видимо, в это время священник с дарами входил в алтарь. А если это так, то, значит, существующий чин Литургии апостола Иакова сильно «дополнен», в том числе и молитвой входа в алтарь перед «трисвятым». Более того, «молитва завесы» и «молитва малого входа» священнослужителей в алтарь фактически дублируют друг друга, почти что слово в слово повторяя одна другую.

²⁶ Это, по сути, чисто библейская терминология. Апостол Павел в своих посланиях очень часто называет верующих «святыми» — Рим. 1:7; 15:24, 26, 31; 16:2, 15. 1 Кор. 1:2. 2 Кор. 1:1, 9:1. Еф. 1:1, 15; 5:3. Фил. 1:1. Кол. 1:2. 1 Фес. 5:27. Евр. 13:24. Деян. 9:32.

²⁷ *Симеон Солунский, блж.* Разговор о святых священнодействиях и Таинствах церковных. Гл. 123. С. 204–205.

²⁸ *Максим Исповедник, преп.* Творения. В. 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 179.

²⁹ Удивительно: последнее время много говорится о значении «паламистского» богословия для правильной постановки духовной жизни не только монахов, но и мирян, вовлеченных в жизнь в Боге, которая есть жизнь в славе Христа, созерцание этой славы. Но при этом совершенно не учитывается литургический, евхаристический аспект этого созерцания, которому мы и постараемся уделить хотя бы минимум внимания.

³⁰ Литургия апостола Иакова. С. 173.

³¹ В этом отношении изданный Леснинским монастырем современный «адаптированный» чин литургии апостола Иакова представляет собою яркий пример литургической безграмотности. С одной стороны — древние молитвы, с другой — современное положение ритуала. Но молитвы-то раскрывают содержание ритуала. Подчеркнем: молитвы литургии Иакова раскрывают совершенно *иное* содержание ритуала.

³² *Максим Исповедник, преп.* Мистагогия, XIII, ср. с XV // Творения. Т. 1. С. 171, 172.

³³ Там же, VII. С. 167

³⁴ Там же, II. С. 159.

³⁵ *Сидоров А.* Комментарий № 20 к «Мистагогии» преп. М. Исповедника // Творения. Т. 1. С. 302.

³⁶ *Дионисий Ареопагит (Псевдо).* О Церковной иерархии. Гл. 3.

³⁷ *Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии. Гл. 36 / PG. 150: 448–449.

³⁸ *Дмитриевский И.* Историческое, догматическое... С. 130.

³⁹ Там же. С. 79.

⁴⁰ *Феодор, епископ Андидский.* Краткое рассуждение о тайнах... Гл. 21.

⁴¹ Это тоже не вполне уместно, т.к. разделяет единую Трапезу Христа на части, тогда как на Пире всегда только один стол, одна тра-

пеза, одна Чаша Евхаристии; сидящие соблюдают субординацию, но это именно одна трапеза в подлинном смысле слова, а не «два стола» — один присест для священства, а другой для остальных. Это противоречит самому пониманию Тайной вечери, на которой, согласно богослужебным текстам Великого четвертка, Господь делает нас Своими «сотрапезниками». Сотрапезник — это тот, кто сидит с тобой за одним столом, а не тот, кому ты накрыл у себя дома отдельный стол. Поэтому, необходимо читать одну общую молитву ко причастию (к слову, Служебник предписывает читать эту молитву один раз — перед причащением священника в алтаре, видимо, предполагая, что она будет прочитана во всеуслышание) и «от Единого Хлеба и Чаши» причащать всех, но *поочередно, с соблюдением субординации*. Субординация — это порядок расположения лиц за одним столом, признающих старшинство друг друга. К примеру, младший член семьи может сидеть на самом крайнем углу стола, но все же — стол один, трапеза одна, молитва общая и принятие пищи общее.

⁴² Вениамин (Федченков), архиеп. Небо на земле. М., 2003. С. 172.

⁴³ В данном случае нам необходимо признать, что сам св. Иоанн Кронштадский тоже мог ошибаться и тщательное рассмотрение его позиции по данному вопросу *не находит своего обоснования* — ни богословского, ни святоотеческого. Говоря о верности святым, мы должны идти путем их, но не повторять их ошибки. Великая заслуга о. Иоанна Кронштадского в том, что он «сдвинул с места» евхаристическую проблему в России, обратил на нее внимание и стал проповедником как можно более частого причащения верных на всякой литургии, на которой Бог сподобил христианина быть.

⁴⁴ К примеру, как в соборе Александро-Невской лавры Санкт-Петербурга.

⁴⁵ Слово «рубрики» происходит от лат. *ruber* (красный). Это уставные «комментарии», обычно писавшиеся красным текстом на полях древних литургических кодексов.

⁴⁶ И как это наши «ревнители» не обращают внимание на повсеместное «нарушение» этого принципа, когда затворяются врата на ектение об оглашенных? «Великое упущение» их «благочестию»?

⁴⁷ Соф. библи. № 567, л. 20 об.; у Одинцова стр. 211.

⁴⁸ Орлов М. И., прот. Литургия святого Василия Великого. С. 37, 39, 41.

⁴⁹ Шмеман А., прот. К вопросу о литургической практике (письмо моему епископу), VI. http://www.krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_37.html

⁵⁰ Автор данных строк уверен, что первое нарушение куда более преступно. К сожалению, мало кому в голову приходит совершать литургию Преждеосвященных Даров в свое время — вечером, после полудня, а соответственно, утреню — утром (т.е. вернуться к студийской практике, описанной в нашем же Типиконе в 7-й главе как альтернативе всенощного бдения там, где нет реальной возможности служить службу всю ночь). Но «практика большинства» состоит в служении «Всенощной», с которой мы «управляемся» за 3–4 часа. Зато тех, кто решит вернуться к уставной практике в этом вопросе, сразу же назовут «модернистами». Мы «глотаем» верблюда, но тщательно отцеживаем даже не комара, а комариновую личинку.

⁵¹ Скабалланович М. Толковый Типикон в 3-х частях. Ч. I. Киев, 1910 (репринт. М. 1995). С. 490.

Литература

Источники

1. *Goar J. Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum.* Venecia, 1730.
2. *Swainson C. A. The Greek Liturgies (Chiefly from the original authorities).* Cambridge, 1884.
3. *Амвросий Медиоланский, свт.* Молитва пресвитера, готовящегося к литургисанию. (Любое изд.)
4. *Арранц М.* Таинства Византийского Евхология (в 5 тт.). Рим; М., 2003–2007.
5. Божественная Литургия святого апостола Иакова, брата Божия и первого иерарха иерусалимского. Джондарвиль, 1938.

6. Божественная литургия святого Апостола Иакова (*греческая*) // Собрание древних литургий Восточных и Западных / Пер. Е. Ловягина. Вып. 1. М., 1997. (Репринт. СПб., 1876.)

7. *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. II. Киев, 1901.

8. Зографский свиток; Служебник святителя Евфимия Тырновского, патриарха Болгарии // *Сырку П.* К истории справления книг в Болгарии в XIV в. Т. I. Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. Вып. 2. СПб., 1890.

9. Литургия святого Василия Великого / Изд. греч. и церковно-славянского текста первое критическое протоиерея, проф. Орлова М. И. СПб, 1909.

10. Литургия святителя Иоанна Златоуста ко служению святительскому (старообрядческий чин). М., 1910.

11. Служебник преподобного Антония Римлянина (XII в.) [ГИМ, Син. 605/342] // Критическое издание «Служебник Антония Римлянина» под ред. Ю. Рубана. СПб., 2005.

12. Служебник Соловецкий [Соловецкое собрание РНБ № 1017].

13. Служебник Соф. библ. № 567 (XIV в.).

14. Служебник Софии Новгородской [Софийское собрание РНБ № 518].

15. Служебник Софии Новгородской [Софийское собрание РНБ № 519].

16. Типикон славянский (нач. XVI в.). [Рукопись Моск. Синод. библ. № 336/338].

17. Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου Ἰακώβου. Ἐκδοσις Ζακύνθ. 1856 (издана архиеп. Закинфским Дионисием).

18. *Анастасий Синаит, преп.* Слово о Святом собрании и о том, что не следует поматозлобствовать // *Анастасий Синаит, преп.* Избранные творения. М., 2003.

19. *Жураковский Анатолий, сщмч.* Евхаристический канон вчера и сегодня. М., 2005. (http://www.krotov.info/libr_min/07_zh/zhur/akovsky2.htm)

20. *Арсений (Жадановский), сщмч.* Как причащались древние христиане? СПб., 1998.

21. *Герман Парижский, свт.* Краткое изложение древней Галликанской литургии // Собрание древних литургий Восточных и За-

падных / Пер. Е. Ловягина. Вып. 4. М., 1999. (Репринт. СПб., 1877.)

22. *Герман Константинопольский, свт.* Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995. Здесь же критическое издание греч. текста по реконструкции Боржиа, т.к. греческий текст по PG считается искаженным.

23. *Григорий Богослов, свт.* Слово 6. О мире, произнесенное в присутствии отца после предшествовавшего молчания по случаю воссоединения монашествующих. Гомилии. М., 2004.

24. *Дионисий Александрийский, свт.* Творения. СПб., 2007.

25. *Иаков, епископ Эдессы.* Письмо к Фоме пресвитеру о древней сирийской литургии // Собрание древних литургий Восточных и Западных / Пер. Е. Ловягина. Вып. 3. М., 1998. (Репринт. СПб., 1876.)

26. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о кладбище и Кресте Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа // PG. 49: 391–399 = Творения. Т. II. Ч. 1. С. 437–443.

27. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния св. Апостолов. (Любое изд., напр.: М. 1993.)

28. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на II послание апостола Павла к Коринфянам. (Любое изд.)

29. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и таинводственные. (Любое изд.)

30. *Макарий Коринфский, свт.; Никодим Святогорец, преп.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Таин. Украина. Сумы, 2001. (Книга неоднократно переиздавалась другими издательствами и имеется в полном объеме в Интернете.)

31. *Максим Исповедник, преп.* Мистагогия // PG. 91:658–721. Рус. пер. А. Сидорова: Творения в 2-х тт. Т. 1. М., 1993.

32. *Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной литургии. М., 1997 (PG. 150).

33. *Симеон Фессалоникийский, блж.* Книга о Храме // Издана в приложении к «Историческому, догматическому и таинственному изъяснению Божественной литургии» Ивана Дмитриевского. (Репринт, М. 1993.)

34. *Симеон Фессалоникийский, блж.* Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных. СПб., 1856.

35. *Феодор Андидский, еп.* Краткое рассуждение о тайнах и образах Божественной литургии, составленное по просьбе боголюбивого Ва-

сия, епископа Фитийского // *Красносельцев Н. Ф.* Объяснение литургии, составленное Феодором, епископом Андидским (Памятник византийской духовной литературы XII в.) // Православный собеседник. Казань, 1884. Кн. 1. С. 370–375. (http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.k_02_001)

36. *Феодор Студит, преп.* Объяснение Божественной литургии Преждеосвященных Даров // PG 99: 1688–1690 (русский перевод: *Мансветов И. Д.* О трудах митрополита Киприана по части богослужения // Прибавления к творениям св. отцов, 1882. Ч. 29. Кн. 1. С. 203–305).

Исследования

37. «Мы должны все претерпеть ради Христа...». Жизнь, подвиги и труды священника Анатолия Жураковского. М., 2008.

38. *Arranz Miguel.* Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. Étude préliminaire des sources // *Orientalia Christiana Periodica*, 48 (1982) [ОСР-82].

39. *Holoshnjaj B.* Liturgia Quotidiana di Gerusalemme // [ОСР-61].

40. *Basilovits Joannicio, patre.* Explicatio Sacrae Liturgiae Novae legis veri incruenti Sacrificii. (Рукопись № 2667 на латыни монастыря униатов-базилиан на «чернеческой горе» близ Мукачево.)

41. *Kunzler Michael.* Die Liturgie der Kirche. Milano, 1995.

42. *Афанасьев Николай, протопр.* Трапеза Господня. Рига, 1991 (<http://www.golubinski.ru/ecclesia/trapezacont.htm>).

43. *Василий (Гондикакис), архим.* Входное: Элементы литургического опыта Таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пустынь, 2007. (Греческий текст: Ἀρχιμανδ. Βασιλείου, καθηγουμένου Ἱερᾶς Μονῆς Ἰβήρων. Εἰσόδικον. Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, 2003.)

44. *Вениамин (Федченко), архиеп.* Небо на земле. М., 2003.

45. *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на Божественную литургию по чину свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого. М., 1884–1895.

46. *Вукашинович Владимир, иерей.* Литургическое возрождение в XX веке. М., 2005. (Аннотацию к данной книге см. на официальном

сайте Московского Патриархата: <http://www.patriarchia.ru/db/print/29887.html>)

47. *Голубцов А.* Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899.

48. *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918. (Репринт, М., 1996.)

49. *Голубцов А. П.* Историческое объяснение обрядов литургии // Богословский вестник, 1915. Вып. 2.

50. *Григорий Бейнбридж, монах.* Письмо братии после посещения Афона // Церковь и Время, № 1 (42), 2008. С. 167–175.

51. *Хеллер Дагмара, д-р.* Сакраментология в герменевтической перспективе // Церковь и время, № 1 (46), 2009.

52. *Дмитриевский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. М., 1804 (переизд.: М., 1993).

53. *Долоцкий В. И.* О священных одеждах // Христианское чтение, 1848. Вып. 2.

54. *Журавский Иоанн, прот.* Тайны Царствия Божьего. СПб., 1996.

55. *Жураковский Анатолий, свящ.* Литургический канон теперь и прежде. М. 2005. (http://krotov.info/libr_min/07_zh/zhur/akovsky2.htm)

56. *Иларион (Алфеев), еп.* Интервью газете Orthofox Page. Март, 2006.

57. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры. Гл. 7: Церковь. (Любое изд.)

58. *Илья (Мастрояннопулос), архим.* Чаша Бессмертия. Троице-Сергиева лавра, 1997.

59. *Иов (Геча), архим.* Благовестие Евангелия в Православной литургии // Человек. История. Весть. Киев, 2006.

60. *Ионафан (Елецких), архиеп.* Интервью сайту Свято-Филаретовского православно-христианского института от 17 марта 2006 г. (http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=186&art_id=6605&page=1)

61. *Йоанникій Базилович, протоігумен.* Толкованіе священнія Литургіи Новаго Закона истинния Безкровния Жертви. 1815. Рукопись № 2667 монастыря униатов-базилиан на «чернеческой горе» близ Мукачево.

62. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. (Любое изд.)

63. *Кондаков Н. П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904.

64. Мансветов И. Студийский монастырь и его церковно-служебные порядки // Прибавления в изданию творений св. отцов в рус. пер., 1884. Т. 34.

65. Мейендорф П. И. «Введение» в текст толкования на литургию свт. Германа Константинопольского // *Герман Константинопольский, свт.* Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995.

66. Мелетій Соловій, свящ. Божественна Літургія: Історія, розвиток, пояснення. Львів, 1999 (др. изд.: Rome, 1964).

67. Михаэль Кунцлер [Michael Kunzler]. Литургия Церкви (в 3 тт.). «Христианская Россия» — «АМАТЕСА», 2001.

68. Муретов С. Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского патриарха Филофея // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. М., 1893. Декабрь; М., 1895.

69. Муретов С. К материалам для истории чинопоследования литургии. С.-Посад, 1895.

70. Муретов С. О поминовении бесплотных сил на проскомидии. М., 1897.

71. Муретов С. К свидетельствам о числе просфор на проскомидии в Греческой Церкви. М., 1896.

72. Налимов Т., прот. Тезисы докладов о современной покаянной дисциплине // Путь, № 18. Париж, 1929.

73. Никодим (Ротов), митр. Святая Евхаристия — Таинство Жизни Церкви (евхаристия и экклесиология). Доклад в Хельсинкском университете 9 мая 1974 года // <http://kiev-orthodox.org/site/worship/1013/>

74. Никольский К. О священных одеждах церковнослужителей // Христианское чтение, 1889. Вып. 1.

75. Орлов М. И., прот. Литургия святого Василия Великого. 1-е критич. изд. СПб., 1909.

76. Пальмов Н. О просфорах на проскомидии. Киев, 1902.

77. Пентковский А. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия // Символ, № 29. Париж, 1993.

78. Петровский А. Древний акт приношения вещества для Таинства Евхаристии и последование проскомидии // Христианское чтение, № 84, 1904.

79. *Пивоваров Борис, прот.* Божественная Евхаристия как основа духовной жизни и залог спасения // Церковь и время, № 11, 2000.
80. *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. В 2-х тт. М., 2007.
81. *Проценко П.* Лицом к лицу: Пастырский опыт о. Анатолия Жураковского // «Мы должны все перетерпеть ради Христа...». Жизнь, подвиги и труды священника Анатолия Жураковского. М., 2008.
82. *Тафт Р.* Византийский Церковный обряд. СПб, 2000.
83. *Руснак Н.* Эпиклесис. Пряшев, 1926.
84. *С. Ч.* Историческое происхождение и знамение изъятия частиц из просфор. // Вера и разум, 1906. Ч. 6.
85. *С. Ч.* О числе просфор на проскомидии по древлеписьменным Соловецким Службникам // Православный Собеседник, 1856.
86. *Сахаров П. Д. (Wanderer).* Тайно или гласно? // <http://beseda.orthodoxy.ru/arc16/25916.html>
87. Синописис святоотеческий по литургическому богословию. Белград, 1923.
88. *Скабалланович М.* Толковый Типикон в 3-х ч. Ч. 1. Киев, 1910. (Репринт, М., 1995).
89. *Сове Б.* Евхаристия в древней Церкви и современная практика // Живое Предание: Православие и современность. Сб. М., 1997.
90. *Сырку П.* К истории справления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1: Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. Вып. 1. СПб., 1890.
91. *Тарханова С.* Ветхозаветные прототипы алтарной преграды византийских храмов // Альфа и Омега, №№ 2 (52); 3 (53), 2008.
92. *Феогност (Пушков), иг.* «Апостольское Предание» священно-мученика Ипполита Римского: учение о священстве // Церковь и время, № 1 (46), 2009.
93. *Феогност (Пушков), иером.* «Модернизм»: философское и богословское содержание термина // <http://www.sfi.ru/>
94. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев. СПб., 1902.
95. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884.
96. *Уайбру Хью.* Православная литургия: Развитие Евхаристического богослужения византийского обряда. ББИ, 2000.

97. *Четвериков С., прот.* Евхаристия как средоточие христианской жизни // *Путь*, № 22, Париж, 1930.

98. *Шмеман Александр, прот.* Евхаристия. (Любое изд.)

99. *Шмеман Александр, прот.* Исповедь и причастие. Доклад в Свящ. Синоде Православной Церкви в Америке // *Православная община*, № 10.

100. *Шмеман Александр, прот.* Литургия и Предание. (Любое изд., напр.: Киев, 2005.)

ДИАКОН АВГУСТИН СОКОЛОВСКИ*

ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ В ПРОЧТЕНИИ УЧИТЕЛЯ БЛАГОДАТИ

*Accipimus de plenitudine eius gratiam pro gratia.
Quam gratiam primo accipimus? Fidem.*

Augustinus, In Ioannis Evangelium, 3¹

Введение. «Августин веры и Августин истории»

Введенное библейской критикой Нового Времени различие между Иисусом веры и Иисусом истории в своем нейтральном, не обусловленном стремлением выйти за рамки церковной ортодоксии содержании, указывает на формальное феноменологическое различие, существующее при восприятии христологических догматов Церкви и непосредственном приближении к библейскому тексту. Подобное противопоставление *ne* превращается в противоречие при прочтении догмати-

* Автор статьи — доктор богословия, преподаватель Парижской духовной семинарии и Фрибургского университета (Швейцария), член-корреспондент Директории Института межхристианских исследований Фрибургского университета.

ческого наследия Церкви в свете библейского Откровения, а свидетельств Библии — в свете пасхальной веры Церкви и свидетельства сакраментальной правды ее исторического бытия. Интересно, что различие между восприятием веры и восприятием истории может распространяться не только на образ Христов, но и на тех, кого мы считаем аутентичными истолкователями Его учения, переданного в апостольском Предании Церкви. Это святые отцы, один из которых — святитель Августин Иппонский (354–430).

«Я более всех их потрудился; не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10). Эти слова апостола Павла со всей искренностью мог бы сказать о себе Августин. Учитель христианского Запада написал огромное количество произведений, превосходящее по своему объему творения других представителей святоотеческой письменности. Спектр охваченных Августином тем в целом затрагивает все основные богословские вопросы, а богословское наследие отца Церкви легло в основу того, что принято считать латинской ортодоксией первого неразделенного тысячелетия христианской истории. Фраза апостола Павла могла бы быть произнесена Августином до конца. Ведь именно учение о благодати столь характеризует все богословие святителя, дает ключ к прочтению его произведений и позволяет связать воедино столь разнообразное наследие африканского учителя².

Тема жизни во Христе раскрывается на всем протяжении творчества Августина, начиная от его первых философических диалогов, непосредственно предшествующих и последующих его крещению в 33 года в 387 году в Милане, и оканчивая одним из последних его произведений, трактатом *De Correptione et Gratia* («О благодати и назидании»), к содержанию которого мы обратимся в завершении настоящей статьи. Тема жизни во Христе позволяет провести и виртуальное разделение между Августином веры — отцом Церкви, открывающим для себя богословие благодати, развивающим его на основании библейских текстов и предыдущих свидетельств церковной веры, — и Августином истории — человеком, нашедшим веру во Христа в результате многолетнего мучительного

поиска и исповедовавшим в обретении этой веры дар благодати. Августин-человек и Августин-богослов столь тесно переплетаются друг с другом, что исследователи наследия учителя христианского Запада часто стараются объяснить его богословие фактами его биографии, а также прочесть его биографию как отражение его богословия. Обратимся к Августину истории.

Homo confessans: «Исповедь» — автобиография жизни во Христе

Бывают произведения, написанные не чернилами, а кровью, кровью опыта и поиска смысла. Это делает их вечными. Среди таких произведений — «Исповедь» Августина. Переведенное на русский язык словом «Исповедь», латинское название *Confessiones* передает гораздо больший диапазон смыслов. Слово «исповедь», указывающее прежде всего на исповедание грехов в соответствующем таинстве или вне его, это своего рода признание не вполне отображает то, что хотел сказать названием своего произведения Августин. Исповедь — это исповедание, хвала, признание того, каким удивительным и недоступным для понимания образом Господь приводит к вере в Него³.

«Велик Ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя». И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих; человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего и свидетельство, что Ты «противостоишь гордым». И все-таки славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих. Ты услаждаешь нас этим славословием, ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе (Исповедь 1, 1, 1).

Эти начальные слова произведения, которые столь часто цитируются в тех или иных популярных трудах, посвященных Августину, содержат в себе несколько весьма важных тематических указаний на понимание духовной жизни учителем христианского Запада. Величие Божие превосходит всякое пони-

мание человека и предваряет всякое искание. Бог изначально ускользает от понимания человека и недоступен ему. Однако в человеке живет данное ему стремление обрести Бога, находящее свое проявление в осознании своей конечности, в смерти, говорящей о себе в своем преддверии — смертности. Бог «противостоит» гордым. Это противостояние выражается в неспособности человека придти к богопознанию и вере собственными силами и ценой собственных заслуг. Антиномичность этой невозможности заключается в том, что человек «хочет славословить» Его — Творца, создавшего «нас для Себя». И сердце человека «не знает покоя», пока не успокоится в Боге.

Повествование о жизни во Христе редко бывает биографией. «Исповедь» святителя Августина представляет собой один из исключительных случаев, когда путь к Богу приобретает автобиографическое измерение. Августин описывает свою жизнь, просматривая ее сквозь призму постоянного поиска смысла. Смысл открывается ему во Христе, по прежде Августину предстояло пройти путь искания правды.

Интересной представляется последовательность убеждений, принятых Августином на веру, для того чтобы вскоре разочароваться и отказаться от них. Так, осознание того, что истина существует, почерпнутая Августином из произведений Цицерона, приводит его к опыту религиозности в манихействе. Современное восприятие несколько искажает наше представление о манихействе. Если сейчас манихейство воспринимается как отдельная, весьма своеобразная религия или секта, то тогда последователи Мани претендовали на роль продолжателей дела Христова. Иерархия манихейского церковного сообщества существовала параллельно с христианской и конкурировала с ней. Исцеление философией приходит к Августину через скепсис. Если опыт философии воспринимается Августином в положительном контексте приближения ко Христу, то религиозность, воспринятая им в лоне манихейства, на месте которого могла быть любая другая религия, видится отцом Церкви как парадигма лжи⁴.

Жизнь во Христе описывается автором «Исповеди» в ретроспективном прочтении. Так, из тринадцати книг, состав-

ляющих произведение, десять являются автобиографическими. Из них лишь десятая посвящена «настоящему времени», то есть периоду, в котором Августин пишет свой труд⁵. Парадоксом восприятия, предлагаемого Августином, является то, что жизнь вне Христа, в интеллектуальном и нравственном заблуждении, описываемая в произведении, становится жизнью во Христе, в силу призвания даром благодати, произошедшим впоследствии. В этом заключается одна из важнейших интуиций видения жизни во Христе святителем Августином. Христос — хозяин истории, делающий прошлое несуществующим. Прощение греха не только возвращает человеку праведность, но и преобразует его неправедную биографию, преобразуя ее в жизнь во Христе. Воссоздание человека и «смещение» горизонтов времени — этим основным темам жизни во Христе в «Исповеди» Августина соответствуют три последние книги произведения, в которых святой отец комментирует библейскую книгу Бытия, уделяя особое внимание повествованию о творении мира и сути времени⁶.

Главная богословская составляющая «Исповеди» Августина заключается в указании на дар благодати, приведший его к познанию истины во Христе. Благодать — не информация, не дополнительная сила, делающая путь добродетели менее трудным, но единственная возможность увидеть Христа. Не случайно одно из парадоксальных высказываний Августина в «Исповеди», в той или иной форме встречающееся во многих местах произведения: «Повели мне, Господи, и дай силы выполнить то, что повелеваешь» (лат.: *Da quod jubes, et jube quod vis* или же: *In vanum, Domine, præcipis, si tu ipse non das, quod præcipis*), — вызвала гневную реакцию Пелагия, вошедшего в историю с именем «противник благодати».

О христианской борьбе

Тема жизни во Христе в ее «агоническом» измерении раскрывается в трактате Августина о христианской борьбе, *De Agone Christiano*, недавно впервые переведенном мной на русский язык с соответствующими комментариями.

Книга о христианской борьбе написана простым языком для братьев, слабо владеющих латынью. Она содержит правило веры и заповеди жизни. В книге я пишу: «Да не послушаем тех, кто отрицает будущее воскресение плоти, указывая на сказанное апостолом Павлом: плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия⁷, не понимая сказанного тем же апостолом: тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие⁸. Действительно, когда это свершится, то уже не будет плоти и крови, но небесное тело». Эти слова не следует понимать в том смысле, что не будет больше естества плоти, но под именем плоти и крови должно разуметь, по мысли апостола, тление плоти и крови, которого не будет в Царстве, где плоть будет нетленной. Возможно и другое понимание, при котором под именем плоти и крови апостол имеет в виду дела плоти и крови, и тех, кто не наследует Царства из-за постоянной любви к ним. Книга начинается словами: «Венец победы...»⁹.

Так, в свойственном ему автобиографическом стиле святой Августин пишет о своем произведении *De agone christiano*. Название произведения вполне соответствует замыслу автора — в кратких и простых словах изложить основы христианской веры, показать, в чем заключается смысл христианской жизни. Заключается он в борьбе. Но борьба эта не является ни борьбой за выживание, как в случае социальных потрясений, ни борьбой с христианами, мыслящими иначе, как в случае насилия, применяемого раскольниками-донатистами по отношению к оставшимся в общении с Вселенской Церковью.

Греческое слово ἀγών, употребляемое Августином в названии произведения, соответствует латинскому *certamen* и обозначает борьбу или борение¹⁰. Оно подчеркивает драматический, подлинный, неигровой характер происходящего, что особенно важно в контексте тогдашнего общества, привыкшего к различного рода боям и играм, устраиваемым для развлечения публики¹¹. Христианская жизнь есть борьба, интеллектуальная и нравственная борьба с заблуждением и грехом, живущим в человеке и побежденном во Христе. Выражаясь современным языком, здесь мы имеем дело с интеоризацией кон-

фликта¹². Свойственный тогдашнему, как впрочем, и сегодняшнему обществу, дух борьбы и конкуренции переносится Августином внутрь человека и преобразуется в одну из основных смысловых составляющих жизни во Христе.

По словам самого автора, трактат «О христианской борьбе» содержит правило веры и заповеди жизни (лат. *regula fidei e praeepta vivendi*). Здесь в виде богословского рассуждения и пастырского назидания воспроизводится то, что в одном из литургических текстов православной традиции преподносится как основополагающая характеристика епископского служения: «Правило веры и образ кротости»¹³. Подобному делению, предложенному автором, соответствует двухчастная структура произведения. В тридцати трех главах трактата блаженный Августин излагает правила нравственной и вероучительной ортодоксии и подвергает критике основные догматические заблуждения, распространенные в современной ему римской Африке.

Христианин борется со злом. Борьба эта ведется по примеру Христа, воспринявшего человеческую природу и победившего зло. Разъясняя слова об изгнании «князя мира сего» (Ин. 12:31), Августин говорит, что дьявол ни в коем случае не владеет этим миром, но манипулирует теми, кто «любит временные блага»¹⁴. Следует обратить внимание, что под любовью к временному Августин имеет в виду не банальную привязанность к окружающему, но затрагивает одну из основных составляющих своего богословия: человек по самой природе своей есть человек любящий (*homo amans* или *homo delectans*)¹⁵. Направленность его любви определяет смысловую и бытийную ориентированность его существования. Любовь к Богу интегрирует человека в жизнь Тела Христова, которая делает возможной жизнь во Христе. В противоположность этому, любовь земная представляет собой совокупность деструктивных сил, подчиняющих человека духам злобы, и делающая его заложником земной реальности. Жизнь во Христе заключается в противостоянии страстям.

Ибо там побеждаются враждебные нам невидимые власти, где побеждаются невидимые страсти. И если мы в нас са-

мих побеждаем вожделения вещей временных, то необходимо побеждаем и того, кто чрез эти вожделения царствует в человеке¹⁶.

Ссылаясь на апостольские слова о порабощении тела (ср. 1 Кор. 9:26–27) Августин говорит о необходимости следования его примеру. При этом подобное подчинение себе тела достигается не усилием воли и не следованием определенной аскетической практике, но подчинением себя Богу¹⁷. Подчинение это совершается по доброй воле и искренней любви¹⁸.

Подчиним же души наши Богу, если желаем поработить наши тела и победить диавола. Вера первой подчиняет душу Богу, затем следуют заповеди жизни, соблюдением которых укрепляется наша надежда, питается любовь и начинает становиться ясным то, во что прежде только верилось¹⁹.

Любовь к миру, понимаемая как тотальная дезориентация изначальной направленности человеческого желания к Богу, может сопровождаться тяжкими недугами души, которые делают ее неспособной к адекватному восприятию добра. В таком случае человеку легче всего довериться авторитету слова Священного Писания о Сыне Божиим, воспринявшем нашу слабость, чтобы мы исцелились Его силой²⁰.

Нравственное учение не является единственной составляющей жизни во Христе. Во второй части трактата «О христианской борьбе» Августин подробно излагает основные пункты церковного вероучения. По словам Августина, Вера Церкви излагается «краткими словами, в которых содержится вечное»²¹.

Одновременно с *De Agone* Августин пишет произведение «К Симплициану» вскоре после рукоположения во епископа, между осенью 395 и зимой 396 года²². В нем Августин разъясняет различные вопросы, относящиеся к истолкованию Писаний. Второй поставленный Симплицианом вопрос посвящен месту из Послания апостола Павла к Римлянам²³. Этот сложный текст повествует об избрании Иакова и отвержении Исава Богом еще до их рождения (Рим. 9:10–29). Августин про-

странно разбирает каждый пункт рассуждения апостола. Наиболее важной в богословском отношении является постановка вопроса о начале веры (лат. *initium fidei*). Каким образом человек приходит к вере и является ли вера результатом личного выбора, поиска и предпочтения или же следствием совершенных добрых дел? Ответ Августина парадоксально однозначен. Вера — дар Божий и подается она избранием благодати, недоступным анализу и постижению человека. Благодать веры предшествует всякому доброму делу. Рассуждая об апостоле Павле, Августин говорит:

Во многих местах он часто свидетельствует о том, что благодать предшествует делам не для того, чтобы упразднить дела, но показать, что они не предшествуют благодати, но следуют за ней. Чтобы никто не считал себя удостоившимся благодати за то, что делал добро, но знал, что невозможно делать добро без принятия благодати верою²⁴.

Итак, вера, согласно Августину является абсолютным даром божественной благодати. Интересно, что в своих предыдущих произведениях отец Церкви также обращается к тематике соотношения добрых дел, благодати и веры и говорит скорее о том, что добрые дела могут предшествовать вере, которая, таким образом, становится их результатом и завершением²⁵. Теперь же святитель однозначно говорит о полной незаслуженности благодати. Этому утверждению он останется верен во всех последующих произведениях. Очевидная переменна в богословии святителя признается им самим. В произведении *Retractationes*, посвященном автобиографическому разбору написанных им самим произведений, Августин признает, что ранее не до конца понимал смысл слов Писания о тайне божественной благодати.

Я не искал еще с вниманием и не открыл еще, в чем состоит избрание благодати, о котором говорит Апостол²⁶.

Исследователи по-разному объясняют эволюцию богословской мысли святителя Августина. Очевидно, что переменна

эта наступила одновременно с его епископской хиротонией. В связи с этим один из выдающихся знатоков творчества Августина Нового Времени Корнелий Янсениус, считал, что «новое богословие» Августина было «даром епископской благодати»²⁷.

«Книга почти ставшая человеком»: «О благодати и исправлении»

Книга, ставшая почти человеком. Каждого писателя постоянно вновь изумляет, как его книга, раз отрешившись от него, начинает жить самостоятельной жизнью; он чувствует себя так, как если бы на его глазах часть насекомого оторвалась от целого и пошла своим путем. Быть может, он ее почти совсем забыл, быть может, он возвысился над изложенными в ней мнениями, быть может, он даже не понимает ее более и потерял те крылья, на которых он летал, когда обдумывал эту книгу; тогда как она ищет себе читателей, зажигает жизнь, приносит счастье, устрашает, создает новые произведения, становится душой замыслов и поступков — словом, она живет, как существо, озаренное разумом и душой, и все же не есть человек²⁸.

Эти слова Фридриха Ницше, на наш взгляд, очень подходят в качестве вступления к рассуждению о четвертом по счету произведении Августина. Конечно же, между двумя мыслителями нет непосредственной связи. Разве только если вспомнить нелюбовь немецкого нигилиста к Учителю Благодати, выразившаяся в частности, в его знаменитой фразе о том, что, вчитавшись в «Исповедь» Августина, человек погружается в христианство, как оно есть, видит его «утробу».

Трактат *De Correptione et Gratia*, переводимый на русский язык названием «О благодати и назидании», или «О благодати и исправлении», — книга «почти ставшая человеком». Забытая вместе с другими «анти-полупелагианскими» произведениями святителя, «О благодати» начинает жить «самостоятельной жизнью» в эпоху Нового Времени, а богословие этого произведения становится центром дискуссии о свободе и самоопределении человека. «Это ключ ко всему учению Авгу-

стина о божественной благодати и свободном решении», — говорил о произведении один из известнейших августинистов Нового Времени Энрико Норис²⁹.

Темой трактата святителя Августина является христианское назидание, понимаемое как одна из основных составляющих жизни во Христе. Одновременно *De Correptione et Gratia* является попыткой заново переосмыслить теперь уже досконально разработанное учение о благодати, которое, как мы помним, приобретает свой начальный импульс в произведении «К Симплициану». «О благодати и назидании» написан в 427 году, т.е. «тридцать лет спустя». «В чем смысл христианского исправления, если все совершает благодать?», — с таким вопросом обращаются к Августину монахи одного из североафриканских монастырей.

Воссоздавая внутреннюю логику рассуждения Августина, следует обратить внимание на христологичность нравственной парадигмы в рассуждении о благодати и христианском назидании. Всякая нравственная жизнь строится, согласно Августину, по образу Христову. Человек Иисус Христос, воспринятый в полноте Своей человеческой природы полнотой божественной благодати, является не только реальностью догматических убеждений — «Христом веры», но и прототипом бытия каждого христианина, призванного в общение благодати. Как человечество Христово было воспринято Богом по абсолютному дару благодати, так и всякий, воспринятый к участию в богочеловеческом Теле Церкви к жизни во Христе, призывается по дару³⁰.

За христологической парадигмой следует парадигма антропологическая. Августин проводит фундаментальное различие между благодатью человека до грехопадения («благодать Адама») и благодатью после³¹. Для понимания свойств благодати до грехопадения можно обратиться к учению о синергии благодати и свободной человеческой воли, принятому в святоотеческом и греческом, а также в современном православном богословии. Благодать и свобода взаимно дополняют друг друга, причем человеческая свобода может самостоятельно трудиться для приобщения благодати или же благодать отвергнуть.

Таким, согласно Августину, было состояние Адама до грехопадения. Не применяя понятия «синергии», отец Церкви говорит о «*auxilium sine quo non*» — «благодати, без которой невозможна вера и делание».

Реальность грехопадения означает качественную «редукцию» потенциала человеческой свободы. Человек болен смертью, болен ошибкой, и, как следствие, болен грехом. Болезнь эта распространяется и на его свободное решение. Человеку необходима благодать, всемогуществом своим разрушающая оковы смерти. Это благодать, дающая веру, дающая силу веры и дарующая плод веры в вере и постоянство в добре: «*auxilium quo*»³².

Нравственная парадигма в рассуждении Августина следует лишь за христологической и антропологической. Христианское воспитание и назидание создается любовью в сознании того, что исправление всегда возможно в благодати. Так, святитель призывает обращать слово ко всем, и ни в коем случае не пренебрегать и теми, кто, как кажется, останется неисправимым до конца. Дух любви в нас должен желать спасения всех³³. В воспитании и наставлении учится и сам наставляющий. Слово христианского назидания, наполненное миром и любовью, наполняет благодатью Святого Духа всякого наставника. Воспитание есть исполнение заповеди Божией о любви:

Итак нам, незнающим о том, кто будет спасен, Бог повелевает желать спасения всех тех, кому мы проповедуем мир, и Сам Он совершает в нас это желание, наполняя любовью наши сердца Духом Святым, данным нам (ср. Рим. 8:15)³⁴.

Одним из ключевых понятий богословия воспитания святителя Августина является «мир». Мир Христов, делающий человека целостным, противопоставляется тотальной дезинтеграции человека и расщеплению его сознания в удалении от нравственного бытия во Христе. Поэтому и целью всякого воспитания, также как и нравственного порицания, является не индоктринация человека в желании приобщить его к «верным истинам», но приобщение и сохранение мира³⁵. Богословие

благодати в центре рассуждения Августина несколько не умаляет реальности назидательной перспективы христианского наставления. Слово исправления должно быть произносимо во всей строгости, в согласии со словами Писания: «Дурные общества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15:33).

В заключение своего рассуждения о христианском исправлении Августин вновь возвращается к христологической парадигме. Слово назидания должно быть произносимо одновременно с молитвой о благодати для наставляющего и для принимающего наставление. Это благодать Христа, благодатью Своею воспринимающего человека в общении любви, Христа, возлюбившего слабых.

«Ибо Он настолько возлюбил слабых, что Сам сделался слабым за всех, и в слабости Своей был распят», — заканчивает Августин свое рассуждение о «Благодати и исправлении»³⁶.

Слова Ф. Ницше о «книге, почти ставшей человеком», не случайно приведены в качестве иллюстрации к рассуждению о трактате Августина *De Correptione et Gratia*. Произведение, посвященное рассмотрению тематики христианского воспитания в контексте подробно разработанного богословия благодати, является одним из самых сложных для понимания и истолкования. Сложность эта связана не только с непривычной для современного христианского сознания последовательностью рассуждения о спасении только благодатью, предопределении и осуждении. Сложность заключается в смещении богословских, философских и исторических контекстов каждой определенной эпохи, а также в возможности восприятия каждого фундаментального произведения вне его связи с автором. Именно это было причиной того, что рецепция Августина в западном и, еще более, восточном богословии наталкивалась на значительные трудности и проблемы и так и не была завершена.

В контексте нашей темы о жизни важно подчеркнуть, что во всех четырех произведениях Августина, взятых нами для

обсуждения в статье, говорится о жизни во Христе. Но последняя, в восприятии Августина, никогда не воспринимается в отрыве от христианской нравственной парадигмы, строящейся не на данности закона, но на обретении смысла во Христе. Примечательно и то, что в ответ на упреки в бессмысленности воспитания при принятии богословия, говорящего о спасении исключительно по дару благодати, святитель Августин еще более радикализует последнее, видя в своем понимании благодати не отрицание необходимости внимательного следования по пути жизни во Христе, но его единственное обоснование. Снова обращаясь к словам о книге, ставшей самостоятельной, и об авторе, «ее забывшем» (см. выше цитату Ницше), убедимся, что это не так:

В моей книге «О благодати и исправлении», экземпляров которой не хватило для всех желающих, я, как мне представляется, особым образом высказал идею о том, что окончательное постоянство в добре также является даром Божиим; нигде, или почти нигде, если память моя мне не изменяет, я не высказывал мои мысли на этом счет столь явно и столько последовательно»³⁷.

Заключение: *Deus Liberans*

Парадигма жизни во Христе получает в богословии Августина новое прочтение. Жизнь во Христе, в понимании Августина, делается свидетельством ежедневного и ежечасного, постоянно, вводящего в вечность проникновения подлинной свободы в порабощенное смертью и исчезновением человеческое бытие. Жизнь во Христе не есть постоянное упражнение в исполнении заповедей с оглядкой на постановление, но непостижимое вхождение Бога в историю каждой человеческой личности, называемое благодатью и дающее человеку способность любить добро.

Дар благодати есть дар свободы. Свободы от тотального подчинения греху и смерти, свободы, превосходящей границы человеческого рассуждения и освобождающей человека своего рода «обратным воплощением» — включением его в сакра-

ментальную реальность Тела Христова, Тела Бога Искупителя и Освободителя.

Богословие святителя Августина сложно для понимания. Ясное указание на спасение по дару, не обусловленному ничем и безусловному в своей искупительной силе, часто приводило к ошибкам в рецепции наследия отца Церкви. Уникальность богословского свидетельства Августина не только в том, что жизнь во Христе рождается и приносит плод вопреки непониманию и нежеланию человека, силой благодати, как бы проступая, подобно лику Христа на Туринской плащанице, смертного бытия, но и в осознании того, что подлинное богословское усилие предполагает невозможность ответа на вопрос «Почему?»:

В разрешении этого вопроса я трудился для утверждения человеческой свободы, но благодать Божия победила³⁸.

Примечания

Краткая библиография

— *Alici Luigi*. De agone christiano. Interiorizzazione del conflitto // *Fede e Vita*. Lectio Augustini XVIII. Settimana Agostiniana Pavese (2002). Roma, 2004. P. 35–55.

— *Brown Peter*. La vie de saint Augustin. Paris, 2001.

— *Jansenius Cornelius*. Augustinus seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitatae, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses. Frankfurt, 1964 (репринт издания: Leuven, 1964).

— *Lettieri Gaetano*. Il senso della storia in Agostino d’Ippona. Il «saeculum» e la gloria nel De Civitate Dei. Roma, 1988.

— *Lettieri Gaetano*. Il metodo della grazia. Pascal e l’ermeneutica giansenista di Agostino. Roma, 1999.

— *Lettieri Gaetano*. L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del «De doctrina Christiana». Brescia, 2001.

— *Lettieri Gaetano*. Enchiridion. La summa dell’altro Agostino, in: *Fede e Vita*, Settimana Agostiniana Pavese 2002 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 91). Roma, 2004. P. 57–129.

— *O'Donnell James M.* Augustine. Boston, 1985.

— *O'Donnell James M.* Augustine, Sinner and Saint. A New Biography. London, 2005.

— *Соколовски Августин, диак.* Блаженный Августин как матрица всех заключений в богословии Корнелия Янсениуса // Церковь и Время, 1 (42), 2008.

¹ «От полноты Его мы приняли благодать на благодать. Какую же благодать получили мы прежде? — Веру».

² На эту тему см.: *Gaetano Lettieri.* Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino. Roma, 2000.

³ Для ознакомления с текстом «Исповеди» Августина с соответствующими комментариями можно рекомендовать издание Норберта Фишера: *Fischer Norbert.* Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i. Br., 1998.

⁴ Ср.: Исповедь 5, 9, 19: «У меня зародилась даже мысль, что наиболее разумными были философы, именуемые академиками, считавшие, что все подлежит сомнению и что истина человеку вообще недоступна. Мне казалось, как и всем, что они именно так и думали; их намерение было мне еще непонятно. Я не упускал случая подавить в моем хозяине чрезмерную доверчивость, с которой он, я видел, относился к сказкам, наполняющим манихейские книги».

⁵ Исповедь 10, 3, 4: «Какой же пользы ради, Господи, Кому ежедневно исповедуется совесть моя, в надежде больше на милосердие Твое, чем на свою невинность, какой пользы ради, спрашиваю я, исповедоваться мне в этих писаниях пред лицом Твоим еще и людям, рассказывая, каков я сейчас, а не каков был прежде. Пользу от исповеди в прежнем я увидел и о ней сказал».

⁶ На эту тему см.: *Flasch Kurt.* Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie; Text, Übersetzung, Kommentar. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004. Обращаясь к этой весьма полезной работе немецкого философа, представляющей собой, в частности подробный комментарий к 11-й главе «Исповеди» (рассуждение о времени), следует иметь в виду, что Флашу свойственно крайне критическое восприятие Августина и его богословия. Интересно, что в начале своего интеллектуального пути

Флаш придерживался иной точки зрения и, в частности, стоял у истоков репринтного переиздания произведения Корнелиуса Янсениуса «Августинус» (Leuven, 1640), представляющего собою своего рода «сумму» учения о благодати иппонского святителя. «Августинус» является одним из наиболее грандиозных прочтений комплекса произведений Августина в свете его учения о благодати.

⁷ 1 Кор. 15:50.

⁸ 1 Кор. 15:53.

⁹ *Августин*. *Retractationes*, 2.3.

¹⁰ Ср.: *Августин*. *Sermo* 64. 4: *Agon latine certamen est*.

¹¹ *Alici L.* De agone christiano. Interiorizzazione del conflitto // *Fede e Vita. Lectio Augustini XVIII. Settimana Agostiniana Pavese* (2002). Roma, 2004. P. 40. *Frend W. H. C.* The Donatist Church. Oxford, 1952. P. 219–223.

¹² Ср. название статьи Луиджи Аличи в предыдущем примечании.

¹³ Тропарь святителю Николаю и общий святителям.

¹⁴ De Agone I, I, 1.

¹⁵ Подробнее на эту тему см. статью Корнелиуса Майера (Cornelius Meyer), *Delectatio* (*Delectare*) в *Augustinus-Lexikon*, Vol. I, Basel, 1986–1994. Cl. 267–285.

¹⁶ De Agone I, II, 2. Говоря о власти сил зла над человеком, блаженный Августин одновременно подчеркивает относительность и ограниченность этой самой власти. Падшие ангелы всецело зависимы от воли Божией. Господь никогда не допускает, чтобы демонское искушение превосходило силы христианина. Дьявольские внушения могут воздействовать на наши страсти, но не имеют доступа в святая святых человеческой свободы. Ср. *Roland-Gosselin B.* De agone christiano // *Oeuvres de saint Augustin. La morale chrétienne* (I). Paris, 1949, 524.

¹⁷ De Agone, I, VI, 6; I, VII, 7.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, I, XIII, 14.

²⁰ Там же, I, X, 11.

²¹ De Agone II, XIII, 15.

²² *Ceriotti Giancarlo.* Sant'Agostino. Le diverse questioni a Simpliciano. Introduzione // *Opere di Sant'Agostino. La vera religione. Nuova Biblioteca Agostiniana*, VI/2. Roma, 1995. P. 265.

²³ См.: *ibidem*. P. 301–345.

²⁴ *Ibidem*. P. 300–302: Et multis locis hoc saepe testatur fidei gratiam praeponebat operibus, non ut opera extinguat, sed ut ostendat non esse opera praecedentia gratiam sed consequentia, ut scilicet non se quisque arbitretur ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam.

²⁵ Ср. *Августин*. De libero arbitrio («О свободном решении»), 3, 20; *Retractationes* («Исправления»), 1, 23, 2–3.

²⁶ Opere di Sant'Agostino. Ritrattazioni (Августин, «Исправления»). Nuova Biblioteca Agostiniana, I/II, Roma 1994, 125.

²⁷ На эту тему см. мою статью в журнале «Церковь и Время»: *Соколовски А.* Блаженный Августин как матрица всех заключений в богословии Корнелия Янсениуса // *Церковь и Время*, 1 (42), 2008.

²⁸ *Ницше Фридрих*. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // *Сочинения в 2 т.* М., 1990. Т. 1. С. 346.

²⁹ *Noris Enrico*. Historia Pelagiana. Patavia, 1677. I, XXIII, 92: Clavis qua ad universam Augustini de divina gratia et libero arbitrio aditus aperitur.

³⁰ *Augustin*. De Correptione et Gratia. Oeuvres de Saint Augustin, 24. Paris, 1962. S. 336.

³¹ *Ibid*. S. 339–348.

³² *Ibid*. S. 347.

³³ *Ibid*. S. 375.

³⁴ De Correptione et Gratia, I, XV, 47.

³⁵ *Ibidem*: «Ac per hoc, quia et corripiendo nihil aliud debemus agere, nisi ut ab ista pace quae est ad Deum non recedatur, aut ad eam qui recesserat revertatur, nos agamus sine desperatione quod agimus».

³⁶ Ср.: *Ibidem*. S. 380.

³⁷ De Dono Perseverantiae, XXI, 55. *Augustin*. De Dono Perseverantiae, Oeuvres de Saint Augustin, 24. Paris, 1962. S. 734.

³⁸ *Augustinus*. *Retractationes*, II, I, XXVIII.

*Иеромонах Антоний (Ламбрехтс)**

ДУХОВНОЕ ЧТЕНИЕ РУССКИХ МОНАХОВ: О ПОДРАЖАНИИ ХРИСТУ

Книга Фомы Кемпийского «О подражании Христу» — одно из самых читаемых и самых переводимых творений католического благочестия, начиная с XV века. Она представляет собой сборник кратких духовных советов для благочестивых мирян и начинающих монахов. Для ее автора следовать за Христом означает отказаться от суеты сего мира; раскаяться всем сердцем; признать свою собственную нищету и слабость; жить каждый день как последний (*memento mori*); предпочитать смиренный поиск Бога заумному богословию («Пусть не умею определить, что есть благоговение¹: лишь бы я его чувствовал», IC 1, 1, 9); отдаваться Богу в страдании и так обрести внутренний покой; достойно готовиться к Евхаристии и часто причащаться; знать, что Христос любит каждого из нас, что мы можем говорить с Ним в молитве и что Он жаждет нашего соединения с Ним.

* Автор — насельник Шветоньского монастыря (Бельгия).

Однако, несмотря на всю свою красоту, книга «О подражании Христу» не пользуется на сегодняшний день популярностью в Русской Православной Церкви. В частности, монашествующие и миряне, считающие себя последователями и учениками святителя Игнатия Брянчанинова, категорически отвергают это чтение. Хорошо известен тот факт, что в своих «Аскетических опытах», изданных в 1865 году, святитель Игнатий выступает с резкой критикой западной духовности и, в частности, произведения «О подражании Христу». Западный христианин не верит своим глазам, он может лишь ужасаться, читая, что для святителя книга скромного голландского монаха является плодом «самообольщения, прелести, помазания лукавого духа, отравы лжи, высокоумия, тщеславия, сладострастия, чувственности, разврата и блуда»²! У нас складывается такое впечатление, что святитель Игнатий говорит или о другой книге, или он не смог, или даже и не захотел ее понять. И тем не менее, речь идет именно «О подражании Христу»! Можно было бы даже сказать, что «Аскетические опыты» в целом были задуманы как некое православное «контр-подражание», произведение, о котором он пишет двадцатью годами ранее в письме архимандриту Игнатию (Васильеву): «Вот образчик книги, которая давно формировалась у меня в голове, а теперь мало-помалу переходит из идеального бытия в существенное: это будет вроде *Подражания Христу* — известной западной книги; только наша... совершенно в духе Восточной Церкви — и выходит сильнее, зреее, основательнее, с совершенно особенным характером»³. Таким образом, не случайно первая глава его книги носит название «О последовании Господу нашему Иисусу Христу»!

Резкость языка автора «Аскетических опытов» по поводу «Подражания...» выдает существование полемики в монашеских кругах XIX века, касающейся духовной пользы этого классического произведения. Сам Игнатий Брянчанинов доводит до нашего сведения⁴, что архимандрит Кирилло-Новоезерского монастыря⁵ Феофан, подвижник, к которому святитель относился с глубочайшим уважением, рекомендовал эту книгу своим духовным чадам в течение долгих лет, до тех пор, пока,

незадолго до своей кончины, не решил, что чтение само по себе «душевредно». Оптинский старец Леонид якобы также считал, что читать «О подражании...» не следует. Нам, к сожалению, не удалось найти в каком-либо другом источнике подтверждения этому, но известно, что его сподвижник и ученик старец Макарий Оптинский советовал читать «О подражании...» и составил по нему сборник цитат для своего личного пользования и регулярно приводил их в своих письмах наряду с цитатами из «Добротолубия» и Исаака Сирина⁶. Близкий друг старца Макария, философ Иван Васильевич Киреевский, в статье 1852 года, где он сравнивает европейскую культуру с русской, сетует на то, что западные богословы не знакомы, в целом, с отцами Восточной Церкви. «Из этого должно исключить, может быть, — пишет он, — одного Фому Кемпийского... если только книга, [ему] приписываемая, принадлежит действительно [ему] и не есть, как некоторые полагают, перевод с греческого, переделанный несколько по латинским понятиям»⁷. Иначе говоря, если оригинал написан по-гречески, то он может быть только православным!

Другие современники Игнатия Брянчанинова, недавно канонизированные, такие как митрополит Московский Филарет (Дроздов) или Феофан Затворник относились к «Подражанию...» спокойно и скорее положительно. Святой Филарет Московский категорически отказывается поддерживать святителя Игнатия в его полемике, святой Феофан Затворник предлагает просто и спокойно следующее: «Вместо Фомы Кемпийского изберите для чтения другую книжку нашего писателя, какие у вас есть такого рода книги»⁸.

Как бы то ни было, резко отрицательное отношение святителя Игнатия Брянчанинова к «Подражанию...» никак не может перечеркнуть того в целом положительного восприятия этой книги в монашеской русской традиции, начиная с XVII века. Остановимся кратко на этой истории.

Книга «О подражании Христу» пришла в православный славянский мир в XVI–XVII веках не через Россию, а через те районы центральной Европы (Румыния и Польша), где Право-

славная Церковь жила в постоянном соприкосновении с Католической Церковью. Как и повсюду в Европе, «Подражание...» стало сначала известно на латинском языке, но очень скоро появились переводы, порой даже очень свободные, для более широкой публики.

Один из первых таких переработанных текстов, сделанных в православной монашеской среде, приписывается архимандриту Киево-Печерского монастыря Петру (Могиле)⁹. В действительности речь идет о свободном переложении этой книги, датированном 1623 годом, на украинско-русский язык той эпохи. Похоже, что Петр Могила не успел опубликовать до своего назначения митрополитом, а затем и другие обстоятельства помешали ему в этом. На сегодняшний день имеется лишь посмертный список, сделанный в 1661 году неким православным монахом Преображенского Подгорецкого монастыря на Западной Украине, известного тогда своим аскетическим уставом, практикой умно-сердечной молитвы и своим благотворным влиянием на другие монастыри области.

Другой перевод на церковно-славянский язык, опубликованный в 1647 году в Дельском монастыре в Валахии, — в противоположность предыдущему — стал очень распространенным в России. Инициатива издания исходила от Елены Настурель, супруги воеводы Валахии Матвея Басараба и сестры переводчика Удришты (Ореста) Настуреля, человека большой культуры, духовного наставника воеводы. В то время церковно-славянский язык в православных странах центральной и восточной Европы исполнял ту же роль, что и латинский язык в католическом мире.

Перевод Настуреля, таким образом, не замедлил распространиться за пределы Валахии, стал известным на Афоне, Украине и особенно в Московской Руси. Историю существующих на сегодняшний день двадцати девяти экземпляров этого издания российский ученый А. А. Круминг замечательно изложил в 1979 году¹⁰. Более двадцати экземпляров находятся в России или были здесь в определенный момент истории. Два пребывают на Афоне в сербском монастыре Хиландар, два — в Румынии, один — в Вене и один, происходящий из Супрасль-

ского монастыря, сегодня в Вильнюсе. В XVII веке отношения между Валахией и Афоном были очень близкими. Через Афон и Украину, а также в результате приездов московских гостей ко двору Тырговиште (Валахия) книги эти находили свой путь в Россию.

Тщательное изучение заметок, сделанных от руки, в экземплярах, сохранившихся в библиотеках России, дает нам возможность познакомиться с происхождением и судьбой этих книг, с их меняющимися владельцами, а порой даже и с тем, как их понимали и какими глазами читали. Книги переходили из рук в руки, от одного владельца к другому. Многие экземпляры принадлежали неизвестным монахам¹¹ или же монастырским библиотекам¹². Так, например, в 1658 году Патриарх Никон подарил один экземпляр «Подражания...» на славянском языке с дарственной надписью Воскресенскому Ново-Иерусалимскому монастырю, только что им основанному (1656)¹³. Приходской священник завещает другой экземпляр своему сыну. А некоторые книги находились в пользовании у так называемых книжников, печатников¹⁴ и даже у придворных¹⁵.

Славянский перевод Настуреля был зачастую буквальным и архаичным, и поэтому многие экземпляры имеют объяснения на полях: они показывают, как текст был понят читателями. Прекрасным примером подобного замечания является начало 20-й главы 1-й книги «О подражании...»: *Quaere aptum tempus vacandi tibi* («ищи время благоприятное, чтобы заняться собой»)¹⁶. Глагол *vacare* означает «быть свободным, иметь время для чего-либо». В древней и средневековой монашеской литературе это слово часто являлось синонимичным словам и словосочетаниям «молиться, погружаться в размышления, иметь время для Бога». На славянский язык оно было переведено дословно — «праздновати»: «Ищи благоискусна време не еже праздновати тебе» (f. 23 v.). Один из читателей пометил на полях, что смысл данного слова здесь вовсе не «праздновать» или «устраивать праздник», а скорее «молиться», «размышлять», и предлагает более подходящее славянское слово «безмолвствовати», которое в аскетической литературе соответствует греческому глаголу ἠσυχάζω (отсюда «исихазм»): искать

безмолвия в непрестанной молитве. Он понял эту фразу так: «Ищи благоприятного времени для умного делания и безмолвия», что, наверное, более соответствовало его молитвенной практике.

Тираж славянского издания был явно ограниченным, поэтому текст неоднократно переписывался и от руки. Одинадцать списков дошли до наших дней. Сделаны они были либо в крупных монастырях на территории России¹⁷, либо для этих монастырей. Самый древний список был сделан еще до 1665 года для келаря Троице-Сергиевой лавры Симона Азарина (ум. в 1665 г.), автора сборника чудес преподобного Сергия Радонежского и других трудов по истории его монастыря¹⁸. А в 1680 году книга вновь была переписана от руки в Макарьевском Желтоводском монастыре¹⁹ дьяконом Пафнутием Протопоповым. При переписывании текста он повсюду изменил старинную славянскую орфографию имени Христа с «*Исус*» на «*Иисус*», как это вошло в практику со времен Никоновских реформ. Один из читателей этой рукописи, очевидно старообрядец, негодующий на нововведения, исправил местами эту орфографию на старинный манер. В первой половине XVIII века книга была переписана по крайней мере шесть раз в Соловецком монастыре. Четыре — одним и тем же переписчиком, «выходцем из Киева»²⁰.

Еще одним примером перевода, осуществленного в образованных монашеских кругах, может послужить новый частичный перевод «Подражания...» на русифицированный славянский язык. Он был сделан незадолго до 1686 года Яном (Андреем) Белобоцким, польским дворянином, ставшим православным, и был подарен игуменье Новодевичьего монастыря в Москве Антониде Даниловне и ее наместнице Анастасии Федоровне Хоцковской²¹. Перевод остался незавершенным и дошел до нас в единственном экземпляре. Белобоцкий при переводе хранит молчание по поводу имени и личности Фомы Кемпийского, которого он называет просто «знаменитым автором». Из осторожности Белобоцкий ничего не сообщает также о католическом происхождении текста, но рекомендует его чтение «яже многим на пользу и сладость и прохлаждение будет». Он

опускает некоторые типично католические реалии, такие как картезианцы, цистерцианцы, чистилище, ослабление монастырской дисциплины в определенных орденах и т. д.

Мы не предполагаем сегодня комментировать проповедь святителя Димитрия Ростовского, произнесенную в 1705 году в резиденции Романовых в Измайлове, в которой он особенно восхищается *смирением* Фомы Кемпийского²². Заметим только по этому поводу, что святителю Дмитрию не было необходимости объяснять своим слушателям, ни кем был Фома Кемпийский, ни что это была за книга «О подражании Христу». Им это было хорошо известно, все они знали, что этот «гость из западных стран», о котором он говорил, был католиком. Святителю не надо было перед ними оправдываться.

В течение XVIII века были сделаны новые переводы, часто для личного пользования, и некоторые из них нашли свой путь в монастыри. Интересным случаем является перевод молодого дворянина, будущего мореплавателя Андрея Хрущева (1691–1740)²³, посланного в Амстердам Петром I в 1714 году, чтобы научиться навигационному делу. Приехав в Голландию, он открывает для себя «Подражание...» в разных французских переводах и переводит его с французского на русский язык. Никогда не изданный целиком, именно этот перевод будет наиболее часто переписываемым в XVIII веке. Еще и в начале XIX века, в течение зимы 1816–1817 годов, он будет переписан «монахом-грешником Вонифатием» известной Саровской пустыни²⁴. На протяжении всего XVIII века и вплоть до эпохи преподобного Серафима (1759–1833) Саровский монастырь славился своими переписчиками духовной монашеской литературы²⁵. В какой момент слава «Подражания...» дошла до его стен? Знаком ли был преподобный Серафим с этой книгой? Маловероятно, но исключить это нельзя. Если в 1816 году один из монахов Саровской обители переписывал «Подражание...» от руки, то это означает, что в библиотеке не было ни одного печатного экземпляра. Тем временем в 1813 году преподобный Серафим выходит из затвора (1810–1813) в монастырь и вновь становится духовным наставником для многих братьев и паломников²⁶. «Жития» преподобного Серафима Саровского ни-

чего не сообщают нам о его любимых духовных авторах. Некоторые духовные наставления преподобного, опубликованные после его смерти, или же слова ему приписываемые напоминают нам порой «Подражание...», но, скорее всего, дело здесь в естественной близости обоих произведений к общей аскетической традиции. Так, например, одно из самых повторяемых изречений преподобного Серафима: «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся»²⁷, могло быть воспринято как прочтение 2-го стиха 3-й главы «Подражания...»: «Сохрани прежде мир в самом себе, тогда ты сможешь успокоить других»²⁸. Но одновременно это изречение перекликается со словами Исаака Сирина: «Сотвори мир в себе самом, и небо, и земля пребудут в мире с тобой»²⁹. Во времена преподобного Серафима библиотека Саровской пустыни располагала также несколькими рукописями творений Исаака Сирина на славянском языке³⁰. Знаком ли он был с ними? Мы об этом ничего не знаем.

В XVIII веке «Подражание...» рекомендовано для изучения на латинском языке в православных духовных семинариях и академиях. Новые переводы на русский язык обращены к просвещенным слоям высшего светского общества, ищущим духовной жизни, так как традиционная аскетическая литература Православной Церкви, изданная на славянском языке, была им малодоступна. Будучи открытыми европейской культуре, они находили там то, что было созвучно духу времени: Франциска Сальского, Фенелона, Лоренцо Скуполи (чье произведение «Il combattimento spirituale» было потом опубликовано Феофаном Затворником под названием «Невидимая брань»), Иоганна Арндта и Фому Кемпийского. Эти авторы предлагали более личное, более проникновенное и, возможно, менее формальное видение христианства.

В первой половине XIX века, по всей видимости, многие представители русской интеллигенции прочитали «О подражании Христу» в том или ином переводе (латинском, русском, французском...): декабристы размышляют над этой книгой в тюрьме, Пушкин говорит о ней с восхищением, Гоголь рекомендует ее чтение любому, кто его услышит, Лесков и Толстой упоминают ее в своих литературных произведениях...

В то же время монашеская жизнь в России обновляется благодаря публикации в 1793 году «Добротолубия» Паисия Величковского на славянском языке и возвращению к святоотеческим и монашеским источникам Востока. В Оптиной пустыни, в частности, публикуются новые переводы на русский язык великих классиков византийской традиции: преподобных Макария Великого и Иоанна Лествичника, преподобных Иоанна и Варсонофия, аввы Дорофея Газского, Исаака Сирина и др. Для образованных мирян произведения этих авторов также являются духовной пищей. Некоторые — такие, как Игнатий Брянчанинов, — хотят сделать из нее отныне исключительное чтение и видят в западном благочестии угрозу, тогда как другие открываются навстречу более широкому горизонту.

Продолжают появляться новые переводы «Подражания...» на русский язык: в 1819 году — М. М. Сперанского, который будет переиздан 12 раз в течение века. Через четыре года после опубликования «Аскетических опытов» святителя Игнатия увидит свет известный перевод К. П. Победоносцева (1869). В своем предисловии, предвосхищая возможную критику, он считает необходимым оговориться: «Об этой книге высказываются нередко крайние мнения. Одни присваивают ей значение святой книги, ставя ее в один разряд с отеческими писаниями; другие отзываются о ней как о сочинении, напитанном духом Западной Церкви и небезопасном для чтения. Немудрено, что крайностью почитателей книги вызвана была другая крайность ее порицателей. Книга “О подражанию Христу”, без сомнения, не имеет у нас авторитета церковного, если смотреть на нее с догматической точки зрения; но наряду с нею немало есть книг, не имеющих авторитета догматического, но, тем не менее, составляющих любимое чтение у людей простых и благочестивых»³¹.

И действительно, несмотря на влияние «Аскетических опытов...» и авторитет Игнатия Брянчанинова, «Подражания...» продолжало оставаться читаемым произведением в самых разных кругах, в том числе и монашеских. Интересно отметить, что, начиная с пятого издания (а их до революции насчитывается девять), Победоносцев добавил к тексту «по же-

ланию некоторых читателей» свои «размышления», большей частью заимствованные из церковных писателей Православной и Западной Церквей, таких как Ефрем Сирин, Исаак Сирин, Иоанн Златоуст, блаженный Августин, Пьетро Дамиани, Йоганн Таулер, а из русских авторов святителей Макария, Филарета (Дроздова) и Тихона Задонского.

Одним из последних свидетелей популярности «Подражания...» среди монахов, чье влияние чувствуется в какой-то степени и в современных православных молитвословах, является пространная молитва иеросхимонаха Киево-Печерской Лавры Парфения (Краснопевцева; 1790–1855), которая начинается такими словами: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, не попусти, чтобы суетность, самолюбие, чувственность, нерадение, гнев господствовали надо мною и похищали меня у любви Твоей...». Молитва составлена по большей части из стихов и мыслей, взятых в «Подражании...»

В заключение наших рассуждений можно сказать, что русский монашеский мир в целом принял «Подражание...» спонтанно и положительно, не зная часто, откуда эта книга пришла, и даже особенно не задумываясь над этим. Тот факт, что первый перевод был распространен в России на славянском языке, что он был напечатан в православном монастыре, что в нем есть посвящение переводчика митрополиту Варлааму Сочавскому (Молдавскому) и что сам переводчик был православным, значительно облегчило его вхождение в русские монашеские круги.

В духовных семинариях и академиях «Подражание...» читали и изучали на латыни начиная с XVIII века.

«Подражание Христу» стало популярным за пределами монастырей и духовных школ только когда появились первые переводы на русский язык, т.е. во второй половине XVIII века. Высшее общество читало эту книгу также и по-французски, и по-английски, и по-немецки. С конца XVIII и в первой половине XIX века «Подражание...» повсюду в Европе, включая и Россию, стало своего рода бестселлером.

Именно этот эффект моды, а также популярность «Подражания...» в эзотерических (псевдомистических) и масонских кругах эпохи Александра I дискредитировали эту книгу в глазах православных, придерживающихся традиционных взглядов.

Является ли «Подражание Христу» книгой «неправославной»? Само собой разумеется, что она содержит типично средневековые католические элементы. Этот труд родился в определенном историческом контексте XV века в Голландии и он, конечно, не охватывает всей духовной жизни христианина (и не претендует на это). Но разве любая исторически укорененная церковная духовность не является одновременно в чем-то универсальной? Разве неожиданная популярность в России (и в других странах) не указывает нам на то, что это произведение заполнило образовавшийся пробел, или — наоборот, — что оно дотронулось до «общей» для Востока и Запада струны? Если так, тогда «Подражание Христу» является одной из тех книг в истории Церкви, которые как раз и переходят невольно все границы и соединяют всех в поисках «единого на потребу».

Примечания

¹ *Compinctio* — сокрушение сердцем.

² *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. Ч. I. С. 255.

³ Письмо к архимандриту Троице-Сергиевой пустыни Игнатию (Васильеву) от 1 декабря 1847 г.

⁴ Он также рассказывает, как один схимонах Валаамского монастыря утонул в озере, потому что в молитвенной практике руководствовался чтением книги «О подражании...»!

⁵ Новгородской епархии.

⁶ См.: письмо № 56 (27 июня 1847 г.); письмо № 344 (2 февраля 1849 г.) // Письма преп. Макария Оптинского. Минск, 2002; *Knechten H. M. Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina.* Waltrop, 2002. S. 224–226 (Письмо 6 июля 1836).

⁷ *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к графу. Е. Е. Комаровскому)

// Полн. собр. соч. в 2 тт. / Под ред. М. Гершензона. Москва, 1911. С. 174–222 (цитата — с. 200).

⁸ *Феофан Затворник, свт.* Письма. Т. 3: № 487 от 11 июня 1893 г.

⁹ См.: *Charipova L.* Peter Mohyla's Translation of the Imitation of Christ // *The Historical Journal*, № 46, 2003. P. 237–261.

¹⁰ *Круминг А. А.* Распространение в России румыно-славянского издания книги Фомы Кемпийского «О Подражании Христу» (Книговедческие материалы) // *Феодоровские чтения за 1979 г. М., 1982.* С. 153–187.

¹¹ *Круминг А. А.* Распространение в России... С. 170–179 (Приложение 3): «иеромонах Фиофилакт» (№ 16), «иеросхимонах Роман Казанович» (№ 19), «Нехтарие еромонах Феофа...» (sic), «Болгарский монах» (№ 21), «недостойный монах Феодосии Дивногорец» (№ 22).

¹² Там же: Флорищева Успенская Пустынь, рядом с Владимиром (№ 8), Соловецкий монастырь (№ 11), Дивногорский Успенский Монастырь, рядом с Воронежем (№ 22), Новоиерусалимский Воскресенский Монастырь (№ 23), Монастырь Тисмана в Валахии (№ 29).

¹³ Патриарх Никон, возможно, получил один экземпляр «Подражания...» на славянском языке от русского монаха Арсения Суханова (ум. 1668), или от греческого монаха Арсения Грека (ок. 1610 — после 1666) — оба соратника патриарха посетили Валахию около 1650 г. — или еще каким-то другим путем.

¹⁴ Никифор Семенов (Ярославец) — священник, корректор печатного двора в Москве (справочник печатного двора) и переводчик. Умер в 1686 г. См.: Там же. С. 175, № 20; *Ромодановская Е. К.* Никифор Семенов // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 3. Ч. 2. СПб., 1993. С. 384–391.

¹⁵ Например, граф Михаил Гаврилович Головкин (1699–1754), посол, сенатор, затем вице-канцлер монетного двора, сосланный в 1741 г. в Сибирь, в Якутию, где и скончался в 1754 г. (см.: *Круминг А. А.* Распространение в России... С. 172, № 13).

¹⁶ Или: «чтобы прийти в себя».

¹⁷ Единственный экземпляр был сделан на Украине. В Белоруссии и на Балканах известных рукописей нет. См.: *Круминг А. А.* Распространение в России... С. 179–183 (приложение 4).

¹⁸ См.: *Белоброва О. А., Клитина Е. Н.* Симон (в миру Савва Леон-

тьев) сын Азарин по прозвищу Булат // Словарь книжников и книжности... Вып. 3. Ч. 3. СПб., 1998. С. 380–382.

¹⁹ В Нижнем Новгороде.

²⁰ Некий иеромонах Яков Любохинский. Две из этих рукописей датированы 1710 и 1714 гг., во времена руководства монастырем архимандрита Фирса (Шарапова), настоятеля с 1689 по 1718 г. Наконец, еще в конце XVII века другие копии были сделаны во Флорищевой Успенской пустыни, расположенной рядом с Владимиром, — единственная копия, происходящая из Украины.

²¹ Антонида Даниловна была игуменией с 1683 по 1689 г. (скончалась 6 января 1689 г.), Анастасия Федоровна (Хочковская) была ее преемницей на этом посту с 1690 по 1693 г. (скончалась 8 июля 1693 г.).

²² В прошлом году нам уже пришлось говорить об этом на Успенских чтениях в Киеве. См.: *Антоний (Ламбрехтс), иером.* Ярмарка драгоценных жемчужин Востока и Запада в проповеди святого Дмитрия Ростовского // Память и история на перекрестке культур. Успенские Чтения / Сост. К. Б. Сигов. Киев, 2009. С. 65–76.

²³ Кончина его была трагична: будучи советником Артемия Волынского, бывшего министра Петра I и губернатора Казани, он был вовлечен вместе с ним в придворные интриги. Обвиненные в государственной измене, оба были обезглавлены среди прочих в 1740 г.

²⁴ *Попов Н. П.* Рукописи Синодальной Московской (Патриаршей) библиотеки. Т. 2: Собрание рукописей московского Симонова монастыря. М., 1910. С. 16–17. В 1910 г. рукопись находилась, таким образом, в библиотеке другого монастыря.

²⁵ *Жучкова И. Л., Калугин В. В.* Библиотека Саровской Пустыни. Исследования в Российском государственном архиве древних актов // <http://www.voskres.ru/literature/raritet/sarov.htm>. В начале XX века библиотека Сарова насчитывала около 10 тыс. томов, среди которых более 700 рукописей и древних книг.

²⁶ *Rochcau V.* Saint Seraphim, Sarov et Diveyevo. Etudes et Documents. Bellefontaine, 1987. P. 54.

²⁷ Фраза, которая приписывается ему устной традицией.

²⁸ «Tene te primo in pace: et tunc poteris alios pacificare» (IC II, 3).

²⁹ См.: *Isaac le Syrien.* Discours ascétiques selon la version grecque. Traduction française, introduction et notes par le R. P. Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-le-Grand et Monastère de Solan Sarl, 2006. P.

222, qui traduit: «Sois en paix avec ton âme, et le ciel et la terre seront en paix avec toi» (= en grec, Discours 30; en syriaque, Discours 2).

³⁰ *Жучкова И. Л., Калугин В. В.* Библиотека Саровской Пустыни... Сноска 21.

³¹ *Победоносцев К. П.* Предисловие [к изданию 1869 г.] // *Фома Кемпийский. О подражании Христу.* В переводе с латинского К. П. Победоносцева (1869), 2-е изд. исправл. и дополн. / Предисловие и комментарии В. А. Захарова, составление и ред. И. А. Настенко. М., 2009. С. 194.

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

В. Л. КУРАБЦЕВ*

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ДУША ПО УЧЕНИЮ ПЛАТОНА

Творение

Человек в философии Платона существенным образом определяется через дефиницию «*бог*». И он оказывается столь фантастическим существом, что растекается от «блаженного бога» (как возможности человека) до «выдуманной игрушки» опять же бога.

И, конечно же, человек связан с Бытием. Из Единого Бытия Платона рождается не только человек, но и космос, «небесные» формы, государство. А само Бытие просвечивает из «трудно различимого» Блага и мира вечных Идей. То есть человек изначально родом из этого мира.

Если взглянуть шире, то Бытие оказывается Благом и «чистым знанием», связанным с математикой, науками, философией. Благо же — это высшая, исключительно благая Идея и, вполне вероятно, Единое. «Чистое знание» — это прежде всего вечные и необходимые идеи и связи явлений. И тогда получается, что все дуалистически рождается из *Бытия* (Еди-

* Автор — доктор философских наук, профессор кафедры социальной антропологии Российского государственного социального университета.

ного) и как бы *небытия* (бесформенной материи), направляясь мощным веретеном *Необходимости* (греч. *ανάγκη*).

Однако это не безликий процесс, а процесс с неизменным участием Зодчего. В «Тимее» благой Ум-Демиург (от Единого), «пожелавши, чтобы все было хорошо»¹, «устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, ... творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее... Наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» (*Тимей* 29 e — 30 abc)². Космос сотворен Отцом из вечного первообраза (а это Он Сам), а время — из «движущегося подобия вечности» (*Тимей* 37 d). И как космос — прекраснейший из всех возникших вещей, так и Демиург, согласно Платону, — наилучшая причина из всех причин. Космос увиден философом как живое сферическое существо в идеальном круговращении, которому не нужны глаза, уши, руки, ноги и другие части живого тела, но нужна благая и разумная душа-управительница, «вселенская душа», *Мировая Душа*, — «божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена» (*Тимей* 36 e).

Назвать все это (как и другие мифы) всего лишь «представлением», а не серьезной философской «спекуляцией»³, как это делает Гегель, — значит столь упростить поиски и метафизику Платона, что многое потеряется из виду. Поэтому не будем здесь прислушиваться к классику, а скорее прислушаемся к самому великому «мифу».

Ум-Демиург, «Отец», несомненно, перекликается с библейским Богом-Отцом. Так, признанный толкователь Евангелия блаженный Феофилакт пишет о Боге-Сыне (Которого, конечно, нет у Платона) и Боге-Отце: «Ибо Сын, будучи Словом и выражая то, что есть в Уме, то есть Отце (выделено мной. — В. К.), говорит, что от Него получил заповедь, что сказать и что говорить»⁴.

Великий и прекрасный пантеистический космос Платона живет жизнью «блаженного бога» и населен «вечно сущими живыми существами» — звездами и планетами. Населен пернатными, водными, пешими и сухопутными существами. Их изваяли и повели по жизни новые боги (от Ума-Демиурга).

Платон строг в своей антиматериалистической позиции: «... То, что приписывают природе, *творится божественным искусством* (выделено мной. — В. К.)» (*Софист 265 e*). Гегель же этого, конечно, не заметил, отвергая «богов», Демиурга и многое другое. Ведь он стремился к научной философии. И Аристотеля в этом смысле поставил выше Платона. Гегель отчетливо провел демаркационную линию противостояния Запада и Востока (начиная с уровня западного и восточного христианства).

Однако возвратимся к философии Платона, в которой Отец творит все из сочетания благого Ума и мощной, развертывающей свою нить (веретено Ананке) Необходимости. И все это определяется связанными как бы «брачным» сочетанием божественными и необходимыми причинами.

Ум (от Отца) — это, конечно, духовный или сверхъестественный Ум. А Необходимость — в общем-то, естественная необходимость, причем как идеальная (и она открывается в чистом знании наук, в том числе философии), так и «материальная». Если понимать Ум не как сверхъестественный, тогда нет причин столь принципиально разделять Ум и Необходимость. Ведь тогда достаточно было бы подчеркнуть, что Необходимость «умна». Однако Платон в качестве дуалиста называет как сверхъестественную причину (Ум), так и естественную причину (Необходимость).

В Писании, как полагают некоторые богословы, уже в истории сотворения мира тоже ясно разграничивается духовное и естественное. «Бара» (как Творение из ничего и как сверхъестественные чудеса Божьи) противопоставляется «аса» (творению путем преобразования сущего). Оживляющее воздействие Духа Святаго (др.-евр. *Puah Элогим*), когда Он в начале Начал носился над мертвыми водами, противопоставляется «безвидной и пустой» земле. А также «ничто», или, как в одном из научных пониманий, *первичной материальной среде*, которая в инфляционной теории есть точечное «восьмимерное пустое пространство»⁵. Свет Истинный противопоставляется свету вещественному, а также всему материальному миру.

Христианские платоники, в частности Афинагор Афинский, принимали некоторые идеи Платона, например, идею

художественного сотворения мира, но, разумеется, без Ананке и «новых богов». «Сотворить» означало у Афинагора «украсить» (κοσμέω; ср.: «космос»). Удивляясь красоте мира, «я общаюсь к Художнику»⁶.

Согласно идеям Бога-Художника, Платон мечтал построить также идеальное государство и идеального человека. Он предлагал всмотреться в те явления, которые «по природе» справедливы, прекрасны, рассудительны и т.д., а также в аналогичные качества в людях. Смешать эти качества и сотворить «прообраз человека», можно сказать, *концепт идеального человека*, боговидного и богоподобного. В некоторой степени, причем только человеческой, он напоминает Господа Бога Иисуса Христа, безгрешного нового Адама по своему человечеству.

Микрокосм

У эллинов тоже был свой первый «Адам» — *Фороней* (*Тимей 22 ab*). И Платона можно понять так, что его «прообраз человека» имел отношение к первому человеку. Фороней был создан по подобию прекрасного Космоса — как *микрокосм*.

Самая совершенная и божественная его часть — *голова* — подражает округлостям Вселенной. Голову и туловище несут надежные «колесницы» — руки и ноги. И хотя тело человека — неодушевленное, без ума, но кем выполнены, спрашивает Платон, «столь удивительно точно все расчеты» (*Законы XII 967 b*)? Кроме того, тело человека повторяет движения Вселенной, а ум — «круговращения ума в небе» (*Тимей 47 b*). Конечно, тело человека, в понимании Платона, — вовсе не чистое бытие, а только смесь бытия и небытия, от которой «тысячи хлопот», желаний и помех. К тому же оно сложно, изменчиво, смертно. Но и оно рассчитано Демиургом!

При этом Платон всячески принижает тело (в сравнении с душой). Напомним, что христианская позиция иная: душа не заключена в «гробницу» тела и не живет ожиданием освобождения от его рабства, а, как полагал, например, святитель Григорий Палама, «любит тело и пребывает с ним в неразрывном единстве»⁷. Христос и телесно воскрес, и телесно вознесся на небо.

Однако продолжим историю платоновского Ума-Демиурга. Этот Ум упорядочил по правилам математики (т.е. связал устойчиво и необходимо) все части Космоса, в том числе Мировую и человеческую души. *Бессмертная душа* человека была помещена в «верховной твердыне акрополя» — голове. А *смертная душа* — в груди и туловище. А поскольку смертная душа, как полагал Платон, почти небытийственна, то не отсюда ли последовало столь странное для христианства понимание *сердца* как простого средоточия сосудов и «родника» крови? Даже печень оказалась значимее сердца — в ней обитает, согласно философу, особая, пророческая душа человека. Она иррациональна и может приводить к истинным пророчествам — во сне, в болезнях, в состоянии одержимости (мании).

Человек, в понимании Платона, — это чудесный слепок, образ и подобие живого Космоса, образ и подобие Мировой Души, Мирового Ума и, в конце концов, — образ и подобие Благого Отца-Устроителя сущего. Это следует из мысли Платона. Человек — совершеннейшее сущее, соотносящееся с вечным первообразом и предопределенное «божественным провидением». И только человека его бессмертная душа влечет к «непреходящей и разумной цели», к всеобщему блаженному бытию. И он может достичь жизни «*блаженного бога*» (как бы нового Форонея?).

В человеческом уме, душе и жизни тоже сочетаются духовный ум и естественная необходимость. Можно сказать и словами святителя Луки Крымского — духовное сознание и естественное сознание. Человеческие помышления, слова и дела тоже определяются как божественными, так и необходимыми причинами (а христианство, как известно, признает и демоническую причинность).

Платон же в «Законах» называет свои причины. Это *бог*, *судьба* (*божественные причины*), а также *благовремение* (или *случай*), *искусство* (кормчего, врача и др.) (*необходимые причины*). Однако бог, согласно Платону, зависим от Необходимости, чуть ли не подчиняется ей. Да и судьба человека тоже связана с веретеном Ананке и богинями судьбы Мойрами. Благовремение, случайности зависят и от бога, и от Ананке, и от

самого человека. Даже искусство, под которым Платон понимал профессиональное умение, мастерство, зависит не только от человека, но и от его божественного дара (дара богов), и от его судьбы и случайностей. Таким образом, все причины как-то переплетаются, взаимодействуют. Каким же конкретным образом, где и когда — Платон не ответил.

Разумеется, он не забыл и о причинах, названных им «преимущественно человеческими по природе», — *удовольствиях, страданиях и возжелениях*. А также о *надежде, страхе, отваге* и возвышающемся надо всем *разуме*. К разуму Платон всегда оставался недостаточно критичным и величал его «прекрасным, кротким и чуждым насилия» (*Законы I 645 ab*). И всегда уповал на его силу почти во всем, включая нахождение «руководства в жизни».

Однако при всех своих возвышенных высказываниях о человеке пути «наисчастливейшей» жизни Платон понимал скорее рационально. Цель человека — прожить «с наибольшей для себя выгодой» (*Государство I 344 e*), с перевесом радости, милого, благого и прекрасного, и при этом как положено.

Согласно природе разных людей могут состояться *четыре вида успешной жизни*. Это *рассудительная жизнь*, а не безрассудная; *разумная жизнь*, а не разнузданная; *мужественная жизнь*, а не трусливая; *здоровая жизнь*, а не нездоровая.

Получается, что при всей своей устремленности к духовным сущностям у философа не оказалось *жизни духовной*. Очевиден также недостаток (в поздних «Законах») идей незримого и всепроникающего Блага, творчества, любви; как-то проще говорится о духовности и спасении. Платон более рассудочен и снисходителен к ценностям «большинства».

Душа

Однако незримая душа всегда оставалась в философии Платона «усией» (сущностью). Она гораздо ближе к Бытию, чем все остальное в человеке, хотя и слагается из бессмертной и смертной частей. Она подобна Бытию и *по форме* — безвидна, незрима, умозрительна. И *по содержанию* — как *душа сама по себе*, как вечная идея души. Эта душа бессмертна, чиста,

неизменна и причастна Мировой Душе. Она приоткрывается, когда человек пребывает в покое, уединении и умозерцании.

Платон одним из первых обосновал тождество мышления и бытия, о котором гораздо позднее размышлял Гегель. Он говорит: проводя исследование, душа непрерывно соприкасается с родственным ей чистым и неизменным Бытием; она обнаруживает Его. Если нет помех, она «всегда оказывается вместе с ним» (*Федон 79 d*). И подобное состояние души философ называл «разумением».

Полное «разумение», или чистое знание, откроется душе, как предполагал Платон, только после смерти. Эта интуиция философа перекликается с христианским опытом смерти. Но она с очевидностью предположительна и к тому же *умозрительна*. Платону, скорее всего, не были даны откровения смерти, ему почти не на что было опереться. И поэтому он «доказывает», предполагает, мифологизирует — на редкость многообразно, — что душа после смерти как-то мыслит. Что если тело долго сохраняется (кости, мумии), то безвидная душа тем более. Что душа существует до рождения человека и после смерти, так как должна родиться вновь.

Не по этой ли причине — слабой и недостаточной доказательности бессмертия души — Платон принял миф о переселении душ? Он ясно чувствовал, что главная тайна души связана со смертью, — например, философию понимал как «упражнение в смерти и умирание». Но тайну смерти ему раскрыть не удалось. Выходит, что и тайну души?

Остались только прекрасные размышления и мифы: о загробной жизни, происхождении человека и т.д.

Одна из основных мифологем Платона связана с *идеей переселения душ*, которая, возможно, была позаимствована у адептов индийской религиозно-философской культуры. После первой жизни, согласно Платону, душа поступает на суд. Затем она или отбывает наказание в подземных темницах, или поднимается в некую область неба. Через тысячу лет она выбирает вторую жизнь. Души не возвращаются в божественный мир десять тысяч лет, пока не окрылятся. Исключение — души философов. Эти души окрыляются за три тысячелетних круговорота.

Души, теряющие крылья, одушевляют человеческий плод. Забывая божественное и приобщаясь ко злу, они падают на землю. И здесь философ высказывает предположения о *метафизической специфике человеческих душ*. Наиболее многовидевшая душа падает в плод «будущего поклонника мудрости и красоты» (*Федр 248 d*), муз и любви. Вторая душа — в плод справедливого и воинственного царя. Третья душа становится душой государственного деятеля, хорошего хозяина и добытчика. Четвертая — душой человека, занятого упражнением или врачеванием тела. Пятая душа входит в плод прорицателя, человека таинств. Шестая душа — в плод поэта или другого представителя «искусства подражания». Седьмая душа становится душой ремесленника, земледельца. Восьмая душа — душой софиста или демагога. И наконец, девятая душа оказывается душой тирана.

В «Федоне» Платон пишет также о *метафизической специфике души в связи с их отношением к телу*. Души, *зачарованные телом*, могут восприниматься как призраки и входить в тела различных живых существ. Например, души чревоугодников, беспутных и пьяниц — в ослов, а души несправедливых, властолюбивых и хищных — в волков, ястребов и коршунов. Души добродетельных граждан, но не философов и не слишком умных — в пчел, муравьев и воздержанных людей. И только души философов переходят «в род богов» (*Федон 82 b*).

Качества души

О качествах души, ее началах, проявлениях и другом Платон размышлял постоянно и мучительно. Кстати, у Гегеля и эти размышления Платона оценены всего лишь как «представления».

Наиболее известна *имманентная специфика души* человека из работы «Государство». Согласно этой концепции, в душе есть *разумное начало*, запрещающее стремиться к чему-либо нехорошему; *неразумное*, или *вождедеющее начало*, устремленное к удовлетворениям и наслаждениям, и *яростное начало*, должное защищать начало разумное. Платон искал гар-

монию этих начал, но они всегда оставались в его сочинениях связанными антиномически.

Удивительно, что эта интерпретация души перекликается с пониманием человеческой психики у антиплатоника Зигмунда Фрейда. Соответственно — существует Сверх-Я (как бы внешний, социокультурный разум в человеке), Оно (инстинкты, желания человека) и Я (индивидуальное сознание человека, лабирующее между Культурой и Инстинктами).

Однако одно начало души, чрезвычайно значимое в христианской антропологии, а также в психологии русского народа, у Платона отсутствует — это начало *«сердечное»*, «душевное». Оно смазано, скрыто в тени начала «разумного» и «мудрого». И рационализировано. У многих святых отцов, например, святого Макария Египетского, и, в принципе, в Писании, именно сердце — господин и царь всей человеческой личности. «По древнееврейским представлениям, душа человека помещалась в крови. Сердце, таким образом, считалось органом, оживляющим душу, центром человека как единства души и тела»⁸. Освальд Шпенглер, по сути, об этой же проблеме написал так: в античной душе (и в западной тоже!) нет дуализма *«загадочных субстанций — духа и души»*⁹, как в магической душе (т.е. иудейско-христианско-исламской). Античная душа — это «осуществленная форма античного тела».

В «Федре» Платон тоже говорит об *имманентной специфике души* человека, но со следующим акцентом: в душе борются два начала — «приобретенное нами мнение относительно *нравственного блага* и стремления к нему» (*Федр 237 d*) и врожденное влечение к *удовольствиям*, доходящее до чревоугодия, страсти к опьянению и др. Один из видов последнего влечения — любовь, причем в гомосексуальном варианте, философ описывает явно положительно: это влечение к наслаждению красотой, окрепшее под влиянием родственных влечений к красоте, которое подчиняет себе, вопреки разуму, все поведение человека.

Возвращаясь к пониманию души в «Государстве», полезно вспомнить, что философ в своем «небесном» граде мифологизирует по поводу *сословной специфики души*. Он предлагал

внушать философам-правителям и воинам следующее: бог при рождении примешал в души правителей *золота*, в души воинов *серебра*, а в души ремесленников *железа и меди*. И призывал отслеживать — какой ребенок и с какой примесью в душе рождается в семьях разных сословий (для его последующего перемещения на нужное место).

Кроме того, Платон замечал, что каждому государству, человеку и народу определяющим образом присущи свои начала души. Философ одним из первых заговорил об этнопсихологии и менталитете, об *этнической специфике души*, а именно: *любезность* (~ разумность) присуща главным образом эллинам, *ярость духа* (~ яростное начало) — фракийцам и скифам, *корыстолюбие* (~ вождедеющее начало) — финикийцам и египтянам.

Платон предполагал также, что на природу души могут влиять *местности* — благие или не благие. То есть существует *географическая специфика души*. «Одни местности превосходят другие в смысле рождения лучших или худших людей» (*Законы V 747 d*). Благие места, в понимании Платона, — с «неким божественным дуновением» и милостивыми даймонами.

Значение местности признавали также некоторые христианские святые. Например, святитель Григорий Богослов был определен епископом в города Сасимы. Это был проезжий, пыльный городок, сборище «чужеземцев и бродяг»¹⁰. Святой не смог там оставаться и, по сути, бежал из этого места.

В соответствии с основными началами души, Платон рассуждал и об *антропологической специфике души*. Он признавал наличие трех родов людей, у которых своя особая душа, свои удовольствия, свои ценности и жизнь. Это люди-философы (φιλόσοφοι), люди-честолюбцы (φιλότιχοι) и люди-сребролюбцы (φιλοχρηδέες) (*Государство IX 581 c*). Кто же из них прав? — вопрошает Платон. Но вскоре очень определенно говорит: у всех, кроме человека разумного, т.е. в идеале философа, — не удовольствия, а «тени удовольствий» (*Государство IX 583 b*). Можно, вероятно, и продолжить — «тени» души, ценностей, жизни.

Платон размышлял также об *аксиологической* и одновременно *политической специфике души* человека. В результате

он предложил следующую классификацию людей и их душ. Есть люди-*аристократы*, ценящие только хорошее и справедливое. Есть люди-*честолюбцы*, ценящие главным образом честь и соперничающие из-за нее. Есть люди-*олигархи*, предпочитающие исключительно наживу и власть. Есть люди-*демократы*, любящие преимущественно свободу, свободного человека и свободное общество. И есть люди-*тираны*, с природными тираническими наклонностями, стремящиеся к абсолютной личной власти и реализующие своей ослепленной душой предельную несправедливость.

Платон выдвигал также вполне определенную *иерархию душевных качеств*. На первом месте почти всегда оказывался *благой разум* (в полном соответствии с Идеей умного Блага). Трансцендентная Идея Блага (греч.: τοῦ ἀγαθοῦ), в понимании философа, сообщает вещам истинность, а человеку — способность познания и наилучшей жизни. Само понятие ἀγαθός переводится на русский язык чаще всего как «хороший». Конечно же, прав и А. Ф. Лосев: это слово означает также «правильный», «соответствующий цели». *И оно, согласно Лосеву, — вне морали*. Однако вспомним, что разум, в понимании Платона, всегда существенно благой, морально-нравственный. Он, как известно, в принципе запрещает стремиться к чему-либо нехорошему, неправильному, злему. Поэтому ошибочно акцентировать ἀγαθός Платона в духе только правильного — хорошей лошади, качественно сделанных доспехов и др.

После разума, на втором месте душевных качеств, у Платона оказался *рассудок*. На третьем — *вера*, и на четвертом — *уподобление*.

Разумным у философа оказалось даже душевное простодушие (εὐηθεία) «подлинно безупречного нравственно-духовного склада» (*Государство III 400 de*) человека. Оно никак не перекликается с той встречающейся (например, у русских, у христиан) простотой, когда явно преобладает как бы неразумная теплота сердца, незлобивость и кротость.

Даже «стать внутренне прекрасным» (*Федр 279 bc*) означает, прежде всего, стать мудрым, а не сердечным. На месте сердечности у Платона всегда что-то другое — «разум», «спра-

ведливость», «благоразумие», «мужество» и т.д. Между тем, напомним еще раз, ноуменальное (трансцендентное) Я и центр духовных сил человека, согласно православному пониманию (священник Павел Флоренский), — это *сердце* человека. Получается, что душа, как ее мыслил Платон, — не православная, не славянская и не русская, а *эллинская и в заметной мере западная*. Душа с философским и научным акцентом.

Умозрение

Знание, которому поклонялся Платон, конечно же, не только приближало, но и замедляло, почти исключало приближение к живой Истине. Умозрение и личное мифотворчество сущностно определяли его метафизическую концепцию и основные идеи. *Эллинский (философский) путь к Истине был обречен на религиозную неудачу, на субстанциальную неудачу*. Афины не знали и не хотели принимать Иерусалима, горделиво опираясь на человеческий разум, пусть даже такой, каким обладал Платон. И самое лучшее, что они, вероятно, создали, — это, например, великий пантеистический миф «Тимея», перекликающийся даже с библейским Откровением. А все другие «Эроты», «даймоны» и «небесные Афродиты» — это и доведки к могучему Умозрению, и жестокие насмешки бесов над высокопарным интеллектом эллинов. Лестница Иакова и Бог, ведущий Моисея, у Платона «замещены» чувственным веретеном Ананке и божеством Сократа, нашептывающим о поклонении *всем богам и демонам*.

Действительно: Столп Света с парящими Ангелами в видении Иакова у Платона тоже как бы представлен: это столп света сияющего веретена Ананке (Необходимости) с поющими Сиренами и Мойрами (богинями судьбы) в белых одеяниях и венках на головах. В этом «узле Неба» души умерших, как полагал Платон, выбирают себе новую жизнь. И реальный смысл этих мифов, самое вероятное, — нафантазированные человеческой душой и интеллектом мифологемы, за которыми не скрывается живая реальность. Платон и сам достаточно часто как бы проговаривается: миф о людях-куклах богов *поле-*

зен для сохранения добродетели; боги, в целях воспитания, должны представлять перед воспитуемыми только добродетельными и т.д. Вероятно, почти столько же стоит миф об Ананке, переселении душ и др. Между тем за библейскими откровениями, скорее всего (а для верующих — безусловно), скрываются гораздо более фундаментальные вещи, живая Вечность.

Платону нет дела до Богочеловека, Пресвятой Троицы, Пресвятой Богородицы, Ангелов Божиих, злых демонов — *он их просто не знал*. А значит, подобные идеи Платона не могут сочетаться с живыми христианскими реальностями. Он что-то предвидел, что-то предчувствовал, — но в произвольном смешении с античной философией, античным пантеизмом и политеизмом.

Платон в главном — великий философ-язычник и пантеист, а не святой пророк или праведник вне Святой земли. А между тем С. Н. Булгаков именуется «Софией» то, что Платон называл «Вселенской Душой», возможно, и «Небесной Афродитой». Допустимо ли, к тому же, отождествлять Мировую Душу Платона с «горним миром умопостигаемых вечных идей»¹¹? Допустимо ли выхватывать из системы Платона как бы «Софию» и не замечать ее темной составляющей (например, гомосексуальной любви от «Небесной Афродиты»)? Допустимо ли метафизику Платона величать «софиесловием»? А это «софиесловие» (софиологию) — центрировать? И в результате философско-пантеистический смысл Платона начинает разрушать живую Истину Писания.

Протоиерей Иоанн Мейендорф о подобных явлениях в истории философии и богословия высказался так: христианские ересиархи «отделили истину от Христа и пожертвовали Им в угоду своему пониманию истины (выделено мной. — В. К.), сотворив из нее идола». А сторонники Православия «поставили Христа, Который и есть Истина, центром и единственным критерием всех своих утверждений»¹². А у Платона *разум (Афины)*, конечно же, выше *веры (Иерусалима)*.

Платон, на самом деле, даже *спасение человека* мыслил *только умозрительно и нравственно*: «спасает же справедливость и рассудительность вместе с разумностью» (*Законы X 906 b*). Та-

кие же качества, в понимании философа, и у душ богов. Правда, частично в этом отношении философ рассуждал и более глубоко: бессмертной душе нужно заботиться не об этом небольшом промежутке жизни (земной), а о вечности.

Концепт Платона — принципиально философский, метафизический. В нем нет (и быть не могло) тайн библейского Откровения. Но хочется верить, что он получал знаки Откровения (но толковал их по-своему), тянулся к живой Истине (но «каменил» Ее в идеальных сущностях мышления). Даже учил жить по Богу, но с чудовищными примесями своего коренного язычества. Например, он говорит: «Не осквернять пустыми призывами имена богов, раз находимся в таком отношении к богам в смысле чистоты и непорочности...» (*Законы X 917 b*). Здесь как бы третья христианская заповедь: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно». И христианский дух чистоты души и жизни. Но противоречиво: здесь и многочисленные бесы язычников, которые блаженствуют от такого высокого почитания.

Богоподобие и звероподобие

Платон чувствовал «вечнотворящую природу» и другие знаки величия и *богоподобия* человеческого существа. Но при этом он ясно видел и его слабости, например, огромную зависимость от наслаждений или богов. Видел потенциальные и актуальные низины человека, его *звероподобие*: «чудовище ли я, замысловатее и яростней Тифона?» (*Федр 229 e — 230 a*).

В «Государстве» философ называет внутреннего человека *многосоставным зверем*, или «страшной, огромной и многообразной тварью» (*Государство IX 590 a*). Его пугает неожиданное зло, происходящее от этой «твари», например, опасные *вожделения* во сне, «под влиянием сытости и хмеля» (*Государство IX 571 c*). Человек вдруг оказывается способным к кровосмешению и любым совокуплениям, зоофилии, кровопролитию, употреблению любой пищи. Благороднейшее в нем подавляется, а бесстыдное и безрассудное расцветает. В «Фед-

ре» Платон образно представляет душу человека в виде возничего (как бы разума) и двух коней в упряжке. Один конь — благородный, а второй — тучный, наглый и неблагородный. Он с трудом повинуетя и дерзко рвется к любимому юноше.

Действительно, «...какой-то страшный, дикий и беззаконный вид желаний таится внутри каждого человека»¹³ (*Государство IX 572 b*). Причем даже самого умеренного, — добавляет философ. Нетрудно заметить перекличку этих идей Платона с идеями антиплатоника З. Фрейда и его последователей. А Платон, вероятно, чувствуя, что его мир Блага под угрозой, мягко журит «самого человеколюбивого бога» — Эрота: у человека могут вдруг проснуться самые неистовые сексуальные желания. Но «разве не из-за всего этого и тому подобного Эрот искони зовется тираном?»¹⁴ (*Государство IX 573 b*).

В поздних «Законах» проблема зла в человеке поворачивается стороной, близкой христианству: у *большинства* людей есть величайшее «врожденное зло». Каждый его в себе извиняет и не думает избегать. А оно ослепляет человека, искажает его мнения о добре, справедливости и красоте. И зовется оно *чрезмерным самолюбием*. «В каждом отдельном случае виновником всех проступков человека выступает как раз его чрезмерное себялюбие»¹⁵ (*Законы V 731 de — 732 a*).

Напомним, что христианский опыт многих святых сводится к тому же. Например, опыт святого Силуана Афонского: «Итак, вся война идет за смирение. Враги пали гордостью, и нас влекут в погибель тем же»¹⁶. А если мы гордые, то ничего от Бога не получим. И будем жить самолюбиво, не по Богу и вопреки Богу.

Платон называет несколько *причин зла в человеке*. И первую причину связывает с человеческой телесностью и вожделяющей частью души. Вторая причина — это переоценка самого себя и непонимание своего естественного и метафизического места в обществе, природе и мире. Можно сказать — *самолюбие и отсутствие самопознания*. При этом человек вполне может больше ценить не свое, а «только хорошее» (пусть и чужое). Платон не видел возможности победить зло, которое приистекает и от природы, и от общества, и от культуры, и от

духовной скудости, и говорил о его неистребимости. Зла нет только «там», у Отца.

Философ не забыл также социокультурные причины зла, пробуждающего в человеке «зверя», — это *недостаточное или неудачное воспитание* в человеке его природной кротости. И тогда он может стать «самым диким существом, какое только рождает земля» (*Законы VI 766 a*). А также это *недостаточное или неудачное образование*, когда человек не имеет истинного мнения о прекрасном, справедливом и добром и их антиподах. И поэтому он может отклоняться, особенно если у него мужественная душа, «в сторону звериной природы» (*Политик 309 de*).

Однако Платон верил в человека, в преобладание его кроткой природы, его богоподобного начала. Он не сомневался в этом даже в поздние годы своих разочарований и философских трагедий. «Ибо божественное начало, заложенное в человеке, спасает все, если каждый подобающим образом его чтит» (*Законы VI 775 e*). Это тоже близко христианскому духу. И такое богоподобие определяет лучший, истинный путь, путь, так сказать, платоновского *обожения* человека.

И это — *путь любви*. Напомним, что смысл всех христианских заповедей, согласно блаженному Феофилакту, тоже сводится к любви. Но не любви к *Благу, Истине и Красоте*, как у Платона, а, прежде всего, любви к Богу и человеку. Любви духовной, милостивой, сострадательной; любви христианской.

У Платона же любовь философская, умозерцательная. Есть в ней и религиозно-нравственный аспект, но он, конечно, не христианский и весьма противоречивый. Эта любовь Платона устремлена к «вечному обладанию благом» (*Пир 206 a*). К «прекрасному самому по себе» (*Пир 211 d*). К «красоте наук» и красоте Истины. К человеческому бессмертию и подлинному человеческому счастью.

«Счастливые счастливы потому, что обладают благом» (*Пир 205 a*). О смысле этого счастья хорошо написал Н. Устрялов: «Счастье — блаженство, приобщение к Благу, не живущему на земле»¹⁷. При этом «благими» величаются *все* боги и божества, «благим» именуется его (Платона) тоталитарное госу-

дарство, «благим» признается в общем-то безразличное отношение к судьбе обычного человека и т. д.

«Беременность»

Однако, несмотря на безразличие, даже нелюбовь философа к массовому человеку, человек сам по себе оценивался Платоном весьма высоко. При этом признавалось наличие темных, безбожных людей, неисправимых преступников, наконец, тех, кто живет как «четвероногое животное» (*Федр 250 e*).

А в целом *концептуальная антропологическая идея* Платона на редкость возвышенна: «*Все люди* (выделено мной. — *В. К.*) беременны как телесно, так и духовно» (*Пир 206 c*). То есть *все телесно* способны к зачатию и деторождению, и *все духовно* способны к разумению и управлению (государством и домом), к добродетели, наукам, искусствам, мудрости, творчеству, вере в Бога.

С этим можно согласиться только в таком понимании: «беременность» разных людей существенно отличается своей мерой и качеством. Один — бездетен, а другой плодовит. Один бездарен, а другой — гениален. Один безбожен, а другой — верующ. Или, все-таки, *все достаточно «беременны»*, однако что-то мешает или помешало им самореализоваться? Платон ближе ко второму предположению. Он учит: «Не надо, Теэтет, терять мужества тому, кто может хоть понемножку пробираться вперед». Если же вести себя иначе, «что будет он делать... когда... будет отброшен назад?» (*Софист 261 b*). А в другом диалоге философ требует от человека распознать свои способности и всегда собираться с духом. «...Теэтет, еще раз попытайся разобраться... А что-де ты не способен, этого никогда не говори. Ведь если угодно будет богу и если ты сам соберешься с духом, то окажешься способен»¹⁸ (*Теэтет 151 d*). Платон призывает ради великой цели проходить даже долгий путь. И — «сбудется... если кто пожелает» (*Федр 274 a*).

Однако остаются тревожные вопросы: «*окажешься способен*» — это всего лишь великий, но неоправданный оптимизм Платона? Или это метафизическая истина человека?..

Бессмертие

Антропологический концепт Платона (и даже его ученика Аристотеля!) немислим без идеи *бессмертия человека*. Во-первых, человеческий род, согласно Платону, по природе причастен бессмертию, *врожденно стремится* к этому. Во-вторых, есть *природно-родовая* актуализация бессмертия на основе любви, иными словами продолжение человеческого рода. К этому влечет людей их телесная «беременность». В-третьих, есть *социокультурная и духовная* актуализация бессмертия. О ней Платон говорит следующее: человек стремится к славе, и к тому, «чтобы могила... не была безымянной» (*Законы IV 721 c*). Но философ имеет в виду не любую славу, а только, так сказать, *славу светлую*, добродетельную: люди все делают ради «бессмертной славы *об их добродетели* (выделено мной. — В. К.), и, чем люди достойнее, тем больше они и делают» (*Пир 208 de*).

Настоящая духовная «беременность» присуща только самым достойным людям. Их «дети» — прекрасные книги, законы, драмы, философские сочинения и т.д. И это — Гомер, Ликург, Солон и другие. «Беременность» их влечет к творческому искусству, т.е. ко «всякой способности, которая является причиной возникновения того, чего раньше не было» (*Софист 265 b*). Человеческое творчество как бы параллельно божественному творчеству и как-то его продолжает.

Духовно беременные смолоду рассудительны и справедливы, чисты и духовны. И они ищут «езде прекрасное». Они, как полагал Платон, — вне толпы, испорченного «большинства». И беременны они как раз тем, что «душе и подобает вынашивать» (*Пир 209 a*).

Их путь любви к прекрасному завершается (вдруг) непобедимым «созерцанием в свете чистом», созерцанием вечно сущего и «удивительно прекрасного по природе» (*Пир 210 e*). У таких людей, согласно Платону, рождается истинная добродетель. И только им достается любовь богов и безусловное бессмертие. «*И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший* (выделено мной. — В. К.)» (*Пир 211 d*).

Эти возвышенные слова Платона — не метафора и не сомнительное суждение. Они, скорее, знак того, что Платон знал нечто истинное эзотерическое. Эти слова людям, имеющим христианский опыт, кажутся боговдохновенными. Святой Климент Александрийский именно так и величал Платона — боговдохновенный (греч. θεοφορούμενος). Тем более, что это суждение явно перекликается с описанием реальных христианских откровений. Например, святой Силуан Афонский говорил: «Я тоже, когда был в миру, то думал, что вот счастье на земле: я здоров, красив, богат, и люди любят меня. <...> Но когда я познал Господа Духом Святым (перед иконой Спасителя ему явился Сам живой и кроткий Иисус. — В. К.), тогда на все счастье мира стал смотреть, как на дым, который уносится ветром. А благодать Святого Духа радует и веселит душу, и она в мире глубококом созерцает Господа...»¹⁹.

Можно привести также следующие слова, тоже, скорее всего, имеющие отношение к платоновскому «свету чистому»: «*Во свете* Его, сказано, *узрим свет*: истина зрима и постижима не иначе как одухотворенным умом, пребывающим *во свете* Духа»²⁰. Возможно, Платон по-своему касался «неизреченной умной красоты» и сподоблялся «богатств духовной премудрости»²¹.

Так открывается (Платоном в том числе) *метафизическая духовность* любого человека. Ведь Иисус Христос пришел с обращением к этой духовности людей, пришел спасти всех. А поскольку праведники и так спасены, то не праведников, но грешников. Не образованных и горделивых, а тех, кто кается, — прокаженного и мытаря, блудницу и разбойника. Платон тоже, но по-своему, обнаруживает в человеке метафизическую духовность. Один из ее видов — стремление к духовному (а возможно, и телесному?) бессмертию.

Это актуализирующееся стремление к духовному бессмертию, как можно понять Платона, непосредственно связано с неистовством, *манией* (греч. *μανία*). Однако это не мания, связанная с душевным заболеванием, а божественный дар, божественное отклонение в человеке. Божественная мания может проявляться как дар Аполлона (вдохновенные прорицания),

как дар Диониса (посвящение в таинства), как дар Муз (творческое неистовство) и как дар Афродиты и Эроса (любственное неистовство, дарующее «величайшее счастье»). С христианской точки зрения, многие из этих «даров» (прорицания, посвящения, частично и любовная мания) не могут быть признаны божественными. С ними скорее связано общение с бесами или ложный путь заблуждающегося человека.

«Свет чистый»

Благодаря земной красоте чистый человек устремляется «туда», где бессмертные боги и бессмертная сияющая красота. Он «помнит» о ней (феномен анамнезиса) и тоскует. А помнит он то, что напоминает библейское описание *рая и безгрешных людей*. И снова кажется, что Платон — боговдохновенный философ.

Он говорит: «там» люди были «еще непорочными и не испытавшими зла» (*Федр 250 с*). «Допущенные к видениям непорочным, простым, непоколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка — свой домик»²² (*Федр 250 с*).

Напомним, что православное богословие понимает телесность безгрешных Адама и Евы как особую, возможно, тонкоматериальную. Но не столь дебелую и грубую, как после первого грехопадения. Христос тоже после Своего воскресения остался по-особому телесным, например, легко прошел сквозь стены погребальной пещеры, проходил сквозь стены дома. У Него было тело, «нетленное и боговиднейшее, и уже не подлежащее законам плотским»²³.

Платон уточняет свое понимание анамнезиса: память о потустороннем мире бывает только у посвященных в таинства (разумеется, языческие). Однако сам дух удивительных прозрений философа все же не позволяет думать, что его иной мир — нечто сродни прелести или просто прелесть.

Игрушка богов

Впрочем, есть и другие мнения по поводу духовных прозрений Платона. А. Ф. Лосев называет одно из главных эллинских таинств (дионисическое) религией тела, религией оргий пьяного разврата. В силу этого и Платон причастен к прелести, а именно прелести тварных. «Платонизм, с этой точки зрения, есть сплошная “прелесть”. И тут не может быть никакого сравнения с христианством, основанным на мистике и умозрении действительно чистого духа»²⁴.

«Что же это за чистый дух, если в одном месте у Платона прославляется педерастия, в другом — рабство, в третьем — конный завод вместо семьи?» (А. Ф. Лосев).

Позволим себе не согласиться. Платон не заслуживает столь суровой критики. Конечно, и он сам, и его философия парадоксальны и противоречивы. Но остается *существенной* его интенция к чистому духу, к Богу и Божьему миру, хотя и недостаточно им понимаемому. Тем более что в поздних «Законах» он *отказывается* и от прославления педерастии, и от «конного завода», и, частично, от прославления рабства и других идей. Но одновременно трагически и по-новому раскрывается его главное противоречие. Противоречие между Духом и миром прелестей.

Уступая этому миру и возвращаясь к «нормальному», он в значительной степени обрушивает свою харизму, обесцвечивается как умосозерцатель и метафизик. Куда-то уходит цветущая жизнь его диалогов, энергия и великий метафизический порыв. «Нормальное» почти побеждает. И за этим прочитывается великое разочарование, трагедия духа и крушение философских надежд. Это напоминает и трагический конец его учителя: на афинском суде Сократ не услышал «спасительного» голоса своего вещего демона и решил, что это знак (от богов), что спастись не надо (а можно было, например, совершить побег из тюрьмы). Решил, что смерть — его благой путь. А знаменитый-то даймон, возможно, был лукавым бесом²⁵.

Не близкая ли дружба с «благими» богами привела Платона к краху? Или он просто «отрезвел» перед лицом непобе-

димого и нефилософского «большинства»? Или это печальное следствие развала в IV веке до н. э. классического полиса и близость македонского завоевания? Как мог человек, проповедовавший едва ли не обожение, заговорить о «вечной непримиримой войне» (от природы) между государствами и о том, что «все находятся в войне со всеми... и каждый — с самим собой» (*Законы I 626 d*)?

В «Законах», написанных за семь лет до смерти, действительно заговорил как бы другой человек — то сознательно, то с неохотой уступающий ценностям обыденности. *Философ сдавался здравому смыслу*:

1. Противоестественны связи мужчин с мужчинами и женщин с женщинами. Допустима только семейная жизнь с обязательным деторождением и без незаконных связей любого рода.

2. Против природы — общность жен, детей, собственности. Правда, Платон оговаривается: по воспитанию и образованию нынешнее поколение не доросло до этого (то есть до «общности»).

3. Рабовладение — «тяжко». «Никакой резкости в отношении к рабам» (*Законы VI 777 d*); следует вредить рабам в меньшей мере, чем людям, равным себе.

4. Законодателю — стремиться только к исполнимому, «чтобы его государство было наилучшим и счастливейшим» (*Законы V 742 de*). Вспомним, какие необыкновенные решения, например, в духе евгеники, предлагал философ в «Государстве».

5. Ворожба, магия, чары — «трудно узнать, что именно происходит в подобных случаях» (*Законы XI 933 a*). А до «Законов» Платон называл прорицания в Дельфах, гадания «по птицам и другим знамениям» обнаружением смысла и знания (*Федр 244 abcd*).

6. Среди «самого ценного по праву» оказываются не только блага рассудительной души (на первом месте), но и «прекрасные качества тела», и даже «так называемые блага, относящиеся к имуществу и достатку» (*Законы III 697 b*). Заметим, что в этой иерархии ценностей нет места духовности и возвы-

шенной нравственности. А есть, говоря социологически, социокультурные, биологические и экономические ценности. Названы также три *главных* (!) вождения человека — еда, питье и продолжение рода.

7. О смысле жизни человека, о спасении поздний Платон высказывается тоже почти в духе эллинского обывателя: рас­судок, даймон и бог внушают человеку «как можно дольше и лучше провести свою жизнь в мире» (*Законы VII 803 d*), а также в жертвоприношениях, песнях, плясках, победах над врагами. Наилучшее назначение человека — быть «какой-то выдуманной игрушкой бога (выделено мной. — В. К.)» (*Законы VII 803 c*), куклой²⁶, которая только «немного причастна истине».

Бесы могут быть довольны Платоном и всеми платониками — они (бесы) кукловодят не только нефилософами, но и философами. Человек поклоняется их множеству, а не Богу. Человек надеется только на их милость («милость богов», *Законы VII 804 b*) и на игры в их честь (жертвоприношения, песни, пляски и т. д.).

Живая игрушка — ниже даймонов, богов; она не свободна по-настоящему и не спасена. Она свободна только в формировании своих качеств и самой себя, если учла свои желания, качества души и распорядок судьбы. Напомним, что христиане, например, преподобный Максим Исповедник и другие отцы Церкви, совершенно определенно признают естественную свободу человека. Иначе последний окажется всего лишь «бессмысленной игрушкой всевластного божества»²⁷. Платон же в позднем периоде, по причине нежелания расстаться со своей религиозностью и не умея справиться с обилием «благих» богов и демонов, заговорил о человеке как об «игрушке».

Именно в «Законах» рождается новая мифологема о «чудесных куклах богов», управляемых благодаря «нитям», или *внутренним состояниям* людей. Также рождается новая философема о людях — «выдуманных игрушках» благих богов. А боги заботятся обо всем, тем более о столь малых частях Целого. Все части Целого возникают и влекутся ради Целого, ради Вселенной. Бог, как врач, особенно заботится о целом Орга-

низме. Конечная цель Врача — достичь в ходе всеобщего становления «блаженного бытия» (*Законы X 903 c*) гармоничного Целого.

Действительно, трудно говорить о богоподобии «кукол», трудно замечать высшее достоинство человека, какое признается, как известно, в иудаизме и христианстве. *Скорее человек (в антропологии позднего Платона) оказывается второстепенным и почти комедийным существом.* Впрочем, в понимании христианства такое тоже возможно — когда человек живет без Бога (или с «богами») и следует своим «внутренним состояниям».

Мифологема, согласно Платону, должна способствовать «сохранению добродетели», а философема, прежде всего, философскому обоснованию жизни и спасения человека. Спасение понимается философом как «спасение и добродетель целого» (*Законы X 903 b*). Платон не оставляет места индивидуальности, личности, личному спасению.

Человеку достаточно быть разумным, нравственным и язычески верующим, чтобы достичь *высшего земного и высшего небесного.* Достаточно справедливо изменить свой нрав, чтобы произошел перенос человека «на новое, лучшее и совершенно святое место (выделено мной. — В. К.)» (*Законы X 904 de*). Таково, согласно Платону, «правосудье богов» Олимпийских.

Конечно же, с точки зрения христианства, это никакое не спасение. Его суть — почти исключительно нравственная. Можно сказать и по-другому. Как заметил Е. Н. Трубецкой: Платон уверен, что «спастись можно только мудростью»²⁸. Подобное спасение — лишь для избранных, по сути благородных философов, и к тому же оно, конечно же, обманчиво.

Так завершается антропология Платона. Так завершаются его гениальные поиски, напряжения и взлеты. Как написал В. С. Соловьев, «немота и падение “божественного” Платона... поясняют невозможность для человека... одною силою ума, гения и нравственной воли»²⁹ открыть живую Истину, как открыл Ее человечеству Богочеловек. Платон не сумел подняться до идеи христианской антропологии, которая гласит: один

человек ценнее, «чем весь остальной космос, и одна человеческая личность, достигшая предельно возможного познания Вечного Бога, изменяет достоинство всей земли»³⁰.

И, конечно, несовершенство земного понимания и земной философии — одна из вероятных причин (помимо других) воплощения Сына Божьего на Святой Земле. Господь пришел и неустанно объяснял все необходимое для истинной жизни и спасения человека. Он даже показал, — *когда смиренно омыл ноги Своим ученикам* (Ин. 13), — *как нужно жить и философствовать*.

Но и Платон не остался совсем в стороне. Он учил и готовил тех, к кому не приходил (во время Своего земного пути) и кого не учил Спаситель. Но, прежде всего, они, «блуждающие по распутиям»³¹, получили Его Истину в наследство.

Примечания

¹ Ср.: библейское «добро зело» при сотворении Богом мира и человека.

² Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1994. С. 433–434.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 2001. С. 122.

⁴ Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на святое Евангелие в двух частях. Ч. 2. Евангелие от Иоанна. М., 1993. С. 463.

⁵ Цытин Л. Так чем же являются Дни Творения? (Центральная проблема экзегетики Шестоднева). Киев, 2005. С. 78.

⁶ Цит. Афинагора Афинского по: Цытин Л. Так чем же являются Дни Творения?... С. 24.

⁷ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 341.

⁸ Мейендорф И., прот. Введение... С. 207.

⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 397.

¹⁰ Цит. св. Григория Богослова по: Мейендорф И., прот. Введение... С. 168.

¹¹ Цит. С. Н. Булгакова по: Тихолаз А. Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. К., 2003. С. 93.

- ¹² Мейендорф И., прот. Введение... С. 182.
- ¹³ Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1994. С. 361.
- ¹⁴ Там же. С. 362.
- ¹⁵ Там же. Т. 4. С. 183.
- ¹⁶ Цит. св. Силуана по: Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. Фессалоники, 1994. С. 112.
- ¹⁷ Устрялов Н. О политическом идеале Платона. Харбин, 1920. С. 20–21.
- ¹⁸ Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 203.
- ¹⁹ Цит. св. Силуана по: Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. С. 61.
- ²⁰ Новиков Н. Меч война. Внутренний подвиг мирянина и инока. М., 2010. С. 216.
- ²¹ Там же. С. 205.
- ²² Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. С. 159.
- ²³ Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского... С. 554.
- ²⁴ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 76.
- ²⁵ Напомним: однажды (*Федр 242 bc*) был голос-знамение от гения Сократа: не уходить, не искупив проступок. А проступок заключался в высказывании только плохого о боге Эроте, которого А.Ф. Лосев назвал «блудным бесом».
- ²⁶ «Кукла» в отличие от «игрушки» — это не все люди, а «люди в большей своей части» (*Законы VII 804 b*).
- ²⁷ Мейендорф И., прот. Введение... С. 308.
- ²⁸ Цит. Е. Н. Трубецкого по: Устрялов Н. О политическом идеале Платона. С. 32.
- ²⁹ Цит. В. С. Соловьева по: Тихолаз А. Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии... С. 96.
- ³⁰ Цит. Софрония (Сахарова), архим. по: Новиков Н. Меч война. Внутренний подвиг мирянина и инока. М., 2010. С. 158.
- ³¹ Благовестник, или Толкование бл. Феофилакта архиепископа Болгарского, на св. Евангелие в 2-х ч. Ч. 1. Евангелие от Матфея. М., 1993. С. 198.

ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

ПРОТОИЕРЕИ НИКОЛАЙ КИМ

ИКОНА В ЗВУКЕ
О стихотворении Иосифа Бродского «Сретенье»

*Поэт «милостью Божьей» имеет власть превращать
воду человеческих слов в вино, а это вино обращать
в кровь Слова. Таково высшее назначение поэзии, ее смысл
евхаристический. Поэзия есть возвращение человека
к началу вещей.*

Архиепископ Иоанн (Шаховской)

Поэзия, как особое слово, слово, вырванное из обыденности речи, всегда было основным средством выражения религиозных переживаний человека, переживаний, тоже вырывающих самого человека из обыденности жизни. Поэзия — иное слово говорит о иной жизни. Вроде теми же словами, теми же образами, что и проза, но сам строй поэтического произведения уже настраивает читателя на восприятие чего то необычного, чего то, что выпадает из ежедневной реальности. Если говорить не о неудачах поэзии, а о ее вершинах, то это почти всегда будут яркие произведения, выражающие непреходящие истины в необычной, вызывающей восхищение и удивление форме. Удивление — то, что вызывает подлинная по-

эзия и, собственно, то, что рождает ее к жизни. Удивление мыслью, удивление жизнью, удивление словом. «Поэт смотрит внутрь жизни, всматривается и в себя в детском, радостном удивлении. Подлинное религиозное сознание начинается с удивления»¹. Это радостное удивление рождается от иного взгляда на мир, и в этом проявляется и внешнее отличие поэзии: те же слова, но в ином порядке, тот же мир, но по иному рассмотрен. Забегая вперед, отметим в этом родственность поэзии и иконы — зримого выражения этого иного взгляда. Все это говорит о созвучности поэзии для духовных исканий человека, исканий иного мира, отголосков этого иного мира в мире этом. Слова поэта, понятные, но необычные, более всего приспособлены для передачи духовной реальности, которая тоже может быть нами отчасти понята, но сама по себе совершенно необычна, неместима этим миром. «Поэзия это не “лучшие слова в лучшем порядке” это — высшая форма языка... Кажущиеся наиболее искусственными формы организации поэтической речи — терции, секстины, децимы и т.п. — на самом деле всего лишь естественная многократная, со всеми подробностями, разработка воспоследовавшего за начальным Словом эха»².

Не случайно поэзия и молитва вещи почти неразрывные. Ветхозаветные псалмы, раннехристианские гимны все это написано, большей частью, в поэтической форме. Впрочем, это было естественно и само собой разумеющимся для человека библейского сознания, как проявления единого культа. По мере роста секуляризма происходит отпадение от культа — единого проявления творческого порыва человека к Творцу. И, как результат отдаления собственно творчества от культа, закономерно появление культуры как сферы приложения человеческих творческих усилий. И уже от оторвавшейся от молитвы и богослужения поэзии, как самостоятельной области проявления человеческого творчества, слышится порой стремление вернуться к разговору о подлинно религиозных вещах. Так, наиболее известно в этом плане поэтическое переложение А. С. Пушкиным великопостной молитвы Ефрема Сирина. Религиозные мотивы вообще силь-

ны у всех значительных русских поэтов, не исключая и современных. И вполне естественно было бы их ожидать у Иосифа Бродского — являющего собой самое значительное событие русской поэзии конца XX века.

Иосиф Александрович Бродский родился 24 мая 1940 года в Ленинграде, где и прожил всю жизнь до вынужденного отъезда из России, который произошел в июне 1972 года. Отъезд этот стал естественным развитием отношений Иосифа Бродского с тогдашними властями, отправившими поэта в ссылку на пять лет за «тунеядство». Произошло это событие в марте 1964 года.хлопоты известных писателей привели к тому, что определенные судом пять лет ссылки обернулись полуторагодовым пребыванием в деревне Норенской Архангельской области. «Иосиф Бродский принадлежал к кружку молодых поэтов, в который входили А. Найман, Е. Рейн, Д. Бобышев. Их начальная поэтическая пора была озарена дружбой с Анной Ахматовой, называвшей их общество «волшебным хором»³. «С 1972 года поэт жил в США. В 1973 году здесь вышел первый сборник его стихов в переводе на английский язык. Впоследствии многие свои произведения Иосиф Бродский создавал на английском. В Соединенных Штатах, помимо стихов, Бродский писал пьесы, эссе, прозу литературоведческие статьи. В 1980 году Иосиф Бродский стал гражданином США. В 1981 году он получил премию Макарура, в 1986 — Национальную книжную премию. В 1987 году поэт был удостоен Нобелевской премии в области литературы, став после Альберта Камю самым молодым нобелевским лауреатом в этой области. В 1991 году он назван поэтом-лауреатом — почетное звание, присуждаемое Библиотекой конгресса выдающимся поэтам Америки. Иосиф Бродский преподавал литературу и поэзию в ряде американских университетов и колледжей. В России после эмиграции он ни разу не был. 28 января 1996 года он умер в Нью-Йорке от инфаркта в возрасте 55 лет»⁴.

Глубокая выстрадавшая религиозность Бродского сквозит во многих его стихотворениях. Духовный взгляд на жизнь и все происходящее вокруг был ему совершенно органичен.

Часто он соседствует с грустной иронией по поводу окружающей действительности.

Так мало нынче в Ленинграде греков
да и вообще — вне Греции — их мало.
По крайней мере, мало для того,
чтоб сохранять сооруженья веры.

....

Сегодня ночью я смотрю в окно
и думаю о том, куда зашли мы?
И от чего мы больше далеки:
от православья или эллинизма?⁵

Пишет поэт в 1966 году, когда была разрушена Греческая Церковь в Ленинграде и на ее месте выстроен концертный зал. Подобные слова в то время были настоящим подвигом веры. Впрочем, для Бродского характерна честность до конца, беспощадная честность перед собой и людьми, которая помогла ему выстоять в гонении, ни на йоту не отступив от своих убеждений. Его показания в суде самый яркий тому пример и еще одно подтверждение неложности Евангельских обетований: «И поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам что сказать. Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф. 10:18–20.). Вот стенографическая запись позорного процесса над поэтом, сделанная журналистом Фридой Абрамовной Вигдоровой:

Судья: А вообще какая ваша специальность?

Бродский: Поэт. Поэт-переводчик.

Судья: А кто признал, что вы поэт? Кто причислил к поэтам?

Бродский: Никто (без вызова). А кто причислил меня к роду человеческого?

Судья: А Вы учились этому?

Бродский: Чему?

Судья: Чтобы быть поэтом? Не пытались кончить ВУЗ, где готовят... где учат...

Бродский: Я не думал... Я не думал, что это дается образованием.

Судья: А чем же?

Бродский: Я думаю, это (растерянно)... от Бога...⁶

Показательно поведение его на суде и нелепое положение в которое судьи невольно ставили сами себя («кто Вас причислил к поэтам»). А со стороны поэта прозвучало даже, если можно так сказать, свидетельство своей веры («от Бога»). Так в критические моменты жизни люди оказываются действительно тем, кто они есть, и это становится очевидно всем, маски сбрасываются.

Мировоззренческая ориентация Бродского совершенно определена христианская, и хотя после его смерти открылось нетронутое поле для литературной критики — куда, в какую литературную ячейку определить ушедшего поэта, и, разумеется, раздаются самые разноречивые мнения, этот разброс скорее отражает его сложность и глубину, а не его религиозную неопределенность.

«Интерпретация поэзии Бродского как христианской в своей основе, наиболее последовательно проведенная в статье Я. Гордина “Странник”, не вполне соответствует смыслу текстов поэта. Показателен “разброс мнений” исследователей-авторов статей в книге “Иосиф Бродский: размером подлинника” (Таллинн, 1990) при характеристике религиозных истоков поэзии Бродского — от признания его христианского начала (И. Ефимов. “Крысолов из Петербурга. Христианская культура в поэзии Бродского”) до определения ее как “внехристианской, языческой” (Андрей Арьев. “Из Рима в Рим”)⁷.

Можно сказать наоборот, религиозность поэзии Бродского потому не улавливается некоторыми критиками, что она непривычна своей глубиной. Поэт не передает полученные истины, а пытается их пережить, пропустить через себя каждое написанное слово, и поэтому отсутствие знакомых шаблонных формулировок может кому то показаться обладающим не хри-

стианским, а даже языческим мировоззрением. На самом деле в его стихах видится не игра словами и аллегориями, когда он говорит о вечных истинах, а прожитый религиозный опыт. Опыт ощущения трагического состояния этого мира. «Тут не было установки на иносказание, а был странный и трудный дар чувствовать мир как целое: всю его протяженность, всю прелесть, всю тяжесть, весь его — преломленный в человеке — трагизм»⁸.

Религиозность поэта сказывается и в том, что даже по форме его стихотворения тяготеют, может быть неосознанно, к форме оды, более близкой традиционной церковной гимнографии, чем стихи-афоризмы которыми жила поэзия XX века. «25-летний Иосиф пришел ко мне, имея законченное представление о русской поэзии. Как и обериутам, ему не мог не импонировать нетронутый пласт поэзии XVIII века — Ломоносов, Тредиаковский, Сумароков. Он любил идею оды, длинного стихотворения, ему нужны были их полновучие, громогласность, он сам так писал. Он делал лирическое высказывание на 200–300 строк, и это вызов поэтике XIX — начала XX века, когда культивировалось стихотворение строк на 20–30. И никогда у него не многословие»⁹. И это объяснимо, т.к. многовековой опыт Церкви выражающей истины Откровения наверно не случайно облекается в подобные же формы. И близость к церковной молитве, хотя бы по форме стиха, уже настраивает читателя на определенный, более глубокий уровень восприятия.

В религиозном плане его занимали многие вопросы. И в каждом моменте он никогда не довольствовался готовым решением, а стремился сформулировать свое, выстраданное видение проблемы. Часто его поначалу поверхностные собственные высказывания опровергались его же собственным творческим поиском. Например, «Иосиф говорил, что терпеть не может пересказов евангельских сюжетов в стихах, имея в виду стихи из романа (Пастернака) — ну, и блистательно опроверг это позже собственными стихами»¹⁰.

Поэтому зачастую его высказывания по тем или иным вопросам, так сказать, напрямую, нельзя воспринимать как действи-

тельно его сформировавшееся мнение. Его подлинный взгляд можно скорее узнать из контекста и смысла его стихов. Так, его размышления о Боге иногда довольно необычны: «Язык — начало начал. Если Бог для меня и существует, то это именно язык»¹¹. Но размышления на эту тему не в интервью, а в стихах дают совершенно другую картину — суждений тонко чувствующего верующего человека. Афористичность его высказываний по самым важнейшим вопросам христианского мировоззрения как, например, Воскресение, показывает, наверно, не столько его сложившееся мнение, сколько ту постоянную работу духа над вечными вопросами, которая непрестанно шла в нем. «Его (Бродского) занимала проблема Воскресения, дыры, которую он сам рассчитывал проделать в «бронне небытия»¹².

Его позиция христианина приводит к иногда к высказываниям, которые поражают своей точной характеристикой духовного состояния времени и человека:

Нынче поклонники оборота
«Религия — опиум для народа»
поняли, что им дана свобода,
дожили до золотого века.
Но в таком реестре (издержки слога)
свобода не выбрать — весьма убога.
Обычно тот, кто плюет на Бога,
плюет сначала на человека¹³.

Критики до сих пор спорят, к чему более тяготеет поэзия Бродского — к образности или музыкальности. Подлинное положение вещей скорее объединяет обе эти характеристики на уровне, недостижимом для рационального рассмотрения. Но образность его стихов очевидна, свидетели его творчества говорят даже о процессе написания стихов Бродским схожим с написанием картины. «Никогда на обороте не писал — ему нужно было видеть текст как картину. По картине и правил. Выразительно марал перьевой самопиской, разгонистым почерком. Яростно зачеркивал, заполняя поля, — и мог бутерброд маслом вниз уронить на рукопись совершенно элементарно»¹⁴.

Не только процесс написания, но и сами его стихи часто воспринимаются чуть ли не зрительными чувствами. «Поэзия Бродского... из всех пяти чувств знает по-настоящему только одно чувство — зрительное»¹⁵. Критики пишут «о лирике Бродского «видящего», а не слышащего свои тексты»¹⁶.

Все это: и религиозный настрой поэзии Бродского, и наглядность, зрительность его стихотворений позволяет говорить о возможности сопоставления его творчества с религиозной живописью, или, если можно даже сказать смелее, с иконой. Такая постановка вопроса может показаться неожиданной, но давайте сравним не внешние характеристики, а внутренние, идейные свойства иконы, ее смысл и способы передачи этого смысла с одной стороны, и, с другой стороны, как эти моменты отражаются в одном из стихотворений Бродского «Сретенье»¹⁷.

Сретенье

Анне Ахматовой

Когда Она в церковь впервые внесла
Дитя, находились внутри из числа
людей, находившихся там постоянно,
Святой Симеон и пророчица Анна.

И старец воспринял Младенца из рук
Марии; и три человека вокруг
Младенца стояли, как зыбкая рама,
в то утро, затеряны в сумраке Храма.

Тот Храм обступал их, как замерший лес.
От взглядов людей и от взоров небес
вершины скрывали, сумев распластаться,
в то утро Марию, пророчицу, старца.

И только на темя случайным лучом
свет падал Младенцу; но Он ни о чем
не ведал еще и посапывал сонно,
покоясь на крепких руках Симеона.

А было поведано старцу сему
о том, что увидит он смертную тьму
не прежде, чем Сына увидит Господня.
Свершилось. И старец промолвил: «Сегодня,

реченное некогда слово храня,
Ты с миром, Господь, отпускаешь меня,
затем что глаза мои видели это
дитя: Он — Твое продолженье и света

источник для идолов чтящих племен,
и слава Израиля в Нем». — Симеон
умолкнул. Их всех тишина обступила.
Лишь эхо тех слов, задевая стропила,

кружилось какое-то время спустя
над их головами, слегка шелестя
под сводами Храма, как некая птица,
что в силах взлететь, но не в силах спуститься.

И странно им было. Была тишина
не менее странной, чем речь. Смущена
Мария молчала. «Слова-то какие...»
И старец сказал, повернувшись к Марии:

«В лежащем сейчас на раменах Твоих
паденье одних, возвышенье других,
предмет пререканий и повод к раздорам.
И тем же оружием, Мария, которым

терзаема плоть Его будет, Твоя
душа будет ранена. Рана сия
даст видеть Тебе, что сокрыто глубоко
в сердцах человеков, как некое око».

Он кончил и двинулся к выходу. Вслед
Мария, сутулясь, и тяжестью лет
согбенная Анна безмолвно глядели.
Он шел, уменьшаясь в значенье и теле

для двух этих женщин под сенью колонн.
Почти подгоняем их взглядами, он
шагал по застывшему Храму пустому
к белевшему смутно дверному проему.

И поступь была стариковская тверда.
Лишь голос пророчицы сзади когда
раздался, он шаг придержал свой немного:
но там не его окликали, а Бога

пророчица славить уже начала.
И дверь приближалась. Одежд и чела
уж ветер коснулся, и в уши упрямо
врывался шум жизни за стенами Храма.

Он шел умирать. И не в уличный гул
он, дверь отворивши руками, шагнул,
но в глухонемые владения смерти.
Он шел по пространству, лишенному тверди,

он слышал, что время утратило звук.
И образ Младенца с сияньем вокруг
пушистого темени смертной тропею
душа Симеона несла пред собою,

как некий светильник, в ту черную тьму,
в которой дотоле еще никому
дорогу себе озарять не случалось.
Светильник светил, и тропа расширялась.

Март 1972 года.

Богословский смысл Сретения — события, описанного в Евангелии от Луки, — это встреча двух Заветов — Ветхого и Нового. Ветхозаветный праведник Симеон принимает на руки Того, Кому посвящены все чаяния и упования народа Завета. Эти упования оправдались, обетование свершилось и человек своими телесными глазами видит так долго ожидаемого Спасителя, Творца видимого и невидимого. В более об-

щем понимании событие Сретения или Встречи знаменует собой встречу не только старца Симеона и Спасителя, но и, приложимо к личности каждого человека, — встречу души с Богом. И результат этой встречи — ее тихая, вневременная радость — подводит человека к соприкосновению с самой вечностью, раскрывает ему смысл его смерти, а значит и жизни. Смерть старец Симеон воспринимает не как трагичный обрыв жизни, а как радостное освобождение и переход в жизнь вечную, — а как же может быть иначе, если он, умирая, несет на руках Саму Жизнь.

Церковь раскрывает значение события Сретения в богослужебных текстах так:

Носимаго на колеснице херувимстей, и певаемаго в песнях серафимских, носящи на руках Богородица Мария, неискусобратно из нея воплощшагося, законодавца, закона исполняюща чин, подающе рукам старца иереа: живот же носяй, живота прошаше разрешения, глаголя: владыко, ныне отпусти мя возвестити Адаму, яко видех непреложна отроча, Бога превечнаго и Спаса мира¹⁸.

Русский перевод: «Носимого херувимами на колеснице и воспеваемого в песнях серафимов, Законодателя, повинующегося Закону, — Его, неискусобратно от Нее воплотившегося, Богородица Мария приносит на руках и передает на руки старца-иерея. И (Симеон), неся на руках Жизнь-Христа, просит у Него избавления от (временной земной) жизни, восклицая: «Владыко, ныне отпусти меня возвестить (во аде) Адаму, что я увидел неизменного Младенца: Бога Предвечного и Спасителя мира!»

Празднуемое событие имеет и свой иконографический устоявшийся тип. «Преднося обеими руками благословляющего Младенца, Она (Божия Матерь) медленно идет к группе лиц, Ее ожидающих: Иосифу и пророчице Анне, с ангелом позади. Симеон, приклоняясь, спешит Ей навстречу, держа в обеих протянутых руках плат для принятия Младенца. Правее храмовый портик с парюю горлиц. Все это на фоне аркад, окружа-

ющих Храм»¹⁹. Очень сдержанная композиция. Ничего лишнего, как это и характерно для иконы вообще. Отметим ту же немногословность деталей в стихотворении и более того, совпадение этих деталей: 3–4 фигуры, храм, точнее свод храма, птицы. Как это передано в стихотворной форме:

Лишь эхо тех слов, задевая стропила,
кружилось какое-то время спустя
над их головами, слегка шелестя
под сводами Храма, как некая птица,
что в силах взлететь, но не в силах спуститься.

Вообще, в иконах описание архитектурных деталей служит передаче смысла вечного, т.е. не столько обозначения ограниченного пространства, сколько обозначение выхода за всякое пространство. «Особую, в некотором смысле, роль играет изображение в иконе архитектуры. Входя в общий строй, она указывает на место, где происходит изображаемое событие: храм, дом, город. Но здание (так же как и пещера в иконах Рождества Христова или Воскресения) никогда не заключает в себе происходящие события, а служит им фоном, так что сцена изображается не *внутри* здания, а *перед* ним. По самому смыслу иконы действие не замыкается, не ограничивается тем местом, где оно исторически произошло, так же как, будучи явленным во времени, оно не ограничивается тем моментом, когда оно совершилось»²⁰.

Насколько эта идея точно передана в стихотворении Бродского. Описание события в последних строфах выходит за пределы храма, но эти пределы не физические границы храма, а границы этого мира. Храм в стихотворении, как и икона оказывается отверстым в вечность:

...И не в уличный гул
он, дверь отворивши руками, шагнул,
но в глухонемые владения смерти.
Он шел по пространству, лишённому тверди,
он слышал, что время утратило звук.

Именно это, вневременность, надмирность изображаемого является главным смыслом иконы и это более всего прочитывается в стихотворении.

Одним из важнейших способов передачи неотмирности изображаемого на иконах является метод так называемой «обратной перспективы». Он заключается в том, что линии перспективы в противоположность привычному взгляду сходятся не на зрителе, смотрящем на икону, а точка схода этих линий лежит вне зрителя, в или за самой иконой. То есть уже не человек смотрит на икону, а икона на человека. «Таково свойство *того* духовного пространства: чем дальше в нем нечто, тем больше, и чем ближе, — тем меньше. Это *обратная перспектива*. Усмотрев ее, и притом столь последовательно проведенную, мы начинаем ощущать полную *свою* несоизмеримость с пространством иконы»²¹. Главное в этом, что икона необычна даже по законам своего геометрического построения, или по своей структуре. Структура же стихотворения «Сретенье» тоже необычна, необычна именно своей «геометрией стиха». Речь идет о том, как Бродский разрывает привычную связь смысловой и фактической строки:

Когда Она в церковь впервые внесла
Дитя, // находились внутри из числа
людей, // находившихся там постоянно,
Святой Симеон и пророчица Анна.

Это непривычное построение стиха, как и непривычная перспектива иконы, заставляет читателя вдуматься, произвести собственную внутреннюю работу, чтобы правильно понять хотя бы буквальный смысл написанного. То же усилие необходимо приложить и человеку перед иконой, т.е. требуется не пассивное восприятие, как восприятие картинки, а активная работа духа. «Зрительный образ вовсе не дан сознанию как нечто простое, без труда и усилий, но строится, слагается из последовательно подшиваемых друг другу частей, причем каждая из них воспринимается, более или менее, со *своей* точки зрения. Далее, грань синтетически прибавляется к грани, особым

актом психики, и вообще зрительный образ последовательно *образуется, но не дается готовым*»²².

Обратная перспектива иконы просвечивает в стихе также в последней строке:

Светильник светил, и тропа расширялась.

Ведь по привычному взгляду уходящая тропа должна выглядеть сужающейся, а здесь наоборот — тропа уходит, но расширяется.

И еще одна фраза, роднящая стих с неевклидовой геометрией иконы:

Он шел по пространству, лишенному тверди.

Вообще это видение пространства, не столько пространства этого мира, сколько иного, духовного пространства свойственно всей поэзии Бродского. «Бродский сочинял как бы закрыв глаза. Мир, клубившийся в стихотворении, был крайне разряжен; в сущности, это было мнимое пространство, возникшее из отблесков мелодии на сетчатке; пространство звуковой волны, в которой нет-нет мелькнет ярко окрашенная частица»²³.

Другое, не менее важное для понимания иконы, ее свойство, это способ написания иконы. Икона, в отличие скажем от графики и живописи, пишется «светом». То есть формы предметов, и особенно ликов строятся не путем наложения теней, как в светском искусстве, а путем высветления образа. «Как мы видим, мир в иконе не походит на свой повседневный облик. Все здесь пронизано божественным светом, и поэтому предметы не освещены с той или иной стороны каким либо источником света; они не отбрасывают теней, ибо теней нет в Царствии Божием, где все пронизано светом»²⁴. Главный инструмент иконописца не тень, а свет. И свет: то неясный утренний, то как случайный луч и, наконец, свет, исходящий от образа Младенца как некоего светильника — наполняет и оформляет стих:

иконе, и в середине, в сердцевине стиха — пророчество старца о Голгофских страданиях:

В лежащем сейчас на раменах Твоих
паденье одних, возвышенье других,
предмет пререканий и повод к раздорам.
И тем же оружием, Мария, которым

терзаема плоть Его будет, Твоя
душа будет ранена. Рана сия
даст видеть Тебе, что сокрыто глубоко
в сердцах людей, как некое око.

Все в стихотворении направлено к этому и исходит из этого. Начинается тем, что Мария Младенца *внесла* в храм, движение к, заканчивается — старец *уходит* и несет образ Младенца перед собой, движение от. А между этими событиями — пророчество о искупительном Кресте. Младенец *приходит* в мир, совершается искупление и Симеон *уходит* уже искупленный Им. Таким образом, богословский смысл любой иконы, тайна Спасения, является центральным моментом и данного стихотворения.

Даже в деталях, на которых останавливается внимание, как бы невольно, стихотворение следует правилам иконописи. Имеется в виду особое значение, которое придается в иконе не только ликам, но и рукам изображаемых персонажей. «Лик в иконе — самое главное. В практике иконописания стадии работы так и разделяются на “личное” и “доличное”... “Доличное” и “личное” это разные ступени бытия... Но “личное” — это не только лик и глаза. Но также и руки. Ибо о личности человека руки говорят многое»²⁶. В стихотворении же руки Марии и руки старца высвечены вниманием поэта, а за ним и мы видим эти святые руки, освященные тем, что они держали Святого Святых:

И старец воспринял Младенца из рук
Марии...
...но Он ни о чем

не ведал еще и посапывал сонно,
покоясь на крепких *руках* Симеона.

Еще одна деталь, или скорее свойство иконописных образов, — это характер их движения. «Естественно, что внутренний строй человека, изображенного на иконе, отражается и в его движениях: святые не жестикулируют — они предстоят Богу, священнодействуют, и каждое их движение и само положение их тела носит характер сакраментальный, иератический»²⁷. Как в стихотворении передается движение участников события?

...И старец *воспринял* Младенца из рук...
...И *поступь* была стариковская *тверда*...

Очевидно, что движение персонажей стихотворения совершенно иконографично.

И еще одна важная особенность объединяет стихотворение с иконой. Это тишина. Тишина безмолвников исихастов, среди которых рождались лучшие образцы русской иконописи. Более того, иконография именно Сретения наполнена той священной тишиной, которая говорит больше любых слов. «Композиция и цветовая гамма русских икон «Сретение» таковы, что у смотрящих на них возникает ощущение необъяснимой глубокой тишины. Удивительной тишины. Тишины, за которой непостижимым образом угадываются грядущие драматические события вселенского масштаба...»²⁸. И в стихотворении тишина является как бы фоном и одновременно еще одним действующим лицом происходящего (кстати, на иконах действительно изображается обычно 4 фигуры, окружающих младенца — Мария, Симеон, Анна и Иосиф, а в стихотворении 3 действующих лица, 4-й — Иосиф безмолвен, сама тишина. К тому же на иконах Иосиф держит жертвенных горлиц, а в стихе есть птица, но уже не в руках Иосифа, а эхо слов как птица под сводами храма).

...Их всех *тишина* обступила...

...И странно им было. Была тишина
не менее странной, чем речь...

И, в заключение, отметим то свойство, которое органично присуще и иконе, как выражению русской духовности, и данному стихотворению, как лучшему образцу поэзии. Это красота. Красота, с переживания которой послами князя Владимира, как известно началось знакомство Руси с Православием, красота, которая в совершенном виде присутствует в каждом иконном лике. «Красота достаточно устойчиво выступала в Древней Руси символом святости, благочестия и в целом всего комплекса духовных ценностей»²⁹.

Понимание красоты, эстетическое чувство по мнению самого Бродского неразрывно связано с духовным строем человека, его нравственной позицией. «Всякая новая эстетическая реальность уточняет для человека его реальность этическую. Ибо эстетика — мать этики... Чем богаче эстетический опыт индивидуума, чем тверже его вкус, тем четче его нравственный выбор, тем он свободнее — хотя, возможно, и не счастливее. Именно в этом, скорее прикладном, чем платоническом, смысле следует понимать замечание Достоевского, что «красота спасет мир», или высказывание Мэтью Арнолда, что нас спасет поэзия. Мир, вероятно, спасти уже не удастся, но отдельного человека всегда можно»³⁰.

И красота данного стихотворения неоспорима. Необычность рифмы, совершенство композиции, размеренный ритм, строгость и глубина образов — все это позволяет причислить произведение к числу шедевров русской и мировой поэзии, имеющего не только эстетическую, но и несомненную этическую, духовную ценность.

Примечания

¹ Иоанн (Шаховской), архиеп. Освобожденная лирика // Московский разговор о бессмертии. Сб. Нью-Йорк, 1972. С. 100.

² Бродский И. Поэзия и проза // Сочинения Иосифа Бродского. СПб., 1995. Т. 4. С. 71.

- ³ *Безносков Э.* Скрипи, мое перо, мой коготок, мой посох... // *Бродский И. А.* Избранные стихотворения. М., 1994. С. 476.
- ⁴ Скорбные дни русской поэзии // Литературная газета от 31 января 1996 года, №5 (5587).
- ⁵ *Бродский И. А.* Остановка в пустыне // *Бродский И. А.* Избранные стихотворения. С. 79.
- ⁶ *Якимчук Н.* Как судили поэта. Дело И. Бродского. СПб., С. 13.
- ⁷ *Ранчин А.* «Человек есть испытание боли...» // Октябрь, № 1, 1997. С. 164.
- ⁸ *Лурье С.* Свобода последнего слова // *Бродский И.* Холмы. СПб., 1991. С. 353.
- ⁹ *Сергеев А.* О Бродском // Знамя, № 4, 1997. С. 142.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Интервью с Иосифом Бродским Свена Биркертса // Звезда, № 1, 1997. С. 91.
- ¹² *Иванов Вяч. Вс.* Бродский и метафизическая поэзия // Звезда, № 1, 1997. С. 199.
- ¹³ *Бродский И. А.* Речь о пролитом молоке // *Бродский И. А.* Избранные стихотворения. С. 87.
- ¹⁴ *Сергеев А.* О Бродском. С. 144.
- ¹⁵ *Баткин Л.* Что такое ностальгия // Пристрастия. Сб. М., 1992. С. 162.
- ¹⁶ *Ранчин А.* Философская традиция Иосифа Бродского // Литературное обозрение, № 3–4, 1993. С. 3.
- ¹⁷ *Бродский И. А.* Сретенье // *Бродский И. А.* Избранные стихотворения. М., 1994. С. 233–235.
- ¹⁸ 3-я стихира на стиховне из службы празднику Сретения Господня. Великий сборник. Мукачево, 1993. Ч. 2. С. 509.
- ¹⁹ *Рубан Ю. И.* Сретение Господне. СПб., 1994. С. 68.
- ²⁰ *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 153.
- ²¹ *Флоренский П., свящ.* Иконостас. СПб., 1993. С. 225.
- ²² Там же. С. 271.
- ²³ *Лурье С.* Свобода последнего слова. С. 353.
- ²⁴ *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. С. 154.
- ²⁵ *Трубецкой Е. Н.* Два мира в древнерусской иконописи // Смысл жизни. Сб. М., 1994. С. 262.

- ²⁶ *Языкова И. К.* Богословие иконы. М., 1995. С. 21.
- ²⁷ *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. С. 149.
- ²⁸ *Райгородский Л. Д.* Беседы о русских иконах. СПб., 1996. С. 63.
- ²⁹ *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика. М., 1992. С. 355.
- ³⁰ *Бродский И. А.* Нобелевская лекция // *Бродский И. А.* Избранные стихотворения. М., 1994. С. 468.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

С. Л. Фирсов

**ИМПЕРАТОР НИКОЛАЙ ПАВЛОВИЧ
КАК ПРАВОСЛАВНЫЙ ГОСУДАРЬ И ВЕРУЮЩИЙ
ХРИСТИАНИН***

Штрихи к социально-психологическому портрету

Внутренний мир каждого человека есть тайна, разгадать которую чрезвычайно непросто, если вообще возможно. Тем более сложна реконструкция религиозных переживаний, чувств, эмоций. Не всегда даже сам человек — «носитель» этих переживаний — может понять и объяснить, как и почему он отдает предпочтение одним «формам» и игнорирует другие. И это вполне закономерно — слишком много составляющих, которые необходимо учитывать: рождение в определенной религиозной среде, полученное или не полученное в детстве религиозное воспитание, знание или незнание конфессиональных традиций, фактор времени, и много-много другого. В подобной ситуации большинство предпочитает не искать ответа на вопрос о глубинном смысле своей религиозной жизни, а просто жить, в идеале не слишком отклоняясь от того, в чем общее

* Статья написана при поддержке Гранта РГНФ 09-01-00397а.

мнение признает норму и пример для подражания. И все-таки следование по этому пути у каждого проходит по-своему. Из суммы мелочей постепенно формируется индивидуальность, религиозная составляющая которой может обзреваться исследователем с большей или меньшей полнотой. Данное обозрение (с учетом заявленного выше) не должно претендовать на безусловность, но отказ от проведения поставленной социально-психологической задачи (если исследователь полагает корректным ее ставить) был бы ошибкой. В конце концов, без понимания религиозных оснований жизненных мотиваций, человек, особенно выдающийся, никогда не может быть понят и, следовательно, адекватно оценен.

Сказанное относится и к русским монархам имперского периода, чья религиозность изучена с разной степени полнотой. Если о последнем самодержце России — Николае II — в интересующем нас ключе много писали и пишут, то о его венценосных предшественниках такого не скажешь. Разумеется, успешно изучалась церковная политика и история, церковно-государственные отношения, проблемы канонического устройства Церкви в Синодальный период и т.д., но не личная религиозность императоров. А этот вопрос, полагаю, имеет большую самостоятельную значимость. Ведь русский император был не только самодержавным государем, располагавшим абсолютной властью, но и Верховным Ктитором Православной Российской Церкви. Насколько личная религиозность самодержца влияла на его отношения к этим «ктиторским» полномочиям, да и влияла ли?

Дать ответ можно, лишь изучив вопрос о религиозности императора. В нашем случае — императора Николая I, в официальной дореволюционной историографии именовавшегося Незабвенным. На протяжении ряда лет занимаясь исследованием отдельных вопросов, связанных с церковной политикой его эпохи¹, я пришел к выводу о невозможности игнорировать вопрос о религиозности этого самодержца (тем более, что опыт исследования религиозных взглядов его самодержавного правнука — Николая II, у меня уже имелся). Однако, если последний самодержец, в 2000 году канонизированный Русской

Церковью как страстотерпец и мученик, в православной традиции всегда рассматривался как глубоко верующий, мистически настроенный человек (хотя оценка подобной настроенности могла и не быть однозначной), то Николай I никогда не характеризовался таким образом. Разумеется, никто из писавших на эту тему историков Церкви не подвергал сомнению личную религиозность монарха, но особо акцентировать на ней внимание читателей также не считал необходимым².

Правомерно ли это? Полагаю, что не вполне, ибо Николай I — это *прежде всего* религиозно ориентированный самодержец, для которого идея власти, олицетворением которой он себя осознавал, существовала неразрывно с идеей Бога. Насколько одно вытекало из другого, и каким образом сказывалось на церковной политике его времени можно лучше понять, разобравшись в вопросе о Николае I как православном государе.

Не будет особым открытием констатация того, что история — наука чрезвычайно субъективная. От позиции ученого часто зависит то, каким образом расставлены акценты, меняющиеся очевидные для современников изучаемого им события или персоны «плюсы» на «минусы» и наоборот. Особенно субъективизм проявляется, когда ученый является и современником своего «героя» или эпохи. Николаю I в этом отношении досталось, пожалуй, больше, чем какому-либо другому монарху XIX столетия. Его эпоха стала притчей во языцех (как и он сам) для большинства русских (и не только) исследователей еще до революции 1917 года. А в советский период о нем иначе, чем о «коронованном жандарме» официальная историография говорила крайне редко.

Не любил императора и великий русский историк В. О. Ключевский, в отношении дворянства настроенный крайне скептически. Скептически относился он и к большинству самодержавных представителей Дома Романовых. Николай I не был исключением. По В. О. Ключевскому, этот царь «требовал добродетельных знаков, не зная, как добиться самих добродетелей», был «военный балетмейстер и больше ничего»³. Слишком характерное признание — «больше ничего». А на «нет» и сказать, получается, нечего. За символом власти историк не

желал видеть личность ее носителя, полагая, что «наши цари были полезны, как грозные боги, бесполезны и как огородные чучелы». Вырождение авторитета власти он усматривает в эпохе, связанной с правлением сыновей императора Павла I. «Прежние цари и царицы — дрянь, — полагал В. О. Ключевский, — но скрывались во дворце, предоставляя эпическо-набожной фантазии творить из них кумиров. Павловичи стали популярничать. Но это безопасно только для людей вроде Петра I или Ек[атерины] II. Увидев Павловичей вблизи, народ перестал считать их богами, но не перестал бояться их за жандармов. Образы, пугавшие воображение, стали теперь пугать нервы»⁴.

Заявление В. О. Ключевского следует признать скорее типичным для русской интеллектуальной среды, чем «случайным», вырвавшимся «сгоряча». Что делать! Образ «жандарма» обыкновенно ассоциировался у интеллектуалов того времени именно с Николаем I. Деспотом по природе, воплощенной реакцией называл его и учитель В. О. Ключевского — С. М. Соловьев, убежденный в том, что царь был «страшный нивелировщик: все люди были перед ним равны, и он один имел право раздавать им по произволу способности знания, опытность в делах». Считая это нечестивым *посягновением на права Бога*, С. М. Соловьев указывал на то, что император окружал себя посредственностями и совершенными бездарностями, до смерти не переставал ненавидеть и гнать людей, выдававшихся из общего уровня по милости Божией. Более того, по мнению историка, Николай I желал иметь возможность «одним ударом отрубить все головы, которые поднимались над общим уровнем»⁵. Олицетворявший «бездну материализма» и любивший только «бездушное движение войсковых масс по команде», соловьевский Николай I предстает «посягателем» на Божеские права и, следовательно, человеком религиозно слепым.

Не будем спешить с оценками услышанного, но запомним мотивацию. Деспот, не терпевший свободы и, таким образом, попиравший человеческую личность. Даже крайне осторожный Е. М. Феофтистов, в эпоху Александра III занимавший кресло начальника Главного управления по делам печати, в

своих воспоминаниях вынужден был повторить некоторые сентенции С. М. Соловьева, — в частности о гнете, тяготевшим над умственным движением в николаевское время и на «мнимом консерватизме» тридцатилетнего царствования. Посему, по мнению Е. М. Феоктистова, в тот период «все образованные люди отличались более или менее либеральным образом мыслей»⁶. В таком же духе писал и цензор А. В. Никитенко, видевший главный недостаток царствования Николая Павловича в том, «что все оно было — ошибка. Восставая целые двадцать девять лет против мысли, он не погасил ее, а сделал оппозиционною правительству»⁷. Восстание против мысли — суровое обвинение, выдвигавшееся современниками и историками против Николая I, игнорировать которое было бы неправильно. Тем более, что приведенные слова принадлежат не явным оппозиционерам типа А. И. Герцена, а вполне благонамеренным поданным российской короны. В чем же было дело? Почему император воспринимался столь однозначно и критиковался столь немилосердно? Может потому, что писавшие о нем не смогли увидеть и понять основные побудительные мотивы, руководившие в течение жизни действиями императора? Воспринимая Николая Павловича как олицетворение машины подавления инакомыслия и нарушителей установленного «порядка», они не желали признавать у государя высших христианских мотиваций. Конечно, они были далеки от того, чтобы вслед за Ф. Энгельсом называть грозного императора самодовольной посредственностью «с кругозором ротного командира», человеком, принимавшим «жестокость за энергию и капризное упрямство за силу воли»⁸, но назвать их оценки положительными вряд ли удастся.

Но не будем спешить с констатациями и превращать прежнюю критику в банальную апологетику «оклеветанного» монарха (тем более, что подобные операции в последнее время прodelьваются достаточно часто). Постараемся представить, что лежало в основании религиозности Николая I и, быть может, поняв это, откажемся как от роли исторического «прокурора», так и от потребности брать на себя «адвокатские» функции.

Будущий император родился 25 июня 1796 года в Царском Селе и был последним внуком Екатерины II, появившимся на свет при ее жизни. Правда, Екатерина II изменила своему обыкновению и лично не присутствовала при родах своей невестки, но, вероятнее всего, причину этого следует искать в преклонных годах самодержицы. Однако после рождения великого князя Екатерина II прибыла на половину сына и ее духовник — протоиерей Савва Исаев совершил молитву над новорожденным, которого (в честь святителя Мирликийского) нарекли Николаем. В царствующем Доме таким именем до рождения великого князя никого не называли.

Вскоре, 6 июля, совершилось и его крещение. Любопытно, что форма повестки, разосланной по сему случаю, претерпела некоторые изменения: приглашались не конкретные лица, а кто пожелает — из первых пяти классов обоого пола. Крещение совершил духовник Екатерины II, ранее совершавший молитву над новорожденным. По традиции, соблюдавшейся вплоть до последнего царствования, во время совершения таинства отца крещаемого в церкви не было — он появился позже. Императрица по состоянию здоровья также не участвовала лично в обряде крещения, но присутствовала, помещаясь на хорах придворной церкви⁹. Иерархами и иереями был совершен благодарственный молебен. Затем родителям членами Святейшего Синода и духовенством было принесено поздравление, а духовник императрицы отслужил литургию, во время которой великий князь Александр Павлович — старший брат и восприемник поднес младенца для приобщения Святых Таин и возложил на него знаки ордена Андрея Первозванного¹⁰.

На рождение Николая Павловича откликнулся поэт Г. Р. Державин, написавший панегирик:

Блаженная Россия!
Среди твоих чудес
От высоты святых
Еще залог Небес
Прими и веселися,
Сугубым блеском осветися!
Се ныне дух Господень

На отрока сошел;
Прекрасен, благороден
И как заря расцвел
Он в пеленах лучами.
Дитя равняется с царями,
Родителям по крови,
По сану — исполин,
По благости, любви,
Полсвета властелин
Он будет, будет славен,
Душой Екатерине равен¹¹.

Г. Р. Державин оказался провидцем: дитя со временем оказалось «равным с царями». Но до этого момента было еще почти тридцать лет, в течение которых Николай Павлович сформировался как личность, как *идейный носитель* самодержавной власти. Его политическая репутация оказалась навсегда связанной с самодержавной идеей, в основании которой лежал принцип служения — подданных государю, а государя — империи и, следовательно, подданным. Другое дело, как понимал этот принцип сам Николай Павлович. Но об этом речь пойдет отдельно. Сейчас следует обратить внимание на иные моменты.

Во-первых, — крестивший великого князя протоиерей Савва Исаев в дальнейшем не стал его наставником: духовником отец Савва оставался лишь до кончины Екатерины II.

Во-вторых, — восприемники великого князя — будущий император Александр Павлович и великая княжна Александра Павловна — также не стали для него «учителями веры» (что, впрочем, особого удивления вызывать не должно): соблюдение установленных Церковью правил (для крестных) и участие в крещении члена Императорской Фамилии практически никогда не связывались и являлись по большей части данью традиции. Но следование установленным правилам было в царской семье обязательным.

Первым молитвам (по-русски) его обучила воспитательница — англичанка мисс Лайон. С самых ранних лет великий князь полюбил церковное пение, но, по мнению даже официального биографа, его «охота к церковному пению еще не до-

казывала расположения к молитве». Во время богослужения он был невнимателен — дежурные кавалеры отмечали в виде особенных исключений те дни, когда во время службы великий князь вел себя «внимательней обыкновенного». Николая Павловича и его младшего брата — Михаила всегда водили на воскресную службу и на «всякий большой праздник». Обычно они стояли на хорах. Первое причастие он получил 21 февраля 1803 года, неполных семи лет. Это событие было предварено беседой с духовником царской семьи протопресвитером Павлом Криницким. Тогда духовник рассказал ему о значении и употреблении крестного знамения, о необходимости молиться Богу, о важности молитвы «Отче наш», о ее содержании и разуме. Биографы отмечают эту пятнадцатиминутную беседу как первый урок Закона Божия для Николая Павловича. Великий князь, таким образом, был подготовлен к причастию, хотя исповедовался первый раз, вероятно, в следующем, 1804, году. С тех пор в приходно-расходных книгах, в каждом марте, появлялась статья: «Выдано, по повелению Ее Императорского Величества Императрицы Марии Федоровны, духовнику Павлу Криницкому, за исповедь, 200 рублей». Много лет спустя, вспоминая свое церковное воспитание, говорил барону М. А. Корфу, что в отношении религии его детям «лучше было, чем нам, которых учили только креститься в известное время обедни, да говорить наизусть разные молитвы, не заботясь о том, что делалось в нашей душе»¹².

Полагаю, это признание можно считать своеобразным упреком своему первому религиозному наставнику — отцу Павлу. Но был ли он виноват? Дворянин по рождению, закончивший Киевскую духовную академию и в течение восьми лет служивший священником в Париже, этот клирик прекрасно знал и понимал традиции высшего общества. Неслучайно, уже в 1799 году он был назначен законоучителем детей императора Павла I, а при Александре I стал придворным клириком (в 1803 году) и старшим над придворным духовенством (в 1806 году). Два года спустя, 3 апреля 1808 года, отец Павел становится духовником императора и членом Святейшего Синода. В дальнейшем, после кончины Александра I, он остался духовником его

матери, а после ее кончины титуловался «бывшим духовником покойной государыни императрицы»¹³. Будучи человеком влиятельным, отец Павел, однако же, сторонился каких-либо церковных и околицерковных интриг, предпочитая пользоваться тем, что имел. Его уважали, но особой близости к особе императора (вначале — Александра I, затем его наследника и брата Николая I) у отца Павла не было.

Совершенно иным было отношение императора Павла I к другому придворному клирику — протопресвитеру Николаю Музовскому. Являвшийся духовником императора Николая I и его семьи, членом Святейшего Синода и Комиссии духовных училищ, главой придворного духовенства и обер-священником Гвардейского корпуса, он оказывал большое влияние на церковное управление¹⁴. Кем был это человек? Прежде всего, он был образованным священником много лет проведенным за границей. Он служил в Турине и в Венгрии (в Иреме), где носил черный фрак и ничем не напоминал русского «батюшку». Его уважали местные жители, крестьянам-протестантам он читал Евангелие на немецком языке, а по праздникам принимал православных сербов.

В Венгрии скончалась его жена, и вскоре он вернулся в Россию, получив назначение законоучителем в Царскосельский лицей (где служил пять лет, с 1811 по 1816 годы). Отец Николай преподавал также в столичной духовной семинарии, и с 1814 года состоял членом Российского Библейского Общества. В 1817 году он сопровождал принцессу Шарлоту, невесту Николая Павловича, в ее путешествии из Берлина в Петербург. Именно он давал ей первые уроки русского языка и научал основам православного вероучения. Очевидно, это обстоятельство и сыграло решающую роль в деле назначения отца Николая духовником императора Николая I. Самозабвенно любившему военное дело самодержцу соответствовал и духовник, по совместительству руководивший военными пастырями. Показательно, как, находясь на вершине церковно-иерархической власти, доступной для белого священника, сам протопресвитер себя аттестовывал: «Святейшего Правительствующего Синода Член, Их Императорских Величеств Духовник, Главного Штаба Гвардейского и Гренадер-

ского Корпусов Обер-Священник, Протопресвитер и Орденов: Св. Александра Невского с алмазными украшениями, Св. Владимира 2-го класса большого креста, Св. Анны 1-й степени с Императорскою короною и Прусского Красного Орла 3-й степ[ени] Кавалер, Николай Музовский»¹⁵.

Показательно, что духовник императора в официальных бумагах называл себя кавалером, хотя всего три десятилетия назад, в эпоху императора Павла I, митрополит Московский Платон (Лёвшин), награжденный самодержцем орденом заявлял, что желал бы «умереть архиереем, а не кавалером»¹⁶! Времена изменились и то, что казалось недопустимым ранее, теперь вызвало искреннюю гордость. По мнению американского ученого Р. Уортмана, «ордена должны были превратить государственную службу дворян в христианское служение, в котором император выступает и первосвященником и государем»¹⁷. Награжденные иерархи, таким образом, становились дворянами. Кроме того, награда была символом благоволения монарха, который желал отличать своих подданных наградами, не считаясь с их на этот счет представлениями! Можно ли считать данное обстоятельство (прилагательно к духовенству) чем-то вопиющим?

Думаю, что так рассуждать было бы неправильно. Ведь император Николай I, как и его отец, рассматривал свою власть в качестве религиозной санкции, полученной свыше. Без этого обстоятельства любые рассуждения на тему о православном мировосприятии монарха окажутся лишены оснований. Тягостные дни междуцарствия и восстание декабристов навсегда остались скорбным воспоминанием для Николая I, получившим корону в совершенно ненормальной ситуации. С тех пор и до гробовой доски император не уставал подчеркивать свою веру в Провидение. Это отмечает и Н. Д. Тальберг, историк Русского Зарубежья, вынужденный, правда, подчеркивать как в течение всей жизни монарх, глубокая вера которого *созрела самостоятельно*, не мудрствуя, «полагался на всеблагий Промысел Божий. Священными, — пишет Н. Д. Тальберг, — оставались для него всегда слова молитвы Господней: “Да будет воля Твоя”»¹⁸.

Обратим внимание на выражение о «самостоятельном созревании» веры. Оно никак не комментируется, но зная, что

император был далек от мистических увлечений старшего брата, чей романтизм пришелся ему не по вкусу, можно предположить, что речь идет о самостоятельном понимании Николаем I основных принципов веры, разумеется, прилагательно к монаршим обязанностям. Еще в 1920-х годах историк Г. И. Чулков заметил, что Николай I не хотел оправдывать самодержавие мистически, поскольку ему казалось опасным вступать на эту зыбкую почву. «Опыт брата доказывал, — писал Г. И. Чулков, — как легко впасть в жестокие противоречия с самим собой, если искать для политики высшей Божественной санкции. Само собою разумеется, он не мог отказаться от официального признания, что власть сама по себе “священна”, но ему вовсе не хотелось углубляться в эту опасную тему. Для этого он был слишком трезвым реалистом». Посему, полагает историк, Николай I и прогнал Магницкого с Руничем, а также «сократил» архимандрита Фотия (Спасского). «Он понял, что можно управлять страной и без этих беспокойных и назойливых претендентов на какое-то особенное знание сокровенных тайн монархии. Николай не любил философии¹⁹.

Максимализм выводов Г. И. Чулкова, конечно, не в последнюю очередь был продиктован тем временем, когда он писал свою работу, но одно следует отметить: замечание относительно «Божественной санкции» для политики, которую, якобы, не желал, в отличие от Александра I искать, излишне категорично. Дело не в том, «искал» Николай I эту санкцию или нет, а в его отношении к собственным прерогативам, воспринимавшимся однозначно и предполагавшим ясное осознание того, что Бог всегда пребывает с ним и с Россией. Это убеждение, кстати сказать, даже нашло отражение в двух высочайших манифестах — от 14 марта 1848 года (по поводу революционных событий в Европе) и от 11 апреля 1854 года (о войне с Англией и Францией). «Разумейте, языцы, и покоряйтесь: яко с нами Бог!», — говорилось в первом; и «С нами Бог! никто же на ны!» — утверждалось во втором²⁰.

Далеко не все приветствовали подобное использование ссылок на Бога. Мыслитель Русского Зарубежья П. К. Иванов, например, считал даже, что Николай I был полон «антихристо-

вым духом превозношения», для иллюстрации приведа соответствующий рассказ. «Однажды на больших маневрах под Петербургом он выехал перед строем далеко вытянувшихся войск и скомандовал: “С нами Бог, против нас никто. Вперед!” И поскакал. За ним двинулась и вся громада войск... Это беспечное движение военной силы, — комментировал уже от себя П. К. Иванов, — в расстроенном гордостью уме императора казалось ему угрозой всему свету; но здесь ничего не было, кроме кощунственной игры с выражением “С нами Бог!”. Севастопольский разгром и мрачное уныние, в которое впал имп[ератор] Николай перед смертью (изображенное фрейлиной Тютчевой в дневнике), было ответом судьбы на это кощунство»²¹.

Но то, что П. К. Иванову казалось кощунством и игрой со святыней, для Николая I было убеждением и религиозно-политическим *credo*. Насколько оно было оправдано и церковно осмысленно — судить трудно. Бог и царь для императора всегда воспринимались в неразрывной связи, а обряд венчания на царство — мистическим союзом, заключенным им навек. В этом смысле, полагаю, правомерно называть Николая I мистиком. Но только в этом.

13 июля 1826 года, в день казни К. Ф. Рылеева, М. П. Бестужева-Рюмина, П. Г. Каховского, С. И. Муравьева-Апостола, П. И. Пестеля состоялся благодарственный молебен на Сенатской площади. Первая, трагическая страница царствования Николая I была, наконец, перевернута. Спустя полтора месяца, 22 августа, в Москве состоялась коронация. Обряд венчания совершил митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский; 1757–1843) при участии митрополита Киевского и Галицкого Евгения (Болховитинова; 1767–1837) и архиепископа Московского и Коломенского Филарета (Дроздова; 1782–1867), в тот же день награжденного белым митрополичьим клобуком. В коронационных торжествах приняли также участие епископ Рязанский Филарет (Амфитеатов; 1779–1857), тогда же возведенный в сан архиепископа, епископ Смоленский и Дорогобужский Иосиф (Величковский; 1773–1851), епископ Владимирский и Суздальский Парфений

(Чертков; 1782–1853), епископ Тульский и Белевский Дамаскин (Россов; 1778–1855). Разумеется, был и духовник царя — протопресвитер Николай Музовский, прочитавший благодарственные по причащении молитвы. Перед коронацией, на паперти Успенского собора, московский святитель Филарет произнес речь, тронувшую монарха до слез. Ассистентами государя были братья: старший — цесаревич Константин Павлович и младший — великий князь Михаил Павлович. Знаковым событием, на которое обратили внимание современники, стало принятие шпаги у Николая I (приступавшего к причастию) его старшим братом — отказавшимся от престола цесаревичем Константином Павловичем²².

К участию в торжествах был привлечен и народ, чье активное одобрение прозвучало после церемонии венчания на царство. Кульминацией стал момент возвращения Николая I в собор, когда он, дойдя до верхней ступеньки Красного крыльца в Кремле, остановился, повернулся лицом к толпе и трижды, в разные стороны, поклонился ликовавшему на площади народу. В последующие годы, бывая в Москве и участвуя в кремлевских процессиях, Николай I обыкновенно совершал тройной поклон. «Кланяясь, — полагает Р. Уортман, — царь признавал в любви народа источник своей неограниченной власти, но риторика текста тут же превращала народную любовь в историческое оправдание абсолютной монархии»²³. Все просто и очевидно: «император имманентен нации, а нация имманентна самодержавию и императору». При этом американский ученый утверждает, что превосходство императора было моральным, а не метафизическим или эстетическим: он «поддерживал свое господство самодержца, не вознося себя в небесные сферы, а принижая своих подданных»²⁴. Это достаточно распространенное мнение, к анализу которого мы вернемся через несколько строчек. Важнее отметить иное: у современников Николая I относительно «сфер» было несколько иное представление.

Так, вспоминая коронацию, некоторые из них обращали внимание на настроение монарха: «Сумрачный до коронавания, он просиял от сошедшей на него с короной Божьей благо-

дати; он, казалось, слышал с неба голос: “Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение!” Люди, видевшие его входящим в храм до коронации и затем выходящим после совершения ее, не могли надивиться происшедшей в нем перемене; он весь преобразился, твердо и уверенно выступал с лицом строгим; он повелительно смотрел — озаренный Св. Духом»²⁵.

Характерное наблюдение, помогающее увидеть принципиальные черты характера Николая I как самодержца и оценить фразу о его «самовозношении». Понимавшие, но категорически не принимавшие подобной логики исследователи (например, тонкий и глубокий историк Ю. В. Готье) поэтому и называли этого императора фанатичным жрецом и, одновременно, своеобразным поэтом неограниченной власти государя. «Всеми своими словами и действиями он проводил мысль, что государь, т. е. он, несоизмерим ни с одним человеком в его стране, что он как земной бог, воле которого никто не дерзает перечить, или, по крайней мере, полновластный командир воинской части, связанной безответной дисциплиной. Проникнув насколько возможно в его внутренний мир, далекий наблюдатель выносит убеждение, что он искренно верил в тот кумир, который сам себе создал. Самодовление и поклонение себе, как земному богу, было основною чертою императора Николая I, как правителя»²⁶.

Почти о том же в своих воспоминаниях писала и фрейлина Двора Николая I А. Ф. Тютчева, имевшая возможность лично общаться с государем. По словам мемуаристки, самодержавие милостью Божией было для него догматом и предметом поклонения, и Николай I «с глубоким убеждением и верой совмещал в своем лице роль кумира и великого жреца этой религии — сохранить этот догмат во всей чистоте на святой Руси, а вне ее защищать его от посягательств рационализма и либеральных стремлений века — такова была священная миссия, к которой он считал себя призванным Самим Богом и ради которой он был готов ежечасно принести себя в жертву». Соответственно, умственный кругозор царя был ограничен его нравственными убеждениями²⁷.

Заявленное заставляет нас озаботиться вопросом: ради чего Николай I «требовал» себе поклонения «как земному богу» или выступал «великим жрецом» самодержавия? Только ли ради власти? Ответ, уверен, будет однозначным. Император никогда не воспринимал себя «как бога», скорее наоборот. Дочь его министра — графиня А. Д. Блудова вспоминала, как в день 25-летнего юбилея царствования министры представили императору отчеты сделанного за истекшие четверть века. Царь был тронут. Видя это, его дочь спросила его: «Ты счастлив теперь, ты доволен собою? — Собою — отвечал он и, показав рукою на небо, прибавил: *Я былинка*»²⁸.

Так почему же отношение к этому царю обыкновенно определяется через призму его абсолютной власти? Вероятно потому, что личные переживания и взгляды императора всегда оказывались заслонены его «высочайшим мнением», безусловной уверенностью в себе как в Помазаннике, который может в силу этого *помазанничества* решить любые проблемы, найти единственно необходимые решения. — «С нами Бог!» По этой причине, к слову, для него было чрезвычайно непросто соблюдать конституцию Царства Польского и короноваться там в соответствии с Конституционной хартией 1815 года, подписанной императором Александром I. Присягать конституции императору не хотелось, но изменить данное братом установление он не желал. Тем более, что к тому времени уже был коронован в Москве. Первоначально, летом 1826 года, император противился и религиозной церемонии, которую первоначально считал совершенно немыслимой. Вскоре, однако, вопрос о коронации в Варшаве был отложен до окончания суда над членами польских тайных обществ. Лишь в 1829 году Николай I вернулся к обсуждению (с братом — цесаревичем Константином Павловичем) вопроса о коронации в Варшаве. «После того, как я уже включил формулу присяги в манифест о восшествии на престол, — писал он брату, — я считаю бесполезным и неподходящим повторять ее еще раз, тем более, что молитва при коронации великолепна и представляет собой род клятвы, приносимой монархом Богу, а не людям»²⁹.

Вот он, момент истины! Коронация есть клятва не людям (подданным), а только Богу. Следовательно, люди не имеют права что-либо спрашивать с самодержца. Старая известная мысль была четко вновь сформулирована императором Николаем I, специально подчеркнувшим слово «не людям».

Но вернемся к вопросу о коронации. Брат монарха придерживался иных взглядов, настойчиво рекомендуя провести в Варшаве церковную церемонию в католическом соборе. «Бог призвал вас править народом иного исповедания, нежели ваше, — писал цесаревич, — и вам надлежит покровительствовать этому исповеданию, уважать его и поддерживать, а не наносить удара»³⁰. Николай I, в свою очередь, ответил, что для него предпочтительнее отслужить католическое молебствие не в соборе, а на открытом воздухе в присутствии войск. Но цесаревич настоял на своем. В конце концов, император согласился на совершение молебствия в католическом соборе, признав православное молебствие — в данной ситуации излишним. Однако приносить присягу император посчитал излишним, поскольку она «не может быть повторяема ни государем, ни подданным»³¹. 1829 год был временем созыва очередного сейма. Николай I находил нужным созвать чрезвычайный сейм только для присутствия на коронации, а не для решения назревших вопросов. Омрачить коронацию конфликтом он не хотел.

Накануне поездки в Варшаву, Николай I с императрицей и наследником специально прибыли в Казанский собор, где были встречены с крестом и святой водой. В соборе император, императрица и наследник прослушали краткое молебствование и приложились к иконам. «Затем, — сообщали газеты, — сопровождаемые верноподданныческими молитвами и благословениями людей всякого состояния, наполнявших собор и площадь пред оным, изволили отбыть в Царское Село»³². Посещение кафедрального собора столицы перед отъездом в католическую страну на коронацию, конечно, было явной демонстрацией православия венценосца и его семьи. Император стремился избежать любых, даже самых невинных, подозрений в том, что он, принимая польскую корону, в чем-то погрешит против исповедуемой им веры.

Коронация состоялась в Варшаве 12 (24) мая 1829 года и прошла «по установленному церемониалу». Торжественное шествие состоялось в центре города, на площади, украшенной монументом польского короля Сигизмунда III. По-своему это было символично, ведь Сигизмунд сыграл свою роль в развитии русской Смуты и в борьбе против Московского государства; при нем же была заключена печально известная Брестская уния. И вот, спустя почти двести лет, русский царь, потомок первых Романовых, в столице бывшего врага торжественно принимал венец польских королей. В 11 часов утра регалии торжественно перенесли в кафедральный собор, у дверей которого их встретил Примас Польши, 10 епископов и духовенство. Примас отслужил обедню Святого Духа, в течение которой шел духовный концерт. Затем регалии перенесли обратно во дворец и положили в Тронный зал, куда прибыли император и императрица. Духовенство окропило Николая I святой водой, после чего он сам надел на голову корону и возложил цепь ордена Белого Орла на супругу. Примас вручил ему скипетр и державу, трижды возгласив: «Vivat Rex in aeternum!». Николай I твердым, выразительным голосом произнес молитву, а Примас, в свою очередь, коленопреклоненно (как и все присутствовавшие на коронации) прочитал молитву ко Всевышнему Подателю всех благ. Затем новый король Польши последовал в церковь Святого Иоанна, где его снова встретили первые лица Католической Церкви. В течение трех часов все было завершено, после чего состоялся торжественный обед³³.

И хотя конституционным королем Николай I был совсем недолго (начавшееся вскоре Польское восстание позволило ему навсегда уничтожить Хартию), полученный опыт оказался чрезвычайно полезным. Более никто из русских монархов не венчался на Царство Польское, — Николай I оказался первым и последним российским самодержцем, преодолевшим это «искушение». Прекрасно осознавая то, что он государь для подданных *всех исповеданий* («белый царь»), Николай I воспринимал себя в первую очередь как православного правителя, получившего право на царствование от Православной Церкви. Он искренне желал блага всем своим подданным, о чем неоднок-

ратно при случае заявлял. Так, в 1844 году, выступая перед католическими епископами — подданными российской короны, император подчеркнул, что ни в чем не желает вредить католическому исповеданию, потому как и сам — католик. «Душевно и сердечно привержен к своему исповеданию, — продолжал далее Николай I, — и был бы столько же привержен и к римскому, если бы в оном родился; в отношении религии Церкви Католической намерения мои чисты»³⁴.

Как понимать приведенные слова? Полагаю, буквально. Католиком император назвал себя в связи с тем, что официальное наименование главной конфессии России звучало так: Православная Кафолическая Восточного исповедания. Иной интерпретации для объяснения фразы православного государя о том, что он сам — католик, нет и быть не может. Что же касается второй части заявленного, то здесь необходимо обратить внимание на мотивацию приверженности к православию: факт рождения в нем. Такой же приверженности к своей вере римокатоликов Николай I ни в коем случае не отрицал. Другое дело, отношение к притязаниям Папы Римского — самодержавие не терпит двоевластия в чем бы то ни было, в том числе и в делах веры. Поэтому император никогда не терпел и не желал терпеть никакого контроля (в том числе и религиозного) над его подданными. Подчиняться его власти должны были все без исключения. Напомнив епископам о безграничности собственной власти, и указав при том на ненарушение католического исповедания, Николай I подчеркнул, что потому и требует повиновения, «что сие повелевает вам Сам Бог», перед Которым он должен будет «ответствовать за благополучие вверенного мне народа»³⁵.

Получалось, что повиновение себе Николай I рассматривал как религиозный долг любого, кто жил под его скипетром. Для подданных, таким образом, эта была религиозная обязанность. О том, что иначе в самодержавном государстве и быть не может, постоянно говорил Московский митрополит Филарет (Дроздов). «Народ, благоугождающий Богу, — провозглашал святитель, — достоин иметь благословенного Богом царя. Народ, чтущий царя, — благоугождает чрез сие Богу: потому

что царь есть устройство Божие. Как небо, бесспорно, лучше земли, и небесное лучше земного, то также, бесспорно, лучшим на земле должно быть то, что устроено по образу небесного, чему и учил Бог Боговидца Моисея: Виждь, да сотвориши по образу показанному тебе на горе, то есть на высоте Боговидения.

Согласно с сим Бог, по образу Своего Небесного единачалия, устроил на земле царя, по образу Своего вседержительства — царя самодержавного, по образу Своего Царства непреходящего, продолжающегося от века и до века, — царя наследственного»³⁶.

Показательной иллюстрацией к прозвучавшему утверждению можно считать российский гимн «Боже, Царя храни», первое прослушивание которого состоялось в ноябре 1833 года в Певческом корпусе столицы. На нем присутствовал и сам император. Первое публичное прослушивание прошло в Большом Петровском театре Москвы 11 декабря, а спустя две недели — 25 декабря, после Рождественской службы и традиционного благодарственного молебна по случаю изгнания французов в 1812 году, в присутствии царской семьи, Двора, чинов гвардии и армии, ветеранов Отечественной войны, гимн получил высочайшее утверждение. С тех пор и до революции 1917 года он был главной символической песней Российской империи. И хотя гимн состоял всего из шести строк, но в них заключалась суть понимания Николаем I его, *как самодержавного государя*, связи с Богом.

Боже, Царя храни.
Сильный, державный,
Царству на славу, на славу нам.
Царствуй на страх врагам,
Царь Православный.
Боже, Царя, Царя храни³⁷.

Известно, что Николай I трепетно относился к гимну, не допуская его исполнения «просто так». В. В. Розанов в одной из своих заметок привел любопытный пример, характеризую-

щий это отношение. Однажды вечером Николай Павлович, проходя по дворцу, услышал, как его малолетние тогда дети — великие княжны, — собравшись вместе, пели «Боже, Царя храни». Постояв у открытой двери и дождавшись окончания пения, император вошел в комнату и сказал ласково и строго: «Вы хорошо пели, и я знаю, что это из доброго побуждения. Но *удержитесь вперед*: это священный гимн, который нельзя петь при всяком случае и когда захочется, «к примеру» и почти в игре, почти пробуя голоса. Это можно *только очень редко и по очень серьезному поводу*». И далее В. В. Розанов, в своей манере, лаконично прокомментировал приведенный пример: «разгадка всего»³⁸.

Николай I, как видим, чрезвычайно серьезно относился к своей власти и ее символам, полагая невозможным профанировать установленный порядок, разрушать «форму». При этом «форма» мыслилась им в национальном ключе. Соответственно, и отношение к Православной Церкви у него было в этом смысле «функциональное»; он не рассматривал ее как препятствие всеобщему мультиконфессиональному христианскому братству (что в годы правления Александра I стало камнем преткновения и привело к столкновению «православной оппозиции» во главе с архимандритом Фотием³⁹ и идеологами «евангельского государства» во главе с князем А. Н. Голицыным⁴⁰). Церковь для Николая I — прежде всего хранитель национального прошлого, защитник самодержавия от шедших с Запада вредных учений и революции.

Но, рассматривая ее как основную нравственную силу общества, император в отношении иерархов и иереев, в случае необходимости, вел себя достаточно жестко, как не терпевший возражений самодержец. Даже мелкие ошибки и случайные огрехи прощались далеко не всегда. Так, неожиданно для насельников прибыв 24 мая 1835 года в Юрьев монастырь Новгородской епархии, император лично все проверил и обошел. Настоятель монастыря — известный архимандрит Фотий (Спасский) сумел приветствовать монарха только *post factum*. Наскоро надев синюю бархатную рясу, Фотий прибежал к царю и, в суете, не благословив его, примкнул к свите. Первоначаль-

но никакого недовольствия Николая I он не заметил; император даже отметил то, что монастырь отлично содержится, пожелав только проведения в соборе ектеньи. Служба состоялась, причем настоятель стоял рядом с монархом. После этого, Николай I попросил благословения, которое и было ему преподаано. Фотий протянул императору свою руку для целования, в ответ не поцеловав его руку. Казалось бы, мелкий эпизод. Однако Николай I так не считал: через несколько дней архимандрита вызвали в Петербург и сообщили, что Синод получил от монарха информацию о хорошем устройстве монастыря и об ошибках Фотия: сам не служил ектеньи, не подносил к целованию крест, не поцеловал руку царя, сам протянул руку; был одет в фиолетовую рясу. В результате Фотия отдали под начало заместника Александро-Невской лавры для научения и вразумления, как должно встречать царствующих особ⁴¹. В июне его специально «обучали» (хотя более с царем архимандрит так и не встречался). Для влиятельного в предыдущее правление настоятеля это был тяжелейший удар, а для императора, вероятно, вполне оправданное «вразумление» провинившегося клирика.

Годом ранее, в феврале 1834 года, Николай I устроил разнос епископу Смоленскому и Дорогобужскому Иосифу (Величковскому), который, как уже говорилось, принимал участие в коронационных торжествах самодержца и, очевидно, был лично ему известен. История была в духе николаевского правления. В феврале Николай I посетил Смоленск и епископ Иосиф приготовил торжественное слово по этому случаю. Но при виде императора владыка так оробел, что вместо проповеди начал кропить его святой водой. Государь, вместо того, чтобы свести случившееся к шутке, гневно закричал на епископа: «Что вы делаете, Владыко, бесов из меня выгоняете, видно? Вы совсем облили меня водой!». В тот же день вл. Иосиф был уволен на покой и повелением жить в Киево-Печерской лавре⁴².

Разумеется, не стоит абсолютизировать приведенные примеры, хотя забывать или игнорировать их было бы неверно. Главное состояло в том, что император считал вполне естественным и в отношении духовенства вести себя так же, как и

в отношении представителей других сословий. Он мог «казнить» и «миловать» по своему усмотрению любого — в этом и состояло дело. Показателен случай с протоиереем Герасимом Павским, выдающимся ученым-богословом, в 1826 году повелением царя назначенным законоучителем наследника престола великого князя Александра Николаевича. Он также обучал Закону Божьему великих княжон Марию, Ольгу и Александру. Отца Герасима ценили, наградив бриллиантовым наперсным крестом, алмазными знаками ордена св. Анны 2-й степени, орденом св. Владимира 3-й степени и двумя бриллиантовыми перстнями. Однако написанные отцом Герасимом для наследника программы стали поводом к обвинению его в неправоиславии и неблагонамеренности⁴³.

Все выяснилось в 1835 году. Дабы потушить разгоравшийся скандал, протоиерей подал прошение и был отставлен от всех должностей, но не потерял благоволения императора. Назначенный настоятелем Крестовоздвиженской церкви Таврического дворца он получил высочайше пожалованный бриллиантовый крест и сохранил прежнее жалованье (и как духовник высочайших особ, и как профессор духовной академии). Императрица определила дочерям отца Герасима солидную по тем временам ежегодную пенсию (до их замужества). Насколько оправданны были выдвигавшиеся против отца Герасима обвинения в данном случае менее принципиально, чем то, что доверие к нему в глазах Николая I не поколебалось, а «неправильно» учившийся основам православной веры наследник престола в том же 1835 году едва не стал присутствовать на заседаниях Святейшего Синода!⁴⁴ Отметивший этот факт исследователь не смог удержаться от замечания о том, что не склонный к мистицизму и не размышлявший на высокие темы император «распоряжался, однако, высшим церковным управлением воистину, как командир, с бесцеремонностью удивительной, руководствуясь исключительно интересами полицейской государственности, им утверждаемой столь последовательно»⁴⁵.

Не будем все объяснять все действия Николая I «по церковной части» лишь стремлением утвердить интересы «полицейской государственности», но лишний раз обратим внима-

ние на то, что для него идея государственного служения всегда стояла на первом месте. Ей в жертву император считал возможным приносить буквально все, даже так называемый «здравый смысл». Не случайно даже иностранцы (например, князь О. фон Бисмарк) называли его идеалистом. Во внешней политике, как и в политике внутренней, Николай I действовал в соответствии с ранней юности усвоенными принципами: он государь «волей Божией». Однозначно понимая свой долг, он стремился не допустить того, что считал вызовом самодержавной власти и установленному порядку. Причем под понятие порядка подпадало все: и внешняя дисциплина, и сдерживание революции. Однако считать это банальным проявлением «гордыни» и безмерного самомнения будет не вполне правильно. Николай I во всех своих действиях был самодержцем; известен случай, когда он так крикнул на офицера, уснувшего на посту, что тот скончался. Безусловно осознав, что его окрик привел к трагедии, царь принял решение о выплате особой пенсии семье скончавшегося⁴⁶. Так, не желая зла, он стал причиной смерти подданного. Случай не типичный, но показательный.

Однажды царь посетил столичную первую гимназию, выразив свое неудовольствие увиденным. Что же послужило раздражителем самодержца? Мелочи. Один из лучших учеников класса слушал урок истории облокотясь о парту. Это восприняли как нарушение дисциплины. Та же картина наблюдалась и на уроке Закона Божьего — мальчик сидел, прислоняясь спиной к заднему столу. Священник получил выговор, но не смолчал и ответил грозному монарху: «Государь, я обращаю внимание более на то, как они слушают мои наставления, нежели на то, как они сидят»⁴⁷. Прошел год, и император вновь посетил эту гимназию. На сей раз все ему понравилось, и провинившийся ранее священник был исключительно возвышен: вернувшись во дворец, Николай I сказал, что нашел законоучителя детям, и уже 2 февраля 1835 года священник Василий Бажанов был представлен в новом качестве императорскому семейству, став (вместо Герасима Павского) также духовником наследника и великих княжон. Постепенно доверие Николая I к новому священнослужителю возросло настолько, что

отец Василий, по его собственным словам, «входил во дворец, как в свое семейство». Лишь в начале 1840-х годов, из-за интриг обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Протасова, произошло некоторое охлаждение отношений (граф боялся, что в случае смерти протопресвитера Николая Музовского отец В. Бажанов займет его место, войдет в состав Святейшего Синода и не будет полностью ему, обер-прокурору, подконтролен). Мнения об отце Василии как о неуживчивом и самоуправном человеке, впрочем, не помешали ему, после кончины протопресвитера Николая получить временное управление придворным духовенством. Ни он, ни его воспитанники — дети Николая I, не надеялись, впрочем, что вскоре последует высочайшее повеление о назначении его духовником царя. Однако такое повеление последовало 5 декабря 1848 года одновременно с награждением отца Василия митрой. Тогда же он стал оберсвященником гвардии и гренадер, заняв место в Святейшем Синоде. Как и его предшественник, отец Василий совмещал обязанности протопресвитера придворного духовенства и оберсвященника гвардии. Удивительным считать это не приходится: военные пристрастия Николая I, как уже говорилось, распространялись и на священнослужителей. Важнее задаться другим вопросом: почему все-таки отца Василия назначили императорским духовником, несмотря на шесть лет высочайшего «неблаговоления»? Увы, ответа не существует; не знал его и сам новый духовник. Логично поступков Николая I современники могли объяснить не всегда; не поняли данное назначение даже супруга и дети самодержца. Но, как писал много лет спустя отец Василий, «с этого времени государь по-прежнему стал ко мне благосклонен, и после первой исповеди сказал семейству своему, что он в первый раз исповедался. Не знаю, — продолжал протопресвитер, — что эти слова означают. Не то ли, как некоторые уверяли, что государь не исповедовал своих грехов перед духовниками, и духовники не предлагали ему вопросов, а прочитывали только молитвы пред исповедью и после исповеди?»⁴⁸. Нет ответа и у нас. Но подмеченное царским духовником обстоятельство лишний раз свидетельствует: Николай I очень серьезно относился к исполнению своего христи-

анского долга и, встретив священника, который смог понять его, немедленно заявил об этом своей семье.

Абсолютизируя свою власть, император, тем не менее, прекратил практику помещения царских портретов в храмах, считая это недопустимым. Дело решил случай. Проезжая в 1832 году Белгород, Николай I в соборе увидел там собственный портрет и приказал снять его, объявив выговор правящему епископу Илиодору (Чистякову; 1794–1861). Вскоре Святейший Синод получил разъяснение от епископа, сообщившего, что порядок вешать царские портреты в храмах существовал с 1787 года, и заступился за владыку. Император согласился не объявлять выговор, но приказал по церквям своих портретов впредь не вешать⁴⁹. Иногда наказывая архиереев, Николай I при этом не забывал прислушиваться к их мнениям — порой по самым незначительным причинам. Так, по его приказу был посажен на гауптвахту цензор «Библиотеки для чтения» А. В. Никитенко, пропустивший в XII-ой книжке за 1834 год переведенное из Виктора Гюго стихотворение «Красавице».

Когда б я был царем всему земному миру,
 Волшебница! Тогда б поверг я пред тобой
 Все, все, что власть дает народному кумиру:
 Державу, скипетр, трон, корону и порфиру,
 За взор, за взгляд единый твой!
 И если б богом был — селеньями святыми
 Клянусь — я отдал бы прохладу райских струн,
 И сонмы ангелов с их песнями живыми,
 Гармонию миров и властью мою над ними
 За твой единый поцелуй.

Стихотворение попало на глаза митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Серафиму (Глаголевскому), который, испросив особенную аудиенцию, прочитал его Николаю I, умоляя его, «как православного государя, оградить Церковь и веру от поруганий поэзии»⁵⁰ (выделено мной. — С. Ф.). Отсидев положенное время, А. В. Никитенко был освобожден и узнал от своего начальника — князя М. А. Дондукова-Корсакова, что государь на него вовсе не сердится. Прочитав стихи, царь только

заметил: «Прозевал!». Однако Николай I, со слов князя, «вынужден был дать удовлетворение главе духовенства и при том публичное и гласное»⁵¹.

Вновь повторю: следование «форме» было возведено в николаевской России в принцип, нарушение которого неминуемо влекло за собой наказание, даже в том случае, когда сам император считал его чрезмерным. Истово исполняя свою «роль», Николай I верил в безусловную оправданность собственных действий — *как монарха милостью Божьей*, публично демонстрировал себя своим подданным, не боясь показываться перед народом в самые критические моменты. Когда в 1830 году Москву поразила эпидемия холеры, император лично появился в первопрестольной, сразу же побывав в Иверской часовне и приложившись к чудотворной ее иконе. Затем он явился в Успенский собор, где его приветствовал митрополит Филарет. Даже не склонные петь дифирамбы Николаю I исследователи вынуждены отметить, что «его появление перед народом произвело почти магический эффект»⁵². При открытии Александрийского столпа в августе 1834 года Николай I обнажил голову и молился вместе со всем своим войском. По словам современников, это было «зрелище трогательное и поучительное». Император упал на колени — и вся армия последовал его примеру. Народ не отводил глаз от монарха, стоявшего перед столпом, крестившегося и проливавшего слезы умиления⁵³.

Казалось бы, единение царя и народа подобными примерами доказывается безусловно. Но единение (пусть и официально понимаемое) — это одно, а доверие — нечто другое. Существовало ли доверие Николая I как православного государя к своему православному в большинстве народу? Утвердительного ответа дать не получается. Как ни странно, отношение русского монарха к подданным помогает понять история, рассказанная прусским королем Фридрихом-Вильгельмом IV князю О. фон Бисмарку. Российский император попросил его прислать двух офицеров прусской гвардии для предписанного врачами массажа спины, во время которого пациент должен был лежать на животе. При этом Николай I, якобы, сказал:

«С моими русскими я всегда справлюсь, лишь бы я мог смотреть им в лицо, но со спины, где глаз нет, я предпочел бы все же не подпускать их». Фридрих-Вильгельм IV исполнил просьбу своего высокого родственника, без огласки предоставив ему немецких унтер-офицеров. «Это показывает, — комментировал ситуацию О. фон Бисмарк, — что, несмотря на религиозную преданность русского народа своему царю, император Николай не был уверен в своей безопасности с глазу на глаз даже с простолудином из числа своих подданных; проявлением большой силы характера было то, что он до конца своих дней не дал этим переживаниям сломить себя»⁵⁴.

Комментировать прозвучавшую сентенцию не стоит. Она и без того красноречива, заставляя снова и снова задумываться над вопросом о том, как понимал Николай I свой народ и ждал ли от него взаимности...

Впрочем, если о взаимности рассуждать возможно лишь «в общих чертах», то о *культе государя*, в эпоху Николая I развивавшемся и поддерживавшемся весьма активно — вполне. Полагаю, что именно развитие этого культа, основанного на религиозном убеждении самодержца в благодати проводимых им деяний, порой приводило особо подобострастных его подданных к действиям, в которых религиозные мотивы звучали если не кощунственно, то, по крайней мере, чрезвычайно странно, двусмысленно. Показательную историю рассказал художник Л. М. Жемчужников, в 1860-х годах являвшийся предводителем дворянства Чембарского уезда Пензенской губернии. Проезжая этот уезд, Николай I свалился в овраг и сломал себе руку. В результате, он вынужден был слечь в городе Чембар в постель, развлекая себя наблюдениями за прыжками пуделя — из окна дома, где жил, на улицу и обратно. После отъезда государя местное дворянство, в собрании торжественно постановило увековечить дом, в котором жил Николай I, обратив его в храм. Из спальни сделали алтарь, в храме поместили икону Николая Чудотворца, при которой в золотой лампаде должен был гореть неугасимый огонь, на месте царской кровати воздвигли престол. Окно, через которое прыгал пудель, сохранили без изменений⁵⁵. Строительство храма скорее свидетельство-

вало о специфическом понимании чембарским дворянством идеи верноподданничества, чем говорило о «гордыне» и «самоуверенности» Николая I. Храм, построенный в честь небесного покровителя русского монарха, явился демонстрацией безусловной преданности подданных самодержавному Помазаннику, и более ничего.

И это притом, что сам Николай I всегда с глубоким чувством относился к созданию новых православных храмов и обителей — как больших, так и малых. В годы его царствования были открыты многие монастыри, упраздненные при Екатерине Великой. Еще в бытность великим князем, Николай Павлович проявлял интерес к допетровской церковной архитектуре; в 1817 году, например, он посетил монастырь Новый Иерусалим, построенный Патриархом Никоном в XVII столетии, поддержав мысль о восстановлении монастырского собора, ранее считавшегося недоступным для реставрации. При нем, в 1838 году, в Москве торжественно заложили храм Христа Спасителя (в память избавления России от Наполеона и с целью увековечения имен героев Отечественной войны 1812 года) и завершили строительство Исаакиевского собора в Петербурге; при нем начался новый славный этап истории Оптиной пустыни и состоялось воссоединение с Православной Церковью униатов.

В 1850 году, к 25-летию юбилею царствования, обер-прокурор Святейшего Синода граф Н. А. Протасов представил императору краткий отчет, который выглядел как победная реляция. И в самом деле: цифры впечатляли. За четверть века число епархий Православной Российской Церкви существенно увеличилось, — прибавилось 13 епархий и 7 викариатств, выросло число монашеских обителей (в число которых включили и бывшие униатские), была учреждена новая духовная академия — в Казани и восемь духовных семинарий. Если в 1825 году в империи действовало 340 духовно-учебных заведений, то в 1850-м — уже 421. В православие обратилось свыше 700 тысяч человек (не считая униатов). Расходы по духовному ведомству также существенно увеличились — с 671. 237 рублей 29 копеек до 3.804.299 рублей 64 копеек⁵⁶. Ознакомив-

шись с цифрами, Николай I собственноручно написал: «*вот Тебе отчет Мой по духовной части*»⁵⁷ (выделено мной. — С. Ф.). Удивительная маргиналия! Император, получалось, оставил высочайшую резолюцию... для Господа Бога!

Однако можно ли, учитывая все это, делать какие-либо выводы о личной религиозности монарха? Вряд ли. Православный государь — это одно, а верующий христианин — нечто другое, хотя и не отрицающее первого. Личная вера для Николая I была связана с обязательным исполнением установленных Церковью правил, посещением храма и молитвой. Точный и аккуратный он всегда приходил в храм к установленному времени (к 11 часам), после чего сразу же начиналась служба. Опозданий император не терпел и требовал от придворных безукоризненного соблюдения установленного при посещении церковных служб этикета⁵⁸. По воспоминаниям дочери Николая I — великой княжны Ольги, — император и императрица благодаря своим детям выучились понимать обряды Православной Церкви, молитвы праздников и псалмы. Так это было или нет, сейчас судить трудно, но факт остается фактом: император никогда не пропускал воскресного богослужения, стоя с открытым молитвенником в руках позади певчих. Впрочем, Евангелие (как и старший брат — император Александр I) он читал по-французски, серьезно считая, что церковнославянский язык доступен только духовенству. В дни, предшествовавшие принятию Святых Таин, Николай I «был преисполнен детски-трогательного рвения»⁵⁹. Император признавался, что когда он слушает обедню, то решительно стоит перед Богом, ни о чем другом более не думая⁶⁰. На рабочем столе в кабинете Зимнего дворца у императора всегда лежало Евангелие⁶¹. В его правиле было ежедневно, утром и вечером, молиться. Ни усталость, ни болезнь не могли заставить императора изменить принятому правилу. Однажды за такой молитвой у киота Николай I заснул. Со свечи стал падать воск — рядом со склоненной головой императора. Случайно зашедший камердинер разбудил его и сказал о свече: «На голову бы Вам капнула, знак бы остался и догадались бы». — «Правду говоришь, старик, — заметил государь»⁶². Близко наблюдавшие Николая I современ-

ники часто наблюдали, как «он с благоговением крестился, ехав мимо церкви, и делал это так просто, что видно было, что он находил в этом наслаждение души!»⁶³.

Искренне веруя, Николай I, тем не менее, в частной жизни позволял себе, как и многие представители высшего общества, романы и увлечения на стороне. Увлечения эти, судя по всему, никак не связывались с тем, что император полагал важным с христианской точки зрения. Даже читавшие монарха и восхищавшиеся его почтением и любовью к супруге придворные не скрывали самого факта романов. Баронесса М. П. Фредерикс, например, совершенно спокойно отмечала, что «он имел любовные связи на стороне», ниже оговариваясь: «какой мужчина их не имеет». Главным же для баронессы было то, что император «оставался верен нравственному влиянию своей ангельской супруги, с которой находился в самых нежных отношениях» («хотя предмет его посторонней связи и жил во дворце, но никому и в голову не приходило обращать на это внимание; все это делалось так скрыто, так благородно, так порядочно») ⁶⁴.

Но нет ничего тайного, что когда-нибудь не станет явным. Даже далекие от придворных кругов люди, разночинцы, были прекрасно осведомлены об этой стороне жизни монарха, без зазрения совести делясь информацией со «страждущими». В год смерти Николая I студент Н. А. Добролюбов (будущий «светильник разума», по слову поэта Н. А. Некрасова) поместил соответствующую статью в рукописной газетке «Слухи», подчеркнув, что монарх (как «всякому известно») пользовался репутацией разрушителя девичьих невинностей. Ничтоже сумняшася, Н. А. Добролюбов утверждал, что нет ни одной фрейлины, взятой ко Двору без покушений на ее любовь. «Обыкновенный порядок был такой, — писал Н. А. Добролюбов, — брали девушку знатной фамилии во фрейлины, употребляли ее для услуг благочестивейшего, самодержавнейшего государя нашего, и затем императрица Александра начинала сватать обеспеченную девушку за кого-нибудь из придворных женихов»⁶⁵.

Сплетни такого рода — опасный симптом, свидетельствующий о десакрализации личности монарха в глазах определен-

ной части общества. В нашем случае — в глазах интеллигентов-разночинцев. Однажды появившись, слухи уже не исчезали, негативно влияя и на последующее восприятие династии. Уже в начале XX века публицист и журналист А. В. Амфитеатов в скандальном фельетоне «Господа Обмановы» вновь напомнил читателям о «романтических» увлечениях императора Николая I, выставив его в виде помещика Никандра Памфиловича — «бравого майора в отставке, с громовым голосом, с страшными усищами и глазами навывкате»⁶⁶.

Разумеется, нельзя абсолютизировать влияние сплетен и слухов на общественное сознание, но не считаться с ними и не признавать за ними никакого значения также нельзя. Монарх — фигура публичная, в российских условиях особенно. Интерес к частной жизни властителя психологически понятен и объясним, но эксплуатация подобного интереса всегда чревато социальными коллизиями. Пример этому дал XX век, время правления правнука Николая I⁶⁷. Однако тогда, в середине XIX столетия, данное обстоятельство считали возможным не замечать.

Внимание обращали на другое: близко знавшие или имевшие возможность разговаривать с императором современники видели в нем *исключительно русского* по духу монарха, даже называли самым православным государем со времен Федора Алексеевича. Графиня А. Д. Блудова полагала, что он один из тех, кем движется целое поколение, поскольку он предчувствует потребности своего времени, с твердостью удерживая от поспешности, которая могла бы увлечь в пропасть. Для графини Николай I — олицетворение народа и времени⁶⁸. Правда, говорила она это в 1850 году, когда сила империи, олицетворявшаяся в императоре, была в зените. Пройдет несколько лет, и Крымская война станет приговором как николаевской социально-политической системе, так и самому государю. Но тогда, в четвертьвековой юбилей правления Николая I, далеко не все понимали это. Его сравнивали с Петром Великим, даже ставили выше последнего, ибо для Николая I «неизмеримо дороже были Православная вера и священные заветы нашей истории, чем для Петра». Так полагал митрополит Киевский и Галицкий Платон (Городецкий; 1803–1891), в царствование Николая

Павловича управлявший последовательно Ковенской, Рижской и Псковской епархиями. Владыка полагал, что император был предан всему «чистокровному русскому» и, в особенности, православной вере. Подобного ему в отечественной истории (очевидно, императорского периода) он не видел. Вспоминая последние часы жизни монарха, владыка утверждал: «так умирать может истинный христианин, истинный сын Православной Церкви; он почил, держа в руке крест Христов — символ нашего спасения»⁶⁹.

Не вдаваясь в обсуждение вопроса о «русскости» императора⁷⁰, отметим только, что для Николая I Петр Великий являлся образцом для подражания, следовать заветам которого он стремился в течение всего своего правления. Митрополит Платон подчеркивал выдающиеся христианские качества «Незабвенного» монарха, имея в виду частое игнорирование первым императором России «священных заветов» отечественной истории, в основании которой, по его убеждению, всегда была православная вера. Полагаю правомерным, говоря о христианских взглядах Николая I, обратить внимание на сделанные вл. Платоном акценты и с этой целью рассмотреть последний период жизни императора. В 1853 году Россия, решившая вооруженным путем решить «восточный вопрос», оказалась в состоянии войны с объединенной Европой — против нее выступили Англия и Франция, и не поддержали Австрия и Пруссия, на что император не рассчитывал. «Идеалистический порыв», о котором говорил О. фон Бисмарк, оказался напрасным. Поводом к войне послужил спор между Католической и Православной Церквями о праве иметь ключи от Вифлеемского храма — одной из главных святынь христианского мира; чинить купол храма Гроба Господня; владеть религиозными памятниками в Иерусалиме. Император французов Наполеон III, которого Николай I в дипломатической переписке оскорбил, не назвав «братом», использовал этот повод для создания дипломатического конфликта и потребовал от турецкого султана выполнения старых договоров о правах католиков. Тогда и Николай I выступил в защиту прав православных и сохранения для них сложившихся в XIX столетии религиозных привилегий. В ян-

варе 1853 года представитель императора чрезвычайный посол князь А. С. Меншиков прибыл в Константинополь и предъявил султану требования русского монарха. Сущность их сводилась к тому, что все 9 миллионов православных подданных Турции должны были перейти под непосредственное покровительство российской короны.

Напуганный ультиматумом, султан готов был пойти на уступки, уволив министра иностранных дел, подписавшего соглашение о правах католиков в Палестине. Был издан фирман о правах и привилегиях Православной Церкви в Турции. Предполагалось пересмотреть в благоприятную для России сторону вопрос о праве владения святыми местами. Но А. С. Меншиков не удовлетворился уступками, продолжая настаивать на том, чтобы Россия покровительствовала православным подданным султана. Вскоре, в июне 1853 года, «в залог» удовлетворения требований, Россия заняла Дунайские княжества. Дальнейшая история известна — после побед России над турецкими войсками, Англия и Франция решили открыто вмешаться, и в марте 1854 года объявили Николаю I войну. Позиция Австрии и Пруссии вынудила императора оставить Дунайские княжества, немедленно оккупированные австрийскими войсками. Политическая изоляция и военные поражения стали ударом для Николая I. Можно сказать, что это был серьезный моральный удар: последний крестоносец Европы должен был пережить глубокое разочарование. Цели, им поставленные, оказались нерешенными, он так и не смог стать полноправным покровителем православных Турции!

...Жизнь, порой, преподносит человеку удивительные уроки. В 1851 году на Бабигонских высотах в Старом Петергофе была заложена церковь в честь святой царицы Александры. Церковь строил А. Штакеншнейдер: она была спроектирована в «русском стиле», пятиглавой. Основание барабанов глав украсили «кокошниками», используя этот же мотив древнерусской архитектуры и в колокольне. Высокий шатер церкви, тоже напоминая по силуэту древнерусские храмы, был унизан тремя рядами «кокошников». Из дворца Петра Великого в Дубках в новую церковь привезли деревянный иконостас резной

работы. Церковь стояла на возвышенности, имея красивый силуэт⁷¹. В основание ее положили камни, привезенные с берегов реки Иордан по личному указанию императора Николая I. Так в России появился единственный храм, стоящий на иорданских камнях. Это была последняя, освященная при жизни императора, церковь. Он молился в ней тогда, когда Россия терпела поражения в войне, начатой им по религиозным мотивам. Чем не горькая усмешка истории?

За несколько месяцев войны государь внешне переменился. Слушавшая вместе с ним летом 1854 года обедню А. Ф. Тютчева, с горечью отмечала: «При виде того, с каким страдальческим и сосредоточенным видом он молится, нельзя не испытывать почтительного и скорбного сочувствия к этой высоте величия и могущества, униженной и поверженной ниц перед Богом». Император, по ее мнению, во многом был виноват, заблуждался, «увлеченный гордым сознанием того огромного престижа, который внушал. Но в самых его ошибках были честные побуждения, были порывы благородные и великодушные, которых нельзя не признавать и которые оправдают его в глазах истории»⁷².

После описанных событий прошло чуть более полугода, и император умер. Болезнь оказалась скоротечной. Согласно официальной версии, Николай I заболел гриппом в конце января 1855 года, но «не бросал своих занятий и наступившим Великим постом ходил аккуратно в церковь к богослужению»⁷³. Однако вскоре болезнь дала себя знать и уже 11 февраля Николай I не смог, как того хотел, быть у преждеосвященной обедни. На следующий день он предоставил право заниматься всеми государственными делами наследнику престола и слег в постель. До 17 февраля о здоровье государя столичное общество еще ничего не знало, даже во дворце воспринимали болезнь как легкое недомогание. Лишь в самый последний момент, поняв, что положение чрезвычайно тяжелое, императрица предложила царственному супругу приобщиться Святых Таин.

Официальный историограф николаевского царствования Н. Г. Устрялов так описывал эту историю: «Государь начал было

на первой неделе Поста говеть и с понедельника по четверток включительно изволил постоянно присутствовать при Божественной службе; но неоднократно жалуясь на слабость здоровья, выражал сомнение: в силах ли будет исполнить этот Христианский долг? Не смотря однако ж[е] на Свою слабость, ни разу в продолжение службы не садился, хотя и был к тому убеждаем протопресвитером Бажановым». Данным случаем и воспользовалась императрица, предложив Николаю I исполнить христианский долг. Но император заявил, что причащаться в постели не может, надеясь принять Святые Тайны в дальнейшем. Тогда же он пригласил к себе доктора М. Мандта и заставил его сказать всю правду о собственном положении. Правда была неутешительна. Поняв, что вскоре смерть положит конец его страданиям, Николай I позвал к себе наследника и через него вызвал духовника. Исповедался он в присутствии императрицы и цесаревича Александра Николаевича, твердым голосом прочитав молитву «Верую и исповедую». После этого простился с членами своей семьи и ближайшими царедворцами, сам отдал распоряжения относительно похорон, указал место для могилы в Петропавловском соборе. При чтении отходной молитвы государь повторял за духовником все ее слова до тех пор, пока его голос не пресекся. Затем знаками подзвав к себе протопресвитера В. Бажанова, и поцеловал наперсный крест. Вскоре после этого, сжимая руки императрицы и наследника, в двенадцать часов двадцать минут пополудни 18 февраля 1855 года Николай I скончался⁷⁴.

Вместе с ним окончилась целая эпоха. Начался новый период в истории российской государственности. Император Николай I заканчивал свой земной путь в убеждении, что никогда не делал зла сознательно. В духовном завещании он поблагодарил всех любивших и простил всех ненавидевших его. Перед лицом смерти он честно признавался, что был человеком со всеми слабостями, свойственными людям, старался исправить в том, что знал за собой плохого. «Я умираю, — писал Николай I, — с благодарным сердцем за все благо, которым Богу угодно было на сем преходящем мире меня наградить, с пламенной любовью к нашей славной России, которой слу-

жил по крайнему моему разумению верой и правдой. Жалею, что не мог произвести того добра, которого столь искренно желал. Сын мой меня заменит. Буду молить Бога, да благословит его на тяжкое поприще, на которое вступает, и сподобит его утвердить Россию на твердом основании страха Божия, дав ей довершить внутреннее ее устройство, и отдаляя всякую опасность извне. На Тя, Господи, уповахом, да не постыдимся во веки. Прошу всех меня любивших, молиться об успокоении души моей, которую отдаю милосердному Богу, с надеждой на Его благость и предаваясь с покорностью Его воле. Аминь»⁷⁵.

Можно ли воспринимать такие слова как лицедейство? Вопрос риторический. Вера императора была глубокой и искренней. Ее он не «играл», хотя в представлении скептически настроенных современников остался прежде всего самодержавным «игроком», до конца исполнявшим свою «роль». Как насмешка звучали слова эпитагмы Ф. И. Тютчева, написанные по поводу кончины Николая I:

Не Богу ты служил и не России,
Служил лишь суете своей,
И все дела твои и добрые и злые, –
Все было ложь в тебе, все призраки пустые:
Ты был не царь, а лицедей⁷⁶.

Подобное отношение к императору в течение долгих лет казалось непреодолимым. Исследователи, особенно в советский период, обращали большее внимание на мнения «властителей дум», писавших или говоривших о Николае I, чем на историю религиозных переживаний и мотиваций самого самодержца. Указание В. С. Соловьева на то, что император стремился смотреть на жизнь с христианских позиций, что «в нем таилось ясное понимание высшей правды и христианского идеала, поднимавшее его над уровнем не только тогдашнего, но и теперешнего общественного сознания»⁷⁷, обыкновенно не принималось в расчет. В искренности побуждений Николаю I отказывали, предпочитая соглашаться с мнением Л. Н. Толстого, называвшего императора «Николаем Палкиным», царем, кото-

рого окружали подлецы, «невежественном» и «самоуверенном» обладателе «низшей духовной силы»⁷⁸. Подобные суждения, к счастью, ныне аргументировано опровергаются. Петербургский историк Л. В. Выскочков, написавший наиболее полную на сегодняшний день биографию монарха, назвал его «Эпимитеем на троне», человеком, обладавшим высокоразвитым чувством ответственности, долга⁷⁹. Он верил в Бога, но также не сомневался в своем предназначении и судьбе, верил в то, что само Провидение управляет его поступками и действиями. Как оценить подобную веру? Полагаю, что только в ключе монархической государственности, служба которой была для императора Николая I смыслом и целью жизни, и которой он старался не изменить до последнего своего часа.

Примечания

¹ *Фирсов С. Л.* Архимандрит Моисей (Путилов) и возрождение Оптиной пустыни // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. № 4 (21). 2002. С. 185–207; *Он же.* «Охранительная идеология» и Православная Церковь в России 1825–1861 гг. // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании современной России (от истоков к современности). Сборник статей. СПб.: Санкт-Петербургский Государственный Университет, 2004. Выпуск 1. С. 142–172; *Он же.* Религиозная политика и народное благочестие в России (1825–1861) // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. № 1 (30). 2005. С. 200–240; *Он же.* «Православный абсолютизм». Светская власть и православная церковь в эпоху императора Николая I // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6 (Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения). Выпуск 4. 2004. [2005]. С. 36–43; *Он же.* Православное государство и русские старообрядцы-поповцы в эпоху императора Николая I // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6 (Философия, культурология, политология, право, международные отношения). Выпуск 1. 2009. С. 6–15.

² Исключением из этого правила можно считать апологетическую статью историка Русского Зарубежья Н. Д. Тальберга: см.: *Тальберг*

Н. Д. Христианин на престоле. (К столетию со дня кончины императора Николая I) // Император Николай Первый. Николаевская эпоха. Слово Русского Царя. Апология Рыцаря. Незабвенный. М., 2002, С. 722–729.

³ Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 365, 371.

⁴ Там же. С. 395.

⁵ Записки Сергея Михайловича Соловьева. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других. Пг., б/г. С. 116–117.

⁶ Феоктистов Е. За кулисами политики и литературы. 1848–1896. М., 1991. С. 125, 166–167.

⁷ Никитенко А. В. Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и дневники. СПб., 1904. Т. I. С. 553. Запись от 27 февраля 1859 г.

⁸ См.: Энгельс Ф. Внешняя политика русского царизма // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. XVI. Ч. 2. С. 24.

⁹ Воспоминания о младенческих годах императора Николая Павловича, записанные им собственноручно // Николай Первый и его время. Документы, письма, дневники, мемуары, свидетельства современников и труды историков. М., 2000. Т. 1. С. 69–70.

¹⁰ См. подр.: Корф М., барон. Материалы и чтения к биографии императора Николая I и к истории его царствования. Рождение и первые двадцать лет жизни (1796–1817 гг.) // Сборник Императорского Русского Исторического Общества. СПб., 1896. Т. 98. С. 6–9.

¹¹ См.: Корсаков А. Н. Детство и отрочество Николая Павловича // Русский архив. 1896. № 6. С. 280.

¹² Корф М., барон. Указ. соч. С. 48–49.

¹³ См. подр.: С. Г. Р. Криницкий Павел Васильевич // Русский биографический словарь. СПб., 1903. Кнаппе — Кюхельбекер. С. 444.

¹⁴ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 // История Русской Церкви. М., 1996. Т. VIII. Ч. 1. С. 385.

¹⁵ См.: <http://hungary.orthodoxy.ru/detail/muzovsky.htm>.

¹⁶ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. II. С. 555.

¹⁷ Уортман Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. М., 2004. Т. 1. От Петра Великого до смерти Николая I. С. 240.

- ¹⁸ *Тальберг Н. Д.* Указ. соч. С. 722–723.
- ¹⁹ *Чулков Г.* Императоры. М., 1991. С. 191.
- ²⁰ *Душенко К.* Цитаты из русской истории. Справочник. М., 2005. С. 218, 219.
- ²¹ *Иванов П.* Тайна святых. Введение в Апокалипсис. М., 1993. Т. II. С. 551.
- ²² См.: *Шильдер Н. К.* Император Николай Первый. Его жизнь и царствование. СПб., 1903. Т. II. С. 6, 7.
- ²³ *Уортман Р. С.* Указ. соч. С. 383–384, 385.
- ²⁴ Там же. С. 363, 390.
- ²⁵ *Жемчужников Л. М.* В крепостной деревне. 1852–1857. М., 1927. Вып. II. Мои воспоминания из прошлого. С. 109.
- ²⁶ *Готье Ю. В.* Император Николай I. (опыт характеристики) // Три века. Россия от Смуты до нашего времени. Исторический сборник под редакцией В. В. Каллаша. М., 1913. Т. V. С. 288.
- ²⁷ *Тютчева А. Ф.* При Дворе двух императоров. Воспоминания — Дневник. М., 1928. С. 96.
- ²⁸ *Блудова А. Д., графиня.* Император Николай Павлович. 1850 // Император Николай Первый. Николаевская эпоха... С. 597.
- ²⁹ *Кизеветтер А. А.* Император Николай I как конституционный монарх // *Кизеветтер А. А.* исторические очерки: Из истории политических идей. Школа и просвещение. Русский город в XVIII столетии. Из истории России в XIX столетии. М., 2006. С. 369.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же. С. 370.
- ³² Внутренние известия // Северная пчела. 1829. 29 апреля. № 51. Суббота. С. 1.
- ³³ То же // Там же. 1829. 25 мая. № 63. Суббота. С. 1.
- ³⁴ Речь императора Николая Павловича римско-католическим епископам в 1844 г. // Николай Первый и его время. С. 115.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ *Филарет, митрополит Московский и Коломенский.* Слово в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича. Говорено в Успенском соборе июня 25 дня 1851 год // Николай Первый и его время. С. 63.
- ³⁷ [Боже, Царя храни] // Император Николай Первый. Николаевская эпоха... С. 56.

³⁸ Розанов В. В. Листва // *Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй и последний*. М.; СПб., 2010. С. 284.

³⁹ О «православной оппозиции» см. подр.: Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998. С. 71–138 и др.

⁴⁰ О «евангельском государстве» см. подр.: *Вишленкова Е. А. Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России Александровской эпохи*. Казань, 1997. С. 97–134 и др.

⁴¹ Император Николай I в Юрьевом монастыре. По письмам архимандрита Фотия // *Николай Первый и его время...* Т. 2. С. 121–122.

⁴² См.: Иосиф (Величковский) // *Мануил (Лемешевский), митрополит*. Русские православные иерархи. 992–1892. М., 2003. Т. II. С. 113.

⁴³ *Копейкин К., прот.* Павский // Три века Санкт-Петербурга. Энциклопедия. СПб., 2006. Т. II. Девятнадцатый век. Кн. пятая. С. 45. В конце статьи см. библиографию статей о протоиерее Герасиме Павском (С. 46).

⁴⁴ 4 июня 1835 года император Николай I посетил Св. Синод вместе с великим князем Александром Николаевичем. Незадолго до этого для заседаний высшего церковного учреждения Православной Российской Церкви на Сенатской площади было отстроено новое здание, в которое и приехал самодержец с наследником. Проследовав в палату синодальных заседаний, и заняв место не на троне, а рядом, на креслах, Николай I обратился к членам Св. Синода с речью, в которой, среди прочего, и заявил о своем намерении знакомить наследника с церковными делами «и [о] соизволении на его присутствии иногда при занятиях Синода и под его руководством». (См.: *Григоревич Н.* Император Николай I в Святейшем Правительствующем Синоде (4-го июня 1835 года) // *Император Николай Первый. Николаевская эпоха...* С. 517.

⁴⁵ *Чулков Г.* Указ. соч. С. 226.

⁴⁶ См.: *Эйдельман Н.* «Революция сверху» в России. М., 1989. С. 103.

⁴⁷ См.: *Никитенко А. В.* Указ. соч. С. 231. Запись от 10 апреля 1833 года.

⁴⁸ Автобиография протопресвитера В. Б. Бажанова // *Николай Первый и его время...* Т. 2. С. 348–349.

⁴⁹ См.: *Тальберг Н. Д.* Указ. соч. С. 725.

- ⁵⁰ *Никитенко А. В.* Указ. соч. С. 256. Запись от 1 января 1835 года.
- ⁵¹ Там же. С. 260. Запись от 25 января 1835 года.
- ⁵² *Уортман Р. С.* Указ. соч. С. 394.
- ⁵³ См.: Там же. С. 416.
- ⁵⁴ *Бисмарк О.* Мысли и размышления. М., 1940. Т. I. С. 159.
- ⁵⁵ *Жемчужников Л. М.* Указ. соч. С. 113.
- ⁵⁶ Отчет обер-прокурора Святейшего Синода 1825–1850 // Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб., 1896. Т. 98. С. 457–460.
- ⁵⁷ Там же. С. 457.
- ⁵⁸ *Тютчева А. Ф.* Указ. соч. С. 100–101.
- ⁵⁹ Сон юности: Воспоминания великой княжны Ольги Николаевны // Николай I. Муж. Отец. Император. М., 2000. С. 202–203.
- ⁶⁰ См.: *Тальберг Н. Д.* Указ. соч. С. 723.
- ⁶¹ Из записок Елизаветы Николаевны Львовой. // Николай Первый и его время... Т. 2. С. 313.
- ⁶² См.: *Высочков Л.* Николай I. М., 2006. С. 490.
- ⁶³ Из записок Елизаветы Николаевны Львовой С. 319.
- ⁶⁴ Из воспоминаний баронессы М. П. Фредерикс // Император Николай Первый. Николаевская эпоха... С. 489.
- ⁶⁵ *Добролюбов Н.* Разврат Николая Павловича и его приближенных любимцев. Сообщил М. Цявловский // Голос минувшего. Журнал истории и истории литературы. 1922. № 1. С. 65.
- ⁶⁶ *Old Gentleman [Амфитеатров А. В.]* Господа Обмановы: (Провинциальные впечатления) // Россия. Газета политическая и литературная. 1902. 13 января. № 975. Воскресенье. С. 2.
- ⁶⁷ См. подр.: *Колоницкий Б.* «Трагическая эротика»: Образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М., 2010.
- ⁶⁸ *Блудова А. Д., графиня.* Указ. соч. С. 591.
- ⁶⁹ Митрополит Платон Киевский об императоре Николае Первом // Император Николай Первый. Николаевская эпоха... С. 645.
- ⁷⁰ Большинство исследователей обращают внимание на иные, «немецкие» черты Николая I. Так, Р. С. Уортман полагает, что «по своему воспитанию, своим вкусам, своему поведению Николай был явным немцем», не забывая указывать и на то, что «его традиция определялась именно как специфически русская». (*Уортман Р. С.* Указ. соч. С. 392). Как видим, ученый не соединяет воедино воспитание и

вкусы царя с его политической доктриной (теорией «официальной народности»).

⁷¹ Петрова Т. А. Андрей Штакеншнейдер. Л., 1978. С. 86, 87.

⁷² Тютчева А. Ф. Указ. соч. С. 153. Запись от 22 июля 1854 года.

⁷³ [Яковлев С. П.] Императрица Александра Федоровна. Биографический очерк, составленный С. П. Яковлевым. М., 1867 [1866]. С. 182.

⁷⁴ Устрялов Н. Русская история. СПб., 1855. Ч. 2. С. 506–509. Удивительным образом в официозной устряловской «Истории» оказались точно описаны последние дни жизни императора Николая I. Изданные спустя более чем 70 лет дневники фрейлины А. Ф. Тютчевой полностью подтвердили приведенные Н. Г. Устряловым факты (См.: Тютчева А. Ф. Указ. соч. С. 174, 178, 180–181).

⁷⁵ Царствование императора Николая I. Составил М. П. Романов. СПб., 1883. С. 115–116.

⁷⁶ Чулков Г. Ф. И. Тютчев и его эпиграммы // Былое. 1922. № 19. С. 76.

⁷⁷ Соловьев В. С. Памяти императора Николая I // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. II. С. 606.

⁷⁸ См.: Толстой Л. Н. Дневники. 1895–1910 гг. // Толстой Л. Н. Собрание сочинений. М., 1965. Т. 20. С. 171, 187 — 188. Записи от 3 июня 1903 года и 29 марта 1904 года и др.

⁷⁹ См.: Выскочков Л. В. Указ. соч. С. 598–600 и др.

А. В. ГАВРИЛИН

**УГОЛОВНЫЕ ДЕЛА
ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ
КАК ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ СТАЛИНСКИХ
РЕПРЕССИЙ НА ТЕРРИТОРИИ ЛАТВИИ**

В начале 1990-х годов, с восстановлением независимой Латвийской Республики, открылся архив Комитета государственной безопасности (КГБ), и историки получили доступ к судебным-следственным материалам периода сталинского режима. Тем не менее, эти источники до сих пор фактически не введены в научный оборот. Такая пассивность исследователей в использовании этих документов объясняется их спецификой. Практически все, репрессированные по политическим делам в 1940–1941 и в 1944–1952 годах, были реабилитированы или во второй половине 1950-х годов, или же в начале 1990-х годов, т.е. была доказана вся несостоятельность предъявленных им обвинений и, тем самым, вся надуманность их следственных дел. В результате вполне правомерно возникает вопрос: как можно в научной работе использовать в качестве исторических источников следственные дела периода сталинских реп-

рессий, если априори известно, что факты, приводимые в них, сфальсифицированы? В этой связи представляется интересным попытаться проанализировать тематически связанную группу источников этого вида — следственные (уголовные) дела латвийских православных священно- и церковнослужителей, репрессированных в годы сталинского режима.

Гонения на верующих и священнослужителей сначала в РСФСР, а потом и в СССР начались сразу же после прихода к власти большевицкой (коммунистической) партии. В отдельные периоды они то усиливались, то чуть ослабевали, чтобы спустя какое-то время на основании очередного решения ЦК коммунистической партии или советского правительства вновь вспыхнуть с новой силой. Тяжелейшим периодом для верующих и священнослужителей была вторая половина 1930-х годов. В 1937 году председатель «Союза воинствующих безбожников» (СВБ) Е. Ярославский заявил, что «религиозные организации — единственные легальные реакционные вражеские организации». В апреле 1939 года главный «безбожник» СССР в очередной раз призвал советских людей усилить бдительность и не забывать, что «враги социализма действуют через религиозные организации. А в тех районах, где нет религиозных организаций, нет ни церкви, ни мечети, ни синагоги, нередко имеется переезжающий с места на место “бродячий поп-передвижка” или осели бывшие обитатели монастырей, орудуют развенчанные вожаки религиозных сект, бывшие церковные старосты и тому подобные бывшие люди»¹.

В конце 1930-х годов общественное мнение обрабатывалось уже таким образом, чтобы создать представление о подготовке в СССР широкомасштабного заговора духовенства, руководимого из-за рубежа и направленного на свержение советской власти. В результате по стране прокатилась волна судебных процессов священников по обвинению их в шпионаже, диверсионной и террористической деятельности. Следует отметить, что с 1938 года единственной организационной структурой государственной власти, занимавшейся в СССР религиозной политикой, был специальный церковный отдел Народного комиссариата внутренних дел (НКВД; в 1941,

1943–1946 гг. — Народный комиссариат государственной безопасности — НКГБ; в 1946–1953 гг. — Министерство государственной безопасности — МГБ).

Репрессии по отношению к духовенству продолжались вплоть до нападения армии нацистской Германии на СССР. Даже уже занимаясь подготовкой к предстоящей войне, советское руководство не забывало регулярно напоминать населению страны о «пятой колонне» внутри государства в лице духовенства и верующих, с которой нужно вести непрерывную борьбу. Так, в изданной весной 1941 года брошюре СВБ подчеркивалось, что «укрепление обороноспособности страны предполагает и развернутую борьбу с пережитками капитализма в сознании людей и, в частности, с религиозными пережитками... Религиозные организации сплошь и рядом являются пристанищем для всякого контрреволюционного сброда, шпионов, диверсантов». Это «шпионско-диверсионное пристанище» необходимо было уничтожить физически, то есть сгноить в лагерях. Комиссия по реабилитации Московского Патриархата подсчитала, что общее количество репрессированных за веру на территории СССР к 1941 году составило 350 тысяч человек (в том числе не менее 140 тысяч священнослужителей)².

По подсчетам протоиерея Андрея Голикова органами НКВД-НКГБ-МГБ в 1940–1941 и в 1944–1952 годах было репрессировано почти 50% кадрового состава латвийских православных священнослужителей (в абсолютных цифрах — 48 священников и 8 диаконов)³. Люди начали «пропадать» с первых же дней коммунистического режима в Латвии. Отдельные аресты были проведены уже в июне 1940 года, первые массовые аресты — 19–20 июля. Они затронули в основном так называемых «белогвардейцев», то есть русскую эмиграцию в Латвии (в эти дни без суда и следствия было расстреляно 29 «белых» эмигрантов). Стали «пропадать» и священнослужители. В 1940 году бесследно «пропал» диакон Геннадий Чапля, в июне 1941 года — диакон Владимир Ефимов, в это же время был арестован и «пропал» священник Александр Никольский и др. Общее количество арестованных по «поли-

тическим мотивам» за первый год советского режима в Латвии было следующим: в июле 1940 года — 141 человек, в августе — 300 человек, в сентябре — 291 человек, в октябре — 507 человек, в ноябре — 331 человек, в декабре — 236 человек; в январе 1941 года — 268 человек, в феврале — 290 человек, в марте — 281 человек, в апреле — 288 человек, в мае — 288 человек, в июне — 3 991 человек (плюс 15 424 человека 14 июня были депортированы в Сибирь), в июле — 75 человек⁴.

По словам очевидца этих событий латвийского православного священника Георгия Бенигсена (1915–1993), «наши ряды начинают понемногу редеть. Многие уходят с тем, чтобы кануть в неизвестность. Ночью их уводят агенты НКВД, оставляя в квартире щемящий след многочасового обыска... Их жизнь кончается. Начинается житие, исповедничество, мучничество, о котором нам еще не дано знать. Ибо потом мы видели только брошенные трупы других заключенных, безмолвно говорящие нам о тех страданиях, которые должны были понести за Христа наши дорогие друзья. Так шли недели, месяцы, унося друзей, сгущая мрак и тоску, сковывая ум и сердце безвыходностью. Каждую ночь ждешь, не придут ли за тобой. В каждом знакомом начинаешь видеть осведомителя. В глазах всякого, говорящего с тобой, видишь огонек подозрительности и недоверия. СТРАХ — это самое жуткое рабство из всего сущего, вот краеугольный камень, на котором построена эта нечеловеческая система»⁵.

С первых дней советской власти в Латвии органы НКВД начали при помощи все расширяющейся сети осведомителей контролировать настроение местного населения. Путем угроз и запугивания осведомители вербовались и в среде духовенства. Священно- и церковнослужители, которых заставляли подписывать обязательства о сотрудничестве с органами НКВД, как правило, наивно полагали, что им удастся «провести коммунистов». Так, протоиерей Рижского кафедрального Христорождественского собора Константин Андреевич Дорин (1878–1941?) в августе 1940 года под угрозой ареста согласился давать информацию органам НКВД, однако откровенно рас-

сказал об этом своим знакомым. По словам следователя НКГБ, Дорин открыто говорил своему окружению, что «с первых же слов этот новый тип (сотрудник НКГБ) стал говорить, что вместо надлежащей работы я им «втираю очки», не даю сведений о политическом настроении и т.д. Я старался уверить его не в моем нежелании работать, а в своей политической недалекости, благодаря которой я и не определяю окружающих. Конечно, я все это говорил с намерением уйти от требуемого предательства на хороших людей». В июне 1941 года К. А. Дорин был арестован за «недоносительство», вывезен в Свердловскую область, где бесследно пропал⁶.

Протоиерей Иоанн (Jānis) Намниекс (1881–1942) был арестован 25 сентября 1940 года и под давлением сотрудников НКВД согласился давать им информацию. Однако отец Иоанн не только не писал никаких доносов, но сразу же, как только его отпустили на свободу, рассказал о своем согласии сотрудничать с органами госбезопасности митрополиту Августину (Петерсонсу). За разглашение государственной тайны о. Иоанн Намниекс 16 июня 1941 года был арестован вторично и вывезен в Свердловскую область (Севураллаг, поселок Санкино), где 8 мая 1942 года умер от туберкулеза легких⁷.

Наиболее чувствительно латвийское православное духовенство пострадало от массовой депортации 14 июня 1941 года, когда священнослужителей арестовывали наравне с другими жителями Латвии по разрядке, спущенной на каждый район и каждое населенное место. По воспоминаниям старшего следователя КГБ А. Спраговского, механизм подобных акций был чрезвычайно прост: на совещании работников НКВД давалась установка, сколько человек необходимо было арестовать в каждом районе, городе, округе и пустить по 1-ой и по 2-ой категориям, что означало — «расстрелять, 1-я категория; осудить на 10 лет без права переписки — 2-я категория». В ходе проведения этих акций районные и городские отделения НКВД, как правило, вызывали друг друга на социалистическое соревнование — кто больше арестует «врагов народа»⁸. Эти репрессии против латвийского духовенства были только началом. Известно, что органы госбезопасности планировали в начале июля

1941 года депортировать всех священнослужителей Латвии, однако из-за нападения на СССР армии нацистской Германии не успели осуществить эту акцию⁹.

В 1940–1941 годах латвийские православные священно- и церковнослужители в основном обвинялись по статье 58-10 Уголовно-процессуального кодекса (УПК) РСФСР — «пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений (ст. 58-2 и 58-9 настоящего Кодекса), а равно распространение или изготовление или хранение литературы того же содержания влекут за собой — лишение свободы на срок не ниже шести месяцев. Те же действия при массовых волнениях или с использованием религиозных или национальных предрассудков масс, или в военной обстановке, или в местностях, объявленных на военном положении, влекут за собой меры социальной защиты, указанные в ст. 58-2 настоящего Кодекса», т.е. высшую меру наказания — расстрел¹⁰. В результате, практически всем арестованным священникам вменялось в вину то, что они «проводят антисоветскую пропаганду», не поясняя, как именно осуществлялось это противозаконное деяние.

Несмотря на то, на основании статьи 58-10 УПК РСФСР можно было лишить обвиняемого свободы, начиная со срока в шесть месяцев, латвийских священников, как правило, приговаривали к 10 годам исправительно-трудовых лагерей (ИТЛ). Исключение составили только священник Иоанн (Jānis-Ādolfs) Эктерманис (1913–194?) и приговоренный к расстрелу диакон Иоанн Алексеевич Гонестов (1901–1942). В постановлении на арест отца Иоанна Эктерманиса от 11 июня 1941 года он обвинялся «как в политическом, так и церковном фанатизме; в его разговорах проглядывается национализм, ненависть к Советской власти и восхваление ульманского правительства». Священник Иоанн Эктерманис также проходил по статье 58-10, однако, несмотря на все усилия, следователю так и не удалось доказать, что священник проводил антисоветскую пропаганду, в результате в обвинительном заключении ему инкриминировалось то, в чем можно было обвинить любого священно- и

церковнослужителя — антисоветская религиозная пропаганда («является православным духовником и фанатиком церкви и после установления Советской власти в Латвии проводил среди своих окружающих церковную пропаганду и антисоветскую агитацию»). Чтобы о. Иоанна можно было осудить по статье 58-10, в приговоре Особого Совещания при Народном Комиссаре внутренних дел СССР от 15 апреля 1942 года его вина была квалифицирована как «антисоветская агитация», однако мера наказания была определена крайне «мягкая», совершенно нетипичная для политических дел того времени — «ссылка в Красноярский край сроком на пять лет»¹¹.

Случай с отцом Иоанном Эктерманисом был, действительно, редким исключением. Как правило, следователи НКВД приравнивали религиозную пропаганду, т.е. проповедование религиозных воззрений, к антисоветской агитации. Так, по воспоминаниям арестованного в 1944 году протоиерея Георгия Тайлова, допрашивавший его следователь также вначале пытался провести его по статье 58-10 УПК. В самом начале первого допроса он задал отцу Георгию следующий вопрос: «Ведь Вы занимались пропагандой религии? Говорили в проповедях, что есть Бог и другие идеи людям преподносили того же рода?» — «Да, я проповедовал веру в Бога!» — «А религиозная идеология соответствует советской материалистической идеологии или она враждебна ей?» — «Но ведь проповедь веры в Бога не запрещена!» — возразил я. — «Юридически нет, но практически проповедь чужой, антипартийной, а значит и антисоветской идеи и морали запрещена. В Советском Союзе допустимо распространение идей прогрессивных, патриотических, которых держится партия, следовательно, идей полезных для прогресса. Поэтому ваша проповедь была в корне антисоветской, вредной для государства». На основании этих умозаключений следователь пришел к выводу, что отец Георгий занимался антисоветской пропагандой¹².

Судебно-следственные дела 1940–1941 и 1944–1952 годов состоят из подлинных, адекватных времени, месту, политическому режиму документов, однако с правовой точки зрения не являются историческими источниками, так как часто

преднамеренно фальсифицируют события. С одной стороны, показания обвиняемых и свидетелей, подписи лиц, другие документируемые реквизиты в следственных делах всегда подлинны, подлинны даже в том случае, когда морально и физически сломленный человек, не выдержав пыток, под диктовку следователя свидетельствует против себя самого, т.е. берет на себя несуществующую вину. С другой стороны, приговоры по политическим статьям УПК РСФСР священнослужителям практически всегда были сфабрикованы на основе выдуманных фактов и ложных свидетельств, так как священнослужители политической деятельностью не занимались.

Разумеется, достоверны биографические данные, записанные в анкете арестованного, так как они неоднократно проверялись следствием. Однако и при работе с этой группой документов необходимо учитывать, что сами следователи могли преднамеренно, «в пользу следствия», записать в ту или иную графу анкеты неверную информацию. Так, например, из анкеты, заведенной в 1941 году на арестованного протоиерея Петра (Pēteris) Гредзенса (1887–1942), следовало, что «Петерис Андреевич Гредзенс родился в 1887 году в Плявинской волости Рижского уезда Латвийской ССР», хотя в 1887 году такого административно-территориального образования, как ЛССР, разумеется, не было¹³. В графе анкеты, в которой нужно было вписать гражданство арестованного, все без исключения следователи, допрашивавшие латвийских священников в 1940–1941 годах, вписывали — «гражданин СССР», между тем как факт якобы советского гражданства подтверждался паспортом, выданным органами полиции независимой Латвийской Республики. Понятно, что эти записи не были случайными описками. Записывая арестованного в качестве гражданина СССР, следователь придавал его делу законный вид, так как получалось, что советское государство по советским законам судит провинившегося своего подданного.

В 1937 году И. В. Сталин дал указание Генеральному комиссару госбезопасности Н. И. Ежову (1895–1940), что «врагов народа надо бить, бить и бить, пока не признаются». Следствие, как правило, начиналось с фразы: «Расскажите о своей

контрреволюционной деятельности, но знайте, что нам все известно». Большинство арестованных в начале следствия отказывались от предъявленных им обвинений. Нередко нужных показаний следователь не мог добиться по полгода и более. Тогда наступала следующая фаза: арестованный мог месяцами сидеть в тюремной камере и не вызываться на допросы. В это время на него собирался дополнительный «компромат», выбиваемый из других арестованных. Наконец, когда требовалось получить от подследственного «собственноручные признания», в ход шли так называемые «незаконные» методы воздействия, то есть избиение подследственного, угроза оружием, зажим пальцев арестованного дверью, длительное сидение на спинке стула, лишение арестованного сна и т.п. Так, например, судя по протоколу допроса священника Алексея Тихомирова (1911–1980), его допрос был начат в 15 часов 9 января 1945 года, а был закончен только 12 часов спустя — в 3 часа утра 10 января 1945 года¹⁴. В свою очередь, допрос протопресвитера Кирилла Зайца (1869–1948) был начат 2 ноября 1944 года в 23 часа 30 минут, а закончен только на следующий день в 4 утра. Можно только догадываться, насколько тяжело было выдержать этот ночной допрос 75-летнему старцу¹⁵. Допрашивал отца Кирилла начальник 1-го отдела Следственного отделения НКГБ Ленинградской области майор госбезопасности Имбрат, методы работы которого в 1956 году описал священник Иоанн Амосов (1886–196?): «Имбрат на протяжении всего следствия допускал по отношению его недозволенные методы следствия: кричал, обзывал фашистом, ругал нецензурной бранью, бил руками по лицу, выдерживал на стойке, содержал в карцере, угрожал расстрелом, требуя признания, что он, Амосов, немецкий агент. Вследствие этих грубых методов следствия он, Амосов, оговорил себя и других осужденных по настоящему делу»¹⁶. Судя по протоколу допроса протопресвитера Кирилла Зайца, составленному следователями Имбратом и Соколовым, отец Кирилл якобы заявил, что «будучи врагом Советской власти, с 1923 по 1933 год, по предложению Латвийского Синода, издавал два контрреволюционных журнала на рус-

ском и латвийском языках под названием “Вера в жизнь”¹⁷, на страницах которых на протяжении десяти лет проводилась активная пропаганда против советской власти и большевизма. Вокруг издаваемых мною журналов объединялось все враждебно настроенное к советской власти духовенство Латвии во главе с бывшим председателем черносотенного “Союза русского народа” архиепископом Иоанном (Jānis Pommers, 1876–1934; прославлен в лике священномучеников. — А. Г.), которое со страниц журналов выступало с резкими выпадами против советской власти и большевизма и призывало к активной борьбе с ними». Говоря о Псковской (Внешней) Миссии, ее бывший руководитель якобы заявил на допросе, а следователи Соколов и Имбрат «с его слов» записали, что «немецкая разведка превратила “Православную миссию” в свой филиал, подчинила ее своим интересам и через церковь проводила активную борьбу против советской власти»¹⁸. Следователи Имбрат, Соколов и Подчасов еще до проверки, т.е. до 1956 года, за «систематическое нарушение социалистической законности и фальсификацию дел» были уволены из органов госбезопасности, между тем как до середины 1950-х годов они считались одними из лучших следователей аппарата НКВД Ленинградской области. Скорее всего, эти следователи просто пали жертвами разоблачений культа личности Сталина и «злодеяний Берии», между тем как применяемые ими методы следствия не были исключением из правил, а, наоборот, обычными методами следственной работы НКВД. Необходимо учитывать, что любой следователь НКВД, занимаясь делом представителя Церкви, был настроен негативно к арестованному, старался любой ценой заставить его признаться в антисоветской и контрреволюционной деятельности, которой, по мнению органов госбезопасности, так или иначе занимался каждый священно- и церковнослужитель.

Следует отметить, что и в случае получения «собственноручных» признательных показаний они всегда были связаны с «подсказками» следователей, ведущих конкретное дело¹⁹. Так, например, в протоколах допроса арестованного 16 июня 1944 года священника Иоанна (Jānis) Намниекса, проведенно-

го 22 февраля 1942 года, обвиняемый всюду называет себя «служителем религиозного культа». Понятно, что такое название сана священнослужителя было произвольно записано следователем НКВД. В свою очередь, арестованный 4 ноября 1944 года протоиерей Николай Лауцис в ходе первых допросов признался, что он в 1941–1944 годах являлся «агентом немецких разведывательных служб». Однако, как только сменился следователь, отец Николай сразу же отказался от всех своих прежних показаний²⁰. Диякон Владимир Дятковский был арестован 11 января 1945 года как «агент немецкой полиции». По словам допрашивавшего его следователя, на допросе отец Владимир «виновным себя признал полностью». Однако решением Военной прокуратуры Уральского военного округа уголовное дело диакона Владимира Дятковского 14 ноября 1946 года «за отсутствием состава преступления» было прекращено, и отец Владимир был освобожден из-под стражи²¹.

Иногда протокол допроса передает как особенности речи арестованного, так и его отношение к инкриминированной ему вине. Так, протоиерей Сергей Ефимов в ходе допроса заявил, что он «никаких антисоветских разговоров не вел. Вообще я не думал о власти, я думал только о народе, о России и хотел туда вернуться»²².

Содержащаяся в протоколах допросов и «собственно-ручных признаниях» информация, как правило, была неполной, фрагментарной, неточной, иногда искаженной. На степень ее полноты и достоверности влияли такие факторы, как свойства памяти арестованного, субъективное восприятие тех или иных событий, форма постановки вопросов на допросе, формы и методы морального и физического давления на арестованного со стороны следствия и, как результат их, — психологическое состояние арестованного и др. В целом же протоколы допросов — самые интересные документы для исследователей, так как, пусть даже фрагментарно и искаженно, но отражают взгляды обвиняемого и интерпретацию их следователем. Однако не следует забывать, что во второй половине 1950-х годов многие осужденные по политическим статьям заключенные утверждали, что на самом деле их

никто не допрашивал и что они вообще ничего не подписывали, т.е. протоколы их допросов были плодом фантазии следователя.

Нужно учитывать и то обстоятельство, что так называемые «политические преступления» рассматривались не на открытом заседании суда, а во внесудебном порядке Особыми совещаниями при народном комиссаре внутренних дел СССР, получившими название «троек», разумеется, без участия защиты. «Тройки» действовали с 1935 года в составе представителей НКВД, партийных органов и милиции (или Исполнительного комитета местного Совета). На практике все единолично решал следователь НКВД, а остальные члены «тройки» только подписывали документы. Большинство обвиняемых были информированы об этом порядке судебного рассмотрения дел, поэтому, особенно не полагаясь на объективность «троек», в ходе следствия старались максимально оправдать себя или же, наоборот, признанием своей вины, то есть путем оговора себя пытались заслужить себе более мягкое наказание или облегчить участь членов своей семьи.

Следственные дела, имеющие общее происхождение и назначение, отличаются своим объемом и информацией. Различия зависели от характера следствия. Так, например, все члены Псковской (Внешней) Православной Миссии, в деятельности которой принимали участие многие латвийские священно- и церковнослужители, были сведены в одно коллективное дело, поэтому в следственные дела бывших миссионеров были помещены показания или материалы допросов других участников этой «преступной группировки». Толщина дела зависела и от того, сохранило ли следствие изъятые при аресте документы обвиняемого или они были уничтожены во время ареста и обыска. Работники НКВД часто даже умышленно уничтожали или «теряли» улики, так как отсутствие улик следователи рассматривали в качестве обстоятельства, отягощающего вину обвиняемого, который якобы сам при аресте уничтожил улики. Следует учитывать и темпы работы следствия в период массовых репрессий, и уровень профессионализма сотрудников НКВД, их пренебрежение к процессуальным нор-

мам, в результате которого часть документов пропадала и во время следствия²³.

Дела внесудебного следствия, как правило, делят на две группы:

- 1) обязательные следственные документы;
- 2) материалы, приобщенные к делу в качестве доказательства вины арестованного.

В первую группу документов входили: справка (ордер) на арест; постановление об избрании меры пресечения и предъявлении обвинения; анкета арестованного; справка райсовета или сельсовета о социальном и имущественном положении обвиняемого; ордер на обыск; протокол обыска; акт об уничтожении конфискованного имущества; протоколы допросов обвиняемых и свидетелей; протокол очной ставки; обвинительное заключение; выписка из протокола заседания «тройки»; выписка из акта о приведении приговора в исполнение; справка о смерти осужденного и др. Во вторую группу материалов входили: документы личного происхождения (выписки из метрических книг, свидетельства о рождении, аттестаты, дипломы, паспорта, послужные списки, письма и записки, записные книжки, дневники арестованного и т.п.); творческие материалы (тексты лекций, проповедей, статей, докладов арестованного и др.); официальные документы (распоряжения епархиального управления о назначении священника на приход, удостоверения, анкеты священнослужителей, справки и сообщения о наградах, различные распоряжения органов церковного управления и т.п.); фотографии²⁴.

Естественно, что закрытый суд и упрощенное ведение следствия освобождали следователей НКВД от необходимости тщательного обоснования всех пунктов обвинения. Для них главным в составе преступления был сам факт ареста «врага народа», под который нужно было подвести соответствующую статью УПК. Поэтому материалы следствия часто предельно лаконичны и не содержат деталей, крайне важных для исследователя. Разумеется, сам характер политического дела изначально придавал ему тенденциозность.

Следует отметить, что судебно-следственные материалы 1940–1941 годов изобилуют большим количеством грамматических ошибок, опусок и опечаток, искажениями имен, фамилий, духовных санов и званий, нарушениями хронологического и тематического порядка комплектации следственных дел и др. Интересно отметить, что эти и другие нарушения в ведении следственных дел были признаны постановлением Совнаркома СССР ЦК ВКП (б) «Об аресте, прокурорском надзоре и ведении следствия», принятом 17 ноября 1938 года: «При допросах арестованных протоколы допроса не всегда ведутся. Нередко имеют место случаи, когда показания арестованного записываются следователем в виде заметок, а затем, спустя продолжительное время (декада, месяц, даже больше), составляется общий протокол... Следственные дела оформляются неряшливо, в дело помещаются черновые, неизвестно кем исправленные и перечеркнутые карандашные записи показаний, помещаются не подписанные допрошенным и не заверенные следователем протоколы показаний и т.п.»²⁵.

Судя по делам 1940–1941 годов, заведенным на латвийских православных священно- и церковнослужителей, следователи НКВД не считали нужным выполнять указания постановления Совнаркома 1938 года, подписанного И. Сталиным и В. Молотовым. В условиях «упрощенности» следствия и суда у следственных дел был, как правило, только один читатель — сам следователь. Зная об этом, последний особо не затруднял себя соблюдением норм правописания, порядка ведения судопроизводства, проверкой сведений, полученных в ходе допроса обвиняемого. Проверка показаний обвиняемых ограничивалась лишь тем, что следователи перекрывали показания одних обвиняемых показаниями других, арестованных по этому же делу лиц. Однако и подобного рода «проверки» практиковались только по делам, которые рассматривались в 1944–1952 годах. В 1940–1941 годах следователям для подготовки на арестованного обвинительного заключения вполне хватало агентурного донесения, анонимного письма или просто социального происхождения священника. Так, например, в деле арестованного 15 мая 1941 года (вторично — в 1944 г.) священника

Александра Макарова были записаны без каких-либо ссылок на источник информации следующие «преступления», совершенные священником: «прошлое — белобандит; социальная принадлежность — сын дворянина-помещика; преступление — убийство и расстрел красноармейцев и мирного населения»²⁶. Судя по следственным делам 1940–1941 годов, в этот период даже в том случае, если обвиняемый утверждал, что показания свидетелей ложные, подлинность этих показаний не проверялась, как совсем не проверялись и показания самого обвиняемого.

Обвинение, предъявленное арестованному, в ходе следствия могло неоднократно меняться. Так, например, основанием для ареста 14 июня 1941 года протоиерея Петра Гредзенса послужило то, что священник якобы «проводит антисоветскую агитацию, имеет связь с Германием». В свою очередь, в справке, составленной 11 июня 1941 года начальником Талсинского отделения Народного комиссариата государственной безопасности (НКГБ) вина отца Петра Гредзенса трактовалась уже более широко: «Гредзенс Петр Андреевич являлся заместителем начальника Талсинского отделения контрреволюционной организации «Крестьянского Союза» (Земниску Савиениба) и вел активную борьбу против рабочего класса и клеветал на Советский Союз. Редактор религиозного журнала. До 1924 года жил в СССР и там находился в заключении за контрреволюционные дела. В настоящее время проводит антисоветскую пропаганду и имеет связь с зятем в Германии»²⁷. В третьем варианте обвинения П. А. Гредзенса, подготовленном 7 февраля 1942 года, пропало его членство в Крестьянском Союзе, вместо чего священнику вменялось в вину членство в «национально-шовинистическом “Латышском обществе”, участие в проводимых этим обществом мероприятиях. Будучи священником, в 1927 году проводил клеветническую агитацию, направленную против СССР. После фашистского переворота в Латвии в 1934 году Гредзенс министром внутренних дел был назначен членом Талсинской городской управы и в этой должности находился до установления Советской власти в Латвии, т.е. по 1940 год»²⁸.

В постановлении на арест диакона Иоанна Алексеевича Гонестова, выданном 9 июня 1941 года, ему вменялось в вину то, что он «во время Гражданской войны в 1919 году служил в частях Белой армии, участвовал в расстрелах местных жителей-коммунистов. По окончании Гражданской войны Гонестов поступил в военно-фашистскую организацию айзсаргов. Пользуясь положением айзсарга, Гонестов вел себя возмутительно по отношению к местному населению. В настоящее время к Советской власти настроен враждебно». 27 декабря 1941 года в Соликамске по делу уже заключенного в лагерь «Усольяга» И. А. Гонестова было составлено следующее обвинительное заключение: «В 1919 году служил в Белой армии Юденича... Являясь враждебно настроенным к революционному движению, в 1932 году вступил в военно-фашистскую организацию айзсаргов и состоял в ней до 1934 года, занимая пост командира взвода. Принимал участие в мероприятиях айзсаргов. После установления Советской власти в Латвии в 1940 году высказывал недовольство решениями советского правительства». Факт службы Гонестова в армии Юденича и его антисоветские настроения исчезли в приговоре Особого совещания при народном комиссаре внутренних дел СССР («тройки») по делу И. А. Гонестова, принятом 14 марта 1942 года: «За участие в контрреволюционной фашистской организации Гонестова Ивана Алексеевича приговорить к высшей мере наказания — к расстрелу»²⁹. При этом отец Иоанн был обвинен по статьям 58-10 («антисоветская пропаганда или агитация»), 58-4 («оказание каким бы то ни было способом помощи международной буржуазии») и 58-13 («активные действия или активная борьба против рабочего класса и революционного движения»).

После окончания Второй мировой войны арестованным латвийским священникам уже инкриминировались не только «безобидная» статья 58-10, но и одна из двух (или обе одновременно) «расстрельных» статей: статья 58-1 «а» («измена Родине, т.е. действия, совершенные гражданами СССР в ущерб военной мощи СССР, его государственной независимости или неприкосновенности его территории, как-то: шпионаж, выда-

ча военной или государственной тайны, переход на сторону врага, бегство или перелет за границу») и статья 58-3 («сношение в контрреволюционных целях с иностранным государством или отдельными его представителями»)³⁰. Поэтому, чтобы провести бывших участников Псковской (Внешней) Православной Миссии по статье 58-1 «а», следователи, работавшие с миссионерами, старались доказать факт их сотрудничества с гестапо (иногда — с СД или с «немецкими разведывательными органами»)³¹ с целью «проведения шпионско-подрывной деятельности против Советского Союза»³² или же для «выявления партизан, лиц, враждебно настроенных к немцам, и проведения среди населения антисоветской и профашистской пропаганды»³³), однако, так как на самом деле такого сотрудничества не было, эти доказательства опирались на тот факт, что миссионеры были вынуждены подчиняться распоряжениям оккупационных властей, что, разумеется, было неизбежным в условиях военного времени.

Следует отметить и то, что по статье 58-3 к «высшей мере социальной защиты», т.е. к расстрелу, можно было приговорить любого жителя Латвии, который работал в условиях немецкого оккупационного режима, т.е. входил в «сношения» с представителями иностранного государства. Так, вина арестованного 23 марта 1945 года протоиерея Иоанна Добротворского состояла в том, что он «проживал на временно оккупированной немцами территории в г. Риге» и якобы «выдавал немецкой полиции враждебно настроенных к немцам рабочих, служащих, активистов и членов ВКП (б)»³⁴; священника Николая Красногородского (1895–1954) в том, что он «сотрудничал с немецкими оккупационными учреждениями и вел антисоветскую агитацию и пропаганду»³⁵; члена Экзаршего управления протоиерея Владимира Янсона (1899–1987) в том, что он «являлся одним из активных организаторов выполнения указаний немецкой администрации по направлению православной церкви на борьбу против Советской власти»³⁶. Протоиерей Николай Лауцис был осужден на 5 лет ИТЛ за «изменническое поведение во время пребывания на оккупированной территории»³⁷; протоиерей Савва Трубицын (1887–1968) во время Вто-

рой мировой войны служил благочинным Двинского округа и являлся членом Епархиального Совета, поэтому был осужден «за пособничество немецким захватчикам»³⁸ и т.п. Кроме того, советскими органами госбезопасности под «иностранным государством» понималась и независимая Латвийская Республика, на территории которой до 1940 года проживали все латвийские православные священно- и церковнослужители, разумеется, входя в «сношение» с государством или «с отдельными его представителями». В свою очередь, практически все общественные организации Латвийской Республики (в том числе Русское студенческое православное единение — РСПЕ, «Латышское общество», гимнастическое общество «Сокол», «Рижское русское просветительное общество», певческое общество «Баян», студенческие корпорации и др., с которыми сотрудничали многие православные священники) считались «антисоветскими организациями», за участие в которых можно было привлечь к уголовной ответственности.

Доказательства того, что к арестованному латвийскому священнику, находившемуся в годы войны на оккупированной немцами территории, можно применить статью 58-1 «а» как «к изменнику Родины», или же его, как коллаборациониста, можно провести по статье 58-3, были чрезвычайно простыми. По воспоминаниям протоиерея Георгия Тайлова, на первом допросе в ленинградской тюрьме следователь задал ему вопрос: почему он остался на оккупированной немцами территории? На этот вопрос отец Георгий ответил: «Не успели эвакуироваться, наступление было очень быстрым, немцы застигли наш район врасплох, почти никто не успел уйти!» — «Но ведь были люди, которые ушли, убежали, эвакуировались в тыл страны?» — «Были, — отвечал я, — но их было очень мало, Прибалтика была захвачена в очень короткое время». — «Значит, была возможность уйти от врага, Вы ею не воспользовались, — заметил следователь». На основании этого следователь сделал следующий вывод: священник остался в Латвии потому, что, будучи врагом советской власти, ждал прихода немецких войск, а когда дождался — пошел служить нацистским властям³⁹. По мнению следователя НКВД, вина

арестованного в августе 1944 года псаломщика Г. В. Ильинского (1915–1945) состояла в том, что он «в 1941 году, при отступлении Красной Армии, не эвакуировался в советский тыл, а специально остался для сотрудничества с немцами в борьбе против Советского Союза»⁴⁰. По словам следователя, псаломщик В. В. Караваев «в июле 1941 года из антисоветских побуждений остался проживать на территории, оккупированной немецкими войсками», а в августе 1941 года был направлен «для проведения антисоветской работы» в Псковскую (Внешнюю) Православную Миссию, которая «под флагом церкви проводила активную пропагандистскую и контрреволюционную работу против советской власти»⁴¹.

Вместе с тем при использовании этого вида источников не следует забывать, что среди следователей НКВД встречались и настоящие специалисты своего дела, которые при желании могли очень убедительно доказать факт измены арестованным Родине, факт его сотрудничества с иностранной разведкой или же другую его вину.

В отличие от 1940–1941 годов, после Второй мировой войны приговоры по политическим делам выносили Военные трибуналы войск МВД (МГБ), в начале 1950-х годов — Судебная коллегия по уголовным делам Верховного суда СССР или ЛССР. Интересно отметить, что если «тройки» 1940–1941 годов, вынося свой приговор, просто переписывали ту меру наказания, которую в обвинительном заключении предлагал применить следователь, в послевоенное время предлагаемые обвинительным заключением наказания разнятся с наказаниями, принятыми трибуналами. Как правило, по приговорам трибуналов обвиняемый приговаривался к более мягкому наказанию чем то, что предлагал ему назначить следователь. Судя по протоколу заседания Судебной коллегии по уголовным делам Красноярского Краевого суда от 29 декабря 1946 года, рассмотревшего дело по обвинению священника Трофима Сивакова (1873–194?) по ст. 58-10, ч. 2 УПК РСФСР, в этом заседании участвовала даже адвокат (!) тов. Доставалова, которая попросила суд учесть такие «смягчающие обстоятельства, как преклонный возраст обвиняемого и вынести ему соответствующую

меру наказания». Суд не учел просьбу адвоката и приговорил отца Трофима к лишению свободы в ИТЛ сроком на пять лет с поражением в правах на три года⁴², однако участие адвоката в подобного рода судебных заседаниях — случай поистине исключительный. К сожалению, дальнейшая судьба священника Трофима Сивакова неизвестна.

Помимо статей 58-1 «а» и 58-3 и после Второй мировой войны отдельные арестованные латвийские священники по-прежнему обвинялись по знаменитой статье 58-10 («антисоветская агитация и пропаганда»). Так, арестованный 4 января 1952 года священник Рижской Преображенской церкви Владимир Володин (1915–19?) был приговорен к 10 годам ИТЛ именно по этой статье, так как «опошлял учение марксизма», хранил и распространял «антисоветскую и идеологически вредную литературу» (при обыске у него был найден роман М. Булгакова «Белая гвардия», книги по оккультизму и йоге, книги В. Соловьева, Иоанна Кронштадтского и др.), а также слушал передачи радиостанции «Голос Америки». Отец Владимир Володин отбывал наказание 6 лет. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 27 марта 1958 года он был амнистирован и отпущен на свободу со снятием судимости⁴³.

Слава Богу, никто из арестованных в 1944–1952 годах латвийских православных священно- и церковнослужителей не был расстрелян, однако земная жизнь многих из них оборвалась в сталинских лагерях. В лагерях были замучены: протоиерей Иоанн Добротворский (1880–1945), священник Гордий Ольшевский (1897–194?), священник Александр Макаров, протоиерей Николай Жунда (1913–1953), священник Павел Панфилов (1888–1952), псаломщик Г. В. Ильинский (1915–1944), протопресвитер Кирилл Зайц (1869–1948), священник Геннадий Комаровский (1897–19?), священник Трофим Сиваков (1873–194?), протоиерей Николай Красногородский (1897–1954?), священник Роман (Romvns) Берзиньш (1900–194?), священник Петр (Pēteris) Михайлов и др. Этот скорбный список далеко не полный, так как судьба многих репрессированных священно- и церковнослужителей до сих неизвестна. К этому списку следует добавить и тех, кто вернулся после лагерей в

Латвию, будучи тяжело больным: священник Виктор Першин (1885–1960), протоиерей Николай Шенрок (1888–1965), диакон Владимир Дятковский, протоиерей Савва Трубицын (1887–1968), священник Василий Ширкевич (1881–1957), священник Андрей Иванов (1884–1963), протоиерей Сергей Виноградов (1889–1969), священник Владимир Володин (1915–19?), протоиерей Герман Жегалов (1894–1955), иподиакон Ф. Ф. Цвирко (1905–1962) и др. К сожалению, и этот список можно продолжить, так как период земной жизни многих священников и псаломщиков после освобождения их из лагерей до сих пор остается неизвестным.

После разоблачения культа личности Сталина прошла волна прокурорских проверок законности арестов по «политическим статьям» УПК РСФСР. Эти проверки выявили вопиющие нарушения процессуальных норм следствия и суда. Так, проверка по делу протоиерея Стефана (Степана) Никоновича Заливского (1897–1978), осужденного 14 июня 1942 года на 10 лет исправительно-трудовых лагерей (арестован 14 июня 1941 года), проведенная в 1956 году, показала, что обвинения Заливского в «активной борьбе с революционным движением Латвии, в призывах в проповедях к организованной борьбе с Советской властью» не были доказаны следствием: «Показания Рожок-Роговского против Заливского были только косвенными и не были проверены, а свидетели Захаревич и Болдавешко дали показания о единичном высказывании Заливского, которое нельзя признать за факт проведения Заливским антисоветской агитации, кроме того, это высказывание Заливского имело место до установления Советской власти в Латвии... Следствие по делу Заливского проведено с грубейшим нарушением социалистической законности: свидетели в отношении Заливского допрошены задолго до возбуждения дела на Заливского и его ареста (свидетели допрошены в сентябре 1940 года, а Заливский арестован в июне 1941 года); арестован Заливский был без достаточных к этому оснований; арест Заливского прокурором не был санкционирован. Арестован Заливский был за проведение антисоветской агитации, в этом же ему было предъявлено обвинение, осужден же Заливский был за участие

в контрреволюционной организации». В результате проверки было принято следующее решение: «Дело на С. Н. Заливского производством прекратить за отсутствием в его действиях состава преступления»⁴⁴.

Проверка по делу протоиерея Николая Шенрока (1888–1965), проведенная в августе 1956 года Военным трибуналом Ленинградского военного округа, выявила, что все показания, данные Шенроком в ходе предварительного следствия, «являются неверными, они писались следователем, и подписывались Шенроком вследствие угроз, физического и психического воздействия следователя». В результате, приговор по делу о Николае Шенрока был отменен, а священник немедленно освобожден из-под стражи⁴⁵.

Летом 1956 года была проведена проверка жалобы не только Николая Шенрока, но и жалоб священников Иоанна Амосова и Ливерия Воронова (1914–1995), в которых они указали, что «никогда агентами немецкой разведки не были, антисоветской агитации не проводили, а в ходе следствия оговорили себя и других под влиянием применения к ним незаконных методов следствия». Факты, приведенные в этих жалобах, в ходе прокурорской проверки полностью подтвердились, в результате чего приговор по делу вышеназванных лиц был отменен, а сами священники были выпущены на свободу⁴⁶.

В феврале 1955 года арестованный в 1948 году протоиерей Иоанн Трубецкой (1911–1991) написал жалобу Генеральному прокурору СССР, в которой отметил, что в ходе следствия по его делу «следственные органы, ничем не брезгуя, грубо нарушали советские законы ведения следствия. Как священник, я никак не мог противостоять грубым и хулиганским издевательствам, применяемым ко мне со стороны следователя, и вынужден был сознательно себя оговорить, т.е. подписывать все то, что преступно измышлял следователь... Опасаясь того, что я когда-нибудь разоблачу его методы ведения следствия, следователь решил “подкрепить” мои собственные “признания” свидетельскими показаниями. Для этой цели он выставил целый отряд лжесвидетелей, которые охотно, по тем или

другим причинам, согласились с требованиями следственных органов меня оклеветать. Причем из 10 “свидетелей” у меня очная ставка состоялась только с двумя... Я заявляю, что все свидетели по моему делу — лжесвидетели, подставные лица». На основании этого отец Иоанн написал, что он считает все факты по своему делу «вымышленными или искаженными»⁴⁷. Проверка жалобы, проведенная аппаратом Генерального прокурора, подтвердила правоту священника, на основании чего 10 июля 1956 года отец Иоанн Трубецкой был освобожден из-под стражи.

Таким образом, судебно-следственные дела — это особый вид исторических источников: источники по истории судебно-следственной системы периода сталинских репрессий, характера этой системы, применяемых ею методов судебно-следственного разбирательства. Трудно переоценить значение этих источников для изучения репрессий 1940–1941 годов на территории Латвии. Во время немецкой оккупации, а затем — в годы «хрущевской оттепели» приводились факты репрессий советской власти против духовенства, однако эти факты, как правило, не были документально подтверждены. В свою очередь, в наши дни создается впечатление, что эти факты интересуют лишь одну Православную Церковь. В послевоенные годы сталинского режима, когда опасно было даже просто упоминание о своей работе в условиях немецкой оккупации, документы, подтверждающие факт этой работы, как правило, не сохранялись, поэтому судебно-следственные материалы являются чуть ли не единственным значительным массивом источников, в котором отразилась деятельность Церкви на оккупированных германской армией территориях. Однако, учитывая специфику этого вида источников, приводимый в них фактологический материал требует самой тщательной проверки. Необходимо учитывать и особенности каждого следственного дела, которые определялись идеологическими задачами и ведомственными установками в соответствии с очередной кампанией коммунистической партии и советского правительства, личностными характеристиками следователей, обвиняемых и свидетелей. В целом, невозможно ис-

пользовать сведения, содержащиеся в следственных делах, если нет возможности верифицировать их другими источниками — воспоминаниями, законодательными актами, делопроизводственной документацией и др.

Примечания

¹ Цит. по: *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 91, 96.

² Там же. С. 92–93, 112.

³ *Голиков А., свящ., Фомин С.* Кровью убеленные. Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М., 1999. С. 213.

⁴ *Bergmanis A.* Latvijas iedzīvotāju baumas par karu 1940–1941 gadā / / Latvijas Okupācijas muzeja gadagrāmata. Varas patvala. Rīga, 2003. 104.lpp.

⁵ *Бенигсен Г., прот.* Христос победитель // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости, 2003. Вып. 26–27. С. 237–238.

⁶ Latvijas Valsts Arhīvs (tālāk — LVA), 1986. F., 2. Apr., P-1240.l.

⁷ Turpat, 6637.l.

⁸ Воспоминания бывшего старшего следователя УКГБ по Томской области А. Спраговского // <http://www.memorial.krsk.ru/memuar/Spragovsky.htm>

⁹ *Salnais V.* The Church in Latvia during Soviet Russian and German Rule // Stockholm Documents. The German Occupation of Latvia. 1941–1945. What Did America Know? Editor: Andrew Ezergailis. Latvijas Vēsturnieku komisijas raksti. 5. sējums. Rīga.2007. — 378.lpp.

¹⁰ <http://his95.narod.ru/doc22/st58.htm>.

¹¹ LVA, 1986. F., 2. Apr., P-8688.l.

¹² *Тайлов Г., прот.* За проволокой. 1944–1955 гг. // Православие в Латвии. Исторические очерки. Вып. 4. Сб. статей под ред. А. В. Гаврилина. Рига, 2004. С. 58.

¹³ LVA, 1987. F., 1. Apr., 14418.l.

¹⁴ Turpat, 1986. F., 2. Apr., P-10683.l.

¹⁵ Turpat, 1. Apr., 42707. l.

¹⁶ Turpat, 2. Apr., P-2393.l.

¹⁷ Кажется по меньшей мере странным, что о. Кирилл Зайц, свободно говоривший на латышском языке, называет его «латвийским». Кроме того, главный редактор журнала «Вера и Жизнь», разумеется, не мог не запомнить правильное название журнала.

¹⁸ LVA, 1986. F., 1. Apr., P-2393. l.

¹⁹ *Кудрявцев С. В.* Методы следствия и первая волна репрессий в НКВД // www.yaroslav.fsb.ru; Воспоминания бывшего старшего следователя УКГБ по Томской области А. Спраговского // <http://www.memorial.krsk.ru/memuar/Spragovsky.htm>.

²⁰ LVA, 1986. F., 1. Apr., 37599. l.

²¹ Turpat, 2. Apr., P-1901. l.

²² Turpat, 1. Apr., 12579. l.

²³ *Быкова С.* «Наказанная память»: свидетельства о прошлом в следственных материалах НКВД // www.intelros.ru/3854-nakazannajaramjat-svidetelstva-o.html.

²⁴ *Володина А. С.* «Дела по обвинению» православных граждан и мирян в Государственном архиве Российской Федерации как исторический источник // <http://e-lib.gasu.ru/konf/mak/arhiv/2006/25.doc>.

²⁵ Постановление Совнаркома СССР и ЦК ВКП (б) от 17 ноября 1938 года «Об аресте, прокурорском надзоре и ведении следствия» / www.petrograd.biz/stalin/

²⁶ LVA, 1986. F. На этом деле вместо номера пометка: «Дело в 1966 году передано в КГБ Псковской области».

²⁷ Следует отметить, что Крестьянский союз, как и все политические партии Латвии, был ликвидирован в мае 1934 года, однако это совсем не смущало сотрудников НКГБ.

²⁸ LVA, 1987. F., 1. Apr., 14418.l.

²⁹ Turpat, 1986. F., 2. Apr., P-6553.l.

³⁰ <http://his95.narod.ru/doc22/st58.htm>.

³¹ «Дело священника Романа Герардовича Берзиньша», LVA, 1986. F., 1. Apr., 418.l.

³² «Дело протоиерея Сергея Ивановича Ефимова», LVA, 1986. F., 1. Apr., 12579.l.

³³ «Дело священника Виктора Андреевича Першина», LVA, 1986. F., 1. Apr., 42812.l.

³⁴ LVA, 1986. F., 1. Apr., 13011. l.

³⁵ Turpat, 15230.l.

³⁶ Турпат, 2. Агр., Р-10419.1.

³⁷ Турпат, 1. Агр., 37599.1.

³⁸ Турпат, 2. Агр., Р-8009.1.

³⁹ *Тайлов Г., прот.* За проволокой. 1944-1955 гг... С. 50.

⁴⁰ LVA, 2420. F., 2. Агр., 12.1.

⁴¹ Турпат, 1986. F., 2. Агр., Р-5269.1.

⁴² Турпат, 1. Агр., 136.1.

⁴³ Турпат, 6456.1.

⁴⁴ Турпат, 1987. F., 2. Агр., Р-2019. 1.

⁴⁵ Турпат, Р-2393.1.

⁴⁶ Турпат.

⁴⁷ Турпат, 1986. F., 1. Агр. 40325.1.

*А. А. КОСТРЮКОВ**

**ПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА
СЕРАФИМА (СОБОЛЕВА) В БОЛГАРИИ
К 130-летию со дня рождения**

Беспрецедентные по своей жестокости гонения на Русскую Церковь привели к тому, что подавляющее большинство архиереев, рукоположенных в годы гражданской войны, так и не смогло проявить себя в мирной жизни. Святители, на чью долю выпало пастырское служение в 1920 — 1930-е годы, все силы отдавали сохранению Церкви, и, как правило, принимали мученическую смерть.

Поэтому представляется весьма интересными судьбы архипастырей, которые в силу обстоятельств оказались вне сферы влияния большевистского государства и получили возможность руководить своей паствой в условиях церковной свободы. К таким архиереям относится известный подвижник благочестия архиепископ Серафим (Соболев), чей жизненный путь в эмиграции был связан со служением в Болгарии.

* Автор — кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского государственного университета.

Архиепископ Серафим (Соболев) окончил Санкт-Петербургскую духовную академию в 1908 году, в последующие годы трудился на ниве духовного образования, в 1912–1918 годах был ректором Воронежской, а в 1920 — Симферопольской духовных семинарий. 14 октября 1920 года в праздник Покрова Пресвятой Богородицы в Александро-Невском соборе г. Симферополя архимандрит Серафим был рукоположен во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии. Однако уже через месяц архипастырь был вынужден покинуть Крым вместе с войсками генерала П. Н. Врангеля. Весной 1921 года управляющий русскими приходами в Западной Европе архиепископ Евлогий (Георгиевский) назначил епископа Серафима настоятелем русского храма в Софии. 31 августа 1921 года Зарубежное Высшее Церковное управление назначило епископа Серафима управляющим русскими православными общинами в Болгарии¹. Основным местом служения архипастыря стал русский храм святителя Николая на бульваре Царя Освободителя. Помимо этого храма в Софии в ведении епископа Серафима оказалось также два монастыря и восемь приходов.

В эмиграции было известно, что Патриарх Тихон признал архиерейскую хиротонию епископа Серафима, а также его назначение в Болгарию. Так, 28 апреля 1921 года глава Русской Зарубежной Церкви митрополит Антоний (Храповицкий) сообщил Патриарху Тихону о назначении епископа Серафима настоятелем Никольского храма в Софии². Документы, поступавшие в эмиграцию из России, подтверждали, что Патриарх Тихон и его преемники не возражали против этого назначения. В письме секретаря канцелярии Святейшего Синода Н. В. Нумерова митрополиту Антонию (Храповицкому) от 14 сентября 1921 года содержался список архиереев, признаваемых Патриархом Тихоном. Преосвященный Серафим в этом списке был указан как епископ Лубенский³. То же самое говорилось о епископе Серафиме и в письме Нумерова митрополиту Евлогию (1921 г.)⁴. Еще в одном списке законных иерархов, полученном митрополитом Антонием из России в 1922 году, епископ Серафим также был указан как Лубенский. Наконец в 1928 году из России был получен еще один список иерархов

Российской Церкви, находящихся за границей. В этом списке о епископе Серафиме говорилось: «Преосвященный Серафим (Соболев), Епископ Лубенский, Управляющий русскими православными общинами в Болгарии». При этом, епископ Серафим в списке был упомянут, как «быв[ший] ректор Воронежской духовной семинарии <...> перемещенный в Богучар»⁵.

Город Богучар находится в Воронежской области и это «перемещение», вернее, изменение титула не было случайным. Еще в 1919 году архиепископ Воронежский Тихон (Никаноров) отправил архимандрита Серафима в Москву к Патриарху Тихону с донесением о ситуации в Воронежской епархии. К донесению прилагалось и особое письмо Патриарху, содержание которого не было известно архимандриту Серафиму. В письме архиепископ Тихон отмечал способности и преданность Церкви архимандрита Серафима и рекомендовал его для архиерейской хиротонии в Московской епархии. Архимандриту Серафиму удалось добраться до Москвы и встретиться с Патриархом, который, прочитав письмо, сообщил ему его содержание. Патриарх Тихон, тем не менее, не стал рукополагать архимандрита Серафима в Московской епархии, объяснив это отсутствием вакансий. При этом святитель благословил хиротонию архимандрита Серафима во второго викария Воронежской епархии, сославшись на то, что решение об открытии второго викариатства в этой епархии было принято за два года до этого⁶. Однако военные действия помешали этой хиротонии.

Известно, что в 1921 году Патриарх Тихон назначил на Лубенскую кафедру епископа Григория (Лисовского). Поэтому считать епископа Серафима (Соболева) Богучарским можно именно с этого времени. Однако в документах русской эмиграции до конца 1929 года епископ Серафим упоминался с титулом «Лубенский».

В Болгарии, епископ Серафим оказался в центре политических событий европейского масштаба. В 1920-е годы Болгария находилась в состоянии гражданской войны, причем ситуация усугублялась тяжелым экономическим кризисом. После 1923 года, когда был убит премьер-министр А. Стамболийский, Болгария испытала череду военных переворотов. На-

ращивали активность и местные большевики, получавшие немалые средства из СССР⁷. В 1925 году болгарскими коммунистами был совершен террористический акт в кафедральном соборе святой Недели. В результате взрыва погибло 150 человек, молившихся в храме⁸. Сразу после теракта стали активно распространяться заранее изданные коммунистические газеты со списками нового правительства с лозунгами «Да здравствует Советская Болгария!». Поскольку болгарская армия была небоеспособна, вероятность нового переворота была почти стопроцентной. Однако переворот не состоялся, причем немалую роль в восстановлении порядка сыграли белые воины-эмигранты, сумевшие быстро мобилизоваться и дать отпор мятежникам.

Нельзя однозначно сказать, как относился к происходящему епископ Серафим. Впоследствии второй секретарь посольства СССР в Болгарии Базанов писал в Совет по делам Русской Православной Церкви, что епископ в самом начале своего пребывания в Болгарии принимал участие в деятельности монархических организаций, однако в скором времени отошел от них и занялся, главным образом, церковными делами⁹. Духовный сын архипастыря Иван Всеволодович Шпиллер также отмечал, что русская община стояла в стороне от политических потрясений, переживаемых Болгарией, и, объединившись вокруг епископа Серафима, старалась жить, прежде всего, духовной жизнью¹⁰.

Большое внимание епископ Серафим уделял вопросам материального положения русских беженцев. В 1921 году при Никольском храме было образовано братство, которое заботилось о материальном обеспечении нетрудоспособных прихожан. Был введен и специальный тарелочный сбор на бедных. Братство обеспечивало больных эмигрантам и бесплатные койки в больнице Русского Красного Креста и в других клиниках¹¹. Для того, чтобы обеспечить неимущих русских больных епископ Серафим добивался у Министерства внутренних дел проведения специальных тарелочных сборов на улицах Софии. Собранные деньги шли на обустройство бесплатных мест в больницах города¹².

Архипастырь организовал также комитет по сбору помощи в поддержку русских монахов Афона, находившихся после революции в тяжелом состоянии, испытывавших на себе притеснения греческого правительства и часто даже голодавших. Кроме того, архипастырь старался помочь и бедным эмигрантам, устраивая кого в больницу, кого — в инвалидный дом, кого — в монастырь. Некоторых беженцев епископ подкармливал у себя¹³.

Тяжелая болезнь (туберкулез) не препятствовала епископу Серафиму регулярно совершать богослужения. Архипастырь неукоснительно служил во все воскресные и праздничные дни, а по четвергам читал акафист святителю Николаю Чудотворцу. Протопресвитер Георгий Шавельский, также занесенный в Болгарию беженской волной, вспоминал, что службы архипастырь совершал спокойно и благоговейно¹⁴. За каждым богослужением архиепископ Серафим произносил проповедь, простую и чуждую внешних эффектов¹⁵. Большое внимание святитель уделял церковному хору, в который привлекал опытных регентов. В результате хор при жизни архиепископа был настоящей достопримечательностью Софии и одним из лучших хоров в Болгарии. На хор русского храма старались равняться и певчие храмов Болгарской Церкви, даже таких, как кафедральный собор святой Недели и собор святого Александра Невского¹⁶.

Равняться духовенству Болгарской Церкви приходилось не только на хор, но и на богослужение Никольского храма. По свидетельству русских эмигрантов, болгарский богослужебный уклад значительно отличался от принятого в России, причем не в лучшую сторону. В Болгарии не всегда и не везде совершалось всенощное бдение накануне воскресных дней, в Великий Четверг и в Великую Субботу не было принято причащаться, в службах не было той проникновенности и стройности, которые свойственны русскому богослужению.

И все же русская эмиграция благотворно повлияла на болгарскую практику. Экзарх Болгарской Церкви митрополит Софийский Стефан (Шоков) понимал, что у русского духовенства можно научиться многому, а потому с 1940 года,

по договоренности между ним и архиепископом Серафимом, Болгарский Синод стал направлять в русский храм молодых диаконов для прохождения практики и приобретения навыков богослужения¹⁷. К этому надо добавить, что в отличие от большинства болгарских церквей, при жизни архиепископа Серафима (Соболева) и впоследствии вплоть до 1968 года богослужения в русском храме совершались ежедневно, утром и вечером¹⁸.

По свидетельству духовных чад архипастыря, богослужение, как и частная молитва, были для него так же необходимы, как дыхание. Занимался архипастырь Иисусовой молитвой¹⁹. Неудивительно, что вскоре после прибытия в Болгарию он поспособствовал переезду в эту страну своего учителя — молитвенника и аскета архиепископа Феофана (Быстрова). Показательным является и еще один факт. В 1935 году, передавая архиепископу Серафиму монастырь Архангела Михаила, Синод Болгарской Церкви выдвинул условие, что в обители будут приниматься не только русские, но и болгары «с целью иметь их как рассадник истинного иночества для болгарских монастырей». Архиепископ Серафим, конечно же, не возражал против этого²⁰.

Служение епископа Серафима в Никольском храме на бульваре Царя Освободителя продолжалось до 1934 года. В этом году Болгария официально признала СССР. В ходе переговоров с болгарским руководством советские представители потребовали передачи СССР русского церковного имущества в Болгарии²¹. Выполнение этого требования означало, что церковные здания могут подвергнуться поруганию. Часто случалось, что храмы, передаваемые советскому государству, постигала печальная судьба. Например, в Иране православные храмы, полученные большевиками вместе с прочими посольскими зданиями в 1921 году, были ликвидированы советским посланником Ф. А. Ротштейном. Убранство посольской церкви святителя Николая, в том числе иконы и хоругви, было выброшено за ворота посольства новыми хозяевами. Перестала функционировать как храм и переданная богоборцам церковь святого Александра Невского²². В последующие годы большеви-

ками были закрыты также русские храмы в Вене и Константинополе²³.

Предвидя изъятие русских храмов, епископ Серафим еще задолго до официального признания СССР обращался к государственным властям с просьбой не допустить ущемления имущественных прав русских приходов в Болгарии. Хотя архипастырю не удалось отстоять церковные здания, его усилия не остались тщетными. Болгарское правительство, передавая храмы СССР, все же поставило условием передачи сохранение их богослужебных функций. Итоговое решение было компромиссным — СССР, принимая эти здания, соглашался сразу же подарить Никольский храм в Софии, храм Рождества Христова на Шипке, а также Ямбольский монастырь «болгарскому народу» с условием, что управлять ими будет Болгарская Церковь без участия русских эмигрантов.

Русской общине в Софии не пришлось долго искать новое место. Болгарская Православная Церковь передала русскому приходу храм святителя Николая на улице Царя Калояна, в то время как приход этого храма перешел в Никольскую церковь на бульваре Царя Освободителя. На десять лет Никольский храм на улице Царя Калояна стал центром церковной жизни русской эмиграции и местом основного служения епископа Серафима.

В том же, 1934 году Архиерейский Собор Русской Зарубежной Церкви возвел епископа Серафима в сан архиепископа. Однако высокий сан мало что изменил в жизни иерарха. Архиепископ до самой смерти снимал очень скромную и лишнюю даже элементарных удобств квартиру на улице Велико Тырново, дом 30. Архипастырь вообще старался избегать роскоши и пристрастия к вещам, говоря: «Вещи меня обременяют. Они — тяжесть для души»²⁴. Как и прежде каждый день архипастырь шел по улицам Софии в храм святого Николая. Митрополит Доростольский Иларион (Цонев) вспоминает: «Часто я видел владыку, идущего пешком по улице. Он имел внушительную осанку, был высок, строен, с приветливым лицом, длинными русыми волосами»²⁵.

Митрополит Иларион свидетельствовал, что уже в те годы жители Софии видели в архиепископе Серафиме угодника Бо-

жия. «Многие считали владыку духовно прозорливым, — пишет митрополит Иларион. — Почитание и сыновняя преданность к архиепископу Серафиму была велика в то время и у русских, и у болгар». Прозорливость архиепископа испытал на себе и сам будущий митрополит Иларион, тогда еще студент Дмитрий Цонев. «Митя будет монахом», — уверенно сказал однажды о нем архиепископ²⁶.

Интересный случай был связан с русским эмигрантом — доцентом одного из российских университетов. В тяжелых условиях эмиграции он не мог написать магистерскую диссертацию, а, следовательно, получить место в университете. Во время исповеди этот человек поделился своей скорбью с архипастырем. На вопрос: «Стану ли я магистром?», святитель ответил: «Не скорби, еще четыре года, и станешь». Слова архиепископа Серафима в точности сбылись, и через четыре года после защиты диссертации этот эмигрант был назначен профессором в один из университетов²⁷.

Духовные чада архиепископа Серафима вспоминали, что нередко во время исповеди он напоминал им забытые грехи, а также отвечал на мысленные вопросы исповедующихся. «Это случайно», — улыбаясь, говорил архипастырь в ответ на недоумение духовных чад²⁸. Бывало немало других случаев проявления прозорливости архиепископа Серафима²⁹.

Замечали прихожане и силу молитв архипастыря.

Духовный сын архиепископа Серафима архимандрит Пантелеимон (Старицкий) вспоминал, что все, кто приходил к святителю со скорбями, уходили от него утешенными и окрыленными. По свидетельству архимандрита, молитва архиепископа Серафима порой возвращала к жизни и безнадежно больных³⁰. Сам архиепископ Серафим не видел в силе своих молитв чего-то необычного. «Когда умрем, — говорил архипастырь, — тогда пойдем, насколько близки нам были Спаситель, Божия Матерь и все святые, как сходили к нашим немощам и как исполняли наши молитвы»³¹.

Обращался к иерарху за молитвенной поддержкой и Экзарх Болгарской Церкви митрополит Стефан, несмотря на то, что отношения между ними не всегда складывались гладко.

Важно и то, что уже после своего падения в 1948 году и последовавшего затем домашнего ареста митрополит Стефан находил утешение, изливая свои скорби в письмах архиепископу Серафиму.

Неудивительно, что архиепископ Серафим пользовался любовью своей паствы. Общение с ним наполняло человека теплым чувством. «Раз узнав Владыку, — вспоминал Иван Шпиллер, — хоть раз побыв самую малость около него, любой человек сразу приближался к постижению того, что за всю жизнь упорных исканий мог бы и вовсе не узнать. От всего одного лишь того, что Владыка рядом, становилось так хорошо, в каком бы состоянии к нему не пришел человек. Это испытывали все и всегда <...> Я совершенно уверен, что это состояние совершенно того же свойства и рода, что было у Мотовилова с преподобным Серафимом Саровским. Свидетельствую, дерзая утверждать: Владыка Серафим обильно источал благодать Божию, сильнейшим и постоянным носителем которой он был вне всякого сомнения. Ощущение присутствия Владыки в доме сохранялось надолго после его отъездов»³².

Большую любовь к архиепископу испытывали и софийские студенты, которые не только посещали его службы, но и ходили к нему домой на исповедь³³. Одним из качеств архипастыря по свидетельству знавших его людей было то, что со всеми — и с официальными лицами, и с духовными чадами — он разговаривал одинаково³⁴.

Любил архиепископ Серафим посещать и русскую гимназию. Архипастырь сидел на занятиях, по окончании которых все дети собирались в храме, где он произносил перед ними теплую проповедь.

Яркое воспоминание об этом периоде жизни архиепископа Серафима оставил его иподиакон и многолетний прихожанин Никольского храма Петр Петков. «В детстве я страшно заикался, — рассказывал он. — Когда владыка Серафим приходил в гимназию, то всегда заставлял меня вместе с ним петь молитву. «Петрусь! Споем молитву!», — говорил владыка. Речь моя со временем полностью исправилась, но я не считаю это чудом — исправление моей речи было скорее связано с мо-

ральным воздействием со стороны владыки. Когда я подросток, владыка стал приглашать меня в алтарь помогать на службе. Прислуживало в алтаре обычно 5–6 ребят. По окончании богослужения мы вместе с владыкой спускались в трапезную. После молитвы он снимал рясу, мы садились за стол, причем владыка иногда позволял себе выпить перед трапезой рюмку ракии или немного вина»³⁵.

Архипастырь вел и научную работу. Критике с его стороны подверглись высказывания митрополита Антония (Храповицкого) об искуплении, а также учение протоиерея Сергия Булгакова о Премудрости Божией, которую о. протоиерей рассматривал как некую самостоятельную личность и именовал иногда «четвертой ипостасью».

Своей задачей архиепископ Серафим считал также борьбу с антихристианскими культами, возникшими в Болгарии.

Среди таких культов в Болгарии был распространен «дыновизм» (или «дановизм»), представлявший собой тоталитарную секту оккультного характера. Лидер секты Данов отрицал бытие личного Бога и учил, что душа Христа воплощалась в Будде, Иисусе и, наконец, в самом Данове. Адепты поклонялись солнцу как источнику жизни, учили о брачном сожителстве с кем угодно «по велению сердца». Как это часто бывает, завлеченные в секту отказывались от имущества, отдавая его Данову.

Несмотря на то, что лжеучение разрушало семьи и доводило некоторых адептов до сумасшествия, Данов пользовался даже некоторым благоволением со стороны власти предрержащих. Ученик Данова Лунчев, занимавшийся предсказаниями, по свидетельству архиепископа Серафима иногда даже приглашался к царю Борису³⁶.

Довольно широкое распространение получило в Болгарии и общество «Добрый самарянин». Вслед за древними хилиастами добросамаряне считали, что в скором времени, еще до пришествия антихриста, на земле наступит Царство Христа. Добросамаряне считали, что в этом царстве они займут первые места. Лидером секты был Стефан Денев, хотя не меньшую роль играла и своя пророчица.

Архиепископ Серафим, начавший борьбу с лжеучением, писал: «Самым главным деятелем в этом обществе является “пророчица”, крайне гордая “баба Бона”, имеющая очень большое влияние на простых и даже интеллигентных людей <...> Она всех уверяет, что получает откровения непосредственно от Бога. К ней обращаются люди с вопросами о своих недоумениях, болезнях и других несчастьях <...> Почти каждую ночь она впадает в транс и ей являются разные святые, каждый из коих дает ответ на тот или другой вопрос. При все том баба Бона очень злобно относится к инакомыслящим, не разделяющим ее хилиастического учения, давно осужденного Церковью. Она со своими последователями даже называет обличителей добросамарян еретиками»³⁷.

Большое значение добрасамаряне придавали языческому обряду хождения по раскаленным углям, который совершали, предварительно введя себя в состояние транса.

Добросамаряне вели достаточно активную деятельность по распространению лжеучения. Так, в Софии ими издавалась газета «Утеха», а также книжки с хилиастическими толкованиями Библии.

Проблемой в деле борьбы с лжеучением было то, что его последователи участвовали в таинствах Православной Церкви. Среди приверженцев ереси иногда встречались монахи и даже священнослужители. Всего же, по оценкам архиепископа Серафима, в Болгарии было более 20 тысяч еретиков³⁸.

Не встречая должной поддержки в борьбе с ересями со стороны Болгарской Церкви и государства, архиепископ Серафим и его сторонники боролись с лжеучениями только с помощью проповеди и печатного слова. С благословения иерарха, его духовные чада — епископ Парфений (Стаматов), архимандрит Мефодий (Жерев) и архимандрит Серафим (Алексиев) в разное время поместили в болгарской печати ряд статей с разбором и критикой лжеучений³⁹.

Особое место в наследии архиепископа Серафима занимает известное сочинение «Русская идеология». Вслед за святыми отцами, архипастырь настойчиво проводил идею симфонии церковной и государственной властей, причем настаивал

на том, что государство создано для Церкви, а не Церковь для государства. Идеалом государства для святителя была монархия, но не абсолютизм, установившийся в России со времен Петра I, а монархия православная, в которой все действия царя подчинены законам Церкви.

В годы Второй мировой войны архиепископ Серафим занял патриотическую позицию, понимая, что Россия — это одно, а установившийся в ней политический режим — совсем другое. В ситуации, когда Болгария была союзницей Германии, придерживаться таких взглядов было непросто. Тем не менее, в годы войны архипастырь отказывался благословлять русских эмигрантов на борьбу против России. «Во время войны, — вспоминает П. И. Петков, — владыка Серафим не благословлял идти против России, говоря, что воевать против своей родины — грех. Позицией владыки были очень недовольны белые эмигранты, но пойти против него они не могли»⁴⁰. О том, что архиепископ Серафим препятствовал вступлению русских в организованные немцами воинские части, свидетельствовал и сотрудник Московской Патриархии А. В. Ведерников⁴¹.

Необходимо добавить, что архипастырь никогда не служил молебнов о победе Германии⁴². Более того, духовные чада архиепископа Серафима — епископ Левкийский Парфений (Стаматов) и архимандрит Мефодий (Жерев) в годы войны поддерживали связь с болгарским антифашистским подпольем⁴³.

Март 1944 года стал последним месяцем пребывания русской общины в храме святителя Николая на улице Царя Калояна.

Союз болгарского руководства с Германией привел к тому, что Болгария стала подвергаться англо-американским бомбардировкам. Поначалу незначительные, они постепенно становились все более массированными. Начало серьезным бомбардировкам было положено 10 января 1944 года. В этот день от взрыва бомбы погиб священник Леонид Леонченко, немало жителей Софии остались без квартир, а многие после того страшного дня старались больше време-

ни проводить в пригородах⁴⁴. Многие нашли убежище в Рыльском монастыре⁴⁵.

Во время этого налета серьезно пострадал и храм святителя Николая на улице Царя Калояна. Однако ежедневные богослужения продолжались. Вместе с тем велся и ремонт здания церкви. И все же беда не обошла стороной русскую церковь. 30 марта 1944 года во время очередной бомбардировки храм был окончательно разрушен. В огне пожара погиб помощник архиепископа Серафима протоиерей Николай Владимирский. Сгорел также архив храма. Архиепископ Серафим совершил заочное отпевание пастыря, а в сентябре 1944 года, когда завалы были разобраны, тело отца Николая было погребено на центральном кладбище Софии⁴⁶.

В мае того же года Болгарская Церковь передала русской общине другой храм. Это была маленькая церковь святой великомученицы Екатерины при кладбище в пригороде Софии — Княжеве. Конечно, этого было недостаточно, и в августе 1944 года русской общине был передан еще один очень небольшой храм — церковь святой преподобномученицы Параскевы Самарджийской на бульваре Марии Луизы.

Вхождение Болгарии в сферу советского влияния сказалось и на церковной ситуации в Болгарии. В 1944 году в Болгарии начались аресты епископата и духовенства⁴⁷. После прихода к власти в стране коммунистов Болгарская Церковь стала планомерно выдавливаться из общественной жизни. В этом году правительство предприняло первые шаги к запрещению преподавания в школах Закона Божьего. Параллельно с этими мероприятиями в конце 1944 года коммунистами была создана детская организация «Септемврийче», аналогичная пионерской в СССР, одной из целей которой было воспитание новых атеистических поколений. В начале 1946 года устав этой организации был официально утвержден⁴⁸. Развернулась атеистическая пропаганда. В январе 1945 года потерял силу церковный брак. Наконец, в мае 1946 года Георгий Димитров заявил о задаче создания в Болгарии «подлинно народной, республиканской, прогрессивной церкви», намекнув при этом, что противодействие новому государству со стороны Церкви (ее «контррево-

люционность») может привести к гонениям по советскому образцу⁴⁹.

Неудивительно, что в скором времени Синод Болгарской Церкви согласился и на свою «Декларацию лояльности», подразумевавшую на деле готовность оказывать поддержку новой власти. «Республиканская форма управления, — говорилось в документе, — более совершенна, чем монархическая, и она может установить более широкое демократическое управление. При такой истинно народной республике церковь сможет пользоваться еще большей свободой и независимостью в своей внутренней жизни, еще с большим размахом она сможет выполнять свою миссию преданного служения духовному развитию нашего народа <...> Болгарская народная церковь будет приветствовать и благословлять выражение народной воли на народную республику и со всем своим усердием будет нравственно воздействовать во имя укрепления и преуспевания республики»⁵⁰.

В следующем, 1947, году церковное имущество было национализировано, тогда же Церкви было запрещено заниматься благотворительностью⁵¹.

По стране прокатилась волна арестов русских эмигрантов, некогда связанных с белым движением. Как известно, в СССР этих людей ждали лагеря и верная смерть. В тех обстоятельствах эмигранты обращались за помощью к архиепископу Серафиму. Духовная дочь архиепископа рассказывала об аресте одного из членов епархиального совета. Жена арестованного слезно просила архиепископа Серафима помолиться за него. После молитвы Богородице (в кабинете архиепископа всегда находились две особо почитаемые им иконы Божией Матери — Боголюбская и Курская-Коренная) святитель повернулся к женщине и твердым голосом сказал, что с ее мужем не случится ничего плохого. Через два дня стало известно, что у генерала, ведшего дело, и считавшегося очень суровым человеком, в России скоропостижно умер сын. Вместо вылетевшего в Москву генерала, дело было передано другому следователю, более мягкому, который вынес члену епархиального совета оправдательный приговор. В Софии хоро-

шо знали и о других случаях молитвенной помощи арестованным со стороны архиепископа⁵².

Архиепископ Серафим прекрасно понимал, что государственная власть в России остается безбожной, но это не стало препятствием для его присоединения к Московскому Патриархату. Еще до войны архиепископ Серафим поддерживал переписку с архиереями, подчиненными митрополиту Сергию (Страгородскому). В 1943 году архиепископ Серафим отказался принять участие в Венском Совещании Русской Зарубежной Церкви, на котором было вынесено решение не признавать митрополита Сергия Патриархом⁵³. Наконец, в 1945 году архиепископ Серафим воссоединился с Церковью в Отечестве, а вскоре русская община вернулась в храм святителя Николая на бульваре Царя Освободителя, где пребывает и по сей день.

Находясь под омофором Святейшего Патриарха Алексия I, архиепископ Серафим продолжал свои труды на благо Церкви.

Большое возмущение у архипастыря вызывали, например, крайности, в которые впадали некоторые представители Болгарской Церкви на почве увлечения экуменическими контактами. Архиепископ Серафим с возмущением писал Патриарху Алексию об имевших место совместных молитвах болгарских иерархов не только с инославными, но порой и с нехристианами⁵⁴. Позиция архиепископа Серафима стала одним из оснований для приглашения его на Всеправославное Совещание 1948 года. Здесь архиепископ Серафим выступил с докладами по трем вопросам: об англиканской иерархии, об экуменическом движении и о новом календарном стиле.

Архиепископ считал возможным применить к англиканам принцип икономии и признать их иерархию, но только в случае ее заявления «перед Русскою Церковью о своей полной и совершенной готовности быть всегда верной Святому Православию»⁵⁵. При этом, архиепископ Серафим считал, что принятие англикан в православие может быть осуществлено по третьему чину, то есть через покаяние.

По другим вопросам, затронутым на Совещании, архиепископ Серафим высказался более жестко, считая вредным для Церкви как переход на новый календарный стиль, так и участие в экуменическом движении.

И все же неправильно считать, что архиепископ Серафим был противником любых межконфессиональных контактов. Документы Совещания показывают, что святитель был готов к применению принципа икономии и достаточно трезво оценивал перспективы богословского диалога с инославием, если этот диалог, пусть даже очень непростой, все же обещал результат⁵⁶. При этом уклонение инославных христиан от Предания не было для архиепископа Серафима основанием для отказа от всякого общения с ними. Наоборот, перед лицом грозившего миру коммунистического безбожия архиепископ Серафим на определенном этапе был готов к сотрудничеству с инославными. Известно, например, что на Карловацком Соборе 1921 года епископ Серафим призывал Русскую Зарубежную Церковь к созданию единого общехристианского фронта для борьбы с безбожием⁵⁷.

Известно также, что на Всеправославном совещании 1948 года присутствовали представители Армянской Церкви, подписавшие некоторые документы. Однако нет сведений о каких-либо протестах против этого присутствия со стороны архиепископа Серафима.

И все же, допуская общение с инославными, архиепископ Серафим был категорическим противником того, чтобы это общение выходило за рамки, очерченные канонами. Оправдывая путь диалога, если речь шла о богословских вопросах, архиепископ Серафим становился категорическим его противником, если появлялось подозрение, что такой диалог всего лишь прикрывает религиозное равнодушие его участников и подражает для Православной Церкви хотя бы малейшее отклонение от веры. Такое общение с инославными архиепископ воспринимал, как унижение Церкви⁵⁸. «В вопросах веры его не сдвинешь», — говорила об архипастыре одна из его духовных дочерей, монахиня Касиния⁵⁹.

Категорическое неприятие испытывал архипастырь и к неразумным церковным реформам.

Ситуация в Болгарской Церкви в послевоенные годы заметно ухудшалась и иногда напоминала Россию 1920-х годов, когда новая власть покровительствовала священникам-реформаторам, создавая «Живую Церковь». Часть болгарского духовенства в послевоенные годы настойчиво требовала введения соблазнительных реформ. Не только со стороны священников, но даже и со стороны некоторых болгарских архиереев звучали требования ввести новый календарный стиль, «упростить» богослужебный чин и внешний вид духовенства. Были среди болгарского духовенства и такие предложения, как второй и третий брак не только для овдовевших, но и для разводящихся священнослужителей⁶⁰. Со стороны священников-радикалов звучали предложения о превращении монастырей в социальные и культурно-просветительные учреждения, а в качестве образца для ученого монашества некоторые церковные лидеры предлагали «просвещенный немецкий пасторат»⁶¹.

Последние годы жизни архиепископа Серафима прошли в попытках противостоять антиканоничным нововведениям. Архипастырь пытался преодолеть подобные тенденции печатным словом и проповедью. Активно выступали против необдуманных реформ и духовные чада архипастыря — епископ Парфений, архимандриты Серафим (Алексеев) и Пантелеимон (Старицкий). В 1949 году в органе Синода Болгарской Церкви «Церковном вестнике» появилась статья архиепископа Серафима против экуменизма, церковного модернизма, второбрачия духовенства и принижения роли Синода в церковном управлении за счет выдвижения белого духовенства⁶². Болгарские иерархи впоследствии отмечали, что выступление архиепископа Серафима в болгарской печати помогло остановить разгоравшуюся в Болгарской Церкви обновленческую смуту⁶³.

Всю зиму 1948–1949 годов архиепископ Серафим тяжело болел. Сказывался полученный в молодости туберкулез. В мае 1949 года священник Всеволод Шпиллер писал, что архипастырь «проболел всю зиму и чуть не умер»⁶⁴.

Силы уже оставляли святителя. Те, кто близко знал его, говорили, что за год до своей смерти он стал часто говорить о ней. За несколько месяцев до кончины архиепископ сказал: «Мне уже 68 лет, а все самые значительные события в моей жизни происходили 14-го числа. И сейчас сумма чисел моего возраста 6+8 равна 14-ти. В этом году я умру. Грустно мне за вас, но вы неуклонно следуйте выбранному пути»⁶⁵.

Один из духовных сыновей архиепископа, архимандрит Александр, вспоминал, что незадолго до смерти архиепископ Серафим советовал писать ему письма, как живому.

«Когда вам станет тяжело, — говорил архиепископ, — вы мне напишите письмо <...> и оставьте его у моей могилы. Если я получу милость у Господа, утешу вас и помогу вам»⁶⁶.

26 февраля 1950 года, в праздник Торжества Православия в 15 часов архиепископ Серафим (Соболев) окончил свой земной путь в квартире на улице Велико Тырново. На следующий день тело усопшего архипастыря было перенесено в храм святителя Николая. До поздней ночи жители Софии шли проститься с усопшим иерархом.

1 марта состоялось отпевание архиепископа Серафима. Богослужение возглавил заместитель Председателя Священного Синода Болгарской Церкви митрополит Врачанский Паисий. Ему сослужили 5 архиереев (еще два иерарха молились в алтаре), 7 архимандритов, 1 игумен, 3 иеромонаха, 2 протоиерея, 2 иерея, а также 3 диакона⁶⁷. По окончании отпевания была зачитана телеграмма соболезнования Патриарха Московского и всея Руси Алексия I.

В тот же день, в соответствии с решением Синода Болгарской Церкви, архиепископ Серафим был погребен в крипте Никольского храма. Здесь мощи архипастыря пребывают и по сей день.

Так завершилось земное служение архиепископа Серафима (Соболева). Но представляется бесспорным, что духовное и научное наследие архипастыря еще будет востребовано, а его пастырское служение станет образцом для многих поколений священнослужителей.

Примечания

- ¹ Церковные ведомости. 1922. № 3. С. 7–8.
- ² Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М.: Памятники исторической мысли. ПСТБИ. 2000. С. 681.
- ³ История иерархии Русской Православной Церкви. М.: ПСТГУ. 2006. С. 877.
- ⁴ Церковные ведомости. 1927. № 9–10. С. 10.
- ⁵ Церковные ведомости. 1927. № 9–10. С. 10; Церковные ведомости. 1930. № 1–2. С. 2.
- ⁶ Кратък животопис на Светител Серафим, архиепископ Богучарски, Софийски чудотворец // Православно слово. 2002. № 1. С. 11.
- ⁷ Щербатов А., Криворучкина-Щербатова Л. Право на прошлое. М.: Сретенский монастырь. 2005. С. 82–83.
- ⁸ Бойкикева А. Болгарская Православная Церковь. Исторический очерк. София: Любомъдрие. 2005. С. 173.
- ⁹ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 418. Л. 158.
- ¹⁰ Шпиллер И. Воспоминания об отце Всеволоде Шпиллере. М.: ПСТБИ. 1995. С. 35.
- ¹¹ Говорухин В. Русский Свято-Николаевский храм в Софии // Русский Свято-Николаевский храм в Софии. София. Любомъдрие. 1995. С. 17.
- ¹² ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 222. Л. 212.
- ¹³ Пантелеимон (Старицкий), архимандрит. Воспоминательное слово в первую годовщину после кончины архиепископа Серафима (Соболева) // Жизнь, чудеса и заветы архиепископа Серафима (Соболева). София: Девичий монастырь Покрова Пресвятой Богородицы. Издательство св. апостола и евангелиста Луки. 2001. С. 30.
- ¹⁴ ГА РФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 645.
- ¹⁵ Кратък животопис на Светител Серафим... // Православно слово. 2002. № 1. С. 13; № 2. С. 3.
- ¹⁶ Говорухин В. Русский Свято-Николаевский храм в Софии. С. 15, 16.
- ¹⁷ Говорухин В. Русский Свято-Николаевский храм в Софии. С. 19.
- ¹⁸ Говорухин В. Русский Свято-Николаевский храм в Софии. С. 15.
- ¹⁹ Кратък животопис на Светител Серафим... // Православно слово. 2002. № 2. С. 3.

- ²⁰ ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 12. Л. 11 об.
- ²¹ *Шкаровский М.* История русской церковной эмиграции. СПб: Алетейя. 2009. С. 64.
- ²² *Александр (Заркешев), игумен.* Русская Православная Церковь в Персии-Иране (1597–2001). СПб.: Сатис. 2002. С. 124.
- ²³ Православная Русь. 1935. № 11. С. 6.
- ²⁴ Кратък животопис на Светител Серафим... // Православно слово. 2002. № 2. С. 6.
- ²⁵ *Иларион (Цонев), митрополит.* Спомени от архиепископ Серафим «Соболев» // Архив подворья Русской Церкви в Софии.
- ²⁶ *Иларион (Цонев), митрополит.* Спомени от архиепископ Серафим «Соболев» // Архив подворья Русской Церкви в Софии.
- ²⁷ «Аз съм ви не само баща, но и родна майка». Кратки спомени за архиепископ Серафим // Православно слово. 2001. № 4. С. 5.
- ²⁸ Кратък животопис на Светител Серафим... // Православно слово. 2002. № 2. С. 5.
- ²⁹ «Аз съм ви не само баща, но и родна майка». Кратки спомени за архиепископ Серафим // Православно слово. 2001. № 4. С. 4–6.
- ³⁰ *Пантелеимон (Старицкий), архимандрит.* Воспоминательное слово ... С. 31.
- ³¹ Кратък животопис на Светител Серафим... // Православно слово. 2002. № 2. С. 5, 3.
- ³² *Шпиллер И.* Воспоминания об отце Всеволоде Шпиллере. М.: ПСТБИ. 1995. С. 26–27.
- ³³ *Иларион (Цонев), митрополит.* Спомени от архиепископ Серафим (Соболев) // Архив подворья Русской Церкви в Софии.
- ³⁴ Кратък животопис на Светител Серафим, архиепископ Богучарски, Софийски чудотворец // Православно слово. 2002. № 2. С. 5
- ³⁵ Архив автора.
- ³⁶ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 172–173.
- ³⁷ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 172.
- ³⁸ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 172.
- ³⁹ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 171.
- ⁴⁰ Архив автора.
- ⁴¹ *Ведерников А.* Архиепископ Серафим (Соболев) // ЖМП. 1950. № 4. С. 22.
- ⁴² ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д. 8. С. 664.

- ⁴³ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 216.
- ⁴⁴ ГА РФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 665.
- ⁴⁵ Спомени на современници за архиепископ Серафим // Православно слово. 2001. № 4. С. 10.
- ⁴⁶ *Говорухин В.* Русский Свято-Николаевский храм в Софии. С. 19.
- ⁴⁷ *Бойкикева А.* Болгарская Православная Церковь. С. 178.
- ⁴⁸ *Волокитина Т., Мурашко Г., Носкова А.* Москва и Восточная Европа. Власть и Церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. М.: РОССПЭН. Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина. 2008. С. 220, 226–227.
- ⁴⁹ *Волокитина Т., Мурашко Г., Носкова А.* Москва и Восточная Европа... С. 224.
- ⁵⁰ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 68–68 об.
- ⁵¹ *Бойкикева А.* Болгарская Православная Церковь. С. 182.
- ⁵² «Аз съм ви не само баща, но и родна майка». Кратки спомени за архиепископ Серафим // Православно слово. 2001. № 4. С. 6.
- ⁵³ *Ведерников А.* Архиепископ Серафим (Соболев) // ЖМП. 1950. № 4. С. 22.
- ⁵⁴ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 177.
- ⁵⁵ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. 8–18 июля 1948 г. Т. 2. М.: Московская Патриархия. 1949. С. 264.
- ⁵⁶ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви... С. 250.
- ⁵⁷ Деяния Русского Всезарубежного Собора, состоявшегося 8 — 21 ноября 1921 года (21 ноября — 3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С.Х. и С. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1922. С. 45.
- ⁵⁸ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви... С. 393.
- ⁵⁹ *Бойкикева А.* Заслуги Архиепископа Серафима (Соболева) к св. Болгарской Православной Церкви и его значение для духовной жизни в Болгарии // Русский Свято-Николаевский храм в Софии. София. Любомъдрие. 1995. С. 61.

⁶⁰ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 33.

⁶¹ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 33.

⁶² *Косик В.* Некоторые сведения о церковном строительстве в Болгарии и судьбах русского зарубежного духовенства (1940–1950-е гг.) // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы 2004 г. (на обложке ошибочно указан 2005 год). М.: ПСТГУ. 2004. С. 303.

⁶³ *П.С.* Архимандрит Серафим (Алексиев) — верен син и пазител на духовните завети на светител Серафим (Соболев) // Православно слово. 2003. № 1. С. 8.

⁶⁴ «Отец Всеволод Шпиллер. Страницы жизни в сохранившихся письмах» / Сост. и коммент. И.В. Шпиллера. М.: Реглант. 2004. С. 115.

⁶⁵ Спомени на современници за архиепископ Серафим // Православно слово. 2001. № 4. С. 11.

⁶⁶ Спомени на современници за архиепископ Серафим // Православно слово. 2001. № 4. С. 11.

⁶⁷ *Говорухин В.* Русский Свято-Николаевский храм в Софии. С. 24–25.

БИБЛИОГРАФИЯ

*А. И. МРАМОРНОВ**

К ВОПРОСУ О НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ АТТЕСТАЦИИ

Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 676 с.

Книга о системе научно-богословской аттестации дореволюционной России по целому ряду причин достойна того, чтобы говорить — и не раз — и о ней, и о поднимаемых в ней вопросах.

Следует, во-первых, отметить высокую степень актуальности темы. Именно сейчас в Русской Церкви заново выстраивается система научно-богословской аттестации, разрушенная после 1918 года. Налицо различные пути, различные модели ее созидания: либо через признание государством богословских

* Автор — секретарь Ученого совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

степеней, либо через включение «теологии»¹ в государственную номенклатуру научных специальностей. Но какая бы модель ни стала в конечном итоге основной, опыт дореволюционной богословской науки следует изучать и учитывать в любом случае.

Во-вторых, имя автора книги — Натальи Юрьевны Суховой, женщины-историка, женщины-богослова — уже вписано крупными буквами в летопись русской церковно-исторической науки. Несколько лет назад она стала первой (и, видимо, последней) в истории Русской Церкви женщиной — магистром богословия («старым» магистром²), претендуя тогда лишь на кандидатское достоинство и получив более высокое, магистерское, по предложению одного из оппонентов, поддержанному советом.

В текущем 2010 году Н. Ю. Сухова в диссертационном совете родного для нее Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета защитила работу на соискание ученой степени доктора церковной истории³. И вновь можно сказать: ни одна женщина не была прежде обладательницей высшей богословской степени Русской Церкви. Все это уже свидетельствует об уникальности ее трудов.

В качестве докторской работы как раз и был представлен текст рецензируемой монографии, дополненный еще одной, четвертой главой «с анализом статистических результатов научно-богословской аттестации, выделением приоритетных направлений диссертационных исследований и их тематики, определением состава докторов и магистров богословских наук (архиереи, ученое монашество, белое духовенство, миряне)»⁴.

Обратимся, однако, именно к тексту книги, а не диссертации, т.к. публикация (пусть и традиционно для современной гуманитарной науки малым тиражом в 500 экземпляров) имеет большое значение для бытования и использования результатов исследования. В связи с диссертационным текстом хочется лишь высказать одно критическое замечание, касающееся монографии Н. Ю. Суховой. Речь идет о ее названии («Система... аттестации»), которое плохо сочетается с содержанием обширной второй главы («подготовка... кадров»).

Конечно, система подготовки кадров включает в себя и систему аттестации, но не наоборот. Поэтому позволим себе высказать мнение, что название докторской диссертации Натальи Юрьевны⁵ значительно точнее, и именно его нужно было использовать в книге⁶.

Впрочем, несколько слов о структуре и содержании монографии Н. Ю. Суховой. Введение традиционно погружает читателя в проблематику исследования, рассказывает об источниках и историографии.

Трудно сказать, какие источники прошли мимо внимания Н. Ю. Суховой. Полнота подбора источниковой базы свидетельствует о фундаментальности книги. Автор использует законодательные памятники Российской империи, регулировавшие деятельность духовных академий; документы, связанные со становлением и реформированием системы научно-богословской аттестации, включая многочисленные проекты тех или иных преобразований; журналы советов академий. Периодика и источники личного происхождения также активно привлекаются в книге. В общей сложности Н. Ю. Суховой использованы материалы девяти архивохранилищ России и Украины, в том числе фонды всех четырех дореволюционных духовных академий.

Целый ряд современных исследований по истории духовных академий в библиографическом списке книги упоминаются, но почему-то в историографическом введении не показывается, имеют ли эти работы какую-либо ценность для темы книги⁷. Впрочем, возможно, молчание о них в обзоре литературы как раз и свидетельствует о том, что непосредственно для раскрытия темы истории научно-богословской аттестации в этих исследованиях ничего не сделано. При всем прочем в полноте изучения имеющейся литературы по истории высшего духовного образования и научной аттестации (в том числе по светским специальностям) автору книги отказать невозможно.

Специальный раздел Введения посвящен методологической основе исследования, выбор которой, по признанию автора, «был связан с немалыми сложностями» (с. 24). Особый интерес представляют специальные методы, которые использует

Н. Ю. Сухова. Автор делит их на две группы: научно-аттестационную и богословскую. В первую включена методика, разработанная А. Е. Ивановым⁸ в его трудах по истории научной аттестации в российских университетах и определяющая систему аттестации как институт со своим набором неперменных атрибутов. Вторая методика первой группы используется для изучения аттестации как процесса и потому задает обязательные этапы рассмотрения (см. список на с. 26).

Специфичные богословские методы исследования истории аттестации сформулированы самой Н. Ю. Суховой и включают, среди прочего, метод, условно названный церковно-иерархическим. Как пишет автор, «он состоит в перенесении всех действий Святейшего Синода как высшей аттестационной комиссии в научно-богословской области на его значение как высшей церковной власти» (с. 27). К сожалению, автор ничего не говорит о сфере и порядке применения данного метода. После 1869 года на первое место в присуждении степеней выходят научные достижения соискателя, а не его претензия на право церковного учительства. О том, должна ли высшая церковная власть утверждать богословские степени и, тем самым, освящать авторитетом Церкви содержание проведенных исследований, дискутировали в течение почти всего реформенного периода, как, впрочем, и в начале XX века, о чем Н. Ю. Сухова несколько раз пишет в своей книге, делая выводы по данному вопросу и в Заключении (с. 550–551). В этом контексте остается невыясненным вопрос о том, когда все-таки справедливо применять «церковно-иерархический» метод, а когда он никак не сможет помочь исследователю. Например, в 1906–1909 и 1917–1918 годах не требовалось утверждения даже старших богословских степеней Святейшим Синодом. Применим ли для этих кратких периодов сформулированный автором метод?

Следует сказать также о втором методе «богословской» группы, который по словам автора, «был необходим для полноценного учета контекста научно-богословской аттестации, то есть феномена духовной школы и его специфики» (с. 27). Речь идет о том, что аттестацию нельзя рассматривать в отрыве

ве от истории духовных академий, составляющей которой она и является. Однако есть некоторые сомнения в том, представляет ли собой этот оправданный в любом историческом исследовании (тем более при изучении некоего феномена или системы) *принцип* самостоятельным *методом*.

Но свои подходы к обобщению изученных фактов, к выделению ключевых смыслов, в которых эти факты следует рассматривать, автор монографии, бесспорно, нашла. Так, на основании изучения огромного количества отзывов на магистерские и докторские диссертации она сформулировала те требования, которые *de facto* (а не *de iure*) предъявлялись к научно-квалификационным работам (см. с. 431–432).

Перейдем к основному содержанию книги. Первая глава («Предпосылки и нормативно-правовое регулирование системы научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX века») посвящена преимущественно анализу законодательной базы, на которой основывалось любое присуждение богословской ученой степени в России на протяжении изучаемых в книге 104 лет.

До реформ начала XIX века институализированной богословской науки в России не было. Единственный случай присуждения ученой богословской степени — Киевским собором 1640 года архимандриту Исае (Козловскому) — можно считать скорее любопытной случайностью, чем подлинным началом становления аттестационной системы. По справедливому наблюдению автора (с. 42) не было никаких предпосылок для развития науки (следовательно, и для зарождения научно-аттестационной системы) в епархиальных духовных школах — семинариях, создававшихся архиереями на протяжении всего XVIII века.

И вот к 1814 году создается первое правовое поле для полноценного функционирования высшей духовной школы, а значит — и для появления в Русской Церкви первых докторов, магистров, кандидатов богословия. Раздел 1.2 первой главы полностью посвящен разбору норм, которыми регулировалась система научно-богословской аттестации с 1814 по 1918 год.

В разделе 1.3 («Иерархия и специализация ученых богословских степеней») рассказывается о том, что собственно понимало действующее законодательство под той или иной степенью, а в следующем разделе («Должностной и табельно-правовой статус... степеней») — о том, какие преимущества, права и должностной оклад получали обладатели ученых степеней.

Следует сказать, что практически в каждом разделе книги (внутри глав) присутствует деление изложения на два этапа: 1814–1869 и 1869–1918 годы. Это совершенно справедливое деление напоминает читателю об исключительном значении эпохи Великих реформ царя-освободителя Александра II — времени созидания, огромных надежд и возможностей. Изменилась в 1860-е годы и система научно-богословской аттестации. Возможность присуждения докторской степени перестала связываться с обязательным наличием у соискателя священного сана.

Вторая глава называется «Подготовка научно-педагогических кадров в духовных академиях» и, как уже отмечалось, хотя и связана теснейшим образом с заявленной на обложке и титульном листе книги темой, но выходит за ее рамки.

В первом разделе этой главы («Научная составляющая в образовании студентов духовных академий») рассматривается структура академического образования с точки зрения места в нем науки. Как подлинно научная составляющая соотносилась с педагогической, с воспитательной, со схоластикой и зубрежкой — как раз эти вопросы на конкретно-историческом материале и разбирает здесь с характерной для нее глубиной и основательностью исследовательница.

Ключевой в главе раздел — 2.2. Здесь Н. Ю. Сухова показала, как институт бакалавров — младшего преподавательского корпуса — сменился институтом приват-доцентов, а последний — профессорскими стипендиатами. Все три формы подготовки научно-педагогических богословских кадров не были органически связаны друг с другом, и каждая из них становилась более удачной, чем предыдущая, оставаясь, однако, чем-то опытным и как будто временным. Как отметила иссле-

довательница в выводах, учреждение профессорского стипендиатства оказалось наиболее удачным и плодотворным. Но у каждой из форм были свои недостатки, как, впрочем, и преимущества, которые могут быть изучены и воплощены в новых формах в церковных аспирантурах XXI века.

Третий раздел второй главы посвящен тем возможностям, которые существовали в академиях для повышения научного уровня. Значительный объем раздела посвящен научным командировкам действующих и будущих сотрудников академий.

Третья глава книги («Практическая деятельность системы научно-богословской аттестации в XIX — начале XX века») — самая объемная. Поочередно рассмотрены те экзаменационные испытания, которые предшествовали в духовных академиях получению ученых степеней, процесс подготовки диссертации, присуждения и утверждения в степени, а также особые случаи возведения в степень (включая *honoris causa*). Эта часть книги насыщена фактическим материалом и по-настоящему погружает читателя в мир дореволюционной богословской науки — науки как общественно значимого института и формы взаимодействия (высокоинтеллектуального!) людей.

Интересно, что в дореволюционной академии «одной из специфических черт системы научно-богословской аттестации было отсутствие специальных кандидатских и магистерских экзаменов почти на всем периоде их деятельности» (с. 337). Эта черта характерна и для ныне существующих академий Русской Православной Церкви, но, очевидно, что система духовного образования подошла уже к тому, что для получения любой ученой степени сдача специального экзамена будет обязательной.

В дореформенных (до 1869 г.) духовных академиях имелись и некоторые другие недостатки, которые могут ныне показаться совершенно странными. Например, лучших студентов лишали права выбора научного руководителя, которым обладали все остальные (с. 342)! Был и такой подход, при котором руководство академии считало, что ее выпускники должны «знать все, писать обо всем, быть способными к препода-

ванию всякой науки» (преосвященный Иоанн Соколов, ректор СПбДА, см.: с. 343).

Кроме фундаментальности, глубины, широты источниковой и историографической базы, в качестве существенного преимущества нужно отметить совсем небольшое количество опечаток в книге, что является совместной заслугой автора и издательства, а также, что еще важнее, безупречность научно-го стиля Н. Ю. Суховой.

В монографии, созданной в научно-исследовательском жанре, присутствует также сильный справочно-библиографический элемент — и это еще одно ее несомненное достоинство. Кстати, в докторской работе Н. Ю. Суховой крайне полезных приложений, отражающих всю статистику по защищавшимся в духовных академиях работам, стало уже не 4, как в рецензируемой книге, а 17.

В то же время по некоторым аспектам исследования можно было бы выбрать иные решения и подходы. Говоря об этом, автор этих строк не хочет как-то «авторитетно» критиковать автора, не имея в своем научном багаже столь же фундаментальной работы. И все же нужно сформулировать некоторые наблюдения. В книге мало исторического контекста, выводящего читателя за рамки темы, но дающего лучше почувствовать смысл тех или иных описываемых явлений. Так, еще предстоит ответить на вопрос: чем доктора, магистры, кандидаты были для других слоев русского образованного общества? Чем они были для тех представителей духовенства или тружеников духовно-учебной нивы, которые не имели академического образования или после окончания духовной школы прекращали свою научную работу? О том, что они имели равные со светскими магистрами и докторами служебные и гражданские права, Н. Ю. Сухова пишет, но более важно установить: не сомневались ли, например, ученые других специальностей в полноравности научного статуса богословов, а если сомневались, то на каких основаниях и с какой аргументацией?

Возникает также потребность сравнить систему научно-богословской аттестации, существовавшую в Русской Церкви, с аналогичными системами того же время, существовавшими

или только зарождавшимися в других Поместных Церквях, а также в западных университетах. Но, видимо, эта тема станет предметом новых трудов Н. Ю. Суховой и ее коллег. Отдельного рассмотрения потребует система научно-богословской аттестации в послевоенных духовных академиях Русской Православной Церкви.

В качестве ощутимого недостатка рецензируемой монографии нужно сказать о том, что автор во многих случаях слишком увлекается повествовательностью в ущерб аналитичности изложения. Количество приводимых примеров могло бы быть меньшим. Читателя удивляют и становящиеся назойливыми повторы некоторых фактов, пусть даже ярких и важных для темы, например, о присуждении трех первых степеней доктора богословия в 1814 году⁹.

В некоторых разделах выводы смотрятся оторванными от основного изложения. В качестве примера можно привести вывод раздела 2.1, который, кроме всего прочего, удивляет и своей банальностью: «Научная составляющая образования студентов духовных академий имела непосредственное отношение к процессу научной аттестации» (с. 203–204).

На стр. 456–460 читатель найдет не вполне доработанный текст с навязчивым дублированием одной и той же информации. Работа по некоторому сокращению изложения в ходе более тщательного научного редактирования книги позволила бы читателю гораздо четче усвоить те важные выводы и наблюдения, которые делает в своей монографии Н. Ю. Сухова. Впрочем, все высказанные замечания ничуть не умаляют огромного значения рецензируемой монографии для нашей церковно-исторической науки и для духовно-учебной современности.

Подведем некоторые итоги. Практика научно-богословской аттестации дореволюционной России включает множество проблем, которые предстоит решать и сегодня в Русской Церкви, но уже в новых условиях. Например: какова роль небогословских дисциплин в системе богословских наук, где граница между ними? Может ли в рамках богословских наук вводиться номенклатура, которая будет четко делить богословие на раз-

дела? Все ли, получившие ученую степень в духовной школе, должны становиться кандидатами или докторами *именно* богословия или могут быть кандидаты (доктора) церковной истории, канонического права (какие были в дореволюционной России) или, например, церковных искусств? Вопрос пока еще остается открытым. В 1880-е годы его решили в пользу разделения на отрасли, хотя, например, профессор Киевской духовной академии В. Ф. Певницкий высказывался вполне справедливо, считая что «богословие едино, дробить его не следует даже на научном уровне» (с. 104).

Другой вопрос: как сделать так, чтобы сама система научной аттестации «стимулировала процесс представления конкретных научных достижений в виде диссертаций на ученые степени» (с. 272–273)? Как сделать науку более плодотворной и можно ли, желая этой плодотворности, идти по пути сокращения числа институализированных этапов научного роста? Деятели дореволюционной духовной школы хорошо понимали важность многоступенчатости системы научной аттестации. Можем ли мы ныне идти по пути сокращения количества ученых степеней до одной — докторской степени, когда и без того лишь недавно системой научно-богословской аттестации была потеряна магистерская степень?! Вопрос требует серьезных размышлений. Прежде чем отрезать, нужно семь раз отмерить.

Начиная ныне в Русской Церкви полноценную подготовку докторов богословия (в связи с созданием Общецерковной аспирантуры и докторантуры), также следует обратиться к опыту прошлого и, возможно, принять иные, чем прежде, решения. Например, до пореформенного периода достаточного количества докторов богословия не было ни в одной академии, кроме столичной — Санкт-Петербургской. И тогда, когда доктора понадобились для проведения публичных докторских защит по богословию (как нужны они и сегодня, когда полноценных докторов *именно* богословия у нас — единицы), «из двух вариантов — привлечь к возведению в высшую богословскую... степень докторов “смежных” гуманитарных наук или положить самостоятельное начало — был выбран второй» (с. 409). Находясь в схожей ситуации и сегодня, церковная наука

уже фактически начала двигаться по первому, более реалистичному пути — привлечения в состав диссертационных советов «смежных» гуманитариев со светской докторской степенью.

В связи с этим интересен и другой выбор эпохи Великих реформ. Тогда академии встали перед вопросом: «Не следует ли, принимая в расчет многолетнюю самоотверженную работу на ниве высшего духовного образования, пойти на некоторое снижение требований по отношению к научным работам заслуженных профессоров?» (с. 419) Ответ на этот вопрос был дан вполне однозначный. Как отмечает Н. Ю. Сухова, «несмотря на желание поддержать коллег и учесть все их заслуги на благо духовного просвещения, на компромисс ни отделения, ни советы духовных академий не шли; богословская наука требовала большего, и новую эпоху определяла так дорого достоящая академиям научная объективность» (с. 420). Такой выбор (заметим: совсем непростой) следует и ныне сделать Русской Церкви в научно-образовательной сфере. И там же, в дореволюционных академиях, находим другие примеры академической принципиальности — случаев, когда истина и соответствие высоким запросам стояли у членов академических корпораций на первом месте (см. с. 434, 488 и др.).

Сегодняшние процессы взаимодействия с отечественной и зарубежной светской научно-образовательной системой, а также тенденции унификации, характерные для нашего времени, ставят проблемы, схожие с теми, которые уже вставали в дореволюционных академиях. Одна из них связана с тем, должны ли *научно-богословские* работы проходить обязательную экспертизу на строгое соответствие учению Православной Церкви, как того требовали «Правила для рассмотрения сочинений, представляемых на соискание богословских степеней» 1889 г. (с. 484)? Могут ли быть разногласия с догматическими установлениями, хотя бы и в частных аспектах, «может ли православная духовная академия присудить ученую богословскую степень за исследование, в котором есть противоречия православному учению» (с. 497)? В условиях государственного признания ученых степеней, а тем более — вероятного создания в

духовных школах аккредитованных государством диссертационных советов, вообще не ясно, как отвечать на этот вопрос, как проводить такую экспертизу... И в целом: если данные, добытые чисто научными методами, противоречат церковному Преданию, как следует поступать?

Период расцвета духовно-академической науки, совпадающий с временем действия Уставов 1869 и 1884 годов, содержит хорошие примеры для подражания, показывая, например, важность академических заграничных командировок молодых и подающих надежды кадров. Так, профессорские стипендиаты духовных академий отправлялись в Русский археологический институт в Константинополе (с. 241–245) с большой пользой для становления тех или иных областей научно-богословского знания. И это при том, что такой великий церковный авторитет XIX в., как святитель Филарет Московский, высказывал сомнения в полезности таких командировок. Он считал их необходимыми только для тех, кто «основательным и твердым знанием вооружен против лжеучений и сможет свое отечественное образование усилить “через соприкосновение с сферами иностранной учености”». Командированный должен ясно осознавать необходимость поездки и точно знать, чем будет заниматься за границей (с. 208). В деятельности наших современных духовных школ при отправке учащихся и сотрудников в зарубежные командировки нужно учитывать не только благие плоды, которые эти поездки приносили до революции и начали приносить сейчас, но и авторитетное мнение святителя Филарета.

Еще один важный пример касается пользы организации музеев при высших духовных учебных заведениях. Академический музей — важный фактор научного роста студентов. Эталонным до революции являлся музей Санкт-Петербургской духовной академии, где Н. В. Покровским была разработана даже собственная концепция подобных музеев (см. с. 287). Ныне в Московской духовной академии существует знаменитый Церковно-археологический кабинет. И совершенно ясно, что данный опыт может быть с успехом для развития богословской науки распространен на все духовные школы Русской Православной Церкви.

Некоторые идеи по подготовке кадров, сформулированные дореволюционной высшей духовной школой, которые Н. Ю. Сухова перечисляет на стр. 307, могут быть почти без изменений перенесены в сегодняшний день^{10!} Это и будет живое использование того Предания, которая Русская Церковь сохранила от XIX и начала XX столетия.

В решении перечисленных и многих других проблем становления научно-богословской аттестации и вообще развитого духовного образования и науки на современном этапе, схожих с аналогичными проблемами вековой, полутора- и двухвековой давности, должны помочь результаты исследования Н. Ю. Суховой. Сама же автор, нужно верить, уже достигнув больших высот в науке, не остановится на этом и продолжит свои церковно-исторические штудии.

Примечания

¹ Термин «теология» чужд традициям Русской Церкви. Его употребление для церковной науки нужно признать временным и вынужденным. Но в тех случаях, когда необходимо перейти на язык секулярный и бюрократический, употребление этого термина представляется вполне оправданным.

² Новая квалификационная степень магистра венчает высшее образование, в соответствии с требованиями Болонского процесса. «Старая» степень магистра была полноценной ученой степенью и следовала за степенью кандидата, предшествуя докторскому достоинству. В советской (с 1934 г.) и наследовавшей ей российской светской образовательной системе степень магистра была утрачена, а вот в послевоенной духовной школе она была восстановлена и существовала до середины 2000-х гг., когда была присуждена в последний раз. Несколько десятков ныне живущих

³ Автору присуждена церковная ученая степень, которая пока не признается российским государством. Стоит, однако, сказать, что работа ничуть не уступает докторским работам, защищаемым в светских диссертационных советах, полностью соответствует требованиям Высшей аттестационной комиссии Российской Федерации, а по некоторым показателям и превосходит их.

⁴ Из письма Н. Ю. Суховой автору рецензии от 20.05.2010.

⁵ *Сухова Н. Ю.* Система подготовки и аттестации научно-педагогических кадров в православных духовных академиях России (XIX — начало XX в.). Автореф. дис. ... доктора церковной истории. М., 2009.

⁶ Которая, впрочем, вышла раньше, что отчасти извиняет описанное несоответствие.

⁷ Например, работы: *Петр (Еремеев), иером.* Проблемы реформирования высшей духовной школы в России в начале XX в. Дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1999; *Воробьев И. В.* Реформы духовных академий 1905–1911 гг. Дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 2004; *Тарасова В. А.* Высшая духовная школа России в конце XIX — начале XX века. М., 2005.

⁸ Своим исследованием Н. Ю. Сухова проделала ту же грандиозную работу, которую ранее осуществил, только для гражданской (а именно — для университетской как ее составляющей) истории, А. Е. Иванов (см. *Иванов А. Е.* Ученые степени в Российской империи XVIII в. — 1917 г. М., 1994). Нужно отметить и тот факт, что профессор Иванов выступил в качестве научного консультанта диссертации и научного редактора монографии Н. Ю. Суховой.

⁹ Еще один из многих повторов читатель найдет, если сравнит данные о заграничной командировке А. П. Рождественского на стр. 291 и 303.

¹⁰ Прочитируем лишь один вывод: «Специальная подготовка научно-педагогических кадров должна продолжаться не менее двух-трех лет, проводиться под постоянным научным руководством со стороны ученого-специалиста и кураторством самой высшей богословской школы, обеспечиваться стипендиями» (с. 307). Перед нами — программа современной богословской аспирантуры.