

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

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати РФ.
Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион

Зам. главного редактора: протоиерей Александр Макаров

Члены редакционной коллегии: протоиерей Всеволод Чаплин,
протоиерей Николай Балашов,
игумен Филипп (Рябых),
архимандрит Кирилл (Говорун),
священник Илия Соловьев

Ответственный секретарь: М. В. Первушин

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7/495/9556753, факс +7/495/6337281

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Церковь и культура</i>	7
---	---

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

<i>Митрополит Волоколамский Иларион. На страже истины. Пределы богословского «плюрализма»</i>	19
<i>Иеромонах Иоанн (Гуайта). Апостольская конституция Бенедикта XVI</i>	33
<i>«Англиканским общинам» Апостольская Конституция (Anglicanorum Coetibus)</i>	52

БОГОСЛОВИЕ

<i>Энцо Бьянки. Эсхатологическое значение христианского праздника</i>	61
<i>Игумен Иосиф (Крюков). Духовный облик святого праведного Иосифа Обручника</i>	72
<i>Диакон Августин Соколовски. «Хлеб повседневности»</i>	103
<i>С. В. Никитина. Апофатическая методологическая установка в богословской мысли В. Н. Лосского</i>	117

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Игумен Митрофан (Шкурин). Древнерусская покаянная дисциплина</i>	137
<i>Л. С. Попова. Просветитель якутского народа протоиерей Димитриан Попов</i>	157
<i>Священник Илия Соловьев, М. В. Шкаровский. Кто совершил злодеяние на пустынной дороге?</i>	185

ПУБЛИКАЦИИ

И. А. Зюзина, Л. Б. Милякова. Изгнание духовенства и мирян
из кремлевских монастырей и храмов в 1918 году.....207

БИБЛИОГРАФИЯ

А. И. Мраморнов. Церковная печать обретает
историю.....241

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРА*

Хотел бы сердечно приветствовать на первом заседании всех членов Патриаршего совета по культуре и выразить вам благодарность за то, что вы откликнулись на мое приглашение принять на себя ответственное служение в качестве членов этого совета.

Думаю, что наше первое заседание должно быть посвящено размышлениям, на основании которых могла бы быть сформулирована повестка дня нашей работы. У меня есть конкретные предложения, я позже их озвучу. Но вначале, мне кажется, нужно просто задать вопрос о том, что происходит сегодня с культурой, с человеческой личностью.

Многие из вас вовлечены в подобные дискуссии. Устно и письменно вы выражаете озабоченность по поводу того, что происходит сегодня с человеком, с общественными отношениями, и тесно связываете это с состоянием культуры. И мне хотелось бы начать свои размышления именно с этой темы. Иногда говорят об упадке культуры, но мне кажется, что речь идет о чем-то более существенном. Меняется некая духовная пара-

* Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси на первом заседании Патриаршего совета по культуре 3 декабря 2010 года в Сергиевском зале храма Христа Спасителя.

дигма культурного развития, чего, пожалуй, никогда не было ранее. Культура — это возделывание, возделывание человеческой природы, человеческой личности, причем такое возделывание, результатом которого являются положительные плоды. Если сад не возделывается, то нет и плодов. Культивирование человеческой личности имеет целью ее возвышение.

Сегодня даже самому поверхностному наблюдателю становится очевидно, что многие из проявлений человеческого творчества, которые именуются культурной деятельностью, влекут за собой не возвышение человеческой личности, а упадок, деградацию, нравственное разложение, и как результат — разрушение семейных связей, общественных устоев, общественной морали. Появляются удивительные словосочетания — культура смерти, культура деградации, культура войны. Возникает вопрос: можем ли мы называть культурным то делание, в результате которого разрушается целостная природа человека и наносится ущерб человеческой личности?

Мы иногда выражаем чувство горечи по поводу того, с чем сталкиваемся, что видим, что с прискорбием констатируем, особенно, когда взор падает на молодых людей, только начинающих жить.

Может быть, то, что сегодня называется порой молодежной культурой и вообще массовой культурой, не имеет по сути отношения к таковой, является неким механизмом, приводящим в действие опасные процессы нравственного, духовного упадка человека. Мне кажется, что самое главное предназначение культуры — это сохранение человека в системе нравственных координат, потому что если человек выпадает из этой системы, то, как очень правильно сказано у Достоевского, такому становится все позволено, и человек превращается в зверя. Это одичание человеческих отношений сегодня приобретает очень опасный масштаб. Поэтому, полагаю, главное, о чем нужно было бы подумать, чтобы в меру наших сил (не думаю, что нам под силу радикально изменить ситуацию) дать обществу, молодежи, носителям культуры ясные сигналы. Считаю, это то, что и должен делать Патриарший совет по культуре.

Надеюсь, что тема кризиса современной культуры, тема культуры и антикультуры, псевдокультуры найдет свое развитие и в ваших выступлениях сегодня. А потом, на фоне этой общей озабоченности (я уверен, что это общая озабоченность), мы могли бы выстроить некую программу действий. Но не хочу предвосхищать наших решений и очень надеюсь, что ваши выступления позволят более четко прописать возможный план действий. Я бы предложил несколько проектов.

Цикл телевизионных передач Патриаршего совета по культуре

Учитывая огромную роль телевидения, думаю, нам нужно позаботиться о том, чтобы посредством телепередач приблизить к пониманию современного человека, особенно молодого человека, тайну культурного творчества. Что такое писатель, поэт, музыкант, художник для среднего человека? Это тот, кто делает что-то значительное, может быть, великое, но непостижимым образом. Ясно, как собираются машины на заводе, как работает автомобильный конвейер, ясно, как вычерчиваются, особенно сейчас, при помощи компьютеров, различного рода проекты зданий, конструкций. Но что происходит в сознании художника, будь то композитор, художник, скульптор, артист, писатель? Этот захватывающий мир творчества остается непонятным для многих людей, а потому и не назидательным.

Я думаю, было бы замечательно, если бы мы могли все вместе под рубрикой «Патриарший совет по культуре представляет» создать длительный цикл телевизионных передач, в которых сами художники, творцы культуры рассказывали бы о своем внутреннем опыте, о своем мировоззрении, мировосприятии, помогали бы людям понять тайну своего творчества. Такая умная, глубокая, рассчитанная на широкий круг людей работа могла бы действительно привлечь огромное внимание телевизионной аудитории, в том числе и молодежной. Лекции всегда слушаются с определенным интеллектуальным напряжением. Причем лекции замечательных лекторов слушаются

очень многими. А если их снабдить художественным рядом, проиллюстрировать то, что говорит тот или иной представитель культуры живым, красивым языком, на который способно современное телевидение, то, думаю, мы могли бы действительно достичь очень многого.

Благодарю члена нашего совета Сергея Леонидовича Шумакова, главного редактора телеканала «Культура», который дал предварительное согласие на то, чтобы на этом канале такого рода деятельность осуществлялась. Совершенно очевидно, что в этом проекте должны принимать участие деятели и духовной, и физической культуры, потому что та и другая вместе есть единое поле, которое человек вспахивает всю свою жизнь. Нельзя духовное отделить от физического. В древности были еретики манихеи, которые говорили о том, что дух — это понятие со знаком плюс, а плоть и физическая природа — со знаком минус. Церковь осудила эту ересь. Человек состоит из души и тела, духовное и физическое присутствует в нем, пока он живет на этой земле, и в течение всей жизни человек вспахивает единое поле — духовно-материальное поле своего бытия.

Готов лично включиться в этот проект. Для меня было бы весьма сложно участвовать в нем постоянно на регулярной основе, но, к примеру, раз в три месяца я, вероятно, имел бы возможность подвести какие-то итоги того, что было сделано, со своей точки зрения прокомментировать, сказать что-то людям. Я благодарен Олегу Борисовичу Добродееву за то, что он готов предоставить время и на телеканале «Россия» для таких периодических выступлений Патриарха, которые касались бы того, что будет предлагаться нашей телевизионной аудитории членами Патриаршего совета и идти под рубрикой «Патриарший совет по культуре представляет».

Выставка «Православная Русь. Итоги 20-летия: 1991–2011 годы»

На будущий год мы будем отмечать очень важную дату, о которой пока мало кто говорит и размышляет — 20 лет жиз-

ни в новой стране. Наверное, многие будут подводить итоги того, что произошло в нашей промышленности, в науке, образовании. Но, думаю, нужно подвести итог и тому, что за эти 20 лет произошло и в духовной жизни нашего народа, в том числе — в жизни Церкви. Размышляя о том, как это можно сделать, я подумал о том, что у нас проводится ежегодная выставка «Православная Русь». На будущий год мы могли бы сделать ее более масштабной и значительной. Можно провести эту выставку под названием «Русь православная. Итоги 20-летия: 1991–2011 годы». Это должна быть выставка-форум, но не сосредоточенная в одном месте, а проходящая на различных площадках города Москвы. Затем в какой-то своей квинтэссенции эта выставка могла бы посетить Санкт-Петербург, Киев, Минск, другие крупные города России, ближнего и, может быть, также дальнего зарубежья.

Если говорить о том, что следовало бы представить на этой выставке, то это, конечно, тема восстановления разрушенных храмов и монастырей. Мы уже привыкли к сообщениям о том, что где-то восстановили, отстроили, отреставрировали храмы. Но давайте только задумаемся: за эти 20 лет восстановлено 23 тысячи храмов. Ничего подобного не происходило ни в одной стране никогда в истории. И это произошло не во время экономического благополучия, политической стабильности, социальной гармонии. Это происходило на фоне экономических, политических и социальных сложностей и конфронтации. Это действительно некое чудо.

Думаю, об этом нужно ясно сказать, и мир должен увидеть, на что оказалась способна Русь православная — на великий подвиг воссоздания из небытия всего того, что было разрушено, уничтожено, осквернено. Ведь достаточно вспомнить, что к 91-му году прошлого столетия во всем Советском Союзе было около семи тысяч действующих храмов и 22 монастыря. А сегодня у нас более 30 тысяч храмов и около тысячи монастырей. Это ведь не просто арифметическая картина, ведь за этим колоссальный подвиг людей, и не только священнослужителей, монахов, а нашего общества, потому что все это создавалось руками мирян и на деньги, которые собирались благотво-

рителями. Это не могло произойти без деятельной помощи интеллигенции, представителей власти. Думаю, что эта картина реального, эпохального возрождения православной Руси заслуживает того, чтобы отмечая 20-летие исторических преобразований в жизни нашего народа, мы могли бы об этом поговорить на наших форумах.

Вторая тема, которая могла бы быть представлена как самостоятельная в рамках того же проекта, — это развитие православного искусства. За 20 лет появились прекрасные образцы современной иконописи, церковной архитектуры, прикладного искусства, православной живописи, кинематографии, музыки. В связи с этим можно было бы провести, допустим, в Манеже выставки живописных работ православных художников. Есть огромное количество прекрасных полотен.

Немалый интерес, думаю, вызвала бы и выставка «Русская церковная архитектура XXI века». Вы знаете, что стараниями нашего государства в Париже был приобретен участок земли на берегу Сены, недалеко от Эйфелевой башни, для строительства православного собора и центра. Открылся конкурс проектов и поступило несколько сотен предложений. Колоссальный интерес. Сейчас начинает заседать международное жюри, которое должно будет выбрать из этих сотен проектов десять, среди которых потом мы выберем один. Когда я просматривал некоторые из этих предложений, я был поражен фантазией, невероятным талантом людей, тем, как они захотели выразить русскую православную архитектурную традицию в контексте жизни современного западного неправославного города.

Думаю, можно найти очень много интересных проектов в нашей стране и в странах ближнего зарубежья. Можно было бы привлечь Дом архитектора для проведения такой выставки.

Если говорить о музыке, то в Консерватории, в Колонном зале могли бы прозвучать произведения современных композиторов — как хоровые, так и инструментальные. У нас пишутся оратории, симфонии, замечательные произведения симфонического искусства и прекрасные хоровые произведения.

В рамках проекта можно было бы провести форум кинематографистов, журналистскую конференцию, посвященную, в том числе, нравственной ответственности журналистов и средств массовой информации перед обществом.

Наверное, было бы очень важно также прикоснуться к интеллектуальной сфере и поразмышлять на тему «Русская религиозно-философская мысль конца XX — начала XXI века». Было сделано очень много философских открытий за это время. Но наше общество, да и вся человеческая цивилизация сегодня так стремительно мчится, что часто люди не видят того, что происходит рядом. Именно в эти трудные годы, думаю, на свет появились замечательные философские идеи, которые могут реально оплодотворять жизнь людей, в том числе общественную жизнь. Можно было бы также провести большой форум, касающийся церковно-государственных и церковно-общественных отношений, собрать съезд православных книгоиздателей.

На форуме следует обсудить не только достижения, но и поговорить о проблемах церковной жизни. Что-то из этих проблем становится известным через средства массовой информации. К сожалению, не всегда эти средства имеют возможность адекватно представить существующие проблемы, что, как мне кажется, приводит иногда к очень неверным выводам. Но сами по себе проблемы существуют, и о них нужно говорить, думать, открыто их обсуждать.

Социальная реклама

Есть еще один проект, который я хотел бы предложить вашему вниманию. Наши города, особенно пригороды, лесные участки, пляжи превратились в свалку. Этот проект связан с темой огромной важности — темой бытовой культуры людей, экологической ответственности. Трудно требовать от людей культурного поведения, если они не научены, если у них нет чувства ответственности.

Эта же тема может быть развита и в иной плоскости — межличностных отношений, этикета. Уже в какое-то далекое

прошлое ушли элементарные вещи — когда младшие уступают место старшим, когда мужчины встают, если в комнату входит женщина, когда человек не позволяет себе быть невежливым, невнимательным или грубым.

Как бы мы могли, размышляя на все эти темы, передать наше послание обществу, молодежи? Возможны разные пути. Это могут быть книги, фильмы, выступления. И очень перспективным мне представляется создание социальных роликов. Это короткие произведения, которые показывают весь ужас, ненормальность жизни не по человеческим правилам, которые наглядно будут учить людей, как нужно вести себя: какие отношения должны быть между мужчиной и женщиной, между старшими и младшими, каково должно быть отношение к природе, к собственному здоровью.

У нас есть опыт создания таких роликов по теме преодоления алкогольной угрозы. Должен вам сказать, что это сильные кинематографические произведения, очень сжатые, лаконичные, но производящие очень большое впечатление на людей. Я только сожалею, что они недостаточно представлены сегодня на телевизионных каналах. По ответным сигналам мы понимаем, что эта информация достигает сознания людей. Поэтому можно было бы создать целую программу подготовки таких социальных роликов, помимо тех, которыми мы могли бы сопроводить нашу борьбу за повышение бытовой культуры людей.

Сеть кабельного телевидения для исправительных учреждений

Еще одна тема, требующая осмысления — это состояние людей, которые находятся в заключении. У нас почти миллион людей за решеткой. Среди них очень большой процент молодежи, людей, оступившихся впервые. Уже стали общим местом рассуждения о том, что человек, попадающий в тюрьму, выходит оттуда преступником.

Мы попытались разобраться: а что же происходит там, по ту сторону двери с замком? Происходит много опасного для

человеческой личности. Это очень серьезный разговор, и он не для Совета по культуре. Но есть нечто, что могло бы стать и предметом нашей озабоченности. Мы обратили внимание на то, какие телевизионные передачи смотрят заключенные. В основном это криминальные фильмы, которые романтизируют сам криминал.

Почему бы не подумать о создании кабельной системы телевидения для мест заключения, не наполнить ее замечательными произведениями кинематографа, телевизионными передачами? Ведь тогда люди будут помещаться в совершенно иную систему ценностей и жизненных приоритетов. Когда еще человек, попавший в заключение, подумает о том, что есть романтика честного труда, доблестного служения Родине? Кто с ним будет говорить на эти темы? Если же через подачу соответствующего видео, кинематографического материала можно было бы повлиять на сознание заключенных, особенно молодых людей, это могло бы привести к положительным последствиям.

Такого рода телевизионный контакт с этой категорией людей способствовал бы также их подготовке к выходу на свободу, к выбору профессии, к продолжению жизни после заключения. Не думаю, что на таком телевидении большой процент должны занимать церковные передачи. Я бы сделал этот процент незначительным. Духовные идеи, которые Церковь артикулирует, в которых Церковь воспитывает людей, могут и должны, конечно, передаваться путем прямой проповеди — это происходит уже две тысячи лет и будет происходить до окончания века. Но ведь то же самое можно передавать обществу имплицитно, через культуру, что и происходило, кстати, на протяжении всей истории.

В связи с этим хотел бы вспомнить замечательные слова Георгия Федотова. Когда он узнал где-то в конце 1920-х — начале 1930-х годов, что в Советском Союзе снят запрет на публикацию классиков, он сказал: Россия спасена, потому что Пушкин и Толстой сделают гораздо больше, чем тонны газетных страниц «Правды». И он был прав, потому что в нашей классической литературе имплицитно присутствует христианская

система ценностей, в которой и был воспитан наш народ. Поэтому очень важно, чтобы для людей, особенно находящихся в заключении, это воспитание высокой морали, разрушение криминального образа жизни и мыслей осуществлялось не путем только прямой проповеди, но и через воздействие культуры.

Предлагая вам эти проекты, а также общее направление нашей работы, связанное с преодолением негативных явлений в жизни современного общества, в том числе и в культурной сфере, я хотел бы выразить смиренное упование на то, что общими усилиями Церкви, представителей культуры, институтов гражданского общества мы могли бы переломить те весьма опасные явления и тенденции, которые существуют в общественной жизни как России, так и других стран Русского мира.

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

Митрополит Волоколамский Иларион

НА СТРАЖЕ ИСТИНЫ*
Пределы богословского «плюрализма»

Прежде всего хотел бы выразить сердечную благодарность архиепископу Роуэну Уильямсу за любезное приглашение выступить перед членами Никейского клуба. Мы высоко ценим деятельность клуба, направленную на укрепление связей и доброго сотрудничества церковью Англиканского содружества с различными христианскими сообществами.

Название клуба — Никейский — отсылает к той благословенной эпохе, когда христиане по всему миру, и на Востоке и на Западе, были едины. В то же время это был период многочисленных церковных расколов и ожесточенной борьбы с ересями. Только единодушие в понимании учения Церкви, проявленное как западными, так и восточными отцами, и их твердость в вере Христовой помогли Вселенской Церкви

* Выступление Председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на ежегодном торжественном обеде Никейского клуба (Ламбетский дворец, 9 сентября 2010 года).

на Соборе 325 года опровергнуть и осудить ересь, которая подрывала самые основы христианства, и сформулировать веру во Святую Троицу в тех терминах, в которых она сохранилась в Церкви на все последующие века. Архиепископ Роуэн Уильямс в своей книге «Арий: ересь и традиция» дал глубокий анализ истоков и причин возникновения арианства с исторической, богословской и философской точек зрения, назвав арианство «архетипическим отступлением от христианства», которое возрождается снова и снова под разными именами.

В 325 году христианская Церковь, только что вышедшая из трехвекового периода гонений, оказалась достаточно зрелой и сильной, чтобы увидеть в арианстве опаснейшее отклонение от православного вероучения. Приняв Никейский Символ веры, Церковь не внесла чего-либо нового в свое учение. Она лишь четко сформулировала то, во что верила с самого начала своего исторического бытия. Последующие Вселенские Соборы продолжали прояснять и уточнять церковную истину, не внося ничего фундаментально нового в исповедание веры, восходящее ко Христу и апостолам.

Почему Церковь и на Востоке, и на Западе до сих пор с благодарностью вспоминает отцов Никейского и последующих Вселенских Соборов? Почему великие богословы прошлого, противостоявшие ересям, почитаются на Востоке как «вселенские великие учителя и святители», а на Западе как «доктора Церкви»? Потому что во все времена Церковь считала своей приоритетной задачей стоять на страже истины. И главными своими героями она считала исповедников веры — тех, кто вопреки веяниям времени, вопреки богословской и политической моде, невзирая на давление и угрозы со стороны светской власти утверждали православное вероучение и противостояли ересям.

Прошло почти 1700 лет с тех пор, как окончился Никейский Собор, но критерии, по которым Церковь в те времена умела отличать истину от ереси, не изменились. И сегодня понятие церковной истины остается столь же релевантным, как семнадцать веков назад. И сегодня понятие ереси не исчезло из

церковного лексикона, даже если оно отсутствует в лексиконе современного политкорректного богословия, предпочитающего говорить о «плюрализме», о допустимом и легитимном различии во взглядах.

Конечно, еще апостол Павел писал, что «надлежит быть разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19). Но о каких разномыслиях шла речь? Разумеется, не о тех, которые затрагивают существо веры, церковного строя или христианской нравственности. В этих вопросах существует только одна истина, а всякое уклонение от нее является не чем иным, как ересью.

В эпоху Никейского Собора Церковь была единой и на Востоке, и на Западе. В наше время существует множество общин, именующих себя церквами. Но их подходы к вероучительным, экклезиологическим и нравственным вопросам нередко отличаются самым радикальным образом.

Сегодня все труднее говорить о христианстве как единой, принятой всеми христианами по всему миру шкале духовных и нравственных ценностей. Сегодня уместнее говорить о «христианствах» — о различных версиях христианства, экспонируемых различными общинами.

Весьма условно все существующие версии христианства можно разделить на две больших группы: традиционную и либеральную. И пропасть, которая сегодня существует, разделяет не столько православных и католиков или католиков и протестантов, сколько «традиционалистов» и «либералов». Некоторые христианские лидеры говорят нам, что брак между мужчиной и женщиной уже не является единственным вариантом создания христианской семьи, что существуют другие модели и что Церковь должна стать достаточно «инклюзивной», чтобы признать альтернативные поведенческие стандарты и официально благословить их. Нам внушают, что человеческая жизнь более не является безусловной ценностью, что она может быть оборвана в утробе матери или что человек может уйти из жизни по собственной воле, и что христианские «традиционалисты» должны пересмотреть свои взгляды, чтобы идти в ногу с современностью.

К сожалению, сегодня приходится констатировать, что Православная и Англиканская Церкви находятся по разные стороны той бездны, которая разделила христиан традиционного направления и христиан либерального толка. Конечно, внутри Англиканского сообщества сохраняется немало «традиционалистов», но все же преобладающим является либеральный тренд. Тем не менее протест против либерализма среди англикан продолжается. Так, в конце августа этого года прошла Вторая Всеафриканская епископская конференция. В ней принял участие и глава Англиканской церкви Северной Америки Роберт Данкан, хотя он был лишен всех церковных званий в Епископальной Церкви в США из-за своей приверженности евангельским основам своей церкви. В итоговом документе конференции, в частности, сказано: «Мы подтверждаем Библейский стандарт семьи как брак между мужчиной и женщиной, как это было установлено. Одна из целей брака — рождение детей, среди которых будут возрастать будущие лидеры».

Ярким показателем несогласия внутри Англиканского сообщества (я бы не хотел говорить «раскола») является тот факт, что почти 200 англиканских епископов отказались принять участие в Ламбетской конференции 2008 года. Я был на конференции в качестве наблюдателя от Русской Православной Церкви и видел различные проявления глубоких и болезненных разногласий среди англикан.

Сегодня под угрозой находится сам православно-англиканский диалог. Это тем более прискорбно, что у данного диалога долгая и богатая история. Он является продолжением многочисленных переговоров на разных уровнях между православными и англиканами, начиная с XVII века. В XIX веке, после основания англиканами Иерусалимского (1841) и Гибралтарского (1842) епископатов, состоялись встречи и были установлены связи представителей Церкви Англии и Епископальной Церкви в Америке с Православной Церковью. Первым официальным посланием стало письмо архиепископа Кентерберийского У. Хаули (Howley; 1828–1848) Константинопольскому Патриарху в 1840 году, в котором он уверял православных

иерархов, что англикане никогда не будут заниматься прозелитизмом и призывал к сотрудничеству в духе христианской любви*.

В 1868 году состоялась первая Ламбетская конференция, на которой от имени архиепископа Кентерберийского А. Тэйта было составлено послание Патриархам и архиереям Православной Церкви в духе христианской любви и дружбы. В этом же году по просьбе архиепископа Кентерберийского Константинопольский Патриарх Григорий VI разрешил православному духовенству совершать обряд погребения над англиканами, если на месте не было священника Церкви Англии.

Второе подобное соглашение относится к 1874 году, когда Константинопольский Патриарх Иоаким II разрешил православному духовенству крестить и венчать англикан. Эти соглашения были исключительным явлением в истории взаимоотношений Церквей Востока и Запада.

В 1874–1875 годах впервые встретились представители православной Церкви, англикане и старокатолики на Боннских конференциях для обсуждения спорных вопросов о Filioque, авторитете Вселенских Соборов и действительности англиканского священства. В 1898 году епископ Солсбери Дж. Уордсворт во исполнение постановления 4-й Ламбетской конференции (1887) об активизации отношений с Православной Церковью и образовании для этого специальной комиссии посетил Вселенского Патриарха Константина V и других иерархов. Патриарх Константин V назначил особую комиссию для изучения англиканского исповедания. В следующем году Фредериком Темплом и Константином V было положено начало регулярной переписке предстоятелей Церквей**.

На Ламбетской конференции 1930 года после принципиально важного согласия англикан с утверждением православных о том, что общению в таинствах должно предшествовать единство в вероучении, было решено создать Смешанную православно-англиканскую богословскую комиссию

* *Shaw P.* The Early Tractarians. L., 1930. P. 145.

** *Istavridis V.* Orthodoxy and Anglicanism in the 20th century. L., 1959. P. 4.

(Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission — СПАБК), в состав которой вошли представители Константинопольского Патриархата и Церкви Англии. Комиссия начала свою работу в 1931 году. Участники Ламбетской конференции 1948 года единодушно поддержали решение о дальнейшем развитии отношений с православными с целью восстановления единства Вселенской Церкви.

После Второй мировой войны диалог между нашими Церквями был возобновлен в 1956 году. Современный этап англикано-православного диалога открылся визитом архиепископа Кентерберийского Михаила Рамсея к Константинопольскому Патриарху Афинагору (Спиру) в 1962 году. Главы двух Церквей пришли к соглашению о необходимости воссоздания Смешанной богословской комиссии по диалогу с целью изучения тех вероисповедных различий, которые стояли на пути к единению в XIX и первой половине XX века.

В ноябре 1964 года на третьем всеправославном совещании на острове Родос обсуждались и отношения с Церквями Запада. Вопрос об отношениях с Кентербери не вызвал разногласий. Единодушно было решено «незамедлительно создать межправославную богословскую комиссию, состоящую из специалистов-богословов, от каждой Православной Церкви». После всех предварительных встреч и собеседований диалог начался в 1976 году. Очередная сессия диалога завершилась несколько дней назад.

У нас вызывает тревогу судьба этого диалога. Мы ценим предложение Архиепископа Кентерберийского Роузена Уильямса, сделанное в этом году, исключить из состава диалога представителей тех англиканских Церквей, которые не исполняют условий моратория на ординацию открытых гомосексуалистов. Но мы рассматриваем это предложение как полумеру, которая может спасти диалог на некоторое время. Диалог обречен на закрытие, если безудержная либерализация христианских ценностей в Церквях Англиканского содружества будет продолжаться.

Мы также обеспокоены судьбой двухсторонних отношений между Русской Православной Церковью и Церковью Анг-

лии. Контакты Русской Православной Церкви с Англиканской Церковью начались еще в XIX веке. В 1912 году Святейший Правительствующий Синод утвердил устав «Общества ревнителей единения Восточно-Православной и Англиканской Церквей». В 1914 году была образована Синодальная комиссия для изучения вопроса о взаимоотношениях с Англиканской Церковью. В мае 1922 года, когда Патриарх Тихон подвергся тюремному заключению, архиепископ Кентерберийский Р. Дэвидсон от имени всего англиканского сообщества выразил советскому правительству протест против гонений на Церковь. Архиепископ дважды поднимал этот вопрос в парламенте и подталкивал английское правительство оказать давление на советские власти («нота Керзона»).

Укреплению отношений между Русской Церковью и Церковью Англии способствовал визит в Москву архиепископа Йоркского Кирилла Гарбета в 1943 году. По окончании Второй мировой войны взаимоотношения наших Церквей активизировались и контакты приобрели регулярный характер.

Первые сложности в наших взаимоотношениях с Церковью Англии возникли в 1992 году, когда ее Генеральный синод принял решение о возможности священнической ординации женщин. Тогда Отдел внешних церковных связей выступил с официальным заявлением, в котором выразил сожаление и беспокойство в связи с этим решением, противоречащим традиции Древней Церкви.

Казалось бы, почему наша Церковь встревожилась? К началу 90-х годов протестантский мир имел множество пасторш и даже епископш. Но дело в том, что Англиканское сообщество долгое время стремилось к сближению с Православной Церковью. Многие православные признавали наличие в англиканстве апостольского преемства. Еще в XIX веке англикане, члены Ассоциации восточных Церквей, стремились «к взаимному признанию» с Православной Церковью, ее члены верили в то, что «обе Церкви сохранили в себе апостольское преемство и истинную веру в Спасителя, и должны принять друг друга в полное общение в молитвах и таинствах».

С тех пор многое изменилось. За введением женского священства в Церкви Англии последовали дискуссии о введении женского епископата. В ответ на положительное решение этого вопроса Генеральным синодом Церкви Англии Отдел внешних церковных связей опубликовал новое заявление, в котором говорится, что это решение «существенно затрудняет для православных христиан ведение диалога с англиканами», «все более отдаляет англиканство от Православной Церкви и способствует дальнейшему разделению христианского мира в целом».

Мы изучали подготовительные документы к принятию решения о женском епископате. И нас поразила высказанная в них уверенность в том, что если женский епископат будет введен, экуменические контакты с Римско-Католической и Православными Церквями не закончатся. Откуда такая уверенность? И еще один поразительный момент. В том же документе говорится, что, несмотря на возможное охлаждение во взаимоотношениях с католиками и православными, Церковь Англии укрепит и расширит взаимоотношения с Методистской Церковью и с Лютеранскими церквями Норвегии и Швеции. Иными словами, введение женского епископата «принесет как приобретения, так и потери». Возникает вопрос: не слишком ли высока цена этих потерь? Могу только с уверенностью сказать, что введение женского епископата исключает даже теоретическую возможность признания православными апостольского преемства англиканской иерархии.

Крайне тревожат и разочаровывают нас и другие процессы, идущие в церквях Англиканского содружества. Часть протестантских и англиканских церквей отказалась от основных христианских нравственных ценностей, публично благословляя однополые союзы, возводя гомосексуалистов в пасторское и епископское достоинство. То есть гомосексуальные отношения более не рассматриваются как грех. Более того, многие протестантские сообщества не только не пытаются вести проповедь христианских нравственных ценностей в секулярном обществе, но предпочитают подстраиваться под его стандарты.

С церквами и сообществами, попирающими принципы христианской нравственности и традиционной морали, наша Церковь вынуждена разрывать отношения. Здесь мы имеем твердую, основанную на Священном Писании позицию.

В 2003 году Русская Православная Церковь была вынуждена приостановить контакты с Епископальной Церковью в США в связи с тем, что эта церковь возвела в сан епископа открытого гомосексуалиста Джина Робинсона. Тогда Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата сделал специальное заявление, в котором осудил этот факт как антихристианский и кощунственный. И Священный Синод нашей Церкви решил приостановить работу Совместного координационного комитета по сотрудничеству между Русской Православной Церковью и Епископальной Церковью в США, который на протяжении многих лет трудился весьма успешно. Положение усугубилось, когда в 2006 году во главе Епископальной Церкви в США встала женщина-епископ, а в 2010 году в Лос-Анжелесе епископскую кафедру заняла лесбиянка.

Сходные причины вызвали разрыв отношений с Церковью Швеции в 2005 году, когда эта церковь приняла решения о благословении однополых «браков». А недавно «епископом» Стокгольма стала лесбиянка Эва Брунне.

Что эти церкви могут сказать своим верующим и секулярному миру? Каким светом они светят миру? (Мф. 5:14). В чем их «соль»? Боюсь, к ним применимы слова Спасителя: «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям» (Мф. 5:13).

Мы знаем аргументацию сторонников перечисленных либеральных нововведений. Предание для них не является авторитетом. По их мнению, чтобы приложить слова Священного Писания к современности, надо его «актуализировать», то есть интерпретировать и пересмотреть в соответствующем, «современном» духе. Причем Предание понимается ими как возможность Церкви постоянно реформироваться, обновляться, критически мыслить.

Для православных же свойственно другое понимание Предания, которое можно выразить словами Владимира Лосского: «Предание — есть жизнь Духа Святого в Церкви — жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума».

Нельзя обойти молчанием и тот либерализм и релятивизм, который становится характерным для современного англиканского богословия. Еще во времена Архиепископа Кентерберийского Михаила Рамсея в Церкви Англии возник так называемый модернизм, отрицающий самые основы христианства как богооткровенной религии. Одним из наиболее ярких его представителей был англиканский епископ города Вульича доктор И. А. Т. Робинсон, автор нашумевшей книги «Быть честным с Богом». Мироззрение епископа Вульичинского может быть охарактеризовано как «христианский атеизм». В самом деле, он отрицает бытие личного Бога, Творца мира и Промыслителя, отличного от мира, равно как и существование духовного мира вообще и будущей жизни в частности. Надо признать, что эти взгляды вызвали протесты некоторых англиканских епископов во главе с епископом Кентерберийским Михаилом Рамсеем. В равной степени и полемику со стороны некоторых англиканских богословов, хотя никаких санкции со стороны церковных властей в отношении епископа Робинсона не последовало и учение его никогда не было осуждено или отвергнуто Англиканской Церковью.

Здесь уместно вспомнить слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Советании в феврале 2010 года, посвященные либеральным нововведениям в некоторых протестантских сообществах: «В том, что случилось, со всей очевидностью обнаружилось фундаментальное различие между Православием и протестантизмом, высветилась главная проблема, лежащая в его основе: Православие хранит норму апостольской веры и церковного устройства, как она запечатлена в Священном Предании Церкви, и видит своей задачей постоянную актуализацию этой

нормы во имя осуществления пастырских и миссионерских задач. В протестантизме же во имя решения тех же самых задач допускается такое богословское развитие, которое реформирует саму эту норму. Очевидно, что поиски вероучительных консенсусов, как это было, например, в отношении крещения, Евхаристии и служения в рамках многостороннего диалога, инициированного в свое время Всемирным советом церквей, теряют смысл, потому что любой консенсус может оказаться под угрозой или быть разрушенным нововведением или толкованием, которые будут ставить под вопрос само значение этих соглашений».

То, что Святейший Патриарх говорит о протестантизме, к сожалению, в полной мере применимо и ко многим англиканским общинам. В XIX–XX века в православных сообществах всерьез обсуждался вопрос о признании англиканского священства на основании признания апостольского преемства в англиканстве. Теперь же мы находимся очень далеко от этого. И пропасть между либеральными англиканами и православными все увеличивается.

Одним из приоритетов в деятельности Русской Церкви является свидетельство о непреходящем значении христианских духовно-нравственных ценностей в жизни современного общества. Наша Церковь уже внесла существенный вклад в обобщение православной традиции в этой области, приняв «Основы социальной концепции» в 2000 году и «Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека» в 2008 году. Сегодня в Церкви ведется большая работа по созданию катехизиса, который, с одной стороны, давал бы четкое изложение христианского вероучения, а с другой — отвечал на жгучие вопросы современности.

В своей заботе о сохранении христианских ценностей мы не одиноки. Либеральные тенденции в протестантских и англиканских общинах является вызовом тем христианам и церквям, которые сохранили верность евангельским принципам в вероучении, церковном строе и нравственности. Конечно, мы ищем и находим союзников в противостоянии разрушению самой сути христианства. Одной из основных задач нашей меж-

христианской работы сегодня стало объединение усилий христиан в построении системы солидарности в Европе и мире на основе евангельской нравственности. Наши позиции разделяет Римско-Католическая Церковь, с которой мы провели множество встреч и конференций. Мы совместно думаем о возможности создания в Европе православно-католического альянса по защите традиционных ценностей христианства. Основная цель подобного альянса — совместная попытка вернуть христианскую душу континенту, который ее почти утратил. Мы должны защитить христианские ценности от вызовов секуляризма и релятивизма.

Сегодня европейские страны как никогда нуждаются в укреплении сферы нравственного воспитания, поскольку именно ее отсутствие приводит к разрушительным последствиям: росту экстремизма, падению рождаемости, загрязнению окружающей среды, насилию. Принцип нравственной ответственности, как и принцип свободы, должен последовательно воплощаться во всех сферах человеческой жизни: политике, экономике, образовании, науке, культуре, средствах массовой информации. Поскольку религиозные организации не отделены от общества, усилия приходских и монашеских общин, церковных школ и университетов, культурных и социальных центров в деле формирования нравственной ответственности человека должны быть признаны обществом и государством.

Мы должны не молчать, равнодушно наблюдая, как гибнут люди. Мы должны учить христианской нравственности и делать это открыто, в том числе в публичном пространстве: в светских школах и университетах, в средствах массовой информации. Мы никому не навязываем свои взгляды, но мы хотим, чтобы нас голос могли слышать те, кто хотят его услышать. Мы не можем, к сожалению, обратить весь мир к Богу, но мы должны хотя бы заставить людей задуматься о смысле жизни и о том, что существуют абсолютные духовно-нравственные ценности. Мы обязаны свидетельствовать об истине везде и всегда — ради того, чтобы спасти хотя бы некоторых (1 Кор. 9:22).

Подводя итог, скажу, что сегодня мы имеем новые разделения в христианском мире. Не только по богословской тематике, но и по нравственным вопросам. К сожалению, многие христианские сообщества, которые на протяжении многих лет поддерживали братские отношения с Православными Церквями и вели с ними диалог, оказались не готовы принимать на себя обязательства, проистекающие из этого диалога. Нашу реакцию на происходящее мы сопровождаем свидетельством об уважении к праву этих церквей и сообществ принимать решения, которые они считают нужными. Но при этом мы со скорбью констатируем, что ни диалог, ни прошлые ценнейшие связи и контакты не остановили некоторых наших англиканских братьев и сестер от очередного шага, еще более отдалившего их от общехристианского церковного Предания.

От имени Русской Православной Церкви хотел бы подчеркнуть, что мы остаемся полностью привержены диалогу с Англиканской Церковью и будем делать все от нас зависящее, чтобы этот диалог продолжился. Однако мы чувствуем, что многие из наших англиканских братьев и сестер предают наше общее свидетельство, отходя от традиционных христианских ценностей и заменяя их современными секулярными стандартами. Я очень надеюсь, что официальная позиция Англиканской Церкви по богословским, экклезиологическим и нравственным вопросам будет соответствовать Преданию древней неразделенной Церкви и что англиканское руководство не уступит давлению, исходящему со стороны либералов.

Наши верующие хранят в памяти визит делегации Церкви Англии в Москву в 1943 году во главе с архиепископом Йоркским Кириллом Гарбетом. Тогда Патриарх Сергей, за несколько дней до этого возведенный на Патриарший престол, заметил: «Англичане прибыли, презрев и опасности пути в военное время, и все коварство неприятелей». Обращаясь к архиепископу Гарбету, Патриарх сказал: «Старец архиепископ своим примером учит нас всех, как нужно забывать свои интересы и выгоды и самую жизнь свою, когда правда Христова и

благо наших ближних... призывают на служение высшим ценностям».

Так и нас сегодня не оставляет христианская любовь к нашим англиканским братьям и сестрам. Не оставляет нас надежда на то, что они, как в трудные военные годы, презрев все опасности, разделят с нами упование на Христа Спасителя Господа нашего на твердом основании веры святых апостолов, отцов Никейского Собора, на Предании древней неразделенной Церкви.

Иеромонах Иоанн (Гуайта)

**АПОСТОЛЬСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ
БЕНЕДИКТА XVI***
Краткий анализ

4 ноября 2009 года Папа Бенедикт XVI подписал Апостольскую конституцию *Anglicanorum coetibus* — короткий документ на 4 страницах, который был опубликован Ватиканом 9 ноября вместе с *Дополнительными нормами* (5 страниц), написанными Конгрегацией вероучения. За обнародованием Апостольской конституции и Норм сразу последовало появление комментария одного из самых авторитетных канонистов Католической Церкви — иезуита Джанфранко Гирланды, консультанта Конгрегации вероучения и ректора Папского Григорианского университета. Есть все основания полагать, что отец Дж. Гирланда принимал непосредственное участие в разработке Апостольской конституции и Норм.

Anglicanorum coetibus устанавливает нормы, по которым англиканские верующие, недовольные либеральными переменами в англиканском мире (женское священство и женский епископат, благословение однополых союзов и т.п.), смогут пе-

* Сам документ опубликован после данной статьи, а также на сайте католической информационной службы «Агнуз» (http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=1239).

реходить под омофор Рима целыми общинами, сохраняя при этом англиканскую богослужebную практику и некоторую автономию.

Ординариаты

Согласно Апостольской конституции, группы англикан, перешедших в Католическую Церковь, получают статус *персональных ординариатов* (эта структура была создана в 1986 году для духовного окормления вооруженных сил). Ответственность за создание ординариатов будет возложена на Конгрегацию вероучения. Ординариат учреждается Святым Престолом на территории определенной епископской конференции и имеет юридический статус, аналогичный епархии.

Глава ординариата — ординарий — является членом местной епископской конференции. Ординарий может быть епископом или священником и назначается Папой по выбору из списка трех кандидатов, представленных Правящим советом ординариата.

Хотя ординариат и находится на территории какой-либо епископской конференции, юрисдикция ординария *персональная* — она не ограничивается территориальными границами, а распространяется на всех членов ординариата; кроме того, на территории одной епископской конференции могут быть учреждены несколько ординариатов.

Апостольская конституция сохраняет синодальный характер управления, характерный для Англиканской Церкви. Ординарий управляет вместе с Советом правления, в который входят как минимум шесть священников. Для администрации ординариата он обязан создать Совет по экономическим делам и Пастырские советы из мирян, «в целях обеспечения консультаций верных».

Членами ординариата могут быть только бывшие англикане, перешедшие в Католическую Церковь (они должны письменно заявить о своем намерении быть членами именно данного ординариата), или же люди, принявшие крещение в ординариате. Крещенные в Католической Церкви не могут стать

членами ординариата (исключение сделано только для тех, чьи члены семьи — бывшие англикане). Католические клирики, некогда перешедшие в англиканство, не смогут служить в ординариате.

Женатые англиканские священники смогут стать католическими клириками, однако дело каждого из них будет рассматриваться Святым Престолом, прежде чем будет дано разрешение. Они должны быть заново рукоположены. Женатые англиканские епископы могут быть рукоположены во священники. Бывший епископ (женатый или нет) также может быть назначен ординарием (но в сане пресвитера, если он женат), или, по просьбе ординария, помогать ему в управлении епархией.

Женатые англикане-миряне только в исключительных случаях и с разрешения Святого Престола могут быть рукоположены в священный сан.

Будущие клирики ординариатов будут обучаться как вместе с другими католическими семинаристами, так и отдельно, изучая особенности англиканской богослужебной традиции. Собственные программы образования семинаристов ординариата должны получить одобрение Святого Престола.

Апостольская конституция предполагает возможность совершения богослужений в ординариатах как по англиканскому, так и по католическому обрядам: «Не исключая литургических богослужений по римскому обряду, Ординариат имеет право совершать Евхаристию и другие Таинства, Литургию часов и иные литургические действия согласно богослужебным книгам, принадлежащим англиканской традиции и одобренным Святым Престолом, с тем, чтобы сохранить внутри Католической Церкви духовные, литургические и пастырские традиции англиканской общины как драгоценный дар, питающий веру ее членов и как богатство, которым следует делиться» (Апостольская конституция — далее в скобках А.К., — статья III).

Западная уния?

В своем разъяснении значения Апостольской конституции отец Джанфранко Гирланда утверждает, что документ яв-

ляется ответом Ватикана на просьбы, звучавшие неоднократно со стороны целых групп англикан, о принятии их в полное общение с Католической Церковью; таким образом, инициатива в данном случае исходит именно от англикан. Папа распорядился создать персональные ординариаты как средство для принятия англикан в лоно Католической Церкви. Благодаря юридическому институту ординариата, войдя в полное общение с Католической Церковью, бывшие англиканские верующие смогут сохранить свои традиции, а также определенную административную независимость, но не создадут в ее лоне своего рода «малую альтернативную Церковь».

По словам отца Дж. Гирланды произойдет взаимное обогащение: вошедшие в лоно Католической Церкви англикане обогатятся латинско-римским наследием, а латинская Церковь воспримет наследие англиканской традиции. Пришедшие из англиканства верующие должны интегрироваться в католичество, сохраняя свои особенности. Причину перехода англикан в католичество, по мнению канониста-иезуита, надо видеть не в их неудовлетворенности принадлежностью к Англиканской Церкви — переход нужно рассматривать скорее как «созревание веры» и признание первенства преемника апостола Петра как хранителя Предания.

Следует обратить внимание на несколько примечательных моментов Апостольской конституции.

Апостольская конституция отвечает, в сущности, на желание групп верующих сохранить свои традиции, подчеркивая, что эти традиции представляют собой ценность для *всей* Католической Церкви и могут обогатить ее. Хотя в документе открыто говорится лишь о «духовных, литургических и пастырских традициях» (А.К., статья III), в действительности речь идет о традициях в самом широком их понимании — в том числе и о традициях, которые относятся к церковной дисциплине и к практике управления (например, о вопросах целибата священнослужителей, о назначении ординария Папой, но по выбору из списка кандидатов, представленных советом ординариата, о стиле правления и работе самого правящего совета).

Важным представляется выбор юридической формы персонального ординариата. Именно «легкая», гибкая юридическая структура ординариата, с одной стороны, позволяет сохранить свои особенности и некую автономию (и от местных католических епископов, и от Рима), с другой стороны, принципиально отличается от униатизма. Персональные ординариаты представляют собой церковный округ, во всем аналогичный Церкви *sui iuris*, но они все-таки не означают отдельную Церковь. Ординарий обладает лишь «викарной властью» (*potestas vicaria*; А.К., статья V) — от имени Понтифика.

Институт ординариата не предусматривается каноническим правом Католической Церкви. Военные ординариаты были учреждены в 1986 году Иоанном Павлом II (Апостольской конституцией *Spirituali militum curae*) для пастырского окормления воинов и приравнены к епархиям. Отец Дж. Гирланда объясняет смысл выбора именно этого юридического института: «Персональные ординариаты нельзя рассматривать как особую Церковь со своим обрядом, так как *литургическая, духовная и пастырская англиканская традиция* (курсив мой. — И. И.) возникла скорее как особенность внутри латинской Церкви». Здесь не может не удивлять тот факт, что канонист совсем не обращает внимание на другие «англиканские традиции» (которые мы уже упомянули), существенно отличающиеся от католической церковной практики. Безусловно, будущие католические общины из бывших англикан, с женатым духовенством и «синодальным» стилем управления, будут гораздо больше отличаться от латинских епархий, чем, скажем, амвросианские общины. Положение ординариатов для бывших англикан будет скорее напоминать положение Восточных Католических Церквей.

Но разница с униатизмом в основном: нигде, ни в Апостольской конституции, ни в Дополнительных нормах не говорится о каком-либо координационном институте между ординариатами — ни на национальном уровне (в случаях существования нескольких ординариатов в одной стране), ни на вселенском. Очевидно, Рим не хочет создавать первую униатскую западную Церковь, и потому существование какой-либо структуры, стоящей между Папой и отдельными ординариатами,

которая объединила бы их и благодаря которой они бы образовали отдельную Церковь, не предвидится.

Более того, отец Дж. Гирланда открыто показывает, что Рим намеренно хочет избежать возникновения такой униатской западной Церкви и, как ни парадоксально, хочет, чтобы именно ординарии препятствовали ее возникновению. Он объясняет, что, подчиняясь напрямую Папе Римскому, ординарий пользуется автономией от местных католических епископов и от епископской конференции, благодаря чему «он может лучше гарантировать избежание ассимиляции своих верующих в епархиях, что означало бы потерю богатства их англиканской традиции и привело бы к обеднению всей Церкви». Но тут же добавляет: «С другой стороны, ординарий, исполняя свою викарную власть, должен гарантировать полную интеграцию ординариата в жизни Католической Церкви, избегая его превращения в малую альтернативную Церковь в лоне ее».

Несмотря на то, что ординарий не подчиняется местной епископской конференции, везде он (епископ ли или священник) является ее членом и должен считаться с ее решениями; кроме того, его примасом, по-видимому, будет примас латинских католических епископов страны. Относительно церковного права, бывшие англикане, вошедшие в общение с Римом, во всем будут соблюдать каноническое право латинской Церкви, быть может, с какими-нибудь минимальными адаптациями с целью сохранения своей идентичности, в то время как Восточные Католические Церкви имеют свое собственное, отдельное от латинского, каноническое право.

Отказ от униатизма?

Итак, римская курия всячески исключает возможность образования западной униатской Церкви. Означает ли это действительно принципиальный отказ Рима от униатизма и можно ли в этом разглядеть «жест доброй воли» по отношению к православным?

Ссылаясь на причину выбора юридической формы ординариата, отец Дж. Гирланда пишет, что «выбор юридичес-

кой фигуры особой Церкви со своим обрядом мог бы создать экуменические проблемы». С одной стороны, безусловно, речь идет о том, чтобы не испортить окончательно отношений с англиканским Сообществом. Однако с другой стороны, канонист, вероятно, намекает и на возможное усложнение отношений с Православными Церквями.

Кроме того, 20 октября 2009 года, когда префект Конгрегации вероучения кардинал Левада впервые объявил в Риме о скором появлении Апостольской конституции *Anglicanorum coetibus*, председатель Папского совета по единству христиан кардинал Каспер находился на Кипре, где принимал участие в заседании Смешанной богословской комиссии по православно-католическому диалогу. Первой же заботой кардинала Каспера было объяснить представителям Православных Церквей, что возникающее явление в Католической Церкви ничего общего с униатизмом не имеет.

Причина этой заботы очевидна. Как известно, в июне 1993 года на седьмом пленарном заседании Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью в Баламанде (Ливан) была подписана совместная декларация «Униатство — устаревший метод объединения; поиск полного общения в настоящее время». В этом историческом соглашении униатизм как явление был однозначно осужден самими католическими (и, разумеется, православными) богословами и определен как «неактуальный метод единения», недопустимая на сегодняшний день модель единства.

Но после Баламандского документа деятельность Смешанной богословской комиссии по разным причинам стала осложняться; несколько раз встречи подкомиссий и пленарное заседание откладывались, и после встреч в Аричче (в 1998 г.) и Балтиморе (в 2000 г.) комиссия прекратила свою работу на целых шесть лет. Баламандский документ, осуждающий униатизм как явление, был воспринят совершенно неоднозначно в Католической Церкви — и отнюдь не только униатами: известно, что и в покоях некоторых римских дворцов «слишком проправославный» текст вызвал недоумение...

И вот в 2009 году перед явлением, которое очень напоминает унию, римская курия наотрез отвергает такую юридическую форму единения. Здесь, безусловно, имеет место существенное экклезиологическое изменение. Чем оно обусловлено?

Было бы наивным делать поспешный вывод, будто такой поворот объясняется просто сменой Понтифика. Не надо забывать, что в 1993 году, когда Баламандский документ был воспринят в Риме с большой настороженностью, Префектом Конгрегации вероучения был кардинал Ратцингер, а через два года Секретарем той же Конгрегации станет архиепископ Бертоне — нынешний Государственный секретарь Ватикана, второй человек в Католической Церкви.

По всей вероятности, в решении Ватикана не учреждать унии сыграла роль не одна только боязнь отрицательной реакции со стороны православных и не только осуждение униатизма Баламандским документом.

Что касается осуждения униатизма, то необходимо подчеркнуть, что богословские аргументы, лежащие в основе Баламандского документа, относятся только к взаимоотношениям между католиками и православными. За осуждением униатизма как метода прошлого стоит взаимное признание благодатности другой Церкви, наличия в ней апостольской преемственности и, следовательно, действительности ее таинств (см. Баламандский документ, статья 13). Именно потому, что сегодня Католическая Церковь считает, что в православии сохранилась апостольская преемственность и имеются действенные таинства, она (не отрицая отдельных случаев перехода) отказывается от униатизма среди восточных христиан как средства преодоления разделения.

Но это никак не может распространяться на отношение Католической Церкви к англиканству. Ведь если бы Рим признавал наличие апостольской преемственности у англикан и действительность их таинств, он не стал бы заново рукополагать их клириков. И действительно, хотя на этот счет у видных католических богословов мнения расходятся, по официальному учению Римской Католической Церкви рукоположения, совершенные Англиканской Церковью, являются «совершенно не-

действительными и не имеющими законной силы», как в 1896 году постановил Папа Лев XIII своей буллой *Apostolicae curae*. Чуть более века спустя, в 1998 году эта же оценка была подтверждена кардиналом Йозефом Ратцингером в комментарии к *motu proprio* Папы Иоанна Павла II *Ad Tuendam fidem*.

Следовательно, не признавая ни апостольской преемственности, ни рукоположения, ни таинств у англикан, Ватикан вполне мог бы учредить униатскую Церковь англиканской традиции. Поэтому причины отказа от униатизма в данном случае не чисто богословские, а скорее церковно-дипломатические.

Однако, видимо, вместе с такими соображениями папское решение определил чисто практический фактор. Отдельная Церковь со своим ритуалом и иерархической структурой, параллельной латинской, пользовалась бы гораздо большей самостоятельностью, была бы значительно менее управляемой, чем каждый, отдельный от других, ординариат. Думается, что скорее такое проявление римского вертикализма и является главной причиной настоящего отказа от униатизма.

Тем не менее, учет позиций Православных Церквей можно разглядеть «между строками» в разных местах Апостольской конституции. Например, в отказе в архиерейской хиротонии англиканским епископам, состоящим в браке и попросившим о вступлении в полное общение с Католической Церковью. Ни Апостольская конституция, ни Дополнительные нормы не объясняют причину отказа и вообще говорят только в утвердительной форме, что бывший англиканский епископ может быть рукоположен в сан пресвитера. А канонист Дж. Гирланда открыто комментирует: «Никоим образом не предвидится допуск к епископскому сану женатых мужчин (см. Дополнительные нормы, статья 11, § 1) — по причине уважения ко всей традиции Латинской Католической и Восточных Католических Церквей, а также ради уважения к православной традиции».

И еще один интересный момент. В Апостольской конституции и Дополнительных нормах очень часто используется понятие «территории епископской конференции». Разумеется, это не ново. Католические епископские конференции существуют во всем мире, и им доверяется территория, состоящая из несколь-

ких епархий и почти всегда совпадающая с какой-то страной. Епископы собираются вокруг своего примаса для разрешения вопросов национального, общего церковного значения.

Однако эти понятия в католической экклезиологии находятся, так сказать, в эмбриональном состоянии, потому что вселенский характер Католической Церкви и определенная вертикаль в управлении традиционно превалируют.

Тот факт, что папский документ подчеркивает эти понятия, дает надежду на их возможное развитие и приближение к православным понятиям «Поместная Церковь», «каноническая территория» и даже «соборность».

О целибате клириков

Что касается вопроса целибата, в недавнем прошлом уже было немало случаев, когда англиканские священнослужители, состоящие в браке, хотели быть рукоположенными в католичестве. Об этом уже существует распоряжение Иоанна Павла II от 1980 года *Pastoral Provision*. Целибат теоретически останется общим правилом, но с особого разрешения Святого Престола бывший англиканский диакон или священник может быть заново рукоположен, даже если состоит в браке. В отношении бывших англиканских женатых епископов действует иное правило: как мы говорили, они не могут быть хиротонисаны в епископы, поскольку это идет вразрез не только с католической традицией, но и с православной, однако они могут быть рукоположены в священнический (или диаконский) сан.

Все сказанное касается женатых людей, которые уже были рукоположены в Англиканской Церкви. А на новых кандидатов, которые в будущем захотят служить в священном сане в ординариатах, будет распространяться общее для всей Католической Церкви правило безбрачия священников. Однако на основе субъективных критериев допускается рукоположение женатых кандидатов не только в диаконы (женатые «постоянные диаконы» существуют и в латинской традиции), но и во священники. Об этом ординарий должен будет просить Папу в каждом отдельном случае и в соответствии с пастырской необходимостью.

В результате, если, с одной стороны, целибат священнослужителей теоретически и остается обязательным (на что с особой силой указывают и Апостольская конституция, и Дополнительные нормы), с другой стороны, в ординариатах и впредь будут рукополагать в священный сан женатых мужчин, следуя англиканской традиции. И это, безусловно, нововведение для Католической Церкви.

Возможность рукоположения женатых мужчин в ординариатах Префект Конгрегации вероучения кардинал Левада 31 октября 2009 года определил как «чисто гипотетическую». И все же многие считают, что это скорее, наоборот, и будет общей практикой, а целибат — редким выбором, именно так, как это сегодня имеет место в Англиканской Церкви. Как бы то ни было, послабление жесткого правила целибата священников не может не быть сенсацией в Католической Церкви. А уж тем более внутри единой Церкви *sui iuris*. Если бы бывшие англикане образовали Церковь *sui iuris*, в этом явлении не было бы ничего удивительного — «белое духовенство» существует уже в Католических Восточных Церквах. Но здесь именно в западную, латинскую традицию, в которую призваны «полностью интегрироваться» бывшие англикане, внедряется совершенно новый институт — отнюдь не второстепенного значения. Апостольская конституция «определенным образом ставит проблематику женатого духовенства внутри латинской традиции, так как откровенно допускается двойная дисциплина для значительного числа случаев», — пишет авторитетный итальянский богословский журнал «Il Regno» (Regno-doc. n.21, 2009, p.710).

Со временем Риму, конечно, будет непросто объяснить своим целибатным латинским священникам или семинаристам, почему их братья англиканского происхождения могут служить в священном сане, ведя супружескую жизнь, а они не могут. Как бы то ни было, факт остается фактом: после окончательного введения обязательного целибата для клириков при Папе Григории VII (1073–1085) в латинской Церкви вновь допускается институт женатого духовенства.

Что же касается невозможности служения в ординариате для бывших католических священников, некогда ставших

англиканами и теперь возвращавшихся в лоно Римской Церкви, то это легко объясняется как «предохранительная мера»: принимая англиканство, католический священник получает возможность остаться в сани, не отказываясь от супружеской жизни. Так, ни для кого не тайна, что этот факт мотивирует определенное количество переходов клириков из Католической в Англиканскую (а также в Православную) Церковь. Если бы повторный, обратный переход с сохранением и сана, и брака был возможным, таких случаев могло бы быть очень много.

Кроме того, перед Ватиканом возникнет множество сложных канонических вопросов. Как, например, разрешить ситуацию, в которой может оказаться один из самых деятельных поборников перехода под римский омофор австралийский архиепископ Джон Хепурт, лидер «Традиционного англиканского сообщества»? Он является бывшим католическим клириком, который перешел в англиканство, женился, а впоследствии развелся с первой женой и вступил в новый брак. Если строго применять правила Апостольской конституции и Дополнительных норм, он не только не может сохранить архиерейский, или иерейский сан, но не может стать даже простым членом ординариата.

Реакции

Англикане в разных частях света по-разному восприняли папский документ. В целом можно сказать, что в Великобритании самая отрицательная реакция была со стороны светских общественных кругов и далеких от Церкви людей. Реакция епископата, клира и практикующих мирян была более спокойной. Многие видят в предложении Ватикана нападение на Англиканскую Церковь в момент ее слабости.

Что касается самих заинтересованных лиц — англиканских традиционалистов, то и их реакции разнообразны. В тех странах мира, где их статистически больше по отношению к общему числу местных англикан (Африка, Азия, Южная Америка), либеральные нравственные перемены гораздо менее ощутимы (рукоположение женщин, благословение однополых браков имеет место в основном в Великобритании и США), и

потому предложение Католической Церкви не вызвало большого резонанса. У британских, американских и австралийских консервативных англикан Апостольская конституция вызвала больше энтузиазма. Но таких не очень много.

На данный момент очень трудно прогнозировать, сколько англикан может откликнуться на папский призыв. В Риме ходят слухи о том, что уже откликнулось около двадцати епископов, больше тысячи священников и несколько сотен тысяч верующих. В Англиканской Церкви преобладает мнение, что уйдет меньшинство.

24 октября 2009 года в Лондоне состоялась ежегодная ассамблея *Forward in Faith* («Вперед в веру») — движения консервативных англикан. Участники форума приветствовали предложения Святого Престола, а один из них — епископ города Чичестер Джон Хинд заявил, что всерьез думает о переходе в католицизм. Лидер *Forward in Faith*, епископ Фулхемский Джон Бродхерст заявил во время работы ассамблеи, что «англиканский эксперимент закончился», и закончился неудачно, так как Всемирное англиканское сообщество фактически уже расколото на части. После публикации Апостольской конституции епископ Джон Бродхерст подчеркнул, что Англиканская Церковь несколько раз отказывала традиционалистам в их просьбе о самостоятельности, добавляя: «Рим предложил нам именно то, в чем отказывала Церковь Англии».

Священник-традиционалист Эдвард Томлинсон сравнил англиканское Сообщество с тонущим кораблем, а предложение Папы — со спасательной шлюпкой. «Я буду искать перехода в Римскую Церковь. Оставаться в Церкви Англии было бы самоубийством», — заявил клирик. Однозначно о желании перейти в Католическую Церковь заявил лидер *Traditional Anglican Communion* («Традиционного англиканского сообщества») австралийский архиепископ Джон Хепуорт, о котором мы уже говорили. *Traditional Anglican Communion* насчитывает более 400 тыс. верующих по всему миру; они в 1992 году порвали всякую связь с Кентерберийским архиепископом и уже два года назад постучались в римскую дверь; однако участвовать в переговорах, которые в режиме строгой секретности Рим

вел с традиционными англиканами, их не приглашали — именно по причине их «раскола» с Англиканской Церковью.

Далеко не все англикане-консерваторы готовы перейти под покровительство Рима. Комитет, представляющий 20 англиканских провинций Южного полушария (*Global South Anglican*), 25 октября 2009 года заявил, что не принимает предложение Бенедикта XVI.

«Мы приветствуем заявление Папы Бенедикта XVI об общем для нас библейском учении о человеческой сексуальности и его преданность экуменическому диалогу», — заявил лидер Церкви Нигерии Питер Акинола, архиепископ наиболее многочисленной англиканской провинции. Тем не менее он и другие консервативные архиепископы будут добиваться принятия Англиканского ковенанта — соглашения, способного, по их мнению, защитить консервативные ценности и спасти Сообщество от раскола. «У англиканства — светлое будущее, если мы укоренены в Святом Писании и послушны Господу», — сказал прелат, а в Сообществе есть место тем, кто придерживается консервативных ценностей». «Сейчас не время покидать англиканское Сообщество. Англиканская идентичность — реформированный католицизм, который считает высшим авторитетом Писание и признает нашим единственным предстателем и ходатаем перед Богом Господа Иисуса Христа», — подчеркнул архиепископ Акинола.

Архиепископ Элиуд Вабухала, лидер Церкви Кении, говоря о своем отношении к инициативе Ватикана, заявил, что не понимает, «почему это необходимо делать в данный момент истории». Прелат пояснил, что переход в католицизм означает не только принятие высшей власти Папы; между католиками и англиканами есть серьезные богословские различия, в частности, как он считает, в отношении к Таинству Причастия.

Свой ответ на Апостольскую конституцию *Anglicanorum coetibus* 13 ноября 2009 года опубликовала группа консервативных англиканских примасов GAFCON (*Global Anglican Future Conference* — Конференция за глобальное англиканское будущее) и группа FCA (*Fellowship of Confessing Anglicans* — Братство исповедующих англикан). Лидеры англиканских провинций Африки, Азии и Латинской Америки, входящие в объеди-

нения GAFCON и FCA, заявили о своем намерении сохранять независимость и верность протестантизму.

Рим и примас Англиканской Церкви

Лидер мирового англиканского Сообщества архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс приветствовал инициативу Бенедикта XVI, хотя многие аналитики сочли ее «недружественной» по отношению к архиепископу. С резкой критикой Ватикана выступил предшественник Уильямса на Кентерберийской кафедре лорд Джордж Кэри. Он призвал доктора Уильямса во время предстоящей встречи с Папой «заявить ему протест». Бывший архиепископ назвал «возмутительным» тот факт, что Святой Престол не проконсультировался с доктором Уильямсом перед тем, как принять решение. Сам архиепископ Уильямс, действительно, признал, что при подготовке Апостольской конституции *Anglicanorum Coetibus* ни Бенедикт XVI, ни сотрудники Римской курии не консультировались с ним, и он был поставлен в известность об инициативе Папы всего за две недели до ее обнародования.

В Риме говорят, что Папский Совет по содействию христианскому единству и его председатель кардинал Каспер также были проинформированы не намного раньше. Известно, что в следующую ночь после того, как Рим все-таки проинформировал высшую иерархию Англиканской Церкви о скором появлении Апостольской конституции, архиепископ Кентерберийский долго беседовал по телефону с кардиналом Каспером, находившимся на Кипре, где проходило заседание богословской православно-католической комиссии. Таким образом, примас Англиканской Церкви узнал, что участие самого Каспера и его сотрудников в разработке папского документа было минимальным, так как все было решено Конгрегацией по вероучению.

Через несколько дней после обнародования *Anglicanorum coetibus*, 21 ноября, Папа Римский Бенедикт XVI принял в Ватикане доктора Роуэна Уильямса. Архиепископ Кентерберийский впоследствии заявил, что он не считает издание Апостольской конституции попыткой «украсть» верующих у Англиканской Церкви. «Люди становятся католиками, потому что они

хотят быть католиками, потому что таким образом сформировано их сознание, и они верят, что такова воля Господа в отношении их», — подчеркнул доктор Уильямс. Тем не менее, в разговоре с Папой англиканский прелат «выразил обеспокоенность тем, как было проведено и воспринято объявление о конституции». «Многие англикане, включая меня самого, почувствовали себя в неудобном положении», — заявил духовный лидер Церкви Англии, комментируя тот факт, что Ватикан известили его о подготовке документа всего за две недели до того, как о нем было объявлено официально.

Как говорится в официальном сообщении пресс-службы Ватикана, Папа и архиепископ Кентерберийский высказались за возобновление богословского диалога между двумя Церквями. Диалог был прерван ранее из-за недовольства Католической Церкви либеральными переменами в Англиканском сообществе.

Бенедикт XVI подарил архиепископу Кентерберийскому наперсный крест. Как полагает *Daily Telegraph*, этот подарок — не только «символ дружбы и братства», но также знак того, что понтифик признает епископский сан доктора Уильямса. Следует отметить, что в той же Апостольской конституции *Anglicanorum coetibus* и разъяснениях к ней говорится, что хотя англиканские епископы, перешедшие в католичество, не будут исполнять епископское служение, они смогут получить право ношения символов епископской власти (креста в том числе).

За несколько дней до встречи с Папой Уильямс выступил с речью на экуменическом семинаре в Папском Григорианском университете. В своем выступлении архиепископ заявил, что католичество и англиканство очень близки, а имеющиеся между ними различия, такие как отношение к роли Папы Римского и женскому священству, — это «разногласия второго порядка». Он также подверг критике позицию Католической Церкви, которая считает рукоположение женщин препятствием для экуменического диалога и подчеркнул, что Англиканские Церкви не собираются отказываться от женского священства.

Заключение

В ноябре 2010 года, через год после обнародования Апостольской конституции, Конференция католических епископов Англии и Уэльса объявила о том, что учреждение первого ординариата для местных англикан, желающих войти в лоно Католической Церкви, намечено на начало 2011 года. Одновременно пять англиканских епископов, желающих стать членами ординариата, объявили о прекращении своего пастырского служения в Англиканской Церкви с 31 декабря 2010 года.

Очевидно, в ближайшем будущем Англиканская и Католическая Церкви в различных странах мира должны будут искать разумные ответы на многие непростые вопросы. В первую очередь, это будут вопросы, касающиеся церковного имущества, храмов, денег и т.д. В случае ухода к католикам значительного количества верующих (а быть может, даже в случае разделения их численности пополам в каких-нибудь из англиканских епархий), надо будет определять, кому достанется церковное имущество. Кроме того, возникнет и множество других — организационных, пастырских и прочих проблем.

Учреждение ординариатов изменит состав Англиканской Церкви: в ней останется меньше традиционалистов; очевидно, либеральные направления усилятся, что не может не повлиять на ее жизнь и внешние отношения. В результате и православно-англиканские отношения станут сложнее.

Но новая ситуация создает определенные проблемы и внутри самой Католической Церкви. Не говоря о всех материальных и организационных противоречиях, которые неизбежно возникнут между латинскими епархиями и ординариатами, появление новых общин из бывших англикан поставит вопросы и перед теми католиками, которые мечтают о наличии женатого духовенства внутри латинской традиции, и перед католическими консерваторами, которые, наоборот, смотрят на это явление с большими опасениями.

Некоторые аналитики подчеркивают, что учреждение ординариатов из англиканских традиционалистов, так же, как снятие анафемы с последователей французского раскольника-

традиционалиста монсеньора Лефевра, возврат к Тридентской мессе и другие решения Бенедикта XVI усиливают консервативное направление в Католической Церкви. Однако ординариаты по своим традициям (богослужбным и иным) и направлению мысли совершенно отличаются от кругов латинских католиков-консерваторов.

Католические богословы и церковные структуры (епархии, монастыри, университеты, институты, организации, общины и т.д.), участвующие в экуменическом движении, в целом восприняли решение Папы с некоторым недоумением. Многие уверены, что диалог с Англиканской Церковью получил серьезный удар, некоторые считают, что и в целом отношения Католической Церкви с другими Церквями могут пострадать, а кто-то даже видит во всей этой истории шаг назад по отношению к экклезиологии II Ватиканского Собора.

Безусловно, определенную «перестановку богословских акцентов» можно усмотреть в Апостольской конституции. Например, текст документа II Ватиканского Собора *Lumen gentium*, который говорит об «элементах святости и истины», присутствующих в духовном наследии других Церквей, интерпретируется не в том смысле, что эти элементы таинственными путями приводят к единству Вселенской Церкви, а несколько проще — они якобы вдохновляют «отпавшие души» на возвращение в лоно Католической Церкви.

На наш взгляд, в истории Апостольской конституции *Anglicanorum coetibus* и учреждения ординариатов для бывших англикан следует различать само решение Римской Церкви от способов его принятия, отделить *что* от *как*.

Папа, как и Предстоятель любой другой Церкви, не может пренебрегать добровольной просьбой свободных людей быть принятыми в Церковь, не может по соображениям церковной дипломатии или политкорректности игнорировать выбор совести ни отдельных людей, ни целых общин. Так, если считать, что папский документ действительно является не попыткой «украсть» чужую паству, а пастырским ответом на реальные просьбы многочисленных англикан, нельзя не признать, что он, избегая создания униатской Церкви, гарантирует со-

хранение англиканской специфики и разрешает существенную самостоятельность.

И все же вызывает сожаление способ принятия решения и появления текста. Полное отсутствие гласности и прозрачности в подготовительной фазе процесса, монополия Конгрегации по вероучению в разработке документа и фактическое исключение из нее Папского совета по содействию христианскому единству, пренебрежение мнением компетентных людей, отказ от консультации с практически всеми заинтересованными лицами, начиная с главы Англиканской Церкви и кончая католическими епископскими конференциями заинтересованных стран — все это, к сожалению, напоминает образ действия Католической Церкви в далеком и недавнем прошлом.

«АНГЛИКАНСКИМ ОБЩИНАМ» АПОСТОЛЬСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ (ANGLICANORUM COETIBUS)

В последнее время Святой Дух побуждал группы англикан неоднократно и настойчиво ходатайствовать, в том числе и массово, о принятии их в полное католическое общение, и Апостольский Престол принял их просьбу благосклонно, ибо Преемник Петра, которому поручено Господом Иисусом гарантировать единство епископата, возглавлять и охранять вселенское общение всех Церквей (ср. Второй Ватиканский Собор, Догматическая Конституция *Lumen gentium*, 23; Конгрегация вероучения, Послание *Communio notio*, 12; 13.), не может не заботиться о доступности средств, необходимых для осуществления этого святого желания.

Церковь, — народ, объединенный из единства Отца, Сына и Святого Духа (Ср. Догматическая Конституция *Lumen gentium*, 4; Декрет. *Unitatis redintegratio*, 2), — была воистину учреждена Господом нашим Иисусом Христом как «таинство, то есть знамение и орудие глубокого единения с Богом и единства всего рода человеческого» (Догматическая Конституция *Lumen gentium* 1). Всякое разделение среди крещеных во Иисуса Христа глубоко уязвляет Церковь в том, чем она является и

в том, для чего она существует; оно «не только открыто противоречит воле Христа, но и служит соблазном для мира и наносит ущерб святейшему делу — проповеди Евангелия всему творению» (Decr. *Unitatis redintegratio*, 1). Именно поэтому, прежде чем пролить Свою кровь ради спасения мира, Господь Иисус молил Отца о единстве Своих учеников (Ср. Ин. 17:20–21; Декрет. *Unitatis redintegratio*, 2).

Дух Святой, начало единства, созидает Церковь как общину (Ср. Догматическая Конституция *Lumen gentium*, 13). Он есть начало единства верных в учении апостолов, в преломлении хлеба и в молитве (Ср. *Ibidem*; At 2,42). Но, по аналогии с тайной воплощенного Слова, Церковь — это не только невидимое духовное общение, но и видимое (Ср. Догматическая Конституция. *Lumen gentium*, 8; Lett. *Communione notio*, 4); действительно, «общество, обладающее иерархическими органами, и мистическое Тело Христово, зримое собрание и духовную общину, Церковь земную и Церковь, наделенную небесными благами, следует рассматривать не как две различные вещи, но как две составляющие одной сложной реальности, образуемой божественным и человеческим началами» (Cost. dogm. *Lumen gentium*, 8). Общение крещеных в учении апостолов и в преломлении евхаристического хлеба проявляется видимым образом в обязательстве исповедания целостности веры, совершения всех установленных Христом таинств и в правлении Епископской Коллегии вместе с ее главой, Римским Понтификом (Ср. *CIC*, can. 205; Догматическая Конституция *Lumen gentium*, 13; 14; 21; 22; Декрет *Unitatis redintegratio*, 2; 3; 4; 15; 20; Декрет *Christus Dominus*, 4; Декрет *Ad gentes*, 22).

Единая Церковь Христова, та самая, которую мы в Символе веры исповедуем как единую, святую, вселенскую и апостольскую, «пребывает в католической Церкви, управляемой преемником Петра и Епископами в общении с ним, хотя и вне ее состава обретаются многие начала освящения и истины, которые, будучи дарами, свойственными Церкви Христовой, побуждают к католическому единству» (Догматическая Конституция *Lumen gentium*, 8; Декрет *Unitatis redintegratio*, 1; 3; 4; Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Dominus Iesus*, 16).

В свете этих экклезиологических принципов с помощью настоящей Апостольской Конституции устанавливаются общие нормы, регулирующие учреждение и жизнь Персональных Ординариатов для тех верных англикан, которые желают войти целыми общинами в полное общение с Католической Церковью. К этой Конституции прилагаются дополнительные нормы, изданные Апостольским Престолом.

I. § 1. Персональные Ординариаты для англикан, входящих в полное общение с Католической Церковью, будут создаваться Конгрегацией вероучения внутри территориальных границ определенных Епископских конференций после консультации с самими Конференциями.

§ 2. На территории одной Епископской конференции по мере необходимости могут быть возведены один или несколько Ординариатов.

§ 3. Каждый Ординариат *ipso iure* (в силу закона) является общественным юридическим лицом, и юридически приравнивается к диоцезу (Ср. Giovanni Paolo II, Cost. Ap. *Spirituali militum curae*, 21 aprile 1986, I § 1).

§ 4. Ординариат образуется из верных мирян, клириков и членов Институтов посвященной Богу жизни, изначально принадлежащих к Англиканской Общине и состоящих ныне в полном общении с Католической Церковью, либо принявшие Таинства Посвящения в юрисдикции самого Ординариата.

§ 5. *Катехизис Католической Церкви* является подлинным выражением католической веры, исповедуемой членами Ординариата.

II. Деятельность Персональных Ординариатов управляется нормами всеобщего права и настоящей Апостольской Конституцией и находится в ведении Конгрегации вероучения и других ведомств Римской Курии в соответствии с их компетенциями. Для Персональных Ординариатов действительны также вышеуказанные дополнительные нормы и другие возможные нормы, даваемые особо для каждого Ординариата.

III. Не исключая литургических богослужений по Римскому обряду, Ординариат имеет право совершать Евхаристию и другие Таинства, Литургию часов и иные литургические действия согласно богослужебным книгам, принадлежащим англиканской традиции и одобренным Святым Престолом, с тем, чтобы сохранить внутри Католической Церкви духовные, литургические и пастырские традиции англиканской общины, как драгоценный дар, питающий веру ее членов и как богатство, которым следует делиться.

IV. Персональный Ординариат вверяется пастырским заботам Ординария, которого назначает Римский Понтифик.

V. Власть (*potestas*) Ординария является:

а) *ординарной*: связанной по самому праву с должностью, возложенной на него Римским Понтификом, для осуществления внутреннего и внешнего суда;

б) *викарной*: осуществляемой от имени Римского Понтифика;

с) *персональной*: осуществляемой над всеми, принадлежащими к Ординариату.

В случаях, предусмотренных Дополнительными нормами, она *осуществляется совместно с властью* поместного диоцезного епископа.

VI. § 1. Те, кто осуществлял служение англиканских диаконов, пресвитеров или епископов, которые отвечают требованиям, установленным каноническим правом (Ср. *CIC*, *canon.* 1026–1032) и не удерживаемы иррегулярностями или иными препятствиями (Ср. *CIC*, *canon.* 1040–1049), могут быть допущены Ординарием в качестве кандидатов к Священным Рукоположениям в Католической Церкви. Для женатых служителей должны применяться нормы энциклики Павла VI *Sacerdotalis coelibatus*, п. 42 (Ср. *AAS* 59 (1967) 674) и Декларации *In June* (Ср. *Congregazione per la Dottrina della Fede*, *Dichiarazione del 1° aprile 1981*, in *Enchiridion Vaticanum* 7, 1213). Неженатые служители должны подчиняться норме клирического celibата согласно канону 277, §1.

§ 2. Ординарий, при полном соблюдении дисциплины клерикального celibата в Латинской Церкви, *pro regula* будет допускать в орден пресвитерата только холостых мужчин. Он также может подавать прошение Римскому Понтифику, дабы, в отступление от канона 277, § 1, допускать в отдельных случаях к Священному Рукоположению в пресвитеры также женатых мужчин, согласно объективным критериям, одобренным Святым Престолом.

§ 3. Инкардинация клириков будет регулироваться согласно нормам канонического права.

§ 4. Пресвитеры, инкардинированные в Ординариат, и составляющие его пресвитерий, должны также культивировать узы единства с пресвитерием диоцеза, на территории которого они несут свое служение; они должны содействовать осуществлению совместных пастырских и благотворительных инициатив, которые могут быть предметом соглашений между ординарием и поместным диоцезным епископом.

§ 5. Кандидаты в Священное Рукоположение в Ординариате будут проходить подготовку вместе с другими семинаристами, особенно в доктринальной и пастырской сферах. Для того, чтобы учитывать особые нужды семинаристов Ординариата и их формирования в духе англиканского наследия, ординарий может устанавливать специальные программы для семинарий, или даже отдельные дома формаций, связанные с уже существующими католическими факультетами богословия.

VII. Ординарий, с одобрения Святого Престола, может возводить новые Институты Посвященной Богу жизни и Общества Апостольской жизни и рукополагать их членов согласно нормам канонического права. Институты посвященной жизни, происходящие из англиканства, и ныне находящиеся в полном общении с Католической Церковью, по взаимному согласию могут подчиняться юрисдикции ординария.

VIII. § 1. Ординарий, по норме права, выслушав мнение поместного диоцезного епископа, с одобрения Святого Пре-

стола может возводить персональные приходы для пастырского окормления верных, принадлежащих к Ординариату.

§ 2. Настоятели Ординариатов пользуются всеми правами и исполняют все обязанности, предусмотренные в Кодексе канонического права, которые, в случаях, установленных в Дополнительных нормах, осуществляются при взаимной помощи настоятелей диоцеза, на территории которого расположен персональный приход Ординариата.

IX. Как верные миряне, так и Институты посвященной жизни, которые происходят из англиканства и желают войти в персональный Ординариат, должны выразить это желание в письменной форме.

X. § 1. Ординарию в его правлении помогает Совет правления, деятельность которого регулируется Уставом, утвержденным ординарием и подтвержденным Святым Престолом (Ср. *CIC*, *can.* 495–502).

§ 2. Совет правления, возглавляемый ординарием, состоит по меньшей мере из шести священников и осуществляет функции, определенные в Кодексе канонического права для пресвитерского Совета и Коллегии консультантов, а также в других областях, указанных в дополнительных Нормах.

§ 3. Ординарий должен учредить Совет по экономическим делам во исполнение нормы Кодекса канонического права, для решения установленных им задач (Ср. *CIC*, *can.* 492–494).

§ 4. В целях обеспечения консультаций верных в Ординариатах должны быть учреждены Пастырские Советы (Ср. *CIC*, *can.* 511).

XI. Каждое пять лет ординарий должен отправляться в Рим с визитом *ad limina Apostolorum*, и представить Римскому Понтифику — через Конгрегацию вероучения и консультации с Конгрегацией по делам епископов и Конгрегацией евангелизации народов — отчет о состоянии Ординариата.

ХII. Для судебных дел компетентным является суд того диоцеза, в котором проживает одна из сторон, если Ординариат не создал своего суда, — в этом случае апелляция подается в суд, назначенный Ординариатом и одобренный Святым Престолом.

ХIII. Декрет о создании Ординариата будет определять местоположение кафедры и, при необходимости, главной церкви.

Пусть эти наши распоряжения и нормы будут действительны и эффективны ныне и в будущем, несмотря — если возникнет такая необходимость — на Апостольские конституции и постановления, обнародованные нашими предшественниками, или любые другие предписания, даже те, которые требуют особого внимания или отступления.

Дано в Риме, у св. Петра,
4 ноября 2009, в память св. Карла Борromeо.

BENEDICTUS PP XVI

БОГОСЛОВИЕ

Энцо Бьянки*

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ПРАЗДНИКА**

В Уставе преподобного Бенедикта среди перечисляемых им самых надежных инструментов для достижения полноты христианской жизни есть наставление, которое сегодня может вызвать скептическую улыбку: *Vitam aeternam omni concupiscentia spirituali desiderare*¹ — то есть пожелание вечной жизни со всей горячностью духа, со всем духовным вожделением.

На постмодернистском горизонте «вечная жизнь» кажется неразрывно связанной с мифологией некоего невосстановимого прошлого. И все же, даже такой теоретик секуляризма, как Чарльз Тейлор, замечает, что, возможно, никогда так, как сегодня, праздничное измерение бытия не облакалось такой решительной важностью:

Люди еще ищут эти моменты расплавленности, которые вырывают нас из повседневности и ведут к контакту с чем-

* Автор статьи — приор монашеской общины в Бозе (Италия).

** Доклад на международных Успенских чтениях (Киево-Печерская лавра, сентябрь 2010 года). Перевод с итальянского игумена Арсения (Соколова).

то вне нас самих... Праздничное остается в нашем мире некоей нишей, в которой трансцендентное может врывать в нашу жизнь, как бы мы ни организовывали ее вокруг себя с помощью имманентных концепций².

То, что кажется утерянным во всеобщем нынешнем беге или существует лишь как невыразимый фон, как недостижимая ностальгия, так это эсхатологическое измерение, обещание реальной *вечной жизни* в общении с Богом и со всем творением.

Говорить об «эсхатологическом празднике» означает говорить о вечной жизни как о призыве, обращенном к каждому человеку. Это не приглашение жить в пренебрежении этим миром (*contemptus mundi*), но — принять его добро и красоту, признавая и веря в то, что Бог Творец может сотворить новые небеса и новую землю. Попробуем же возгреть в себе это желание *вечной жизни*, рассуждая об *эсхатологическом празднике*.

Эсхатологический праздник в Писании

Анализ богословской структуры библейского праздника показывает, что эсхатологическая составляющая присуща всякому такому празднику: она привязывает действие Бога, Хозяина мира и всей человеческой истории к повседневным событиям. Праздник — это воспоминание, делающее настоящим празднуемое событие, и пророчество о его будущем исполнении. К примеру, в праздновании субботы освобождение сынов Израилевых из египетского рабства (ср. Втор 5:15) становится сегодня для верующего источником вдохновенного действия, правосудия и солидарности с ближним:

День седьмой — суббота Господу, Богу твоему. Не делай в оный никакого дела, ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни раба твоя... ни пришелец твой, который у тебя, чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя, как и ты. И помни, что ты был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою, потому и повелел тебе Господь, Бог твой, соблюдать день субботний (Втор. 5:14–15).

Это «как и ты» выражает этическую коннотацию равенства, правосудия, братства, заложенную в субботу. Но празднование становится также обетованием и пророчеством последнего освобождения, полного и окончательного искупления, становится ожиданием и предварением «дня, который будет субботой и покоем вечной жизни»³. Таким образом, можно сказать, что «вся библейская эртология наделена эсхатологическим качеством»⁴. Библейские образы Царства Божия, «небес» и конца истории — это картины праздника: пиры и танцы, хоры и песни, музыка и радость, свадебные встречи, блаженство, не прерываемое ни смертью, ни болезнью, удаление слез и скорби. Написано в пророчестве Исайи:

И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин; и уничтожит на горе сей покрывало... лежащее на всех племенах. Поглослена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц ... (Ис. 25:6–8).

Этот пророческий текст эхом отражается в Апокалипсисе Иоанна:

И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их; и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Откр 21:3-4).

Пишет Юрген Мольтманн:

Христианская эсхатология всегда представляла себе конец истории как радостное бесконечное славословие, как движение искупленных в хороводе в тринитарной полноте Бога и как полную гармонию между душой и телом. Она не ожидала неба без земли для души без тела... Она никогда не избрала экзистенциальной радости нового, искупленного и свободного творения красками утомленной трудами жизни... но... блаженной улыбкой, участливым созерцанием и глубоким

удивлением пред благами Божиими... Она изображала конец эстетическими категориями⁵.

Только красота может спасти мир, и только она достойна выразить состояние спасенных. Праздник как таковой есть предварение *эсхатона*. Такой эртологический характер эсхатологии означает, что последнее слово в истории относится не к деятельности человека, но к творчеству Бога; не к этике человеческой, но к эстетике Божией; не к обязательствам человека, но к свободе Бога. Дар и свобода, эстетика и творчество необходимы для смысла человеческой жизни, для гуманизации человека в пост-модернизме, который, кажется, заключен в душную клетку парадигм *homo technicus* и *homo economicus*.

Поэтому Церковь, призванная сегодня свидетельствовать радостную *кинонию* Царства, *Евангелие* Иисуса Христа, должна уметь открывать пространство свободы и дара, красоты и общности, творчества и подлинного братства. И это в сознании того, что критерий Традиции — не только в том, что было положено человеком в прошлом, но и в том, что Бог полагает в будущем — в Царстве. Истинность мира и человечества есть Царство, она содержится в их конечном назначении — в том видении, которое сам Бог, а не мы, имеет на мир и на человечество.

Вселенская и космическая открытость каждого евхаристического богослужения, которое есть презентация и предвкушение пира Царствия, должна стать школой церковной жизни. Так образ эсхатологического праздника может выйти из мистико-утопического пространства и стать критическим стимулом, вызывая в Церкви ее пророческое качество, первоочередную обязанность «совершать знамения» (*semэнейн*) для человеческой экзистенции. Символ «праздник», со своими следствиями дара, преизбытка, полноты, встречает эту жажду смысла, присутствующую в каждом человеке, как написано:

Жаждущие! идите все к водам; даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте; идите, покупайте без серебра и без платы вино и молоко. Для чего вам отвешивать серебро за то, что не хлеб, и трудовое свое за то, что не насыщает? Послушайте Меня внимательно и вкушайте благо...

Приклоните ухо ваше и придите ко Мне: послушайте, и жива будет душа ваша (Ис. 55:1–3).

Эсхатологический праздник хранит память о том, что человеческая жажда смысла может быть утолена бесплатно, даром, по взаимному обмену, через слышание слова, приходящего извне, через откровение, через любовь: «Где сияет бескорыстная любовь, там праздник», — говорит святитель Иоанн Златоуст. Эсхатологический праздник, божественная трапеза, которую может приготовить только Бог (ср. Ис. 25:6) — это радикальное Божие «да» человечеству, находящее свое предварение в акте, которым Бог поставил вне Себя *другого* — человека, который живет в истории.

«Смысл» времени

Учители Израиля предостерегают, что есть тайны, некоторые вещи, которыми человек может заниматься лишь с крайней осторожностью и осмотрительностью. Между ними *пардес*, рай — окончательная реальность всех вещей в Боге⁶. Об эсхатологическом празднике надлежит говорить с большим трепетом. Однако, можно сказать нечто о трапезах, которые мы готовим в определенные дни, о некоторых праздниках, которые мы совершаем в наши дни и которые предваряют то, чем будет эсхатологический праздник: о седьмом дне (еврейский *шаббат*) и о восьмом дне (христианское воскресенье).

В раввинистическом учении суббота — это день творения и день освобождения из египетского рабства (то есть, имеет пасхальную валентность), день божественного отдыха, завершающий работу творения⁷. Освященный день, «другое» время, отделенное, день без вечера и утра (писатель Книги Бытия опустил обычную формулу «и был вечер, и было утро»), суббота является прообразом «единственного дня», который — «ни день, ни ночь» (Зах. 14:7), дня праздничного паломничества всех народов в Иерусалим.

Суббота обозначает *конец* времени. Это символическое время, оно обозначает вечность: суббота есть *от бен*, «знаме-

ние между» Мной и вами (Исх. 31:13), которое соединяет и разделяет. Обозначает, что работа завершается отдыхом, что к общению с Богом предназначен человек и все творение.

В субботу еврей должен радоваться, это *мицва*, заповедь⁸. Пребывание вместе и общение, отдых и радость, даже эротика становятся ликованием перед Богом: «Приидите, воспоем (*леху нераннена*) Господу» — этими словами 95-го псалма⁹ встречают *царицу Субботу* при ее приходе, в пятницу вечером. Произносится главное благословение вечерней молитвы (*минха*) субботы:

Как одежду величия и венец спасения Ты дал Твоему народу день отдыха и святости. Авраам торжествует, Исаак поет, Иаков и его сыновья отдыхают в нем отдохновением любви и щедрости, отдохновением истинным и искренним, отдыхом совершенным, приятным Тебе¹⁰.

Христианское воскресенье вносит в субботу завершающий смысл событием, эсхатологическим по преимуществу: воскресением Христа. Воскресный день — «еженедельная Пасха» — не только анамнесис воскресения, но и актуальный опыт присутствия Воскресшего между христианами, собранными для евхаристии, пророчество о дне будущем, когда господство Христа прострется на всю вселенную. Свет, исшедший из гробницы в первый день недели, отсылает к свету, сотворенному в первый день (Быт. 1:5) и направляет к будущему дню небесного Иерусалима, в котором не будет «нужды ни в солнце, ни в луне» (Откр. 21:23), так как светильником будет Агнец. Воскресенье — память о первом творении и о новом. Его эсхатологическая валентность выражается прежде всего в наименовании его «восьмым днем». Это «странное» выражение ломает недельный цикл, выражая неисчерпаемую новизну: восьмой день — «символ будущего мира, ибо содержит в себе силу воскресения»¹¹.

Не случайно воскресение часто иконографически предстает как танец, в котором Первородный между многими умершими (ср. Рим. 8:29) вовлекает спасенных в свое движение по спирали. «Христос, — говорил священномученик Ипполит (III век по Р.Х.) — первый танцующий в мистическом танце», а

Церковь — «Его невеста и партнерша в танце»¹². Динамика воскресения, празднуемого в воскресной евхаристии, по своей природе стремится стать спасением человечества, космической радостью, вечным праздником. Земная литургия, всегда разворачивающаяся в литургию небесную, вводит в литургическое *сегодня* эсхатологическое время, в котором «будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15:28). Святитель Василий Великий резко полемизирует с теми, кто называет воскресенье лишь «первым», но не «восьмым» днем и утверждает, что христиане в воскресный день не преклоняют колен (и не постятся), чтобы показать, что они — народ, совершающий паломничество, находящийся в пути к эсхатологическому празднику, к Царству, радостно направляющиеся, почти пляшущие к вечной жизни¹³. Для отцов Церкви сам Христос — «День»: «Для нас вчера и сегодня — одно и то же: сам Иисус есть наш день, ибо Им живем, Им движемся, в Нем не умираем»¹⁴. Сам Христос есть праздничный день, в котором веселье и радость (Пс. 118/117:24), день без сумерек, праздник христианина. Христос — смысл времени¹⁵.

Образы эсхатологического праздника

Для изображения эсхатологического праздника Библия пользуется символическим языком. *Рай* — самый известный образ окончательного блаженства. В Ветхом Завете раем обозначается первозданный *сад*, место, которое Бог приготовил для человека (Быт. 2:8 и сл.), место, богословски помещенное в начале, но которое в реальности пророчествует о конце. У Иезекииля (Иез. 36:35), у Исаяи (Ис. 51:3) рай символизирует время эсхатологической надежды, и межзаветная литература апокалипсисов акцентирована на этой эсхатологической характеристике¹⁶. В словах Иисуса, обращенных к благоразумному разбойнику (Лк. 23:43), рай означает бытие со Христом и — через Него и с Ним — с Богом.

Христианское понимание текстов Бытия перевело этот принцип очень эффектной формулировкой: *Creavit Deus Adam et posuit eum in paradiso, id est in Christo* (Бог сотворил человека и поместил его в рай, то есть во Христе). Сад полного, ни-

чем не омраченного общения с Богом находится не столько за человеком, сколько пред ним¹⁷. Если история есть наше состояние, то рай, Царство — наше призвание, дар Божий, который ждет нас, нереальность, которую мы потеряли. Разве не говорят отцы: «Человек — это существо, получившее задание стать Богом»?

Райские образы библейского откровения вызывают в памяти сладкую и обильную пищу, любовь и общение, мир и правду. Эти образы насколько просты, настолько и универсально человечны: пир (Ис. 25:6; Мф. 22:1–10), брак (Откр. 17:7–9; 21:2), мир между народами (Ис. 2:4; 9:6. Мих. 5:9), согласие между животными (Ис. 11:6 и сл.), между людьми и хищными зверями (Ис. 11:8). Переставленные в эсхатологический план, эти образы преобразуют необходимость в желание. Желание, в отличие от необходимости, сегодня остается закрытым, оно пророчесствует о будущем и открыто ему. Грядущая реальность может быть желанна, поскольку она обещана Богом, верным Завету, в Котором «нет неправды» (Втор. 32:4), Который «любит все существующее» (Прем. 11:25), долготерпеливым и многомилостивым, благим и благоутробным.

В Новом Завете богатая символическая гамма, которая выражает эсхатологический праздник, приобретает сильную христологическую концентрацию: это брачный пир Агнца (Откр. 19:9), освещающего небесный Иерусалим (Откр. 21:23), праздничная и торжественная небесная литургия, совершающаяся пред Тем, кто сидит на престоле и пред Агнцем (Откр. 4:5; 7:10)... Христос распятый и воскресший, носящий титул Агнца, как победитель смерти осуществил божественный план спасения и вводит в общение с Ним. Эсхатологический праздник уже изображается выражениями постоянного общения с Богом. Христианский эсхатологический праздник происходит теперь для Христа, со Христом, во Христе. Через Него искупленное человечество достигает тринитарного *перихоресиса*, танца троической любви, круговращения любви, пребывающей в Духе между Отцом и Сыном. Если воплощение было обменом, любовной игрой — игрой, потому что даром, бескорыстно, потому что было делом *харис*, благодати — Бога, благово-

лившего обитать между людьми, то окончательное искупление — это радостное вступление человечества в тринитарный праздник: Бог, делающий Себя жилищем человечества.

Один евангельский эпизод, которому соответствует важный христианский праздник, хорошо показывает эту центральность Христа и представляет собой оптимальную категорию интерпретации эсхатологического праздника: Преображение (Мк. 9:1–8 и пар.). В нем — иконное изображение «Царства Божия, грядущего в силе» (Мк. 9:1). Царство приходит в личности Христа, оно есть радикальный опыт общности между Ветхим и Новым Заветом, между Моисеем, Илией, Петром, Иаковом и Иоанном. Это общение в преображенном Христе становится метаисторическим (*communio sanctorum*) общением между Богом и человечеством во Христе. Преображение выражает собой Бога в человечестве и космосе, возглавляемыми Христом. Оно синтезирует историю спасения творения в новое творение, в новые небеса и землю. Эсхатологический праздник в свете преображения — будущее мира, каким его видит и хочет Бог, мира, исполняющего свое призвание в красоте («И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма»; Быт. 1:31). Если творение было делом Бога, который играет¹⁸, если Премудрость представлена в акте творения ребенком, танцующим пред Богом (Притч. 8:30–31), то эта радость, эта красота, этот праздник, этот танец — предназначение мира.

Эсхатологический праздник, предваренный в Преображении — таинство красоты, лучистости лиц, света в космосе. Этот космический праздник, показывающий, как в человеческой плоти Христа присутствует божественная слава, указывает на призвание каждого лика, каждой плоти, всего космоса. Предназначенные к красоте, мы все предназначены для блаженства: «Блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (Откр. 19:9). Общение универсально, но — «всех лиц» (Ис. 25:8), потому что каждое лицо есть образ Бога Творца. Чего-то не доставало бы празднику, если бы в нем отсутствовало хоть одно из этих лиц! Вот он, праздник, в котором Бог «будет един» (Зах. 14:9), и будет таковым в собрании всех и каждого, в собрании универсальном и самом что ни на есть персональнейшем («И

Бог отрет всякую слезу с очей их», Откр. 21:4), так же, как универсальна и персональна перспектива страдания и смерти, воспринятая Христом за несколько дней до Преображения (Мк. 8:31–33). Можно сказать, что если праздник, как говорят антропологи, — нужда человека, то эсхатологический праздник, преобразование человечества, изможденного горем и страданием, — нужда Бога. Его ответственность по отношению к человеку и всему живому. Завершение творения.

Для христиан пасхальное событие — залог такого праздника. Праздник тогда эсхатологичен, когда он универсален, космичен, навсегда и для всех! Христианин питаем надеждой на Того, «Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе всё» (Фил. 3:21). С этой надеждой на пасхальной утрени Церковь торжественно провозглашает этот универсальный и космический праздник, из которого не исключен никто:

Аще кто благочестив и боголюбив, да насладится сего добраго и светлаго торжества... Аще кто от первого часа делал есть, да примет днесь праведный долг. Аще кто по третьем часе прииде, благодаря да празднует... Аще кто точно достиже и во единонадесятый час, да не устрашится замедления: любочестив бо Сый Владыка, приемлет последняго якоже и перваго... Воздержницы и ленивии, день почтите. Постившиися и непостившиися, возвеселитесь днесь. Трапеза исполнена, насладитесь вси. Телец упитанный, никтоже да изыдет алчай, вси насладитесь пира веры: вси восприимите богатство благодсти. Никтоже да рыдает убожества, явися бо общее Царство. Никтоже да плачет прегрешений, прощение бо от гроба возсия. Никтоже да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть, угаси ю, Иже от нея держимый, плени ада, Сошедый во ад!.. Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе. Христос бо, востав от мертвых, Начаток усопших бысть. Тому слава и держава во веки веков. Аминь¹⁹.

Примечания

- ¹ Regula Benedicti 4,46.
- ² Taylor Ch. L'età secolare, a cura di P. Costa. Milano, 2009. P. 650–651. Hervieu-Léger D. Le pèlerin et le converti, Paris, 1999. P. 100–108.
- ³ Mishnà Tamid, *in finem*.
- ⁴ Ravasi G. Strutture teologiche della festa biblica // La Scuola Cattolica, 2 (1982). P. 168.
- ⁵ Moltmann J. Sul gioco. Brescia, 1971. P. 55–56.
- ⁶ Cf. bChaghigà 14b.
- ⁷ Rashi a Gen 2,2.
- ⁸ Devarim Rabbà 3,1.
- ⁹ В Синод. пер.: Пс. 94:1. — *Прим. пер.*
- ¹⁰ Bianchi E. Giorno del Signore, giorno dell'uomo. Casale Monferrato, 1995. P. 31–83.
- ¹¹ Origene. Selecta in Psalmos 118, 164.
- ¹² Omelia 6 sulla Pasqua, PG 59,744D.
- ¹³ De Spiritu Sancto 27, 66.
- ¹⁴ Massimo di Torino, citato da P. Visentin, Dies dominicus. Praglia, 1964. P. 78.
- ¹⁵ Bianchi E. Giorno del Signore. P. 91–193.
- ¹⁶ Jeremias J. S.v. «parádeisos» // Grande Lessico del Nuovo Testamento, 9. P. 577–600.
- ¹⁷ Bianchi E. Adamo, dove sei? Bose, 1994. P. 14–25.
- ¹⁸ Rahner H. Homo ludens. Brescia, 1969. P. 24–29.
- ¹⁹ Текст «Слова Огласительного во Святый и Светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения иже во Святых отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого» приводится по изданию: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Книга 1. Пг., 1916. С. 38–39.

*ИГУМЕН ИОСИФ (КРЮКОВ)**

ДУХОВНЫЙ ОБЛИК СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОСИФА ОБРУЧНИКА

Святой Иосиф Обручник упоминается в Новом Завете очень фрагментарно. Тихое его предстояние воплотившемуся Богу Сыну и беспрекословное Ему служение, о которых рассказывают Евангелия, имеют продолжение в церковной истории, в которой он также негласно присутствует, как бы потрясенный величием свершившегося перед его глазами, как бы умалившийся до полного самоотвержения и уничтожения перед Тем, Кто рос, оберегаемый его любовью, и Кто Сам возлюбил мир до крестной смерти и спас его от уз греха и тления. «А между тем, — пишет один из известнейших духовных авторов XIX–XX веков Евгений Поселянин, — может ли не быть особенно близок к престолу Божьему, может ли не иметь к нему особенного дерзновения тот, кто считался земным отцом Христа, был верным хранителем Пресвятой Девы и так свято ис-

* Автор — В.С., М.Div., выпускник Свято-Тихоновской православной духовной семинарии (South Canaan, USA), Московской духовной академии. С 2001 по 2010 — секретарь Патриарших приходов в США, клирик Свято-Николаевского Патриаршего собора г. Нью-Йорк. В настоящее время клирик Валаамского ставропигиального монастыря.

полнил относительно Иисуса — Младенца, Отрока, Юноши — возложенный на него Провидением долг?»¹

В иконографическом контексте образ святого Иосифа мы наиболее часто встречаем на иконах Рождества. То, как он изображается на этих иконах — усталым и старым человеком, чья фигура, расположенная в стороне от центральной части образа, исполнена раздумья и даже скорби от невозможности вместить тайну Рождества от Девы, — является художественным выражением того отношения, которое сложилось к нему на протяжении веков. Основание ему положили сравнительно редкие упоминания святого Иосифа в творениях святых отцов периода «золотого века святоотеческой письменности». Действительно, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*² дает ссылки на единичные о нем высказывания святых отцов, а *Patrologia Latina* Жана-Поля Миня, состоящая из более чем двухсот томов догматических работ первых двенадцати веков истории Церкви, в списке имен вообще святого Иосифа не упоминает.

Однако сказать, что интерес к личности святого Иосифа у отцов отсутствует, было бы сильным упрощением. В этой статье мы попытаемся вкратце проанализировать некоторые из патристических текстов и высказывания богословов последующего времени, которые представляют интерес с точки зрения уяснения духовного облика святого Обручника.

Мало кому известно, что одним из предметов обсуждения I Ватиканского собора 1870 года был также и вопрос возможности возведения в статус догмата веры в непорочное зачатие святого Иосифа. Непривычное для православного, это предположение вполне закономерно для католического представления о святости, когда недостающая информация о праведнике может восполняться исходя из принципа «уместности»³: в отношении человека, которого Божий Промысл счел достойным и даже предопределил быть обручником Богоматери и мнимым отцом Спасителя мира, «уместно» предположить, что в момент своего зачатия он, подобно Марии, был избавлен от первородного греха.

Применение такой логики в отношении святого Иосифа имеет свои корни в рассуждениях блаженного Иеронима, который, правда, хоть и не защищает его непорочного зачатия,

но, исходя из вышеупомянутого принципа, ставит под сомнение возможность первого брака святого Обручника⁴, о котором говорят многие апокрифы и плодами которого, согласно принятой в Православной Церкви трактовке, были «братья и сестры Господи», упоминаемые в Евангелиях⁵.

Однако ни отрицание первого брака, ни, тем более, мнение о непорочном зачатии святого Иосифа не находят поддержки у подавляющего большинства святых отцов. Так, преподобный Ефрем Сирийский говорит вполне однозначно: «Род Давида пребыл даже до обручника Марии Иосифа, рождение коего было естественно...»⁶

Имя, данное святому Иосифу при рождении, позволяет предположить, что он был желанным ребенком, чье появление на свет было особенно радостным событием для его родителей. *Yêhôsêph* или *Yôsêph* — это сокращение более длинного имени, которое также встречается в Ветхом Завете: *Yôsiph-yâh* и обычно переводится на русский язык как «Иосифия» (Езд. 8:10) и означает «Бог да приумножит». Как и большинство мужских имен Ветхого Завета, значение имени «Иосиф» относится к новорожденному ребенку — мать или отец, радуясь о рождении младенца, восклицают: «Бог да приумножит (потомство такими детьми, как этот новорожденный)». Греческий древнехристианский писатель IV века Хромаций, сотрудничавший с блаженным Иеронимом, блаженным Августином и святителем Амвросием Медиоланским, дает еще один перевод этого имени — «безупречный»⁷.

Несомненно, Божественная благодать, предуготовлявшая мир к вочеловечению Сына Божия, особенным образом почивала на Его будущем опекуне и хранителе Его Пречистой Матери, что ознаменовалось и в данном ему имени, о чем пишет святитель Николай Сербский (Велимирович): «Почему мужа звали именно Иосиф? Чтобы напомнить о дивном и целомудренном Иосифе, в страшно развращенном Египте соблюдавшем свою телесную и душевную чистоту; да и тем укрепится совесть верных в вере, что плод Девического чрева Богоматери есть воистину от Духа Божия, а не от земного страстного человека»⁸. Подобно Иосифу Прекрасному, целомудренному и пра-

ведному хранителю семьи, спасителю людей, новый Иосиф также оберегает и сохраняет и свою душу, и свою семью; он также получает откровения во сне, а то, что он видит, как будто имеет продолжение наяву⁹; он так же, как и Иосиф Прекрасный, избегает подвергать людей постыжению. Как некогда в начале ветхозаветной истории, Египет снова выступает как место прибежища, спасения и безопасности, а один из городов, в котором, согласно традиции, во время пребывания там Святого Семейства произошли многие чудеса, Гермополь, был также городом, из которого происходила жена ветхозаветного Иосифа (Быт. 41:45).

В библейской критике уместность проведения параллели между ветхозаветным и новозаветным Иосифами обосновывается, в частности, ссылкой на слова, содержащиеся в апокрифической «Повести об Иосифе и Асенефе» (II–I вв. до Р.Х.). Эта последняя — эллинистическая сага о Божественном вмешательстве в жизнь Иосифа Прекрасного и его решении взять «нечистую», хотя и девственную женщину, в свой дом. В особенности эта параллель видна в словах, которые апокриф вкладывает в уста Асенефы: «И сказала Асенефа: “Я, неразумная и дерзкая, позволила себе сказать смело — что человек пришел в мою светлицу, не ведая, что пришедший сегодня ко мне был ангел небесный, который вот возвращается на свое место”, и она присовокупила: “Помилуй, господин мой, и сжался надо мною — рабыней твоей, ибо я говорила с тобой дерзновенно и неразумно”»¹⁰. На основе данной цитаты делается заключение, что образ святого Иосифа Обручника мог формироваться под влиянием ветхозаветных апокрифических трактовок личности святого Иосифа Прекрасного и темы «святого брака»¹¹.

Немаловажным является наблюдение, что совпадают не только имена самих Иосифа Прекрасного и Иосифа Обручника, но и их отцов. Оно постоянно повторяется в критической библейской литературе¹². Данную типологическую параллель можно найти у блаженного Августина, который использует ее в контексте рассмотрения причин разночтений в родословиях евангелистов Матфея и Луки. Как говорит блаженный Августин, Иосиф вполне мог быть усыновлен, ибо такая практика не

была неизвестной — и пример ее реализации мы видим в том, как Иаков усыновляет своих внуков, детей Иосифа Прекрасного (Быт. 48:5)¹³. С другой стороны, и сам Иосиф, обручаясь Пресвятой Богородице и воспринимая в род Давида Спасителя, выступает по отношению к Нему в подобной роли¹⁴.

Священное Писание Ветхого Завета содержит еще несколько типологических параллелей святому Иосифу Обручнику.

Выше была приведена ссылка на текст блаженного Августина, в котором вопрос усыновления становится связующим между Иаковом, Иосифом Прекрасным и Иосифом. Там же, несколько позднее, блаженный Августин ссылается на Моисея, который также был усыновлен. Смысловую связь с Моисеем — или, скорее, с историей исхода в целом — можно также проследить в тех частях Евангелия от Луки, где рассказывается об обрезании Богомладенца и об очищении Божией Матери (Лк. 2:21–50), которые видятся современным толкователям как напоминания о событиях, сопровождавших исход из Египта¹⁵. Аналогично рассматривается и повествование Евангелия от Матфея о Рождестве Спасителя — как имеющее предречение и прообраз в истории рождения Моисея (Исх. 2)¹⁶.

Параллели видятся комментаторам не только в общей канве событий, но и в способе их изложения. Так например, обращают внимание, что, согласно 1-й главе Евангелия от Матфея (ст. 24–25), Иосиф Обручник «встал» (1) и «поступил, как повелел ему Ангел Господень» (2), а именно — «принял жену свою, и не знал Ее. Как наконец родила Она Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус» (3). Динамика действий Моисея и Аарона в описании автора Исхода (7 гл.) похожа: они идут к фараону (1), делают так, как повелел им Господь (2), а именно: Аарон бросает свой жезл, и он становится змеем (3). Причина такого параллелизма, по мнению комментаторов, в частности, заключается в предполагаемом желании евангелиста продемонстрировать совершенное послушание Иосифа, подобное послушанию великих пророков¹⁷.

Параллель между Моисеем и Иосифом Обручником проводится также в службе последнему на 26 декабря. Ирмос 1 песни канона говорит: «Воспою Тебе, Господи Боже мой, яко

извел еси люди из работы египетския, покрыл же еси колесницы фараоновы и силу». Также и в ирмосе 9 песни читаем: «Моисей на горе неопалимую купину виде, Иосиф в вертепе неизреченное Рождество слыша, Нескверная Дево, Безмужная Мати, песньми Тя, Богородице, величаем».

Можно также провести типологическую параллель между событиями Ветхого и Нового Заветов, в которых патриарх Иаков выступает до определенной степени прообразом святого Иосифа Обручника. Так, в «Беседах на Евангелие от Матфея» 8:2 святитель Иоанн Златоуст пишет: «Палестина строит для Него ковы, а Египет Его принимает и спасает от наветов! Таким образом сбывались прообразования не только на детях патриарха <Иакова>, но и на самом Владыке»¹⁸. Подобную параллель между ветхозаветными и новозаветными событиями проводит и святитель Филарет (Дроздов) в «Слове на Рождество Христово»: «Вифлеем был отечественный град предков Иисусовых, однако Иосиф и Мария не имели в нем ниже убогой хижины, ниже пяди земли наследственной, ни пребывания постоянного... Если бы прозорливая мать не изгнала невинного Иакова от лица мстительного Исава, оный не пришел бы на страшное место врат небесных. Безпокровные токмо странники находят Вефиль и Вифлеем — дом Божий и дом Хлеба животного. Только произвольные изгнанники земли приемлются в граждан неба. Кто желает быть селением Сына Божия, тот должен иметь отечество в едином Боге и, при всей привязанности к отечеству земному, впрочем, весьма естественной и праведной, почитать его токмо предградием небесного»¹⁹.

Итак, уже на данном этапе мы видим, как личность святого Иосифа перестает быть в известной степени случайной по отношению к евангельской истории, как может иногда казаться, и как его место в ней находит обоснования с точки зрения его роли в деле домостроительства Божия и его личной праведности.

Нужно предполагать, что святой Иосиф рос в обстановке благочестивого соблюдения ветхозаветного закона²⁰. Наивысшим признанием этого является, несомненно, то, что когда он предстает перед нами на первых страницах Нового Завета уже восьмидесятилетним старцем, Священное Писание гово-

рит о нем как о человеке «праведном». Но что именно вкладывается в это понятие и как трактуют его святые отцы в отношении святого Иосифа Обручника?

Слово «праведный» в библейском контексте может иметь в виду широкий спектр правильных или добродетельных дел, но в основном оно относится к поступкам, характеризующимся как «праведные» с точки зрения исполнения закона Торы. Например, точно так же «праведными» называет евангелист Лука Захарию и Елисавету (1:6) — потому что они «поступали по всем заповедям и уставам Господним беспорочно». Раввинистическая литература подтверждает такое понимание этого слова: тот, кто должным образом, руководствуясь Законом, исполняет свои религиозные обязательства, может считаться «сиддиким», или «праведным»²¹. О знании святым Иосифом Закона и пророчеств говорят, например, преподобный Беда Достопочтенный²² и преподобный Иоанн Дамаскин²³.

Непосредственно из лексики новозаветного повествования более ничего не следует. Очевидно, однако, что евангелист употребляет здесь это слово потому, оно имеет отношение не только к характеристике святого Иосифа как представителя ветхозаветного благочестия, но тесно связано с раскрытием его значения в контексте повествования в целом. Вопреки закону ветхозаветной праведности, повелевающему объявить о преступлении и наказать виновную, святой Иосиф являет прообраз праведности Нового Завета, способной прощать и виновного, способной нести слабости немощного. Он как бы выступает в качестве примера ученика Спасителя, в начале евангельской истории отвечая на тот вопрос, который Господь в дальнейшем обращает к людям: «Вы слышали, что сказано... Но Я говорю вам...»²⁴.

Однако может быть поставлен вопрос: что говорит нам о праведности святого Иосифа тот факт, что события, последовавшие за Благовещением Пресвятой Богородицы, вызвали в его душе столь сильное смятение, о котором рассказывают Евангелия? Вслед за вопросом о первом браке и «братьях Господних», для католической «иосифологии» данная тема представляет особенную важность. Решений этой проблемы для като-

лических богословов данного направления видится три: 1) Иосиф не знал тайны воплощения и, веря в то, что Марией совершено прелюбодеяние, хотел тайно развестись с Ней; 2) Иосиф знал тайну воплощения и хотел отпустить Марию, т.к. думал, что их совместное проживание не угодно Богу; 3) Иосиф не знал тайны воплощения, но, веря в то, что имело место нечто чудесное, не смел ввести Марию в свой дом. Данные теории даны здесь в формулировке католической «иосифологии», по большей части старающейся встать на сторону второй из них²⁵. Нельзя не обратить внимания, что точкой преткновения в каждой из них является вопрос знания. Это и неудивительно, учитывая тесную взаимосвязь, которая существует в католицизме между этим понятием и понятием «святости»: Фома Аквинат, например, определяет «святость» как добродетель, посредством которой человеческий разум воссоединяет себя и все свои действия с Богом²⁶. Для «иосифологии» и католицизма в целом, в иерархии святых ставящих Иосифа Обручника вторым только после Божией Матери, признать, что «покровитель Церкви», каковым он объявлен I Ватиканским собором, мог иметь несовершенное знание о тайне воплощения и, вследствие этого, переживать душевное смущение, означает поставить под вопрос полноту добродетелей, которыми он обладал. О том, что святой Иосиф обладал «всеми» добродетелями, говорит святитель Иоанн Златоуст в Беседе 4.3 на Евангелие от Матфея²⁷. Однако для самого святителя Иоанна, считавшего, как и большинство святых отцов²⁸, что Иосиф действительно подозревал Марию в прелюбодеянии, здесь нет противоречия: Господь часто попускает искушениям нападать на святых людей, чтобы обнаружить их святость:

Хотя подозреваемая не только заслуживала быть опозоренной, но закон повелевал даже наказать Ее, однако Иосиф избавил Ее не только от большего, но и от меньшего, то есть от стыда, — не только не хотел наказать, но и опозорить. Не признаешь ли в нем мудрого мужа и свободного от мучительнейшей страсти? Вы сами знаете, что такое ревность. Потому-то вполне знавший эту страсть сказал: «потому что ревность — ярость мужа, и не пощадит он в день мщения» (Притч. 6:34) и

«люта, как преисподняя, ревность» (Песн. 8:6). И мы знаем многих, которые готовы лучше лишиться жизни, чем быть доведенными до подозрения и ревности. А здесь было уже не простое подозрение: Марию избличали ясные признаки беременности²⁹; и однако Иосиф столько был чужд страсти, что не захотел причинить Деве даже и малейшего огорчения. Так как оставить Ее у себя казалось противным закону, а обнаружить дело и представить Ее в суд значило предать Ее на смерть, то он не делает ни того, ни другого, но поступает уже выше закона... И Иосиф показал здесь великую мудрость — не обвинял и не порицал Девы, а только намеревался отпустить Ее. Когда он находился в таком затруднительном положении, является ангел и разрешает все недоумения. Здесь достойно исследования то, почему ангел не пришел прежде, пока муж не имел еще таких мыслей, но приходит тогда, когда он уже помыслил... Чтобы Иосиф не обнаружил неверия и с ним не случилось того же, что с Захарией... так и для того, чтобы обнаружилось любомудрие Иосифа... Примечаешь ли кротость этого мужа? Не только не наказал, но и не сказал никому, даже самой подозреваемой, а размышлял только с собою, и от самой Девы старался скрыть причину смущения. Не сказал евангелист, что Иосиф хотел Ее выгнать, но — отпустить: так он был кроток и скромн!.. Иосиф имел много веры...³⁰

Господь может попустить искушениям нападать на святых и ради возведения их на более высокую ступень святости и дарования им вящей благодати. У святителя Иннокентия Херсонского, прозванного «русским Златоустом», мы читаем:

Для чего же Промысл допустил такое затруднение? Для чего Иосиф не введен в тайну искупления? Для чего Он в душе Иосифа позволил зародиться такому тяжелому подозрению? Без сомнения, для блага же Иосифа и Марии. Мария, как выражается Церковь, должна была взаимодейать от лица всего рода человеческого Иисусу Христу чистейшее человечество. Иосиф же долженствовал быть Его питателем, хранителем, и назваться, в некотором смысле, отцом. Все сие выражает плотское рождение; Мессии же надлежало прежде в душе Марии и Иосифа утвердить убеждение, что рождение духовное не может быть без особенных искушений и горестей. Неудивительно,

что Промысл ставил таких святых людей в затруднительное положение. Он любит, так сказать, испытывать их таким образом... Промысл часто оставляет Свои пути до известного времени не выразуменными для людей, и тем желает и людей научить самоотвержению³¹.

Для «иосифологии», однако, подобные «уроки» означали бы, что святой Иосиф не обладал полнотой святости, а потому для оправдания своей позиции, заключающейся в том, что Иосиф знал, что случившееся с Марией не было прелюбодеянием, она опирается не на святителя Иоанна (единственного из древних отцов Церкви, кто специально, а не мимоходом рассматривал данный вопрос), а на других святых отцов, о которых пойдет речь ниже.

До тех пор, пока в контексте рассматриваемого вопроса мы распределяем святоотеческие высказывания о святом Иосифе Обручнике в соответствии с вышеупомянутым трехчастным делением, в основу которого положено специфическое понимание святости, мы оказываемся перед лицом ложной дилеммы, в соответствии с которой, для того чтобы воздать должное святости Иосифа, необходимо признать его знание тайны Боговоплощения; в противном случае, если последнее не признается, то и святость Иосифа становится ограниченной и ущербной. Последнее, в общем-то, как раз и ставится «иосифологами» в укор Православной Церкви. Однако, мне кажется, с православной точки зрения непризнание ведения святым Иосифом тайны Боговоплощения демонстрирует не ущербность его святости, а ущербность такого подхода к святости. Православную точку зрения по данному вопросу суммирует в своей лекции «Святость человека в православной аскетической традиции» профессор МДА А. И. Осипов:

Святость это, во-первых, чуждость по отношению к миру греха, отрицание его. Во-вторых — она имеет конкретное положительное содержание, ибо природа святости Божественна, она онтологически утверждена в Боге. В то же время, святость... не моральное совершенство, хотя она и соединена с ним неразрывно, но — «соприсносущность неотмирным энер-

гиям». Наконец, святость есть не только отрицание, отсутствие всякого зла и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение «мировой реальности через освящение этой последней». Эта, третья сторона святости говорит о том, что она является силой, преображающей не только человека, но и мир в целом... Святые — это прежде всего иные люди, отличные от живущих по стихиям мира сего, а не по Христу (Кол. 2:8). Иные потому, что они борются и с помощью Божией побеждают «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» (1 Ин. 2:16), — все то, что поработает людей мира сего³².

И, отмечая наличие духовной брани, святитель Иоанн Златоуст также и отмечает, какое значение эта брань имела для евангельского благовестия человечеству в целом: «Для этого евангелист описывает случившееся еще во время незнания Иосифова, чтобы ты не сомневался в происшедшем по узнании... Самое повествование делается несомненным, так как показывает, что сам Иосиф был точно в таком положении, в каком следовало быть»³³.

Однако, действительно, мнение о том, что до явления ему во сне ангела святой Иосиф не знал о тайне Боговоплощения и подозревал Марию в прелюбодеянии, которого придерживались святой Иустин Мученик, святители Амвросий и Августин³⁴, также разделяется не всеми святыми отцами. Но для того, чтобы связать их свидетельства воедино, необходимо не вводить искусственный и практически не имеющий отношения к существу проблемы критерий «знания», а задаться вопросом: что же было в центре внимания святых отцов?

Ориген в приписываемой ему проповеди выражает мнение, что на момент ангельского ему благовестия Иосиф уже знал о зачатии от Духа Святого и, в трепете перед таинством, Участицей которого стала его Обручница, боялся взять Ее в свой дом³⁵. С ним согласен святитель Василий Великий, который пишет:

«Прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого» (Мф. 1:18). Иосиф обнаружил сразу и то, и другое: и беременность, и [ее] причину, ибо

[сказано]: «От Духа Святого». Поэтому он, испугавшись называться мужем такой жены, «захотел тайно отпустить Ее» (Мф. 1:19), не дерзнув предать огласке Ее положение. Поскольку же он был праведным, то сподобился того, чтобы ему было открыто это Таинство. Ибо «когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: “Не бойся принять Марию, жену твою”» (Мф. 1:20). [Этим он как бы говорит:] «И не помышляй о том, чтобы скрыть грех неуместными подозрениями. Ведь ты назван праведным, а праведному мужу не подобает молчанием покрывать беззаконие». «Не бойся принять Марию, жену твою», — [говорит ангел]. Это показывает, что [Иосиф] отнюдь не пришел в негодование или исполнен презрением, но он испугался Ее потому, что она была исполнена Духа Святого³⁶.

По-видимому — все ясно. Однако говорит ли святитель Василий об отсутствии сомнений как о показателе меры праведности святого Иосифа, или же смыслом отрывка является продемонстрировать, что Божественная природа зачатия действительно была вне подозрений? Конечно, святитель Василий мог считать, что и о беременности, и о зачатии от Святого Духа Иосиф узнал одновременно (хотя из самого отрывка это не обязательно следует: если Таинство ему открыто и сомнений на этот счет у Иосифа нет, тогда зачем ангел обращается к нему с предостережением против неуместных подозрений?), но даже если это так, то сделать такой вывод на основании этого отрывка вряд ли возможно, так как он не задается здесь вопросом о бесстрастии, кротости и других добродетелях святого Иосифа, как это делает святитель Иоанн Златоуст в вышеприведенной цитате. Вопросы, которые интересуют святителя Василия Великого, следующие: «Что за орудие этого Домостроительства? Тело святой Девы (Лк. 1:27). А что за причина Рождения? Дух Святой и осеняющая Сила Всевышнего (Лк. 1:35)». И далее он начинает свое толкование: «Но лучше послушай сами Евангельские слова: “По обручении Матери Его Марии с Иосифом...”»³⁷.

То же самое можно сказать и о преподобном Беде, который (а вслед за ним епископ Хаймо Хальберштадтский (ум. 853) и Ремигиус Ауксеррский (ум. 908))³⁸ предлагает такое ре-

шение: Иосиф, хорошо зная, что Мария зачала не от мужчины, думал, что он не должен вводить Ее в свой дом. Зная пророчества, он видел их исполнение на Марии. Однако оставить Ее означало подвергнуть обвинениям в прелюбодеянии, и поэтому ради Нее Иосиф решил совершить свадьбу, но не консумировать брак³⁹.

Блаженный Феофилакт, обычно следующий линии рассуждений святителя Иоанна Златоуста, и в этот раз излагает сходное мнение, однако позже преподносит в выгодном свете точку зрения, выраженную в проповеди, приписываемой Оригену⁴⁰, а встречающуюся у блаженного Иеронима и неизвестного автора *Opus Imperfectum*⁴¹:

Как же Иосиф был праведен? В то время как закон повелевает избличать прелюбодеицу, то есть объявлять о ней и наказывать, он намеревался скрыть грех и преступить закон. Вопрос разрешается, прежде всего, в том смысле, что уже через это самое Иосиф был праведен. Он не хотел быть суровым, но, человеколюбивый по великой своей доброте, он показывает себя выше закона и живет выше заповедей закона. Затем, Иосиф и сам знал, что Мария зачала от Духа Святого, и потому не желал избличить и наказать Ту, Которая зачала от Духа Святого, а не от прелюбодея. Ибо смотри, что говорит евангелист: «Оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго». Для кого «оказалось»? Для Иосифа, то есть он узнал, что Мария зачала от Духа Святого. Поэтому и хотел тайно отпустить Ее, как бы не осмеливаясь иметь женой Ту, Которая удостоилась столь великой благодати⁴².

Здесь как будто предлагаются два противоположных мнения: если Иосиф праведен, то достоинство его праведности заключается именно в том, что он поступает по вере в откровение совершенно нового, не ветхозаветного порядка; если же он уже обладает твердым знанием о происходящем, то в его поступке можно в лучшем случае усмотреть послушание — но тогда эта ситуация не отличается от послушания ветхому закону, и, соответственно, Иосиф лишается вышеупомянутого достоинства праведности. Мне представляется, что этот комментарий бла-

женного Феофилакта можно правильно понять на фоне толкования этого эпизода святителем Иоанном Златоустом:

Подлинно, по пришествии благодати, надлежало явиться многим знамениям высокой мудрости. Как солнце, не показавши еще лучей, издали озаряет светом большую часть вселенной, так и Христос, восходя из девической утробы, прежде нежели явился, просветил всю вселенную. Вот почему еще до Его рождения пророки ликовали, и жены предсказывали будущее, и Иоанн, не выйдя еще из утробы, възгрался во чреве. И Иосиф показал здесь великую мудрость — не обвинял и не порицал Девы, а только намеревался отпустить Ее. Когда он находился в таком затруднительном положении, является ангел и разрешает все недоумения⁴³.

Таким образом, блаженный Феофилакт, пересказывая мысль святителя Иоанна своими словами, пишет не о некоем интеллектуальном «знании» Тайны Боговоплощения, а о знании, родственном тому, благодаря которому възграл в утробе святой Елизаветы Предтеча Иоанн. Именно к такому выводу приходит преподобный Ефрем Сирийский, который, с точки зрения трехчастного католического деления на основе «знания», занимает некую промежуточную позицию, с одной стороны, не утверждая, что Иосиф Обручник имел полное ведение о Тайне Боговоплощения, а с другой — считая, что тем или иным образом, через пророчества или посредством действия благодати, он предполагал, что произошло нечто исключительное:

Мария старалась убедить Иосифа, что Ее зачатие было от Духа, но он не соглашался, так как дело было неслыханное и совсем новое. Когда Иосиф видел лицо Ее радостным, чрево же непраздным, он из-за своей праведности помышлял о том, чтобы не подвергать Ее бесчестию и позору, но молча отпустить, ибо ни греха Ее не знал, ни о зачатии Ее не был уверен, откуда оно произошло... Иосиф знал, что сие зачатие было особенное и что случились вещи, не свойственные положению женщин и состоянию беременных новобрачных, каковые все признаки давали ему знать, что дело сие произошло от Бога. Ибо никогда ни в чем он не замечал в Марии чего-либо по-

стыдного и не мог не верить Той, Которая имела многие свидетельства — Захарию немому, Елисавету зачавшую, возвешение ангела, взыгание Иоанна и пророчество его отца; ибо все это со многим другим возвещало о девственном зачатии. Посему праведно он помыслил о том, чтобы тайно отпустить Ее. Ибо если бы он знал, что зачатие Ее произошло не от Духа Святаго, то было бы несправедливо не огласить Ее⁴⁴.

Итак, суммируем сказанное в этой части. В творениях большинства святых отцов мы находим подтверждение тому, что Иосиф испытал период сомнений в благочестности своей Обручницы. Мы находим безусловное подтверждение этому и в литургической традиции Православной Церкви⁴⁵. Те же святые отцы, свидетельства которых приводятся как доказательство знания Иосифом Тайны Боговоплощения и, как следствие, отсутствия у него сомнений, ставят своей целью не выяснение внутреннего состояния Иосифа (что, как было упомянуто выше, косвенно доказывается тем, что только святитель Иоанн Златоуст уделяет время рассмотрению именно этого вопроса), а дополнительное акцентирование отсутствия причин для скептического отношения к зачатию от Святого Духа со стороны сомневающихся. Знание, не являясь предметом внимания святых отцов, не может выступать критерием оценки их свидетельств и потому не может использоваться для определения святоотеческого понимания евангельских событий и духовного облика святого Иосифа, о котором они рассказывают. Не являясь обязательной характеристикой святости, интеллектуальное знание не может также выступать и критерием «полноты» или «неполноты» обладания ею Иосифом, равно как и наличие «помышлений сумнительных» не может поставить ее под вопрос.

В своем человеколюбии и кротости⁴⁶ он жил и поступал выше Закона⁴⁷. Смиранный, скромный⁴⁸ и жертвенный⁴⁹ в своем благоговейном отношении к Богородице, он был лишен чувства ревности⁵⁰. Даже боримый сомнениями, он не стремился к возмездию за то, что казалось бесчестьем⁵¹. В этом он показал свое любомудрие⁵² — знание высшей Истины, сопряженное с любовью, полноту мудрости и нравственного совершенства, целостность своей личности. И желая отпустить Марию, и при-

нимая ангельское благовестие, он явил пример непоколебимой веры⁵³, соединенной с благоговейным страхом перед таинством, свидетелем и участником которого благословил ему быть Бог⁵⁴.

Если в Евангелии от Луки (1:31) благовестие о Рождестве Спасителя мира получает Мария, то в Евангелии от Матфея (1:20) его получает святой Иосиф Обручник. Именно он выступает в рассказе евангелиста главным действующим лицом; именно он осуществляет здесь то, что должно быть исполнено. Получая благословение ангела принять Марию, наречь имя Богомладенцу, бежать со Святым Семейством в Египет, а затем вернуться в землю Израилеву, он исполняет это благословение буквально: он «принимает», «нарекает», «встает», «берет», «идет» и «возвращается», тем самым являя пример послушания и образ безоговорочного следования воле Божией, уподобляющие его Аврааму, как об этом и говорит составленный в его честь в XIX веке акафист⁵⁵. С другой стороны, рефрен «сна», постоянно звучащий у евангелиста Матфея, напоминает нам снова о ветхозаветном Иосифе, жизнь которого приводится апостолом как один из образцов веры (Евр. 11:22). «Почему не наяву, как являлся он Захарии и Марии? — рассуждает святитель Иннокентий (Борисов). — Низший ли это или высший род откровения? С некоторой стороны низший по отношению к чудесности: явиться наяву — чудесности более, чем во сне. Но ежели взять состояние того, кому дается откровение, то сей род откровения должно почестъ высшим: ибо если человек удовольствуется откровением, данным ему во сне, то через это покажет больше веры, нежели когда потребовал бы явления в бодрственном состоянии. Святитель Златоуст замечает: “Сего ради явися Ангел во сне; яко Иосиф верен бе муж, не требоваше явления сего (наяву)”. Душа Иосифа, чрезвычайно расположенная к Марии, имела нужду только в малейшем намеке, дабы обратиться в другую сторону...»⁵⁶ Этим словам как бы вторят и некоторые современные библеисты: в своих комментариях на Евангелие от Матфея Д. Хагнер обращает внимание, что данная перикопа — единственное в Новом Завете место, где словосочетание «сын Давидов» употребляется по отношению к кому бы то ни было, помимо Самого Иисуса Христа⁵⁷.

Во время описания событий Рождества евангельские тексты вовсе не упоминают святого Иосифа. Тексты апокрифов описывают его смятение и беспокойство об имеющей родить Богородице («Одинокство, — говорит митрополит Антоний Сурожский, — страшное, жгучее, убийственное одинокство, которое сдает сердца стольких людей, было долей Пречистой Девы Богородицы, Иосифа Обручника и только что родившегося Христа»⁵⁸), но удаляют его из пещеры на время родов. Типичное иконографическое изображение Рождества, о котором мы уже упоминали выше, также представляет Иосифа сидящим в глубоком раздумье в стороне от рождественского вертепа — в нижнем левом углу. Композиционно его фигура находится вне центра, в знак того, что он не является отцом Младенца. Перед Иосифом изображается фигура пастыря, которая трактуется различно — либо как пришедший на поклонение пастух, либо как нечистый. Иногда эта фигура изображается как старик с рогами и с хвостом. По толкованию Павла Евдокимова⁵⁹, «в лице Иосифа икона раскрывает вселенскую драму, повторяющуюся из столетия в столетие. Ее содержание всегда одинаково. Пастырь-оборотень внушает, что не существует иного мира, кроме видимого, природного, в котором мы живем, нет поэтому и иного бытия. Лицо святого Иосифа часто выражает муку и почти отчаяние (“внутреннюю бурю”). На некоторых иконах Мария смотрит на него с глубоким состраданием».

В то же самое время богослужебные тексты видят в присутствии Иосифа не только образ человечества, в изумлении стоящего перед лицом величайшего Таинства, но, по свидетельству епископа Вениамина (Милова), символическое изображение Совета Отчего⁶⁰. Смятение святого Иосифа, в «послушании и смирении» предстоящего Богомладенцу, по рождестве сменилось, согласно святителю Иннокентию (Борисову), состоянием созерцательного безмолвия. Это видно в описании прихода в пещеру пастырей:

Пастыри рассказывали свое видение, а Иосиф и Мария все молчат. Примерное молчание! Мария слагала все в сердце своем, когда ангел благовествовал Ей. Она любила обо всем

размышлять, что подтверждается и сим случаем... Об Иосифе евангелист не замечает сего. Ум и характер его были весьма просты. Он был праведен и благочестив, но не вдавался в размышления. Он был более зритель и служитель тайны⁶¹.

Относительно того, что Иосиф «не вдавался в размышления», и упомянутые выше святые отцы, и богослужебные тексты Православной Церкви⁶² рисуют иной образ. В частности, акафист этому святому (см. икос 4, кондак 8, кондак 12) употребляет в отношении него то же выражение, что Евангелие употребляет в отношении Божией Матери, а именно — что, будучи свидетелем исполнения пророчеств и совершения великих тайн, он «вся слагал еси в сердце своем, яко раб верный, храня вверенное сокровище в тайне до дне, внегда начаша вопити Ему вси верующии яко Богу и Спасителю мира: Аллилуиа».

Мысль же о том, что Иосиф «зритель и *служитель* тайны», была предметом размышления богословов уже в древности. Иаков Серугский (451–521) пишет:

Он был великодушен, и он был свят, как духовный Мелхиседек. Он был соделан священником для того, чтобы служить Господу святости... Он не смотрел на Благословенную как муж на свою жену: он смотрел на Нее, как первосвященник смотрит на Святая Святых. Он любил Ее, и дивился на Нее, и поклонялся Ей. Он почитал Ее, и благоговел перед Ней, и служил Ей. Он смотрел на Нее, как на облако, окружавшее гору Синай (Исх. 24:15–16), потому что в Ней пребывала сила Божества. Его сердце было чисто, и мысли его были святы; он поклоняется и воздает благодарение, потому что он был сочтен достойным быть священником Сыну⁶³.

Равным образом и в нашем акафисте святому выражена похожая мысль: «Видев в яслех Вифлеемских звезду, возсиявшую от Иакова, первый поклонился еси Рожденному, и егда небо звезду, ангели пение, пастыри исповедание и волсви поклонение и дары приношаху Ему, ты же, праведный Иосифе, всего себе принесл еси в дар Господу, и жизнь и попечения и труды отдавая на служение Ему» (Икос 5). Или, в перифразе

Евгения Поселянина, «он первый из людей, принесших в дар воплотившемуся Богу не единичные, как то делали волхвы, не излияния мгновенного восторга, как Вифлеемские пастухи, а все помыслы, все плоды своих трудов»⁶⁴.

В четвертом гимне на Рождество преподобный Ефрем Сирийский проникновенно описывает чувства, захватившие святого Иосифа, которые, не переставая быть глубоко благоговейными, в то же время носят черты поистине отцовской заботы и любви. Иосиф, держа на руках Младенца Христа, говорит: «Кто в Сына мне даровал Сына Всевышнего? В боязни помышляя я Матерь Твою отпустить от себя, но не знал, что великое сокровище заключается во чреве Ее и соделает вдруг богатым убожество мое. Праотец мой, царь Давид, носил диадему, а я пал в глубокое унижение и вместо царя стал древоделом. Но теперь возвращается ко мне царская диадема, потому что в объятиях своих ношу Господа всех диадем»⁶⁵.

В следующий раз мы встречаемся со святым Иосифом в описании сретения Богомладенца в Иерусалимском Храме (Лк. 2:22–38). Обращаясь к Божией Матери, праведный Симеон говорит: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, — и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:34–35). Похожее выражение «*душу пройдет железо*» употребляет пророк Давид в отношении Иосифа Прекрасного (Пс. 104:18). Возможная параллель с Иосифом Обручником обращает на себя внимание святителя Иннокентия (Борисова). Однако, задается он вопросом, почему в таком случае святой Симеон ничего не говорит о нем, а обращает свою речь исключительно к Божией Матери? И отвечает: «Должно думать, о нем ничего не говорится по причине старости его, которая, вероятно, скоро низвела его в могилу. Если бы он и дожил до исполнения сего предсказания, то все-таки участь Младенца более касалась Матери Его»⁶⁶.

В контексте темы этой статьи в этом высказывании святителя Иннокентия в данный момент нас интересует та степень причастности святого Обручника земным тяготам Спасителя, на которую «все-таки» обращает внимание святитель.

Пусть и ограниченная в сравнении с Божией Матерью, но не менее реальная, эта причастность являлась свидетельством подлинности его не телесного, но духовного брачного союза с Пречистой Девой, и истинности не телесного, но духовного отцовства в отношении Сына Божия. Свое сакральное признание перед лицом ветхозаветного священства эта подлинность находит в том, что Симеон ниспосылает единое благословение на Иосифа и Марию, о чем пишет святитель Фотий. Тем не менее, через то, что речь его обращена только к Богородице, показывается, что из них двух только Она является непосредственным родителем⁶⁷.

Заканчивается повествование словами Евангелия: «Иосиф же и Мать Его дивились сказанному о Нем» (Лк. 2:33). Святитель Иконийский Амфилохий пишет, что «удивлялись Иосиф и Мать Божия словам Симеона о предвечном Младенце не по незнанию своему, что Он есть Спаситель мира, но по смирномудрию своему и по чувству глубочайшего благоговения к Богу, удостоившему Деву Марию быть Матерью Такого Сына, а Иосифа — попечителем Его»⁶⁸.

Равно и святитель Иннокентий (Борисов) говорит:

Они удивились. Но чему? Разве им была неизвестна судьба их Младенца? Вполне, конечно, едва ли была известна судьба Его, то есть так, как после открыли нам апостолы. Но если бы им совершенно была известна судьба Его, то и тогда они не могли бы не удивиться. Они видели или, лучше, держали на руках Младенца слабого, плачущего, и о Котором между тем говорят так много; поразительная необыкновенность! Особенно же им не была известна тайна, сказанная Симеоном, что через сего Младенца спасение уготовано всем народам. Апостол называет это тайной, никому доселе неизвестной⁶⁹.

Этот евангельский рассказ, как и рассказ о выборе, стоявшем перед святым Иосифом в момент его душевных испытаний, как и эпизод с обрезанием, дает основание толковникам говорить о родителях Богомладенца как об «исправнейших наблюдателях Закона»⁷⁰. Как изображение встречи на иконе Сретения символизирует исполнение Ветхого и приход Ново-

го Завета⁷¹, так Иосиф, Симеон и Анна олицетворяют собой, по слову святителя Иннокентия, как бы первые весенние цветы, расцветающие на земле после того, как благодать Духа Божия вдыхает жизнь в оледеневшее, как после долгой зимы, грехом и богоотступничеством человечество⁷².

Еще раз обратиться к теме характера и духовного уклада святого Иосифа Обручника многим толковниками дает возможность рассказ о бегстве в Египет. Об этом говорит святитель Иоанн Златоуст в своей беседе 8.2 на Евангелие от Матфея. По нему, образ действий не только Святого Семейства, но даже волхвов содействует возрастанию в любомудрии:

В самом деле, смотри, как все это начинается тотчас от самых пелен. Лишь только Христос родился, и тиран неистовствует, и приключается бегство в чужие земли, и вовсе невинная Мать убегает в страну варваров. После этого и ты, удостоившись послужить какому-нибудь духовному делу, если будешь претерпевать жесточайшие напасти и подвергаться бесчисленным бедствиям, не должен смущаться и говорить: что это значит? Когда я исполняю волю Господню, то мне следовало бы быть увенчанным и прославленным, светлым и знаменитым. Но, имея пример Христа, переноси все мужественно, зная, что с духовными людьми так и должно особенно быть, и что их удел — отовсюду подвергаться искушениям. Смотри, что совершается не только над Матерью и Отроком, но и над волхвами: и они тайно удаляются, подобно беглецам, и сама Мать, никогда не отходившая от своего дома, получает повеление отправиться в далекий и прискорбный путь, по причине этого чудного Отрока и духовных мук рождения⁷³.

Безропотно исполняя повеления архангела, святой Иосиф уподобляется Аврааму, становясь примером веры и послушания:

Иосиф, услышав это, — продолжает святитель Иоанн, — не соблазнился и не сказал: что это за странность? Ты прежде говорил, что Он спасет Свой народ, а теперь Он даже и Себя не спасает, и нам нужно бежать, удалиться и переселиться в отдаленную страну? Это противоречит тому, что обещано. Но он ничего такого не говорит, потому что он был верный муж;

не любопытствует даже о времени возвращения, о котором и ангел не сказал определенно: «и будь там, пока не скажу тебе». Он и этим не огорчился, но, будучи готов терпеть все, с радостью оказал покорность и послушание. И человеколюбец Бог эти скорби его растворил радостью...⁷⁴

Оберегая во время многотрудного путешествия Святое Семейство от опасностей и невзгод, Иосиф предстает верным и ревностным хранителем Богомладенца и Его Пречистой Матери. Подобно тому, как Иосиф Прекрасный, сын Иакова из книги Бытия, был хранителем своей семьи, так и этот новый Иосиф, также сын Иакова, выступает в евангельском повествовании в подобной роли⁷⁵.

Эту параллель, однако, нельзя проводить слишком буквально. Уже раскрывая в тексте богослужения значения праздника Сретения, Церковь на примере святого Симеона Богоприимца подчеркивает возникающую дихотомию: «Днесь Симеон на руки Господа славы подъямлет, Егоже под мраком первее Моисей виде, на горе Синайстей скрижали дающа ему. Сей есть, Иже во пророцех глаголяй и закона Творец. Сей есть, Егоже Давид возвещает, Иже всем страшный, имеяй велию и богатую милость»⁷⁶.

То же самое акцентируется в богослужебных текстах и при описании бегства в Египет. Когда Божия Мать обращается к Богомладенцу с вопросом: «Сыне! При Твоем удивительном рождении Я избегла болезней. Ныне же душевно смущаюсь от печали, видя Тебя бегающим от Ирода», Спаситель как бы отвечает Ей: «О, Мать! Я иду в Египетскую землю, но там землетрясением низвергну египетских идолов. Моих же врагов, напрасно ищущих души Моей, пошлю во ад, как Единый Державный. Почитающих Тебя вознесу и спасу»⁷⁷. Тем в большей степени подобные слова могли бы быть адресованы к святому Иосифу Обручнику и как бы определить границы, в меру которых охранение Святого Семейства зависело от него. Переведенный на сирийский язык коптский апокриф «Видение Феофила Александрийского», во многом ставший основой для описания Коптской Церковью периода пребывания Святого Семейства в Египте, рассказывает, как во время пути святой

Иосиф носил за Спасителем и Его Пречистой Матерью «одежду и все, необходимое для еды». Более того, он с ревностной любовью относился к усыновленному ему в обручении Чаду, часто беря Его на руки или сажая себе на плечи⁷⁸ — так, как изображают зачастую это и православные иконы⁷⁹. Когда же Святое Семейство, будучи окружено разбойниками, оказалось в опасной ситуации и Иосиф стал упрекать Богородицу за то, что благодаря Ей был выбран именно тот путь, по которому они пошли, Богомладенец «улыбнулся Иосифу и сказал: «О, отец, не говори грубо с Моей Святой Девой Материю... Не ты управляешь Мной, но Я управляю всем миром и укажу тебе туда, куда Я хочу идти»⁸⁰. Нечто подобное говорит и неизвестный автор *Opus Imperfectum*: «В действительности это Мальчик питал Свою Мать, и это Иосиф был оберегаем»⁸¹.

Еще несколько комментариев следует сделать о святом Иосифе на основе того, что нам известно о периоде жизни Святого Семейства в Назарете. Священное Писание говорит нам о том, что святой Обручник был «тектоном», плотником (Мф. 13:55). Евангелист Марк (Мк. 6:3) говорит, что также и Сам Спаситель был плотником. Святой Иустин Мученик в «Диалоге с Трифоном» (ч. 88) даже конкретно называет те предметы, которые изготавливал Спаситель: «Он, живя среди людей, занимался плотничными работами, делал орала и ярма, и тем поучал и праведности и деятельной жизни»⁸². Это означает, что, следуя повсеместной традиции древнего мира, согласно которой ремесло передавалось от отца к сыну через многие поколения, Господь был обучен ему Обручником Своей Матери, святым Иосифом. Тяжелая, сложная работа, требовавшая значительной физической силы, посредством восприятия ее Спасителем приобрела характер особенного благородства. Древняя клятва «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3:19), Богом, могущим даже зло преложить в добро, соделалась одним из величайших благословений, которые получал человеческий род после грехопадения Адама и Евы. Достоинство труда, явленное через святого Иосифа, послужило причиной, по которой блаженный Августин ставил его в пример монахам⁸³. Здесь же имеет свои истоки более по-

зднее почитание святого Иосифа как покровителя трудящихся. 1 мая 1955 года Папой Пием XII этот день был провозглашен праздником «Иосифа Работника, Мужа Препоблагословенной Девы Марии, Исповедника и Покровителя Рабочих Людей». Однако и в Православной Церкви такое почитание святого Иосифа тоже присутствует, что видно на примере постройки в 1720-х годах церкви святого праведного Иосифа Древодела, располагавшейся при плотничьих «Переведенских слободах» на правом берегу Невы, ниже впадения в нее Охты. Кроме того, ряд православных авторов говорят о труде и терпении как уроках жизни святого Иосифа⁸⁴.

Излишним, вероятно, будет подробно говорить о том, что Пресвятая Богородица и Ее святой Обручник провели всю свою жизнь в целомудрии. Храня чистоту, но, по слову святителя Амвросия⁸⁵, будучи едины духом, святые супруги в полноте разделяли чувства благоговения и священного трепета перед раскрывающейся перед их глазами тайной спасения человеческого рода, причастниками которой их — каждого по-своему — сподобил быть Всемилостивый Господь. «Кто в состоянии постигнуть все блаженство Пречистой Девы и святого старца Иосифа, которые, обладая сокровищем небесным, забывали все свои земные нужды и в сладостном уединении наслаждались лицезрением Того, Которого созерцать непрестанно желают ангелы небесные?!»⁸⁶, — писал епископ Иустин (Полянский; 1832–1903). Совершенное целомудрие святого Иосифа подчеркивает преподобный Ефрем Сирин: «При виде Ее, — говорит он, — вожделение никогда не приходило в его помысл»⁸⁷.

Заканчивая этот краткий обзор, хочется выразить надежду, что предложенное рассмотрение отдельных сторон духовного облика святого Иосифа Обручника в какой-то мере будут содействовать пробуждению интереса к его личности среди православных. Мы живем в то время, когда сложившиеся веками нормы взаимоотношений не только Церкви и государства, но восприятие обществом в целом роли религии в жизни отдельных людей и их коллективов радикально изменилось. «В современном мире государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами»⁸⁸.

Культурообразующие христианские ценности в наше время для многих стали в лучшем случае предметом сугубо частного выбора, а то и вовсе приобрели характер рудимента прошлых эпох. Люди, на протяжении тысячелетий становившиеся образцами чистого и бескомпромиссного исповедания своей веры, подвижники и святые, за пределами Церкви — а иногда и внутри церковной ограды — уже не пользуются тем же жизнеопределяющим, неоспоримым авторитетом, которым они обладали раньше.

Это с особенной очевидностью следует из наблюдений за церковной жизнью (в том числе и православной) на Западе, где христианство уже давно живет в условиях секуляризма и плюрализма, а лучше сказать — духовного и нравственного безразличия. Однако эта ситуация, позволяющая многим говорить о наступлении «постхристианской» эпохи, не чужда и традиционно православным странам и с течением времени будет только обостряться. В этих условиях существует опасность превращения Православной Церкви в культурное гетто, выдвигающее в качестве духовных, этических и поведенческих парадигм идеалы, имеющие ценность во многом только внутри себя самого и потому не обладающие достаточным духовным потенциалом, чтобы противостоять давлению, оказываемому со стороны во многом нехристианского и антихристианского общества.

Обращение непосредственно к евангельским урокам, каковым в данном случае является возрождение интереса к личности святого Иосифа Обручника, само по себе также не гарантирует успеха в প্রতিстоянии проникновению в духовную и бытовую жизнь христиан чуждых христианству воззрений; однако такое обращение имеет гораздо больше шансов быть эффективным ввиду того, что в его основу положено свидетельство непреходящего Божиего Слова, которое «живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12).

Примечания

¹ *Поселянин Е.* Богоматерь. Описание Ее земной жизни и чудотворных икон. СПб., 1909. С. 34.

² *Halkin F.* Bibliotheca Hagiographica Graeca. Bruxelles, 1957. V. III. P. 37.

³ *Llamera B.* Saint Joseph. St. Louis, 1962. P. 239.

⁴ *Иероним, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. М., б.г. С. 106 и др.

⁵ Мф. 12:46–50; Мк. 3:31–35, 6:3; Лк. 8:19–21; Ин. 2:12, 7:1–10.

⁶ *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвертоевангелие // *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 4-х т. Б.м., 2002–2003. Т. 4. С. 284.

⁷ *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Vol. 1a, Matthew 1–13.* Ed. Manlio Simonetti, InterVarsity Press, 2001. P. 15 (далее — *Simonetti*).

⁸ *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Беседы: в 2-х ч. М., 2003. Ч. 2. С. 16.

⁹ *Erbetta M.* Gli Apocrifi Del Nuovo Testamento. Vol. 1. Marietti, 1966. P. 34.

¹⁰ Повесть об Иосифе и Асенефе. [Электронный документ] // Русская апокрифическая студия / Ветхозаветные апокрифы. (URL: http://apokrif.fullweb.ru/apocryph2/iosif_asenefa.shtml). Проверено: 06.10.2009.

¹¹ *Aarde A.* The carpenter's son (Mt 13:55): Joseph and Jesus in the Gospel of Matthew and other texts // *Neotestamentica.* 2000. №34(1). P.173-190.

¹² *The New Interpreter's Bible.* Leander E. Keck, convener et al. 12 vol. Nashville, c1994. Vol. IX. P. 130; *Porter S.* Joseph, husband of Mary // *The Anchor Bible Dictionary.* Ed. D. M. Freedman. Doubleday. N.Y.–London, 1992. Vol. III. P. 975 (далее — *Porter*).

¹³ *Simonetti.* Ibid. P.4–5.

¹⁴ *Augustine, st.* The Works of Aurelius Augustine. Ed. Rev. Marcus Dods. 15 vol. Edinburgh, 1871–1876. Vol. VIII. 2.1.2–3. P. 200–203.

¹⁵ *The New Interpreter's Bible.* P.69; *Hagner D.* Word Biblical Commentary. Matthew 1–13. Vol. 33a. Dallas, Texas, 1993. P. 28.

¹⁶ *Porter.* Ibid. P. 975.

¹⁷ *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on

the Gospel According to Saint Matthew. Edinburgh, 1988. Vol. I. P.218 (далее — *Davies*). Интересно, что сходную динамику поступков комментаторы видят и в поступках апостолов (Мф. 21:6–7), которые «пошли» (1) и «поступили так, как повелел им Иисус» (2), а именно — «привели ослицу и молодого осла и положили на них одежды свои» (3). На параллели между св. Иосифом и апостолами указывает и св. Иларий Пиктавийский (ок. 315–367) — см. *Simonetti*. Ibid. P. 36.

¹⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 1. С. 84.

¹⁹ *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи: в 5-ти тт. М., 1873. Т. 1. С. 17.

²⁰ *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2008. С. 61.

²¹ *Davies*. Ibid. P.202.

²² *Bede the Venerable*. Homilies on the Gospels. Trans. L. Martin and D. Hurst. Cistercian Publications, 1991. Book One. P.45.

²³ *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. свящ. Максима Козлова. Мартис, 1997. С. 255.

²⁴ The New Interpreter's Bible. Vol. VIII. P. 135.

²⁵ Справедливости ради нужно отметить, что католические богословы, не связанные рамками «иосифологии», не считают необходимым следовать этому убеждению. Так, один из крупнейших библеистов с мировым именем иезуит Джозеф Фитцмайер утверждает, что Иосиф подозревал Марию в измене, — см: *Fitzmyer J.* Saint Joseph in the New Testament. P. 24.

²⁶ *Pope H.* Holiness // New Advent Catholic Encyclopedia [Электронный документ]. (URL: <http://www.newadvent.org/cathen/07386a.htm>). Проверено: 02.10.2009.

²⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. С. 39.

²⁸ *Bulbeck R.* The Doubt of St. Joseph // Catholic Biblical Quarterly. 1948. № 10. P. 301.

²⁹ Великие Минеи Четьи, рассказывая о пребывании Божией Матери в доме св. Елисаветы, так и говорят: «день же от дне чрево Ей растяше». См. Великие Минеи Четьи: 8 сентября. С. 357 // Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием: Сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868.

³⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. С. 39–40. Равным образом и свт. Московский Филарет видел в том, как Иосиф проходил это испытание, показатель полноты его святости. См.: *Филарет (Дроздов), митр.* Слава Богоматери. М., 1890. С. 21. Свт. Филарет даже заходит так далеко, чтобы сравнить ту роль, которую играет ангел, благовествуя воплощение Богочеловека Марии и св. Иосифу, с той ролью, которую посредством своего свидетельства о происходивших событиях должен был играть сам св. Иосиф. См.: *Филарет (Дроздов), митр.* Слава Богоматери. С. 19.

³¹ *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение евангельских сказаний об обстоятельствах земной жизни Иисуса Христа, до вступления Его в открытое служение спасению рода человеческого. // *Иннокентий (Борисов), свт.* Сочинения. СПб., М. 1877. Т. XI. С. 46

³² *Осипов А.И., проф.* Святость человека в православной аскетической традиции [Электронный документ] // Православие.Ru / События. (URL: <http://www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkonf/osipov.htm>). Проверено: 02.10.2009.

³³ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. С. 39.

³⁴ *Bulbeck.* Ibid. P. 296.

³⁵ Ibid.

³⁶ *Василий Великий, свт.* Гомилия на Святое Рождество Христово. С. 108–109 // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. V, 2000. С. 104–117.

³⁷ Там же.

³⁸ *Bulbeck.* Ibid. P. 298.

³⁹ *Bede the Venerable.* Homilies on the Gospels. Trans. L. Martin and D. Hurst. Cistercian Publications, 1991. Book One. P.45. Примечательно, что, согласно прп. Беде Достопочтенному, Иосиф не знал о данном Марией обете девства, так как собирался принять Ее в качестве своей жены.

⁴⁰ *Bulbeck.* Ibid.

⁴¹ Ibid. P. 301–302.

⁴² *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. [Электронный документ] // Библиотека «Библия и христианство». Комментарии на Библию и христианская литература. (URL: <http://magister.msk.ru/library/bible/comment/feofilak/feofb001.htm>). Проверено: 02.10.2009.

⁴³ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. С. 40.

⁴⁴ *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвертоевангелие. С. 287.

⁴⁵ Например, акафист Божией Матери, кондак 4: «Бурю внутрь имея помышлений сумнительных, целомудренный Иосиф смятеся, к Тебе зря небрачной, и бракоокрадованную помышляя, Непорочная: уведев же Твое зачатие от Духа Свята, рече: Аллилуиа», — Триодь Постная. Московская Патриархия, 1974. С. 324 (об.). Тропарь на утрени 22 декабря: «Не дряхлуй, Иосифе, зря Мою утробу, узриши бо рожаемое от Мене, и возрадуешься, и яко Богу поклонишися, — Богородица глаголаше ко Своему обручнику, хотящи родити Христа», — Миняя. Декабрь. Киев, 1894. С. 208 (об.).

⁴⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. С.35-51.

⁴⁷ *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. В 3-х тт. Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 2006. Т. 1. С. 13, 18.

⁴⁸ Там же. С. 19.

⁴⁹ *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение. С. 45–58.

⁵⁰ *Св. Феофилакт Болгарский.* Благовестник. С. 17–18.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Василий Великий, свт.* Гомилия на Святое Рождество Христово. С. 108–109.

⁵⁵ *Thompson E. H.* The Life and Glories of St. Joseph, Husband of Mary, Foster-Father of Jesus, and Patron of the Universal Church. Rockford, IL, 1980. P. 291. Параллель «Авраам — Иосиф Обручник» усматривается исследователями апокрифов также в параллелях между описанием смерти Иосифа в апокрифе «Книга Иосифа Плотника» и смерти Авраама в «Завете Авраама». См. *Robinson J. Sordic* Aposyphal Gospels. Cambridge, 1896. P. 224.

⁵⁶ *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение. С. 48–49.

⁵⁷ *Hagner D.* Ibid. P. 18.

⁵⁸ *Антоний (Блум), митр.* Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди. Сурожская Епархия, 1996. С. 23.

⁵⁹ *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие в красках. Клин, 2007. С. 296.

⁶⁰ Неделя Свв. Отец утра, канон, Предпразд., 1 тропарь 5 песни, 2

тропарь 5 песни; Рождество Христово, Великая вечерня, 2 и 5 стиховные стихиры; утра, канон, 9 ирмос 9 песни; Предпраздненство Рождества Христова Повечерие, канон, 2 тропарь 7 песни. См.: *Вениамин (Милов), еп.* Чтения по Литургическому Богословию. Дух и Литера. Киев, 1999. С. 187.

⁶¹ *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение. С. 61.

⁶² Стихира третьего часа царских часов на Рождество Христово, гл. 3, вкладывает в уста Иосифа слова: «...Аз, рече, пророки испытах и, весть прием от Ангела, уверихся, яко Бога родит Мария несказанно» // Великий Сборник. В 3-х чч. Джорданвилль, 1951. Ч. 2. С. 310.

⁶³ *Jacob of Serug.* On The Mother of God. Transl. Mary Hansbury. SVS, 1998. P. 59.

⁶⁴ *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 34.

⁶⁵ *Ефрем Сирин, прп.* Песнопения на Рождество Христово: Т. 3. С. 82 // *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 4-х тт. Б.м., 2002–2003.

⁶⁶ *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение. С. 79.

⁶⁷ *The Life of The Virgin Mary, The Theotokos.* Colorado, 1989. P. 244.

⁶⁸ *Амфилохий Иконийский, свт.* Слово на день Сретения Господня [Электронный документ] // Pagez.Ru. (URL: <http://www.pagez.ru/lsn/0210.php>). Проверено: 02.10.2009.

⁶⁹ *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение. С. 92–93.

⁷⁰ *Платон (Левшин), архиеп.* Слово в день Сретения Господня // Поучительные слова. В 6 тт. М., 1780. Т. 3. С. 287.

⁷¹ *Григорий (Круж), инок.* Мысли об иконе. М., 1997. С. 75–80.

⁷² *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение. С. 82–93.

⁷³ *Simonetti.* Ibid. P. 31.

⁷⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. С. 85.

⁷⁵ *Fitzmyer J.* Saint Joseph in the New Testament. P. 26.

⁷⁶ Сретение Господне. Великая Вечерня. На литии стихиры самогласны, гл. 2 // Великий Сборник. В 3-х чч. Джорданвилль, 1951. Ч. 2. С. 507–508.

⁷⁷ Предпраздненство Рождества Христова утра, канон, 1 и 2 тропарь. 9 песни // Минея. Декабрь. С. 221.

⁷⁸ *The Oriental Orthodox Library. Occasional Papers I. The Vision of Theophilus.* Trans. A. Mingana. The Oriental Orthodox Library, 2007. P. 30.

⁷⁹ Как пример можно указать на фрески константинопольского монастыря Хоры (Кихриэ-Джами).

⁸⁰ The Vision of Theophilus. P. 45–46.

⁸¹ *Simonetti*. Ibid. P. 36.

⁸² *Иустин Философ*. Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского закона. Издание Свято-Троицкого Ново-Голутвина женского монастыря, 1995. С. 231

⁸³ *Filas F. L.* The Man Nearest to Christ. Nature and Historic Development of the Devotion to St. Joseph. Milwaukee, 1944. P. 59.

⁸⁴ *Ковальницкий А.* Иосиф-Обручник. Ломжа, 1880. С. 11; *The Life of The Virgin Mary, The Theotokos*. Colorado, 1989. P. 292–293.

⁸⁵ *Thompson*. Ibid. P. 130.

⁸⁶ *Иустин, еп.* Поучения в честь и славу Пресвятыя Богородицы. М, 1991. С. 45.

⁸⁷ *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвертоевангелие. С. 289.

⁸⁸ Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви. Ш.З. М., 2008. С. 54.

ДИАКОН АВГУСТИН СОКОЛОВСКИ

«ХЛЕБ ПОВСЕДНЕВНОСТИ»
Отдельные аспекты понимания Евхаристии святителя
Августина Иппонского

(Кровь Христову) пить — означает жить
Блаженный Августин¹

«Он не оставил никакого указания, как принимать Евхаристию, предоставляя распоряжение этого Апостолам, чрез которых установил устройство Церквей»². Говоря так, святитель Августин Иппонский вряд ли мог предвидеть, что вопросы, которыми он задается и на которые отвечает в своем письме к Яннуарию, не только переживут его самого, впрочем, не оставшись без ответа, но с новой и новой силой будут повторяться на всем пространстве христианства на протяжении тысячелетий.

Как часто приступать к Евхаристии? В своем ответе Августин видит две возможные альтернативы, из которых выбирает одну, не осуждая при этом другую. Ведь «Он не оставил никакого указания»... Итак, возможно воздерживаться от таинства по благоговению и сознанию своего недостойнства и поэтому причащаться лишь несколько раз в неделю. Возможно, также по благоговению и сознанию недостойнства приоб-

щаться каждый день. Не отступать от таинства. Такой принцип участия в приобщении поддерживает Августин.

Евхаристия и учение

Приближение к евхаристической тайне в богословии отцов Церкви является одним из интереснейших моментов богословского труда. Именно здесь раскрывается удивительное сочетание практической направленности и глубины интеллектуального проникновения в свободу христианского догмата, свойственного гению отцов. Богословское деление дисциплин, разделов и тематик церковного знания, свойственное более позднему времени и общепринятое в наше, накладывает на способ прочтения и восприятия нами творений отцов особый отпечаток.

Евхаристия, установление, таинство и приобщение может служить достаточным примером только что сказанного. Богословие Евхаристии, сформированное в контексте противостояния различным тенденциям Нового времени, в особенности с его рационализацией восприятия литургии и отрицанием реального присутствия Тела Христова, обосновывает веру Церкви указанием на учение отцов. Таким образом, святоотеческое построение вводится в иной богословский и мировоззренческий контекст³. Отцы первых веков становятся нашими современниками, начинают говорить нашим языком, обращаться к нам на языке общепринятых ныне понятий. Подобное смещение горизонтов является одним из критериев оценки богословского умения и выражает собой то, что на языке веры именуется словом «Традиция».

Построение рассуждения

Обращаясь к тематике Евхаристии в прочтении святителя Августина Иппонского, было бы интересно выделить ряд моментов понимания святым отцом тайны приобщения к Телу Христову, принадлежащих его миру. Так, в той или иной степени можно затронуть то важное в мышлении учителя благо-

дати, что впоследствии оказало могучее влияние на формирование богословия и веры Церкви.

Рассуждение будет строиться следующим образом. В начале мы рассмотрим восприятие Евхаристии предшественниками Августина по вере и Церкви, а затем постараемся выделить понимание таинства в контексте учения Иппонского святителя о благодати. После этого мы обратимся к теме Евхаристии и повседневности. В заключение этого небольшого рассуждения мне хотелось предложить вниманию читателя перевод одной из евхаристических проповедей Иппонского святителя, в кратких и ясных словах выражающей восприятие Евхаристии святителем.

Founding Fathers⁴: о Тертуллиане и Киприане

В контексте нашего рассуждения о евхаристическом богословии Августина важно сказать несколько слов о его предшественниках и в первую очередь о тех, восприятие веры которых самым непосредственным образом повлияло на отца христианского Запада, — учителей родной ему североафриканской Церкви с центром в Карфагене — Тертуллиана и Киприана.

Рецепция наследия Тертуллиана (ок. 150 — ок. 230) современной ему Церковью само по себе указывает на то, сколь по-другому распределялись критерии преемства учения в течение первых столетий христианской истории. Впоследствии примкнувший к монтанистам, а затем отделившийся от них для создания сообщества своих последователей⁵, африканский учитель, вопреки всему, навсегда вошел в историю как апологет канонического христианства и родоначальник латинской святоотеческой традиции.

Слова Тертуллиана о Евхаристии отражают реализм восприятия, безоговорочное соотнесение Евхаристии и Крещения, а также перенесение участия в таинствах на реалии христианской повседневности III века: «Церковь знаменует водой, облачает Святым Духом, питает Евхаристией, побуждает к мученичеству»⁶. Хлеб и вино Евхаристии суть Плоть и Кровь Христовы. Понимание реальности Плоти и Крови Тертуллианом

характеризуется динамически. Иными словами, значение при дается не личностному присутствию Иисуса Христа в Евхаристии, но действию силы благодати в приобщении таинству⁷. В противоположность ветхозаветной материализации в восприятии жертвы, Тертуллиан настаивает на духовном, молитвенном характере жертвы Евхаристии. Богословие Нового времени деконтекстуализирует это понимание и, таким образом, придаст ему субъективный характер⁸.

Вера Церкви во времена и на земле Тертуллиана воспринимает Евхаристию безоговорочно реально. Об этом свидетельствует проповедь, говорит практика и то, каким образом совершалось и воспринималось тогда евхаристическое приношение. Терминологическое «Твоя от Твоих», оставленное Церковью Тертуллианом в богословское наследие евхаристического словаря: образ (лат. *figura*), воспоминание (*memoria*), молитвы жертвоприношения (*sacrificiorum orationes*), приношение (*oblatio*), освящение (*consecrare*), жертва евхаристического приношения (*consecrare*), явление и отображение (*repraesentare*)⁹.

В отличие от Тертуллиана, Киприан Карфагенский (200–258) никогда не отделял себя от церковного единства, но всю силу своего дарования посвятил его сохранению. Киприан принял крещение в 248 году¹⁰, о его биографии до вступления в Церковь нам неизвестно ничего. В своей проповеди Григорий Богослов искал среди великих героев-предшественников по иерархии образ церковного единства, нашел его в лице Киприана, но перепутал его с Киприаном Антиохийским. Поэтому в устах Богослова Киприан превратился в идолослужителя и мага, ставшего христианским епископом-мучеником. На самом деле до христианства Киприан был всего лишь юристом.

Киприан был одним из наиболее ревностных почитателей Тертуллиана в истории. Поэтому во всем он почти дословно повторяет учителя¹¹. И все же в этом «почти» раскрывается богатство смыслов и значений, происходящее из непосредственного контекста жизни и дела карфагенского священномученика.

Слово о Евхаристии приобретает новый, особенный контекст в рассуждении о покаянной дисциплине, связанной со

временем гонений, отпадения от веры и проявления нравственного распада среди христиан. Киприан отождествляет евхаристическое Тело Господа с телом историческим. Именно так делается возможным утверждение, что недостойное причащение — посягательство на тело Господне, вина Его страданий¹². В противоположность этому, причащение в вере и жизни Церкви — единственное объяснение силы мучеников¹³. Молитва «Отче наш» одновременно говорит и о ежедневном, и о евхаристическом хлебе¹⁴.

Единственное произведение Киприана по исключительно евхаристической тематике — письмо к Цецилию¹⁵ — посвящено довольно курьезной тематике. Киприан выступает против аквариев, использующих вместо вина воду для Евхаристии¹⁶. Такое сочетание элементов недействительно¹⁷. Образ вина используется Господом в Евангелии для указания на Самого Себя¹⁸. Вино содержит и объединяет собой цепь библейских прообразов явления Христова. Вино наилучшим образом выражает спасительную символику Крови Христовой¹⁹. Вода добавляется, но не заменяет собой вино в чаше. Вода — символ народов, приобщенных к тайне народа Божия²⁰. Необходимость сочетания двух элементов представляется здесь особенно интересной: «Если приносить только вино, Кровь Христова будет без нас, а если останется только вода — будет народ без Христа»²¹. Образ единства воды и муки перейдет к Августину.

Богослов единства тела Церкви, Киприан указывает на соотнесенность канонического совершения Евхаристии священником с крестной жертвой Христа Первосвященника, особенно выделяя при этом молитву, священство и действие Церкви и настаивая на личной принадлежности совершающего к единству Церкви. Евхаристия становится жертвой подлинной и истинной. Церковь наследует от Киприана обозначение молитвы над Дарами как освящение (лат. *sanctificatio*) и понимание священства как подлинного действия в Евхаристии на месте Христа (*sacerdos vice Christi vere fungitur*)²².

Учитель Благодати

Учение святителя Августина о благодати изложено в достаточно большом количестве его произведений, каждое из которых заслуживает особого рассмотрения и прочтения. Тем более что различные аспекты этого учения рассматриваются отдельно самим Августином, в зависимости от контекста и направленности того или иного письменного труда. Тем не менее, как все гениальное, это огромное наследие может быть сформулировано простыми и краткими словами, на которых и строится вся последующая логика рассуждения учителя благодати.

1. Благодать является абсолютным, незаслуженным и неподотчетным даром Живого Бога во всех своих проявлениях, включая благодать веры.

2. Спасение, постоянство в добре и вхождение в Царство Славы является незаслуженным, необъяснимым и неподотчетным даром Бога во Христе Иисусе.

Существует две возможные герменевтики прочтения учения Августина о благодати по отношению к полноте его богословского построения. Согласно первой, учение о благодати является вынужденной формой богословской реакции Августина на учение Пелагия и его окружения. Последний, напомним, настаивал на полноте свободы человеческого самоопределения по отношению к собственному спасению и гибели, отрицал существование первородного греха и связанной с ним предрасположенности ко греху. Согласно Пелагию, человек грешит, потому что может не грешить.

Иная герменевтика прочтения богословия Августина говорит о восприятии им благодати не как о результате реакции и полемики, но как полноценной, независимой от внешних факторов богословской и экзистенциальной убежденности, возникшей задолго до появления Пелагия, более того, представляющей собой единственный ключ к целостному прочтению всего комплекса произведений Августина.

Если первая герменевтика прочтения Августина скорее разделяется большинством ученых Нового времени и совре-

менности, то сознание Церкви, по-видимому, указывает на предпочтительность второй. Не случайно Августин именуется Церковью учителем благодати.

Учение о благодати святителя Августина представляет особенный интерес в контексте рассмотрения проблематики таинства. Ведь именно выведенное из сакраментального контекста реформацией Кальвина, оно утратило присущую ей антиномичность и апофатику, и под пером второго поколения кальвинистов превратилось в утверждение простой детерминированности спасения и гибели.

Благодать и Евхаристия

*Прекрасно (они) именуют крещение «спасеньем»,
а таинство тела Христова — как «жизнь».*
Блаженный Августин²³

Богословие Августина самым последовательным образом разделяет рассмотрение вопроса об объективной реальности таинств в их непреложной данности исторически совершенного благодатного действия от вопросов личного восприятия и участия в таинстве. Подобное разграничение делается возможным благодаря применению Августином двух последовательных герменевтик для прочтения различных элементов вероучительной парадигмы: учение об определении таинства разрабатывается в анализе концепций донатизма, а размышление об усвоении сакраментального свершения — в раскрытии понимания благодати.

Как и в Крещении, объективная сила Евхаристии (лат. *virtus sacramenti*) лежит по ту сторону всякого субъективного усилия. Тело Христово принимается как Тело Христово всеми, независимо от достоинства²⁴. Крещение делает человека членом Тела Христова, а Евхаристия делает реальным жизнь в Нем. Переводя общепринятые истины восприятия веры Церкви на язык современных понятий, можно обозначить Крещение как инициацию, а Причащение как коммуникацию Тела Христова. То, каким образом это общение коммуникации становится ре-

альным наполнением человеческого существования, весьма трудно обозначить языком понятий и вероучительных категорий. Наиболее подходящим здесь мог бы стать язык духовной жизни, опыта и нравственного назидания. Однако именно он почти неизбежно переводит реальность таинства в парадигму этики духовных достижений.

Утверждение абсолютного дара благодати сотрясает основы всякого субъективного восприятия таинства как средства самосовершенствования, действие которого подпадало бы в зависимость от личного усилия. Плоть Христова становится жизненным началом, возрождением и восстановлением²⁵.

Жизнь верных возможна только в Евхаристии²⁶. Именно поэтому Церковь причащает младенцев²⁷. Только в плоти Евхаристии они могут жить подлинной, полноценной человеческой жизнью до наступления взрослого возраста²⁸.

«Апостольским преданием» называет Августин утверждение спасительной необходимости приобщения. Крещение и Евхаристия получают четкое соотнесение равной необходимости: «Без крещения и участия в трапезе Господней невозможно не только достижение Царства, но нельзя человеку спастись и достигнуть вечной жизни»²⁹. Евхаристия приобретает абсолютное спасительное значение. В свете богословия благодати Евхаристия, воспринимаемая как критерий, способ и свидетельство внутреннего освящения, становится подлинным вхождением в реальность Христа Искупителя, источником жизни, равным Крещению³⁰.

Lex Orandi — Lex Credendi

*Эту вечерю Господню ежедневно верою вкушаем,
таинство Тела Христова ежедневно принимаем.
Блаженный Августин³¹*

«Правило молитвы — правило веры». Одна из аксиом богословского мышления, говорящая о необходимости соответствия и о выводимости вероучительных высказываний из литургической практики³², нередко употребляется в качестве

введения к изложению тех или иных истин веры в современном богословском обращении. Логика безупречного соотношения между законом молитвы и законом веры восходит к святителю Августину Иппонскому. В изложении учения о предопределении Августин настаивает на практике молитвы об обращении гонителей Церкви и неверных на путь веры и видит в ней указание на тайну божественного замысла и определения о человеке³³.

В перспективе богословия Евхаристии слова о соответствии слов молитвы содержанию убеждения веры приобретают обратное прочтение. Новозаветное благовестие учит Церковь тому, что в центре ее молитвенной жизни является обращение к Отцу Небесному в молитве «Отче наш». Основой, центром и сердцевиной таинственной, литургической и социальной жизни самой Церкви являет себя Евхаристия. Именно поэтому соотношение молитвы «Отче наш» и евхаристического переживания веры делается не только естественным, но и необходимым.

Просьба о насущном хлебе — «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» — в понимании святителя Августина указывает на ежедневный, обыденный хлеб, необходимый человеку для пропитания. Однако хлеб насущный приобретает свой смысл только тогда, когда к его первому, открытому для всех значению, добавляется главный, первый, но не в смысле очередности, но в значении целеполагания, первоочередный смысл в прощении о евхаристическом хлебе. Хлеб евхаристии становится хлебом повседневности, хлебом, в котором христианское существование ежедневно наполняется смыслом³⁴.

Получается, что в ежедневном причащении, согласно Августину, раскрывается христианское призвание быть христианином всегда, Евхаристия становится неотделимой и в то же время неизбежной антитезой к Крещению, совершаемому, согласно Символу веры, единожды. Закон же веры может найти свое соответствие закону молитвы только тогда, когда евхаристический хлеб становится хлебом повседневности. В этом, думается, главное отличие святоотеческого понимания от нашего. «Ибо что говорит Господь Иисус? Ищите прежде цар-

ства Божия и правды, и все сие приложится вам. Потому весьма правильно будет так понимать: Хлеб наш насущный дай нам сегодня, Твою Евхаристию — пищу каждого дня»³⁵.

**Проповедь блаженного Августина 272³⁶,
в день Пятидесятницы к неопитам, о таинстве Тела
и чаши Господней³⁷**

То, что вы видите на Божьем престоле, видели вы и в прошедшую ночь. Но о том вы не слышали, что это, что означает, и таинство сколь великого дела в себе заключает. То, что вы видите, хлеб есть и чаша, о чем и глаза вам свидетельствуют. «Хлеб есть Тело Христово, чаша есть Кровь», — и это в чем вера должна быть наставлена. Так вкратце и сказано то, что для веры, пожалуй, достаточно. Но вера стремится к познанию. О чем и пророк говорит: «Если не поверите — не уразумеете» (Ис. 7:9). Вы скажете мне: «Ты заповедал нам верить, поясни, чтоб понять». Ведь некто, пожалуй, способен помыслить: «Мы знаем, откуда Господь наш Иисус Христос плоть Свою принял — от Девы Марии. Младенцем млеко он питался, был вскормлен, возрос, и был молодым, гоним иудеями, на древо возвышен, на древе убит, и с древа был снят, погребен, воскрес в третий день, на небо взошел, в тот день, что желал, туда же вознес Он и тело, откуда придет, чтоб живых и умерших судить, там ныне сидит одесную Отца. Каким же то образом хлеб есть Тело Его? И чаша — то есть в ней содержимое — как может быть Кровью Его? Это, братья мои, именуется таинством. Ведь то, что в них видится, иное, чем понимаемое. Ведь то, что мы видим — телесно, а что понимаем — духовный приносит нам плод. Желая понять, что есть Тело Христово, послушай Апостола, говорящего верным: «Вы — тело Христово и члены Его» (1 Кор. 12:27). Если же вы — тело Христово и члены Его, то таинство ваше — на трапезе сей возлежит. Вы приобщаетесь вашему таинству. «Аминь» отвечаете вы на то, чем являетесь, и, так отвечая, вы ставите подпись. Ты слышишь: «Тело Христово», и отвечаешь: «Аминь». Будь членом тела Христова, чтоб «аминь» твой был правдой. Так почему же чрез хлеб?

И здесь да не привнесем ничего от себя, но снова и снова послушаем Апостола, который о таинстве этом так говорит: «Один же есть хлеб, и тело едино — мы многие» (1 Кор. 10:17). Поймите, возрадуйтесь: единство и истина, благочестье, любовь. Один же есть хлеб. И кто этот хлеб? Одно же есть тело — мы многие. Подумай о том, что хлеб приготовлен не из одного, но множества зерен. Когда вы проходите чрез духов изгнание, вас перемололи. Когда же крестились, то тесто замешено. А Духа огонь, Его восприятие, вас в хлеб запекает. Будьте тем, что вы видите, примите то, что вы есть. Это Апостол о хлебе сказал. Тем самым, хотя и без слов, он указал нам на то, как нам и о чаше следует мыслить. В смешении множества зерен, для получения хлеба — что видим, почти тоже самое здесь совершается, о чем и в Священном Писании о верных мы слышим: «Одна же душа и сердце одно — в Боге — было у них». И тоже с вином. Братья, подумайте, откуда берется вино. Множество ягод на грозди, и сок их в единство смешаем. Так Господь наш Христос отобразил нас, желая, чтоб Ему мы принадлежали. И таинство мира и единения нашего в трапезе Своей Он благословил. Но тот, кто тайну единства в себя принимает, единства же не сохраняет, тот тайну приемлет в свидетельство против себя.

Взывающе к Богу Отцу Всемогущему, от чистого сердца Ему принесем мы, насколько убожество наше сие позволяет, великое и подлинное благодарение; душею же всею моляще непостижимое Его милосердие, чтоб благоволеньем Своим моления наши достойны Он слышанья принял; наветника же силой Своей от дел наших, мыслей, Он да изгонит, и веру умножит, управит наш ум, дарует нам помысл духовный, в блаженство Свое Он на нас да введет, Сыном Своим Иисусом Христом. Аминь.

Примечания

¹ *Augustinus*. Sermo 131, 1: Illud bibere, quid est nisi vivere.

² *Augustinus*. Ep. 54, 8: Et ideo non praecepit quo deinceps ordine sumeretur, ut Apostolis, per quos Ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum (PL 33).

³ Ср. *Schillebeeckx Edward op. L'économie sacramentelle du salut. Fribourg, 2004. S. 7*: Святитель Августин предпринимает первую значительную попытку описания богословия таинств, которая формально находится в контексте противостояния отклонениям от правила веры.

⁴ «Отцы основатели» (англ.).

⁵ Интересно, что еще в конце IV века в Карфагене Августин нашел небольшую аскетическую общину последователей Тертуллиана. Ср. *Augustinus. De Haeresibus, 86*.

⁶ *De Praescriptione Haereticorum, 36: Aqua signat, Sancto Spiritu vestit, eucharistia pascit, ad martyrium exhortatur.*

⁷ *Die Eucharistielehre Tertullians // Adam Karl. Die Eucharistielehre des hl. Augustin. Paderborn, 1908. S. 23.*

⁸ Ср. *ibid.*, 24.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ По некоторым данным, в 245.

¹¹ Статья: *Eucharistia, Augustinus-Lexikon. Изд.: Cornelius Mayer. V. 2. Basel, 1996–2002. S. 1152.*

¹² *Ep. 15: In Dominum manibus atque ore delinquant, Domini corpus invadunt.*

¹³ *Ep. 58, 1; 63, 15; 58; 9.*

¹⁴ *De Oratione Dominica, 18.*

¹⁵ *Epistola 63, ad Caecilium.*

¹⁶ Однажды мне пришлось быть свидетелем того, как одна из классических протестантских общин служила Евхаристию на виноградном соке. Аргумент: законодательство запрещает употребление детьми алкоголя. Необычное в практике встречалось не только во времена Киприана!

¹⁷ *Die Eucharistielehre Cyprians // Adam Karl. Die Eucharistielehre des hl. Augustin. Paderborn, 1908. S. 30.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 31.

²⁰ *Ep. 63, 13: Videmus in aqua populum intellegi.*

²¹ *Ibid.*: *Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo.*

²² *Ep. 63, 14.*

²³ *Augustinus. De Peccatorum meritis et remissione 1, 24.34: Optime punici christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem, et*

sacramentum corporis Christi, nihil aliud quam vitam vocant.

²⁴ Die Eigenlehre Augustins über die Eucharistie // *Adam Karl*. Die Eucharistielehre des hl. Augustin. Paderborn, 1908. S. 147.

²⁵ Евхаристия, согласно Августину, обновляет творение, она восстанавливает, обращает, возвращает и реформирует человека (лат.: *reficere, revertere, restituere, reformare*). Ср.: *Franz Egon*. Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche, Der Opferbegriff Augustins als Beitrag zum Verständnis der Eucharistie in den Konvergenzerklärungen von Lima 1973. Frankfurt-am-Main, 1988. S. 98.

²⁶ *Augustinus*. Opus imperfectum contra Iulianum III, 38.

²⁷ Ibid. II, 30.

²⁸ Ср. *Augustinus*. Sermo 174, 6.7: Infantes sunt, sed Sacramenta eius accipiunt. Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam.

²⁹ *Augustinus*. De Peccatorum meritis et remissione 1, 24.34: Unde, nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione, qua Ecclesiae Christi insitum tenent, praeter baptismum et participationem mensae Dominicae, non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominum pervenire?

³⁰ *Pierre Batiffol*. Etudes d'histoire et de théologie positive. Paris, 1902–1905. P. 252.

³¹ *Augustinus*. Sermo 112, 4; De Sermone Domini 2, 7, 25: Ipsam coenam fide quotidie manducamus, Sacramentum corporis Christi... quotidie accipimus.

³² Подробное исследование богослужебной практики в епархии святителя Августина см. в докторской диссертации А. Цвингги: *Zwinggi Anton*. Der Wortgottesdienst bei Augustinus // Liturgisches Jahrbuch, 20, 1970, Augustiniana, 20, 1970, Archiv für Liturgiewissenschaft, 12, 1970.

³³ Подробное рассмотрение этой темы читатель может найти в трактатах святителя Августина «О благодати и исправлении» (*De Correptione et Gratia*) и «О даре постоянства» (*De Dono Perseverantiae*).

³⁴ Ср. *Augustinus*. De Dono Perseverantiae 4, 7: Quarta petitio est: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ubi beatus Cyprianus ostendit quomodo et hic intellegatur perseverantia postulari. Ait quippe inter cetera: Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus, et Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane

prohibemur, a Christi corpore separemur. Haec verba sancti hominis Dei, perseverantiam prorsus a Domino sanctos indicant poscere, quando hac intentione dicunt: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie; ne a Christi corpore separentur, sed in ea sanctitate permaneant, qua nullum quo inde separari mereantur, crimen admittant.

³⁵ *Augustinus*. Sermo 58, De Oratione Dominica: *Sed quid ait Dominus Iesus? Quaerite primum regnum Dei et iustitiam, et haec omnia apponentur vobis. Intellegitur etiam hoc valde bene: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, Eucharistiam tuam, quotidianum cibum.*

³⁶ Перевод диакона Августина Соколовски, Сергея Кима по изданию: *Sant'Agostino*. Discorsi (230–272 b) su i tempi liturgici IV/2, Traduzione e note P.Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, indici F. Monteverde. Roma, 1984. P. 1042–1045.

³⁷ Проповедь была произнесена на Пасху или Пятидесятницу (здесь мнения ученых разделяются), в период с 405 по 411 год. Место произнесения неизвестно. См. *Sant'Agostino*. Discorsi (230–272 b) su i tempi liturgici IV/2, Traduzione e note P.Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, indici F. Monteverde. Roma, 1984. S. 1043.

*С. В. НИКИТИНА**

**АПОФАТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ
УСТАНОВКА В БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ
В. Н. ЛОССКОГО**

Одна из важных методологических черт богословского творчества В. Н. Лосского — особое внимание к апофатизму, характерное для него, начиная с первых работ¹ и заканчивая посмертно опубликованной неоконченной монографией о Мейстере Экхарте². В своих богословских произведениях В. Н. Лосский не только тщательно реконструирует святоотеческую апофатическую традицию, но и опирается на нее, исследуя актуальные проблемы триадологии, христологии, эkkлесиологии, антропологии и других разделов православного богословия.

Настоящая статья посвящена основным аспектам православной апофатической богословской методологии, представленным в работах В. Н. Лосского. В первой части статьи будут рассмотрены общие характеристики апофатического богослов-

* Автор статьи — преподаватель кафедры догматического богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ).

ского метода, включая его соотношение с катафатическим методом, а также место апофазы в православной богословской мысли. В следующих двух частях основное внимание будет сосредоточено на двух особенно важных для В. Н. Лосского аспектах понимания богословского апофатизма — на его цели и на его принципиальном отличии от апофатизма философского.

Апофатизм и его место в православном богословии

В. Н. Лосский выделяет в православном богословии два основных метода: *положительный*, или *катафатический*³, и *отрицательный*, или *апофатический*⁴. Катафатический метод утверждает Божественную имманентность и нацелен на выражение положительных знаний о Боге. Задача отрицательного метода заключается в утверждении абсолютной трансцендентности Бога, невыразимой ни в каких положительных познавательных категориях и в полной мере характерной даже для состояния глубинного единства человека с Богом, именуемого в богословии состоянием обожения (θεώσις).

Следуя методологическому принципу опоры богословия на опыт богообщения, отражающему неразрывное единство мистического опыта и его богословского выражения⁵, В. Н. Лосский ставит катафатический и апофатический методы в тесную связь с двумя соответствующими путями опытного богопознания. Богословское направление, опирающееся на апофатический путь богопознания и использующее апофатический метод при выражении опыта богообщения, обретаемого на этом пути, он именует *апофатическим богословием*, направление же, ориентирующееся на катафатический путь и метод, — *катафатическим богословием*. При этом в качестве синонимов выражений *апофатическое* и *катафатическое богословие* В. Н. Лосский широко использует выражения *богословский апофатизм*, или *апофаза*, и *богословский катафатизм*, или *катафаза*.

Катафатический и апофатический пути богопознания, вместе с соответствующими им богословскими методами, согласно В. Н. Лосскому, соотносятся между собой антиномически, так что «противоположность между этими двумя путя-

ми, этими двумя видами богословствования не может быть разрешена никаким согласованием»⁶. Исходя из такого понимания двух основных богословских методов, В. Н. Лосский подвергает критике подход Фомы Аквинского, рассматривающего апофатическую методологию в качестве «корректива» к катафатической и сводящего, таким образом, две названные методологические стратегии к одной — положительной. Роль апофазы при этом сводится к напоминанию о том, что «все утверждения, относящиеся к Божественной природе, должны пониматься в некоем более возвышенном смысле (*modo sublimiori*)»⁷.

Ссылаясь на автора «Ареопагитского корпуса», традиционно именуемого святителем Дионисием Ареопагитом⁸, В. Н. Лосский указывает также на несовершенство катафатического пути, нацеленного на получение знаний о Боге. Вывод об этом несовершенстве следует из того, что «всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего»⁹. Чтобы приблизиться к Богу, все существующее необходимо превзойти: «Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога самого по себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее»¹⁰.

Совершенным путем богопознания В. Н. Лосский называет путь апофатический, путь, приводящий к полному незнанию¹¹. На этом пути Бог познается не в том, *что Он есть*, а в том, *что Он не есть*. Апофаза требует отрицания применительно к Богу всех понятий, посредством которых человек выражает опыт восприятия и осмысления тварного мира. При этом в апофатическом богословии понятия, отрицаемые по отношению к Богу, включают и такие высшие нравственные категории, как, например, любовь и благо, и такие онтологические категории, часто представляемые в философских дискурсах в качестве всеобъемлющих, как, например, бытие и сущность¹². Другими словами, чем более возвышенными и совершенными становятся апофатические богословские построения, тем более глубокие и общие нравственные и онтологические свойства характеризуются как заведомо недостаточные для выражения полноты совершенства Бога и отрицаются по отноше-

нию к Нему. «Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть: сначала устраняется все тварное, даже космическая слава звездных небес, даже умопостигаемый свет небес ангельских. Затем исключаются самые возвышенные атрибуты — благодать, любовь, мудрость. Наконец, исключается даже и само бытие. Бог не есть что-либо из этого; в самой природе Своей Он непознаваем. Он — “не-есть”», — поясняет В. Н. Лосский¹³.

Комментируя мысль В. Н. Лосского о том, что апофатическое богословие представляет собой совершенный путь, приводящий к полному незнанию, римо-католический теолог Екатерина ЛяКунья критически замечает: «*Все* богословское знание, негативное ли, позитивное ли, есть и незнание, и знание»¹⁴. Однако В. Н. Лосский, несомненно, разделял представление о том, что как катафатическое богословие, связанное с апофатическим осознанием недостаточности любых положительных характеристик Бога, всегда представляет собой и знание, и незнание, так и апофатическое богословие в самих отрицаниях неизбежно предполагает некоторые утверждения¹⁵. Выражая мысль о неразрывности утверждений и отрицаний, прилагаемых к Богу, В. Н. Лосский обращается, в частности, к свидетельствам блаженного Августина: «“Бог это Тот, Которого лучше всего познаешь, не зная Его”. “Он Тот, о ком мы не имеем никакого знания, кроме того, что мы знаем, как мы Его не знаем” (De Ordine). А в De Doctrina Christiana Августин подчеркивает, что не может даже сказать, что Бог несказанен, так как говоря это, мы уже что-то высказываем и вызываем “словопрение”, которое надлежит побеждать молчанием»¹⁶.

При этом В. Н. Лосский утверждает, что такая неразрывность интеллектуального знания и незнания характерна только для апофатического *пути*, а не для его *цели*. Апофатизм отнюдь не предполагает отрицания интеллектуальных усилий на пути к богопознанию: «Негативный, антирационалистический путь отрицаний не гносеомахия или отказ от познания; путь этот не может вести к упразднению богомыслия, ибо тем самым был бы затронут основной фактор христианства и христианского учения — воплощение Слова — центральное собы-

тие Откровения, давшее возможность возникновению как иконографии, так и богословия»¹⁷. При этом пределом и целью апофатического пути В. Н. Лосский называет именно полное интеллектуальное незнание, достигающееся посредством постепенного отказа от интеллектуального знания как неполного: «Апофатизм, отнюдь не являясь ограничением, заставляет нас превосходить все понятия, всякую область философской спекуляции. Это устремленность ко все возрастающей полноте, преобразовывающей знание — в незнание, концептуальное богословие — в созерцание, догматы — в опыт неизреченных тайн»¹⁸.

Этот «интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед запредельностью умопостигаемого»¹⁹ составляет, согласно В. Н. Лосскому, общую характерную черту апофатического богословия. В то же время такой опыт совершенного незнания мыслится им как опыт познания Божественной трансцендентности, как некоторое положительное — но уже вышестественное, «умопревосходящее» — знание: «Оставаясь в границах интеллектуального», апофатическое богословие «просто удостоверяется в радикальной неадекватности нашего мышления с познаваемой реальностью, или же, устремясь за грани разумения, оно воспринимает свое недоумение перед тем, *что* есть Бог по Своей недоступной природе, как некое умопревосходящее, мистическое знание “сверх-разума”, как знание ὑπέρ νοῦν»²⁰. Такое понимание парадоксального характера познания в апофатизме разделяет протопресвитер Иоанн Мейендорф, отмечающий, что хотя процесс апофатического очищения представляет собой необходимый этап богопознания, «сам по себе этот процесс не позволяет человеку познать Бога, а лишь определить, что Бог непознаваем и непостижим, если даже сам опыт такой трансцендентности является положительным христианским опытом»²¹. Таким образом, совершенное незнание, о котором говорит В. Н. Лосский как о пределе апофатического пути, есть незнание интеллектуальное — незнание, действительно полностью очищенное от интеллектуального знания. Однако это интеллектуальное незнание представляет собой в тоже время и сверхинтеллектуальное, опытно переживаемое знание.

Важно также отметить, что в качестве богословской основы утверждения и Божественной непознаваемости, и Божественной познаваемости В. Н. Лосский выделяет личностное понимание Бога, задаваемое учением о Пресвятой Троице: «Непознаваемость Его в том, что Бог — не только природа, но три Лица; непознаваемая сущность такова постольку, поскольку она есть сущность Отца, Сына и Святого Духа. Бог — непознаваемый как Троица, но также и открывающий Себя как Троица»²².

В. Н. Лосский рассматривает понятие апофатизма в широком сотериологическом контексте, предполагающем вовлеченную исследовательскую позицию и далеко выходящем, таким образом, за отстраненно-объективистские методологические рамки понимания академического богословия. Так, он определяет апофатизм как «покаяние человеческой личности пред Лицом Живого Бога»²³. Христианское богословие, в качестве одного из принципов которого В. Н. Лосский выделяет экзистенциальную вовлеченность, подразумевает изменение всего человека в его устремленности к единству с Богом. Ум человека должен быть преобразован, чтобы достичь созерцания Пресвятой Троицы. «“Изменение ума”, *metavnoia*, означает покаяние. Апофатический путь восточного богословия есть... непрерывное изменение человеческого существа, устремляющегося к полноте своего раскрытия, к соединению с Богом, совершающегося Божественной благодатью и свободой человека», — утверждает В. Н. Лосский²⁴. Поясняя эту мысль, протопресвитер Иоанн Мейендорф указывает, что, хотя апофатическое очищение носит интеллектуальный характер, оно предполагает еще и духовное очищение (*κάθαρσις*), выражающееся в отвержении какого бы то ни было идолопоклонства как отождествления Бога с тем, что Богом не является»²⁵.

В качестве единственной гносеологической основы апофатизма В. Н. Лосский называет *веру*. Определяя веру как личную встречу и онтологическую причастность, он утверждает, что «Апофаза есть включение в человеческий язык, в язык богословия, таинства веры. Потому что этот непознаваемый Бог открывает Себя, потому что в Своем свободном личном бытии

Он превосходит самую Свою сущность, Он может дать возможность реально Себе приобщиться... Это таинство веры как личная встреча и онтологическая причастность, и есть единственное основание богословского языка, языка, который через апофазу открывается безмолвию обожения»²⁶.

В. Н. Лосский связывает богословский апофатизм с действием Святого Духа как Тайноводителя «на апофатическом пути, где отрицания указывают на присутствие Неизреченного, Неограниченного, абсолютной Полноты»²⁷. Апофатический путь, согласно такому пониманию, представляет собой «непрестанное свидетельство присутствия Святого Духа»²⁸ как Божественного «Лица, остающегося неизвестным, хотя и наполняющего всяческая, и все устремляющего к своему конечному завершению»²⁹.

Учение о богословском смысле апофатического метода В. Н. Лосский кратко резюмирует следующим образом: «Негативное богословие — не только теория экстаза в собственном смысле слова; оно — выражение совершенно определенной умонастроенности, превращающей каждую богословскую науку в созерцание тайн Откровения»³⁰. Таким образом, апофатизм, предполагающий решительную установку на отказ от сведения богословия к абстрактным рационалистическим рассуждениям, в конечном счете представляет собой определенную экзистенциальную позицию: «Нет богословия вне опыта — нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом»³¹.

Цель богословского апофатизма

Выражаемое В. Н. Лосским понимание цели апофатического богословия не отличается последовательностью и четкостью. Характеризуя богословскую цель апофазы, он сосредотачивает свое внимание то на учении об Отце как едином начале Сына и Святого Духа, то на превосходящем любые содержательные различия понимании Троицы как Триединства, то на единстве Божественной сущности. Другими словами, в кон-

тексте христианского понимания Бога как Пресвятой Троицы В. Н. Лосский определяет цель апофатического богословия трояким образом.

Во-первых, он утверждает, что конечную цель апофатического богословия составляет единоначалие Отца, т.е. сверхинтеллектуальное познание Отца как единого начала Пресвятой Троицы. Согласно В. Н. Лосскому, апофаза как путь богопознания, «в отличие от пути Его (Бога) проявлений, не “катабасис”, не нисхождение, но “анабасис”, восхождение, восхождение к источнику всяческой проявительной энергии, к “Богоначалию”, по выражению Псевдо-Дионисия, или “Единоначалию Отца”, по выражению св. Василия Великого и других греческих отцов IV в.»³². Таким образом, в отличие от нисходящего катафатического пути Божественного проявления — от Отца через Сына в Святом Духе — восходящий апофатический путь богопознания осуществляется в обратном порядке и приводит к Отцу: «Это — классический богословский путь, начертанный св. Василием Великим: “Путь боговедения — от единого Духа, через Единородного Сына к единому Отцу”»³³.

Во-вторых, для В. Н. Лосского вершина апофатизма заключается в постижении Троицы как изначального факта, изначальной данности Божественного откровения. «Вот предел апофатизма, — утверждает он, — Откровение о Троице как об изначальном факте, абсолютной реальности, первопричине, которую нельзя ни вывести, ни объяснить, ни найти, исходя из какой-либо другой истины, ибо нет ничего, Ей предшествующего. Апофатическое мышление, отказываясь от всякой опоры, находят свою опору в Боге, непознаваемость Которого явлена как Троица. Здесь мысль обретает непоколебимую устойчивость, богословие находит свое обоснование, незнание становится знанием»³⁴.

Единственным допустимым выражением такого познания Троицы как изначальной данности служит предельная антиномия Божественного триединства, заключающаяся в том, что «Бог одинаково Единица и Троица»³⁵. Утверждая, что «вне всякого отрицания или утверждения остается одно только понятие — понятие абсолютного ипостасного различения и столь

же абсолютной сущностной тождественности Отца, Сына и Духа Святого»³⁶, В. Н. Лосский, хотя и связывает различие с ипостасью, а тождественность с сущностью, однако настаивает при этом на необходимости отказаться на предельном апофатическом уровне от всех богословских различий, используемых в тринитарной терминологии. В конечном счете, предельная антиномия триединства должна восприниматься вне всех соответствующих ей богословских различий, включая различия *ипостаси*, или *лица* и *природы*, или *сущности*. «И, тем не менее, все триадологические термины различения — природа, сущность, лицо, ипостась — несмотря на их математическую чистоту (или, может быть, именно благодаря ей), остаются терминами непригодными, свидетельствующими прежде всего о косности нашего языка и бессилии нашей мысли перед тайной личного Бога, открывающего Себя трансцендентным по отношению ко всему тварному», — заключает В. Н. Лосский³⁷.

Таким образом, В. Н. Лосский отрицает в качестве предела апофатического богословия как Божественную природу, так и Божественное Лицо: «Предел, которого достигает апофатическое богословие... не есть какая-то природа или сущность; это также и не лицо, это — нечто, одновременно превышающее всякое понятие природы и личности, это — Троица»³⁸.

В-третьих, В. Н. Лосский называет в качестве конечной цели апофатического восхождения постижение единосущия Лиц Пресвятой Троицы в Их внутритроичном бытии, то есть вне икономии: «И на этом уровне нам надо будет отойти от нисходящего пути откровения природы Отца через Сына в Духе Святом, чтобы смочь постичь единосущность трех Ипостасей за пределами всякой проявительной икономии»³⁹. При этом богословие, определяемое В. Н. Лосским как предельно возможное для человека познание Пресвятой Троицы, должно стать завершением апофазы, «чтобы смочь говорить о Боге Самом в Себе вне какой бы то ни было космологической связанности, какой бы то ни было “икономической” вовлеченности в домо-строительство тварного мира»⁴⁰.

В работах современных исследователей можно встретить критические замечания в адрес В. Н. Лосского, связанные с его

пониманием цели апофатизма. Так, Е. ЛяКунья, останавливаясь на утверждении В. Н. Лосского о возможности «говорить о Боге в Самом Себе»⁴¹, приходит к выводу, что он рассматривает апофазу как метод познания Бога в Самом Себе. «Поражает то, — отмечает она, — что В. Н. Лосский отступает от греческого патристического понимания апофасиса, которое утверждает, что Бог непознаваем в Самом Себе, но познаваем на уровне энергий, то есть в икономии»⁴².

Данный упрек, однако, трудно признать справедливым. В самом деле, вполне в духе восточного понимания внутритроичного бытия как бытия абсолютно трансцендентного В. Н. Лосский, например, утверждает: «Троическое... бытие — сущность трансцендентной природы Бога»⁴³. Однако эта трансцендентность не исключает учения о Боге в Самом Себе — теологии, которая, согласно В. Н. Лосскому, «в IV в. имеет в виду все, что относится к учению о Троице, все, что может быть сказано о Боге Самом в Себе, независимо от Его творческой и искупительной икономии»⁴⁴. Выражение «говорить о Боге в Самом Себе»⁴⁵ не означает утверждения возможности познания Бога в Самом Себе. В данном случае В. Н. Лосский подразумевает именно апофатический — т.е., отрицательный — язык и отнюдь не выходит за рамки восточного святоотеческого понимания апофатизма. Так, святитель Василий Великий, например, утверждает: «Знание (εἶδησις) Божественной сущности есть переживание (αἴσθησις) Его непостижимости (ἀκαταληψίας), и мы поклоняемся постигнутому не в смысле знания, какова эта сущность (τίς ἡ οὐσία), а в смысле знания, что эта сущность есть (ὅτι ἐστὶν ἡ οὐσία)»⁴⁶.

Основываясь на богословской аксиоме Божественной трансцендентности, В. Н. Лосский прямо отрицает возможность мыслить Бога в Самом Себе: «Вот отчего мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне. Попытки мыслить Бога в Нем Самом повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут заключить бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают. Поэтому греческие отцы в познании Бога пошли путем отрицаний»⁴⁷. Кроме того, указывая, что целью и пределом апофатического пути является монархия Отца, или Отец как единое

начало Пресвятой Троицы, он совершенно определенно утверждает, что богопознание возможно только в икономии: «Мы не можем познавать Бога вне “икономии”, в которой Он Себя открывает. Отец открывает Себя через Сына в Духе Святом, и это откровение Троицы всегда будет откровением “икономическим”, домостроительным, поскольку без благодати, полученной от Духа Святого, никто не может узнать в Христе Сына Божия и, узнав Сына, подняться до познания Отца»⁴⁸.

Что касается некоторой неоднозначности в определении В. Н. Лосским предельной цели апофатизма, то она ставит перед исследователями его наследия задачу поиска путей согласования выделяемых им целей апофатизма в широком проблемно-тематическом контексте его богословской системы.

Обращаясь самым непосредственным образом к особенно важной для него сотериологической методологической линии, В. Н. Лосский рассматривает апофатический путь как «мистический опыт о Боге вне творений, вне Его теофаний, достижимый лишь путем экстаза, предвосхищающего *theosis*»⁴⁹. Предельная сотериологическая цель апофатического богословия заключается в соединении с Богом, для достижения которого необходимо выйти за пределы не только знания, но и всего сущего. Поэтому «отрицательный путь в богословии есть исхождение, то есть, буквально, экстаз (*hextasis*)»⁵⁰. Именно в таком превышающем разум соединении достигается высочайшее познание Бога. Настаивая на этом решительном богословском выводе, В. Н. Лосский цитирует известную работу святителя Дионисия Ареопагита «О Божественных именах»: «Разум, отделившись от всего сущего и затем покинув сам себя, соединяется с лучами, сияющими горе, откуда и где он просвещается в непостижимой бездне Премудрости»⁵¹. Это познание осуществляется «не нашими силами, но мы сами всецело выходим из самих себя и становимся Божиими»⁵².

Отличие богословского апофатизма от философского

Как известно, апофатизм характерен не только для христианского богословия, но также для греческой философии и

многих нехристианских религиозных представлений. Утверждая, что апофатизм «неминуемо возникает перед всякой мыслью, устремляющейся к Богу, к Нему возносящейся»⁵³, В. Н. Лосский признает также, «что негативные элементы прогрессивного очищения мысли христианских богословов обычно связаны со спекулятивной техникой среднего и нового платонизма»⁵⁴. Однако, по его мнению, богословский и философский апофатизм принципиально различны, так что богословский апофатизм никоим образом невозможно рассматривать как заимствование у философии⁵⁵.

Во-первых, согласно В. Н. Лосскому, апофатизм православного богословия, выражающий абсолютную трансцендентность Бога как Пресвятой Троицы, радикальнее апофатизма философского: «Бог христиан более трансцендентен, нежели Бог философов»⁵⁶. В пантеистической греческой философии, в частности, в неоплатонизме, «Абсолют, который невозможно назвать, все же в известном смысле продолжает человеческий интеллект и, в конечном счете, мир. . . Для христиан же, напротив, между Богом живым, Святой Троицей, и тварным миром как в мысленном отношении, так и в чувственном разрыв радикальный и полный»⁵⁷.

Кроме того, вне христианства апофатизм приводит к обезличиванию Бога и человека. Апофатизм в философии может доходить до таких пределов, «когда философия сама себя умерщвляет и философ превращается в мистика»⁵⁸. Именно это, согласно В. Н. Лосскому, происходит, например, в неоплатонизме. Но такая мистика безличностна. Она представляет собой опыт «абсолютной Божественной внебытийности, в которой исчезают как человеческая личность, так и Божественное Лицо»⁵⁹.

Известный православный автор XX века архимандрит Софроний (Сахаров), опираясь на личный опыт интенсивных духовных исканий, предполагает, что такие обезличивающие выводы в нехристианской апофатической мысли связаны с безличным характером самого человеческого мышления, законы которого невозможно превзойти, не опираясь на непосредственное Божественное Откровение. «Когда человек пытается познать вечную истину своим умом, своими усилиями, он почти

неизбежно приходит к понятию *мета*-физического абсолюта, согласно которому принцип *персоны* является ограничивающим началом», — свидетельствует он⁶⁰. «Абсолютное бытие, понятое как “*транс*-персональное” (сверх-личностное), не есть следствие откровения *свыше*, но фатальный результат нашего мышления об Абсолюте. Наш рассудок функционирует по собственным ему законам безличной формальной логики», — констатирует также отец Софроний⁶¹. Но при характерном для человеческого мышления «устремлении к универсальному, трансцендентальному, сверх-личному человек, как *живая личность*, должен исчезнуть»⁶². «Метафизический абсолют есть определение для Бога “сокровенного”, то есть *Deus Abscondus*. Неизбежное скольжение к такому представлению об абсолюте есть следствие того, как мы полагаем, что ум-рассудок безличен в законах своего функционирования. Предоставленный себе, в своем автономном действовании, по признанию в нем высшей формы человеческого бытия, он старается превзойти личное начало как основу бытия, будь то в плане божественном или человеческом, тогда как для христиан Персона в Бытии Божественном является не лимитативным принципом, а самим Бытием, самим Абсолютом», — поясняет архимандрит Софроний эту же мысль в другой статье⁶³.

Христианские богословы «видят в апофатизме не само Откровение, а лишь его вместилище: так они доходят до личного присутствия сокрытого Бога. Путь отрицания не растворяется у них в некоей пустоте, поглощающей и субъект и объект; личность человека не растворяется, но достигает предстояния лицом к лицу с Богом, соединения с Ним по благодати без смещения»⁶⁴. Как замечает ученик В. Н. Лосского французский богослов Оливье Клеман, «Бог превосходит собственную трансцендентность не для того, чтобы потеряться в абстрактном Ничто, но чтобы отдать Себя. Одновременное преодоление как полагания, так и отрицания высвечивает антиномичность личного бытия, тем более тайного, чем более отдающегося, и тем более отдающегося, чем более тайного»⁶⁵.

В. Н. Лосский подчеркивает, что опытное, экстатическое познание Божественной трансцендентности, характерное

для апофатического богословского пути, носит личностный характер и принципиально отличается от понимания экстатического единства в неоплатонической философии: «Это уже не неизреченное слияние платиновского экстаза, но личное отношение, которое, отнюдь не умаляя Абсолют, открывает Его как “другого”, то есть всегда нового, неиссякаемого. Это есть отношение между личностью Бога, природой, которая сама по себе недосыгаема (идея сущности здесь не ставит границы для любви, напротив, она указывает на логическую невозможность какого-то “достижения предела”, что ограничивало бы Бога и как бы истощало Его), и личностью человека; человек даже и в самой немощи своей остается или, вернее, становится личностью полноценной. Иначе не было бы больше “religio”, то есть связи, отношения»⁶⁶.

Таким образом, богословский апофатизм, по мысли В. Н. Лосского, служит средством выражения абсолютной трансцендентности и личностности Бога: «Отцы Церкви использовали философскую технику отрицания, чтобы проповедовать абсолютную запредельность Бога живого: апофатизм православного богословия — не технический прием погружения в себя, в некий абсолют, более или менее “соприродный” духу; он — поклонение Богу живому, совершенно непостижимому, непознаваемому, не поддающемуся объективации потому, что Он — Бог личный, потому, что Он — свободная полнота личного бытия»⁶⁷.

* * *

Во второй половине XX века христианский апофатизм привлек самое пристальное внимание не только богословов, но и философов и культурологов, рассматривавших его основные положения в широкой гуманитарной перспективе. Интерес к апофатическим познавательным установкам в полной мере сохраняется и в настоящее время⁶⁸. Данное обстоятельство придает изучению апофатической методологии В. Н. Лосского особую актуальность. Столь широкая мировоззренческая востребованность апофатизма в нашу культурно-историческую эпо-

ху послужила современному американскому исследователю Аристотлу Папаниколау основанием для вывода о своего рода «пророческом» характере той критики господствующего положения рациональности в западной богословской традиции, которая была развернута В. Н. Лосским в ходе выявления форм, места и значения отрицательного богословия в традиционном православном понимании богопознания⁶⁹.

Немаловажная особенность методологических изысканий В. Н. Лосского, повышающая их богословское значение, заключается также в привлечении конкретных понятийных средств выражения апофатической установки. Среди таких выразительных средств в его работах выделяются *антиномии* и *различения*. Анализ содержания и соотношения этих понятий составляет одну из важных задач исследования методологии В. Н. Лосского.

Примечания

¹ *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Seminarium Kondakovianum*. 1929. № 3. P. 133–144; *Lossky V.* La notion des «analogies» chez Denys le pseudo-Areopagite // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*. Paris, 1931. Vol. 5. P. 279–309 (Перевод на русский язык: *Лосский В. Н.* Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с фр. М. Ю. Реутина // *Богословские труды*. Сб. 42. М., 2009. С. 110–136).

² *Lossky V.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960. 452 p. (Études de philosophie médiévale. Vol. XLVIII) (Перевод на русский язык: *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г. В. Вдовиной // *Богословские труды*. М., Сб. 38: 2003. С. 147–236; Сб. 39: 2004. С. 79–98; Сб. 40: 2005. С. 68–94; Сб. 41: 2007. С. 85–132. Публикацию перевода намечено продолжить в 43-м сборнике «Богословских трудов»).

³ От древнегреч. катаφατικός — утверждающий, утвердительный.

⁴ От древнегреч. апоφατικός — отрицающий, отрицательный.

⁵ Подробнее см., например: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 8–20.

⁶ Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Лосский В. Н. По образу и подобию: Сборник статей. М., 1995. С. 58.

⁷ Там же. С. 58.

⁸ PG Vol. 3. Col. 1065.

⁹ Лосский В. Н. Очерк... С. 21.

¹⁰ Там же. С. 21–22.

¹¹ Там же. С. 21.

¹² John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993. P. 29–31 (Перевод на русский язык: Иоанн (Зизиулас), митр. Личность и бытие / Пер. с англ. С. А. Чурсанова // Богословский сборник. М., 2002. Вып. X. С. 24–27); Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 1992. С. 72–73.

¹³ Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 205.

¹⁴ LaCugna C. M. God for Us: The Trinity and Christian Life. San Francisco, 1992. Note 25. С. 370.

¹⁵ Подробнее см., например: Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion. Notre Dame (Indiana), 2006. P. 20–21.

¹⁶ Лосский В. Н. Вера и богословие // Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 159.

¹⁷ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие // Лосский В. Н. По образу и подобию. С. 26.

¹⁸ Лосский В. Н. Очерк... С. 179.

¹⁹ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 26.

²⁰ Там же.

²¹ Мейендорф Иоанн, *протопр.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2001. С. 23.

²² Лосский В. Н. Очерк... С. 51.

²³ Там же. С. 180.

²⁴ Там же. С. 179–180.

²⁵ Мейендорф Иоанн, *протопр.* Указ. соч. С. 23.

²⁶ Лосский В. Н. Вера и богословие. С. 160.

²⁷ Лосский В. Н. Очерк... С. 180.

- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. С. 185.
- ³⁰ Там же. С. 34–35.
- ³¹ Там же. С. 32.
- ³² Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 28.
- ³³ Там же. Со ссылкой на: PG Vol. 32. Col. 153 B.
- ³⁴ Лосский В. Н. Очерк... С. 51.
- ³⁵ Там же. Со ссылкой на: PG Vol. 90. Col. 1125 A.
- ³⁶ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 28.
- ³⁷ Там же. С. 28.
- ³⁸ Лосский В. Н. Очерк... С. 36.
- ³⁹ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 28.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² *LaCugna C. M.* Op. cit. С. 333. Это замечание Е. ЛяКунья — вместе с примыкающими к нему рассуждениями — без ссылки на источник воспроизводит Е. В. Зайцев: *Зайцев Е.* Учение В. Лосского о тезисе. М., 2007. С. 211–212.
- ⁴³ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 27.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Там же. С. 28.
- ⁴⁶ *Basile, st.* Lettres / Ed. Y. Courtonne. 3 vols. Paris, 1957–1966. Vol. 3. Epist. 234. S. 2. L. 12–14: Εἰδησις... τῆς θείας οὐσίας ἡ αἰσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας, καὶ σεπτὸν οὐ τὸ καταληφθῆν τίς ἡ οὐσία, ἀλλ' ὅτι ἐστὶν ἡ οὐσία. Ср.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. Минск, 2003. С. 360.
- ⁴⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 204.
- ⁴⁸ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 28.
- ⁴⁹ Лосский В. Н. Апофатическое богословие в учении Дионисия Ареопагита // Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. С. 109.
- ⁵⁰ Там же. С. 106.
- ⁵¹ De Div. nom. VII. 3. Col. 872. Цит. по: Там же. С. 105.
- ⁵² De Div. nom. VII. 1. Col. 868. Цит. по: Там же. С. 105.
- ⁵³ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 205.
- ⁵⁴ Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие. С. 27.
- ⁵⁵ Лосский В. Н. Вера и богословие. С. 159.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 205.

⁵⁹ Лосский В. Н. Очерк... С. 36.

⁶⁰ Софроний (Сахаров), архим. Единство Церкви по образу Святой Троицы // Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс, 1999. С. 52.

⁶¹ Софроний (Сахаров), архим. Мысли к предисловию // Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 22.

⁶² Там же.

⁶³ Софроний (Сахаров), архим. Единство Церкви по образу Святой Троицы. С. 52.

⁶⁴ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 205.

⁶⁵ Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Пер. с фр. Г. В. Вдовиной. М., 1994. С. 32–33.

⁶⁶ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 207.

⁶⁷ Лосский В. Н. Вера и богословие. С. 159–160.

⁶⁸ См., например, краткую библиографию работ, посвященных как богословской, так и философской апофатике и вышедших в свет в третьей четверти XX — начале XXI века: *Papanikolaou A.* Op. cit. Note 13. P. 164–165.

⁶⁹ *Papanikolaou A.* Op. cit. Note 36. P. 166.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ИГУМЕН МИТРОФАН (ШКУРИН)*

ДРЕВНЕРУССКАЯ ПОКАЯННАЯ ДИСЦИПЛИНА** Обобщенный обзор источников

Древнерусская покаянная дисциплина и русские исповедные тексты: *вопросники, поновления и епитим(е/и)йники* лишь в последнее время стали привлекать внимание отечествен-

* Автор — кандидат исторических наук, секретарь редакционного совета журнала «Вестник церковной истории» — приложения к «Православной энциклопедии», наместник Липецкого Успенского монастыря, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

** Работа выполнена по заказу Синодального учреждения Русской Православной Церкви — Церковно-научного центра «Православная энциклопедия» в рамках деятельности Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви и действующей в его составе Комиссии по вопросам церковного права. Цель изучения и подготовки материалов, согласно благословению Его Святейшества Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (от 2 апреля 2010 г.), — реализация поручения Президиума Межсоборного присутствия по кодификации источников церковного права досинодального периода (перечень источников, местонахождение, степень научного изучения, перечень изданий, оценка их значимости в период создания и в нынешний период, предложения по возможной интеграции этих источников в действующий корпус канонического права).

ных исследователей как ценный и незаслуженно забытый источник государственной и церковной истории отечественного средневековья и Нового времени.

Изучение этих текстов в России было начато в конце XIX века. Наиболее крупными работами, посвященными им, являются исследования А. И. Алмазова и С. И. Смирнова¹. С 1920-х годов в течение полувека подобные исследования были невозможны, и лишь в конце 1970-х-1990-х годов отечественные историки стали вновь обращаться к исповедным текстам, привлекая их в качестве дополнительного и во многом второстепенного источника при изучении различных сторон русской жизни². К сожалению, на этом этапе ученые обращались в основном не к рукописям, а к изданию Алмазова, грешившему неточностями, что порой вело к неверным выводам.

Обращение к рукописям, в том числе не известным Алмазову, позволило М. В. Корогодиной³ на рубеже XX–XXI веков исправить некоторые ошибки предшественников и более детально рассмотреть историю развития древнерусской исповеди (преимущественно на материале *исповедных вопросов*)⁴. Рукописи богослужебного состава, включающие исповедные и покаянные тексты, самые крупные из которых хранятся в государственных библиотеках и хранилищах: РГБ, ГИМ, РГАДА (Москва), РНБ, БАН, РГИА, ИРЛИ (Санкт-Петербург); многочисленные небольшие рукописные собрания находятся в библиотеках при вузах, музеях, рассеяны по небольшим городам России⁵.

Система взаимоотношений в духовной семье, положение и функции духовника были исследованы С. И. Смирновым на большом рукописном материале. Его монография «Древнерусский духовник»⁶, появившаяся более столетия назад, до сих пор остается единственным крупным исследованием на тему древнерусского духовничества, а его выводы как о структуре духовничества, так и об истории появления и редактирования отдельных текстов не потеряли своей актуальности до сих пор. Дополнением к монографии служил опубликованный Смирновым том «Материалов по истории древнерусской покаянной дисциплины»⁷, в котором исследо-

ватель приводит большое количество епитимийных текстов, поучений и посланий древнерусских иерархов, служивших источником для изучения структуры духовничества, а также собственные источниковедческие комментарии к каждому тексту. Наряду с 6-м томом Русской исторической библиотеки, в котором А. С. Павлов опубликовал ряд правил и посланий древнерусских Соборов и отдельных иерархов, исследования С. И. Смирнова являются лучшими публикациями, позволяющими изучать структуру древнерусской Церкви, ее взаимоотношений с государством, а также древнерусскую покаянную дисциплину.

В Средние века на исповедь «ходили», как правило, раз в год, во время Великого поста перед Святой Пасхой, хотя некоторые исповедовались чаще. На исповеди духовник объяснял кающемуся, что «в его интересах рассказать обо всех грехах, поскольку любой нераскаянный грех может привести в ад». Однако приходивший к покаянию по забывчивости или из стыда мог не упомянуть о чем-то, если начинал вспоминать прошедшие события. Между тем в рукописях присутствуют тексты, свидетельствующие о том, что за нераскаянные грехи наказание понесет не только сам грешник, но и духовник, на исповеди у которого кающийся скрыл прегрешение. Например, встречается такое обращение к принимающему исповедь духовнику: «Не стыдися, да не осужден будещи сам от Бога и оному муку исходатаиши». Поэтому духовник был заинтересован в том, чтобы пришедший на исповедь человек рассказал обо всем.

До XIV века на Руси не было устоявшегося метода совершения исповеди: ни тщательно разработанного последования, ни четко сформулированных вопросов, которые должны были бы рассматриваться при совершении Таинства. Процесс исповеди: подготовительные молитвы, увещания и наставления духовника кающемуся, порядок исповеди (самостоятельный рассказ или ответы на вопросы духовника) — оставался на усмотрение священника, отправлявшего исповедь. С начала XIV века на Руси получают распространение чины исповеди, пришедшие с Балкан, в основе которых лежат гре-

ческие чины. В них подробно регламентировались последовательность молитв и поучений во время исповеди, место ее совершения и поведение кающегося и духовника. Однако внутреннее содержание исповеди и степень подробности по-прежнему оставались на усмотрение духовника. Лишь с XIV века начинают разрабатываться древнерусские чины исповеди.

Древнерусская покаянная дисциплина включала в себя ряд типологически различных источников. Основным источником для изучения духовной семьи служат *поучения и послания* древнерусских иерархов, по большей части анонимные. Эти тексты входили в состав «Четьих» и богослужебных сборников; недостаточная изученность этих рукописных сборников не позволяют судить о количестве остающихся нераскрытыми поучений. Подобные тексты часто включали в Минеи-четьи; много их в Макарьевских Минеях-четьях середины XVI века; прекращение издания томов этих Минеи существенно обедняет наши знания о древнерусской культуре вообще и о древнерусском духовничестве в частности.

Поучения и послания можно разделить на две группы: тексты, адресованные от духовника к духовному чаду (часто мирянину), и тексты, адресованные от архиерея к одному или многим иереям. В первом случае послания обычно касаются какой-либо конкретной ситуации и представляют изнутри систему взаимоотношений между духовником и его духовным чадом, позволяя определить степень влияния и меры воздействия духовника на пасомого. Послания от архиерея к иереям с описанием их обязанностей как духовников во многом представляют идеальную картину, описывая, как должны строиться отношения между духовником и кающимся и между архиереем и подчиненными ему иереями. С другой стороны, именно эти послания позволяют понять наиболее глубокие, плохо искоренимые проблемы, которые существовали внутри покаянной семьи, в чем древнерусские духовники систематически терпели неудачу. К таким проблемам относится отказ от таинства Брака (невенчанная семья или содержание второй семьи на стороне); нежелание

приходить на исповедь и к причастию или обращение к ним раз в несколько лет, или только перед смертью; обращение к «волхвам» и «чародеям» или использование языческих религиозных практик.

Количество духовных чад не было регламентировано и могло составлять от нескольких человек до 150–200 у особенно ярких духовников, привлекавших всеобщее внимание. Обычно священнику-духовнику рекомендовалось не брать слишком много духовных чад, поскольку трудно будет им всем в равной степени уделять внимание. За исполнение духовнических обязанностей священник получал от своих пасомых некоторую плату, хотя она также не была жестко определена. Это было необходимо, поскольку часть полученных от прихожан и духовных чад денег выплачивалась священниками архиерею в качестве своеобразного «налога». Духовником мог быть не каждый священник; для этого требовалась особая «ставленая» грамота архиерея. Будущему духовнику следовало очень внимательно отнестись к выбору духовных чад. Он не мог без веских причин отказать в исповеди обратившемуся к нему человеку; однако выслушав кающегося, священник мог отказаться в дальнейшем «пасти» его, если чувствовал, что кающийся не хочет на деле отказаться от своих грехов и ищет себе духовника-«потаковника». «Потаковниками» назывались духовники, потакавшие слабостям своих чад и приобретающие любовь паствы легкостью церковных наказаний, что, по мысли Церкви, вело к гибели как паствы, так и духовника-«потаковника».

Уход от духовника строго порицался; в целом он был разрешен в случае смерти духовника, переезда на жительство в другой город, ереси или «потаковничества» духовника. В других случаях предполагалось, что уход от духовника обусловлен погоней за «легкой жизнью». При смене духовника человек должен был в первый раз исповедоваться новому духовнику за всю жизнь, назвав также уже отпущенные грехи и меру церковного наказания за них, и особенно объяснить причину смены духовника. Однако все эти строгие меры, изложенные в основном в архиерейских поучениях священникам-духовникам, очевидно,

во многом оставались недостижимым идеалом. Сохранилось несколько посланий от духовников к духовным чадам, хотящим их оставить, в которых духовники не занимают жесткой позиции, но мягко и любовно уговаривают своих чад одуматься. У священников не было никаких средств насильно удерживать духовное чадо, и конфликтная ситуация скорее могла привести к отказу человека участвовать в церковных таинствах.

Один из основных источников для изучения древнерусской покаянной дисциплины — *епитимийные правила*, в которых определялась епитимия за различные грехи. Епитимия, как правило, состояла из молитв и поста, сопровождавшимися отлучением от причастия. Епитимийные правила нередко служили источником при создании новых исповедных текстов; они частью представляют собой плод творчества «книжной», высокообразованной элиты, а частью — творчества среднего слоя духовенства и монашества, часто малообразованного, и, таким образом, отражают массовые представления «простых» людей. Небольшие русские епитимийные правила, входившие в состав богослужебных и канонических сборников, редко специально изучались исследователями XIX–XX веков. Некоторые такие тексты были опубликованы А. С. Павловым, С. И. Смирновым и А. И. Алмазовым⁸, однако большая часть епитимийных текстов остается в составе рукописных сборников невыявленной и неизученной.

Епитимийные тексты входили в состав Кормчих книг, содержащих канонические тексты и восходящие к ним неканонические компиляции. Безусловно, Правила Соборов и святых отцов, входящие в состав Кормчих книг, лежат в основе всех епитимийных текстов. Однако на практике они, видимо, не использовались для руководства частной жизнью. Назначение канонических текстов — управлять жизнью Церкви, а не отдельных людей. Тем не менее, в русские редакции Кормчих включались правила русских Соборов и иерархов, носящие епитимийный характер; эти тексты нередко служили основой для создания епитимийных правил, входивших в состав сборников богослужебного и четьего характера, а также в требники.

В основе некоторых епитимийных текстов славянского происхождения лежат переводные греческие сочинения, однако окончательный ответ на вопрос о происхождении каждого конкретного текста можно дать лишь после тщательного сравнительного изучения епитимийных текстов. Рассмотрим те комплексы, которые встречаются в различных рукописных сборниках.

Основное внимание в епитимийных текстах уделялось системе церковных наказаний и их процессуальной стороне. Во время исповеди епитимия назначалась по самому тяжкому из совершенных грехов; епитимии за несколько грехов не суммировались. В основу византийской епитимийной системы, заимствованной на Руси, легли правила святителя Василия Великого. В них в основном рассматривались наиболее тяжкие прегрешения, сравнимые с уголовными преступлениями: убийство, кража, мародерство, прелюбодеяние, и епитимии за такие грехи назначались суровые, от года до 20 лет. С именем Василия Великого связана подробная система несения многолетнего публичного покаяния, главным в котором являлось отлучение от причащения, долгое и зримое всеми. Известно, что при десятилетней епитимии кающийся первые два года стоял с «плачущими» на паперти, следующие три года слушал богослужение в притворе с «послушающими», затем четыре года вместе с «припадающими» стоял в центральной части храма, потом еще год стоял вместе с «верными» у алтаря, и лишь затем мог приступить к таинству. Только после этого человек снова становился полноправным членом церковной общины. Упоминания о подобных епитимиях встречаются в русских богослужебных книгах, но попытки применить их на практике — редчайшие исключения. Иногда епитимию заменяли милостыней или заказными литургиями по договоренности со священником (практика, пришедшая из Католической Церкви); упоминается даже о найме за плату другого человека для несения епитимии, но подобные случаи чаще всего резко порицались духовниками.

В древнерусских епитимейниках за один и тот же грех разные епитимийные тексты предлагали епитимии от несколь-

ких лет до двух-трех месяцев. Это говорит о том, что древнерусские духовники не воспринимали епитимии, названные в рукописях, как закон, обязательный для всех. Решение о продолжительности епитимии принималось духовником самостоятельно в каждом конкретном случае, исходя из собственных воззрений и из духовных сил кающегося. Во многих богослужебных сборниках, епитимийниках и чинах исповеди повторяются слова, заимствованные из Канонария святого Иоанна Постника о необходимости снисхождения к кающемуся и о том, что церковное наказание должно укреплять душу в стремлении противостоять греху, а не отталкивать грешника от Церкви тяжестью наказания. Если грешник воистину раскаивался в совершенных грехах и был готов искупить их ежедневным постом и молитвами, духовник мог значительно сократить время покаяния. Особое внимание уделялось личным качествам и социальному положению человека. Епитимия могла быть сокращена по молодости или болезни, из-за зависящего положения человека или по бедности. Составители правил полагали, что человек, который и так живет впроголодь, не сможет долго изнурять себя строгим постом. Слабому в вере, немощному или юному человеку даже за тяжкий грех предлагалось давать незначительное наказание, а на крепкого в вере налагать тяжкую епитимию и за небольшое прегрешение, утверждая в вере и того, и другого. Продолжительная епитимия оставляет человека вне церковного общения, и это может привести не к усердному покаянию, а к отращению и забвению Церкви. Для таких людей, слабых в духовном подвиге, один из епитимийных сборников предлагал правило, позволяющее постоянно удерживать кающегося в кругу церковного, отчасти евхаристического, общения: «Аще на души человеку не устоит, ино ему спустя неделя ясти просфора невынятая; а вынятая — 2 недели; а подножие Пречистыя — 3 недели; а хлебец Богородицын — 4 недели, а к меньшей дар спустя 5 недель, а к большой — 6 недель, а не отнюд всех святынь лишатися»⁹.

Обращение к мелким грехам открывало поле для творчества в создании новых епитимийных правил. Постановления

Вселенских и Поместных Соборов, Правила отцов Церкви входили в состав Номоканонов и Кормчих. Однако эти книги, хоть и были одним из источников пополнения епитимийных текстов новыми статьями, не могли использоваться при отправлении треб. В богослужебной практике духовники пользовались небольшими подборками епитимийных правил, в которых рассматривались наиболее часто встречающиеся грехи. Такие подборки, первоначально компилятивно составлявшиеся на основе канонических текстов, постепенно пополнялись новыми неканоническими статьями, отражавшими распространенные обычаи, традиции или личные взгляды редакторов и переписчиков. Составители правил и духовники далеко не всегда были высокообразованными людьми. Часто они применяли на практике и вносили в книги статьи, несшие отпечаток полуязыческих представлений того времени. Так появлялись «отреченные» правила. Классическим примером присутствия в церковных книгах воззрений, весьма далеких от христианства, является памятник XII века «Вопрошание Кирика». Поп Кирик, беседуя о церковных правилах с Новгородским епископом Нифонтом, спрашивает у последнего, как относиться к записанным в древних книгах правилам, согласно которым ребенок, зачатый в субботу или воскресенье, вырастет либо вором, либо разбойником, либо блудником, либо трусом. Нифонт раздраженно отвечает, что такие книги надо сжигать.

Правила, составленные южнославянскими и древнерусскими книжниками по Постниковой системе, обычно записывались в богослужебных сборниках или в Номоканонах, реже — в Кормчих книгах. Порой епитимии присоединялись непосредственно к статьям в исповедных вопросниках, что значительно упрощало отправление исповеди. Тогда духовнику, если он затрундился в назначении епитимии, не нужно было искать специальное правило в других книгах; епитимия была у него перед глазами в самом чине исповеди. Исповедные вопросники с епитимиями и без них сосуществовали на протяжении всей истории русской рукописной книги.

Наконец, изучать древнерусскую покаянную дисциплину невозможно без изучения самой традиции исповеди на Руси.

Это заставляет нас обратиться прежде всего к *чинам исповеди*, структура которых в рукописной традиции до появления печатных требников отличалась столь большим разнообразием, что до сих пор неясна история развития и редактирования этих чинов.

А. И. Алмазову так и не удалось представить четкой схемы последовательности возникновения и взаимного влияния друг на друга различных редакций чинов исповеди. Чины исповеди присутствуют в большинстве (но не во всех) рукописных *«малых» требниках* — то есть в тех книгах, которые предназначались для совершения треб в приходских и монастырских церквях обычными священниками; их отличает, как правило, небольшой формат («в четверть» или в «в осьмушку»). Гораздо реже встречаются чины исповеди в *«больших» требниках*, предназначенных для архиерейского богослужения и отличающихся соответствующим набором текстов, необходимых архиерею, а также большим форматом («в лист»). Иногда чины исповеди переписывались в составе сборников богослужебного состава, особенно в монастырских. Изучение и выявление чинов исповеди затруднено тем, что большинство богослужебных рукописей не описано; а в имеющихся печатных описаниях (особенно в описаниях XX века, когда за счет краткости описания стремились ввести в научный оборот как можно больше рукописей) чины исповеди либо вообще не указаны, либо упомянуты без всякого раскрытия состава чина. Таким образом, исследователю необходимо выявлять по машинописным описаниям, хранящимся в отделах рукописей различных библиотек и архивов, требники и сборники богослужебного состава и просматривать эти рукописи, чтобы выявить и описать имеющиеся в них чины исповеди. Многие рукописи с чинами исповеди и другими покаянными текстами были указаны в упомянутой работе Алмазова; этот перечень существенно дополнен в упоминаемой монографии М. В. Корогодиной; однако в этих исследованиях выявлены далеко не все рукописи с памятниками покаянной дисциплины; особенно много неизвестных рукописных книг осталось в московских библиотеках.

Обычно исповедь происходила в храме, хотя могла проводиться на дому и даже в поле, главное — в «чистом месте». Единственное условие, касавшееся покаяния и зафиксированное с XVI века, относилось к исповеди женщин. Женщин следовало исповедовать духовнику преклонных лет, причем им не рекомендовалось оставаться в храме наедине. Чтобы присутствие других людей не мешало тайне исповеди, им нужно было выйти на середину храма, открыв настежь двери, или встать на паперти.

Согласно разным чинам исповеди, кающийся должен либо простирается ниц, либо склонять голову на Евангелие, либо обнимать за шею духовника, как бы перекладывая на него тяжесть своих грехов, либо стоять перед алтарем. После чтения некоторых молитв и псалмов духовник произносил несколько предисповедных поучений, подготавливая кающегося к исповеди. Священник увещевал кающегося не стыдиться рассказывать о самых постыдных своих поступках, поскольку и он, духовник, тоже человек и может согрешить, и лучше раскрыть свои грехи сейчас, чем на Страшном Суде, когда будет уже поздно. Духовник говорил кающемуся о невидимом присутствии на исповеди ангелов, спрашивал о готовности раскаяться в совершенных грехах и понести за них епитимию. Разумеется, все эти поучения не были импровизацией, а также записывались в составе чина исповеди в качестве образца или готового для чтения текста. Обычно подготовительная часть чина исповеди, состоящая из молитв, увещеваний и поучений, была обширной. Центральная часть исповеди (собственно рассказ о грехах) включала элементы трех методов исповеди: самостоятельного рассказа кающегося (по крайней мере с начала XVII века используется письменная исповедь, при которой кающийся дома записывает свои грехи на бумаге и зачитывает их священнику, уничтожающему запись после прочтения), ответов на вопросы духовника и чтения поновлений. Подготавливая кающегося к вопросам, духовник снова убеждал его не стыдятся вспоминать грехи, даже если про них не будет спрошено. В заключение читались молитвы и поучения и, при необходимости, назначалась епитимия.

Человеку, находящемуся под епитимией, не позволялось ходить к причастию: грехи были ему отпущены, но до исполнения епитимии кающийся находился под запрещением. Когда срок несения епитимии подходил к концу, человек вновь приходил к духовнику и тот разрешал кающегося от запрещения и допускал к причастию, если за время покаяния грешник не впадал в прежние или новые, столь же тяжкие грехи. В противном случае епитимия возобновлялась. Духовник мог допустить кающегося к причастию без епитимии только перед смертью, но если грешник выздоравливал, ему необходимо было полностью исполнить епитимию.

Если изучение чинов исповеди позволяет познакомиться со структурой чина, последовательностью молитв, то другие исповедные тексты позволяют взглянуть на внутреннее содержание исповеди. К таким текстам относятся *исповедные вопросники*. Эти тексты представляют собой перечень вопросов, задававшихся священником на исповеди кающемуся. Как правило, они входят в состав чинов исповеди; в исключительных случаях они записывались отдельно от чина исповеди в рукописных сборниках. Необходимо отметить, что вопросник не был обязательным элементом древнерусского чина исповеди. Таким образом, исповедные вопросники не носили обязательного характера, но выполняли роль напоминания священнику, чтобы он не забыл спросить кающегося о каких-либо грехах и не оставил их нераскаянными. Согласно древнерусским представлениям, ответственность на Страшном Суде за полноту исповеди в равной степени несет как сам грешник, так и его духовник. Поэтому есть основания полагать, что при использовании исповедного вопросника духовник редко зачитывал его полностью, особенно если он исповедовал хорошо знакомое ему духовное чадо.

Исповедные вопросники появляются в древнерусской традиции с XIV века; их развитие шло по пути наибольшей детализации вопросов и, как следствие, увеличения объема самих вопросников. Древнейшие исповедные вопросники предназначены для мирян: отдельно для мужчин и для женщин. Со временем выделяются новые категории кающихся; появляю-

ся особые исповедные вопросники для священников и монахов (XV в.); для «вельмож» (высокопоставленных мирян, занимающих высшие административные и судебные должности), монахинь, диаконов и игуменов (XVI в.); для детей, царей, патриархов, крестьян и купцов (XVII в.).

Как правило, духовник использовал два исповедных вопросника: общий и специальный, например, для мужчин-мирян и для «вельмож». Деление по возрастному принципу вводилось и внутри общих вопросников с XVI века. Неизменно пристальное внимание уделялось древнерусскими духовниками грехам, связанным с блудом и прелюбодеянием. Подобные вопросы, задаваемые на исповеди молодым неженатым юношам и девушкам или новобрачным, скорее способны были склонить их ко греху, чем очистить от него. Поэтому с XVI века были выделены три новые категории мирян, которым задавались особые вопросы, — холостяки, женатые и вдовцы.

В рукописной традиции исповедные вопросники обладали удивительным разнообразием. Они не имели четкой структуры или систематизации грехов. Хотя ряд вопросов в них являлся обязательным (об убийстве, краже, потере девственности и блуде, обращении к «волхвам» и «чародеям» и пр.), но в целом переписчики могли исключать, видоизменять или добавлять новые вопросы в зависимости от собственных представлений, начитанности или духовнического опыта. Таким образом, исповедные вопросники отражали, с одной стороны, многовековой опыт устной исповеди древнерусских духовников, с другой — нормы письменного канонического права, которые, несомненно, также служили одним из источников пополнения исповедных текстов. Для того чтобы ответить на вопрос: имеем ли мы дело с народными обычаями или с переносом церковно-правовой нормы на русскую почву, в каждом случае необходимо специальное исследование. Некоторые исповедные вопросники содержат указание на епитимию после каждого вопроса, сближаясь с епитимийниками и, очевидно, заимствуя из них не только епитимии, но и отдельные статьи.

С появлением московских печатных тресбников, в которых была проведена грань лишь между мужчинами и женщи-

нами, а также между мирянами, монахами и священниками, выделение новых категорий кающихся было прекращено и древнерусская традиция развития исповедных текстов фактически была прервана. После появления первого Московского печатного требника (1623) исповедные тексты в основном переписывались из печатных требников.

В XVIII веке развивается покаянная дисциплина на Украине. В XIX веке появляются специальные покаянные тексты для «самоедов» (северных христианизировавшихся народов). Древнерусская традиция была возобновлена лишь в XIX веке старообрядцами внутри федосеевского согласия. Старообрядцы успешно создавали новые исповедные тексты для самых разных социальных слоев, приспособлявая традиции древнерусской исповеди к реалиям Нового времени¹⁰.

Еще один тип исповедных текстов, очень близкий к исповедным вопросникам — *поновления*. Поновления представляют собой перечень грехов, произносимый от лица кающегося во время исповеди. Чтение поновлений могло совмещаться с самостоятельной исповедью или ответами на вопросы духовника, или заменять их. По содержанию и структуре поновления чрезвычайно похожи на исповедные вопросники, так что вопросник мог быть переделан в поновление, и наоборот. Однако назначение поновлений нередко вызывает недоумение у современных исследователей, поскольку чтение подряд этого исповедного текста понуждало бы кающегося сознаваться в несовершенных грехах или в уже отпущенных. Вероятно, поновления выполняли две функции: во-первых, подобно покаянным молитвам, они должны были настроить грешника на покаянный лад; во-вторых, напомнить ему о всех совершенных в жизни грехах, в том числе о тех, за которые он уже не будет нести наказание, но память о которых необходима. О важности последней функции поновлений говорит само древнерусское название этих исповедных текстов: «поновить» — значит «обновить». В некоторых случаях, как уже говорилось, даже необходим был повторный рассказ о совершенных прегрешениях, например, при смене духовника кающийся рассказывал о всех совершенных грехах¹¹.

Как и исповедные вопросники, древнерусские поновления появляются в XIV веке и развиваются по пути детализации статей; в них выделяются те же группы кающихся, что и в вопросниках. В рукописных чинах исповеди поновления встречаются гораздо чаще, чем вопросники, что говорит о том, что чтение поновлений (обычно сопровождаемое кратким самостоятельным рассказом кающегося) считалось полноценной исповедью. Многочисленные исповедные вопросники и поновления были опубликованы в уже упомянутых трудах А. И. Алмазова и М. В. Корогодиной; очевидно, дальнейшее изучение рукописной традиции позволило бы выявить ряд новых списков этих текстов. Можно, однако, предположить, что открытие новых текстов не изменит общей картины, обрисованной этими авторами, в том, что касается тенденции в развитии исповедных текстов и описания их содержания.

Как было сказано, русские исповедные тексты появляются в рукописях с XIV века, однако в основе их, несомненно, лежат переводные греческие и южнославянские тексты. Некоторое влияние на древнерусскую покаянную дисциплину оказали латинские тексты. Как показали исследования К. А. Максимовича¹², продолжающие традиции крупнейших исследователей Н. С. Суворова, А. И. Соболевского и др., ряд епитимийных текстов был составлен на основе «Заповедей святых отец» — памятника, переведенного в Паннонском диоцезе с латинского пенитенциала (наиболее близок к нему Мерзебургский пенитенциал IX в.) и попавшего на Русь не позднее XIII века. «Заповеди святых отец» послужили источником для целого ряда славянских епитимийных памятников, получивших широкое распространение на Руси, или оказали влияние на них.

В греческой традиции исповедь через вопросы была описана уже в Покаянном уставе, приписываемом святому Иоанну Постнику¹³. В этом тексте находятся лишь самые общие рассуждения о том, какие вопросы надо задавать кающемуся, причем основное внимание опять же уделяется блудным грехам. Покаянный устав оказал большое влияние на древнерусскую традицию: древнейший его список представлен в Устюжском

сборнике (XIII в.), в более поздних древнерусских чинах исповеди и исповедных вопросниках мы находим немало цитат из славянского перевода устава.

Известны были в восточногреческой традиции исповедные вопросники и поновления, однако судить о том, насколько широкое распространение эти тексты получили на территории Византии, можно будет лишь после комплексного изучения греческих рукописей, хранящихся за пределами России. Греческие списки исповедных вопросников известны с XIV века, тем же временем датируется один из сербских вопросников¹⁴. Несмотря на то, что ни один из известных древнерусских исповедных текстов невозможно текстологически возвести к греческим или сербским вопросникам, тематическая близость этих текстов несомненна. Поэтому можно предположить, что традиция исповеди через вопросники пришла на Русь из Византии через Балканы, но именно на Руси она получила наибольшее развитие.

Исповедные тексты не были лишь частью последования, как, например, покаянные молитвы, одинаковые для всех. Назначение исповедных текстов — помочь кающемуся рассказать о собственных грехах, то есть о тех поступках, которые совершали конкретные люди, жившие в конкретное время. Исповедные тексты менялись, приспосабливались к новым реалиям, к тому, с чем сталкивались духовники в своей практике. Один из наиболее ярких примеров — появление в исповедных текстах конца XVI — начала XVIII века вопросов о продаже крестьян и обращении в холопство: «Свободных не продавал ли?», «Челядь в дом свой привлекох и поработил в холопство и крепости на них лукавством утвердил?» Так исторические и социальные процессы, происходившие в обществе, отражаются в исповедных текстах. Авторами исповедных текстов были люди церковные и «книжные», некоторые из них, возможно, имели собственную духовническую практику. Поэтому ряд статей объясняется не особой распространенностью данного греха, а представлениями авторов исповедных текстов о тяжести и недопустимости подобных поступков. Так, с середины XVI века особое внимание стало

уделяться общению с инославными. Духовники запрещали не только посещение инославных храмов, но и не разрешали покупать еду у инославных. С точки зрения духовников, даже находясь в плену следовало избегать совместной жизни: общей трапезы, молитвы, сожительства с инославными женщинами¹⁵. Очевидно, многое из этих запретов не могло быть выполнено; так же как за убийство на войне вражеского воина необходимо было, судя по исповедным текстам, понести епитимию. В данном случае исповедный текст представляет официальную точку зрения Церкви на грех убийства, которое не может быть оправдано никакими государственными или иными соображениями. Другой вопрос — налагалась ли подобная епитимия духовниками в реальности или она оставалась лишь в сфере книжной, идеальной христианской культуры? Более пристальное внимание к этому вопросу показывает, что лишь с конца XVI века появляются особые вопросы об убийстве на войне пленных, просящих о пощаде, женщин и детей. Эти новые вопросы не сопровождаются никакими епитимиями, однако их обилие подводит к выводу, что, с одной стороны, только в этот период о недопустимости подобных поступков начинают задумываться; с другой стороны, подобные грехи привлекали внимание и наказывались духовниками по собственному усмотрению.

Многое в исповедных текстах заимствовано из более ранних источников, что-то заимствовалось при компилировании из одного исповедного текста в другой. В исповедных текстах (особенно в епитимийниках) много заимствований из переводных памятников: канонических правил, епитимийных текстов, переписывавшихся в Кормчих книгах, номоканонах, сборниках. Исповедный текст — это не конспект исповеди, который духовник индивидуально готовит для духовного сына. В них мы не находим ничего личного, что могло бы раскрыть перед нами жизнь конкретных людей. Поэтому непонятным остается осуждение, с которым относятся некоторые люди к исследователю, занимающемуся исповедными текстами, — якобы исследователь нарушает тем самым тайну исповеди. Напротив, для историка исповедные тексты — бесценный источник для

изучения духовной и повседневной жизни, мировоззрения, верований и представлений наших предков.

Знакомство с древнерусской духовнической практикой, на протяжении веков сохранявшей разнообразие и не ограничивавшей себя жесткими рамками, необходимо для современных священнослужителей и учащихся духовных школ, исследователей отечественной истории. Необходимо знакомство и с епитимийниками, исповедными вопросниками и поновлениями как альтернативной формой принятия исповеди и духовнического пастырства, успешно использовавшегося на протяжении веков. При этом необходимо понимание того, что многие нормы диктовались отличными от современных условиями жизни, и наши знания и представления существенно отличаются от представлений прошлого. На протяжении XIV–XVII веков вопросы, задававшиеся духовником на исповеди, значительно менялись, и хотя использовать традиции древнерусской исповеди можно и нужно, современная исповедь по древнерусским текстам невозможна.

Примечания

¹ Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Т. 1–3. Одесса, 1894; Смирнов С. И. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 168; Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912.

² Зарубежные исследователи давно широко привлекают исповедные тексты для изучения жизни и мировоззрения средневековых людей. Историография, посвященная этой теме, весьма обширна. Назовем лишь некоторые исследования: *McNeill J. Th., Gamer H. M. Medieval Handbooks of Penance: a Translation of the Principal "libri poenitentiales" and Selections from Related Documents.* New York, 1938; *Michaud-Quantin P. Sommes de Casuistique et Manuels de Confession au Moyen Âge (XII-XVI siècles).* Louvain, 1962; *Frantzen A. The*

Literature of Penance in Anglo-Saxon England. New Brunswick, 1983; *Körntgen L.* Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher. 1993; *Vogel C.* En Rémission des Péchés: Recherches sur les Systèmes Pénitentiels dans l'Église latine / Ed. par A. Faivre. Aldershot, 1994; *Mansfield M.* The Humiliation of Sinners: Public Penance in the Thirteenth-century France. Ithaca, 1995; *Biller P., Minnis A. J.* Handling Sin: Confession in the Middle Ages. Woodbridge, 1998; *Lualdi K. J., Thayer A. T.* Penitence in the Age of Reformations. 2000; *Hamilton S.* The Practice of Penance, 900–1500. London, 2001.

³ Мария Владимировна Корогодина, кандидат исторических наук, научный сотрудник Научно-исследовательского отдела рукописей Библиотеки РАН. См., например, одну из ее последних статей «Два старообрядческих исповедных сборника: новшества в традиционном тексте» в журнале «Вестник церковной истории». № 4 (8), М., 2007. С. 130–188.

⁴ *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006.

⁵ Обзор рукописных собраний на территории России и степени их описанности находится в книге: *Творогов О. В.* Археография и текстология древнерусской литературы. М., СПб., 2009.

⁶ *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913.

⁷ *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912.

⁸ *Павлов А. С.* Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908.; *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Т. 3. Одесса, 1894; *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912.

⁹ *Корогодина М. В.* Обзор сборников с епитимийными текстами в русской рукописной традиции // Историография и источниковедение отечественной истории. Вып. 5. СПб., 2009. С. 72–84.

¹⁰ *Корогодина М. В.* Два старообрядческих исповедных сборника: новшества в традиционном тексте // Вестник церковной истории. № 4 (8). М., 2007. С. 139–188.

¹¹ *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913.

¹² *Максимович К. А.* Заповеди святых отцов: Латинский пенитенциал VIII в. в церковнославянском переводе: Исследование и текст. М., 2008.

¹³ *Суворов Н. С.* Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в Восточной Церкви // Византийский временник. Т. 8, № 3. М., 1902. С. 357–434; *van de Paverd, Fr.* The Kanoniarion by John, Monk and Deacon an Didascalia Patrum // Kanonika 12. Rome, 2006.

¹⁴ *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 1. Одесса, 1894.

¹⁵ *Корогодина.* Исповедь в России. С. 285–286.

Л. С. Попова

ПРОСВЕТИТЕЛЬ ЯКУТСКОГО НАРОДА ПРОТОИЕРЕИ ДИМИТРИАН ПОПОВ

С этим именем связан осознанный переход ранее языческого населения центральной Якутии от первобытной религии на высшую ступень вероисповедания и духовного развития — в христианскую православную веру; основание толкового словаря якутского языка, зарождение якутской письменной литературы, школьного образования (с изучением якутского языка) и начало музейного дела.

Димитриан Дмитриевич Попов родился 23 июня 1827 года в семье диакона в селе Покровск Западно-Кангаласского улуса (волости) Якутии. Некоторые другие источники (правнук протоиерея Н. И. Попов, краевед Е. Д. Андросов) местом рождения Д. Д. Попова указывают Кяхту¹. Как пишет в своих воспоминаниях внук протоиерея П. В. Попов, предки Димитриана Попова были выходцами из юго-западных окраин и центральных губерний России. Волею судьбы, во исполнение своего гражданского и христианского долга они оказались в конце XVIII столетия на берегах Лены, проделав долгий путь че-

рез Сибирь и Прибайкальские степи. Возможно поэтому, согласно семейной легенде, а также наличию некоторых наследственных признаков, протоиерей Димитриан Попов имел не только русские и украинские, но и монгольские корни. Дед Димитриана Семен Попов служил священником в Покровской церкви. Димитриан, после смерти отца, в 9-летнем возрасте был определен в Якутское духовное училище. В наследство ему достался рукописный Словарь якутских слов, который был начат его дедом. Это была единственная семейная реликвия, которая живо напоминала ему рано ушедших из жизни деда и отца, родной дом и короткое детство. В каждую свободную от повседневных дел минуту мальчик бережно раскрывал старый замусоленный Словарь и жадно вчитывался в знакомые и незнакомые слова, начертанные родными руками. И сам, едва научившись писать, стал вносить в него новые, ранее ему не известные, слова, глубоко осмысливая их содержание. Незаметно он увлекся этим занятием, и оно превратилось в дело всей его жизни. По окончании училища прилежного отрока направили в Иркутскую духовную семинарию, которую он окончил в 1846 году, проявив блестящие способности к языкам, особенно латинскому.

По возвращении в Якутск Димитриан Попов был назначен в Якутское духовное училище учителем греческого языка, пространного катехизиса, русской и славянской грамматики и церковного устава, затем инспектором училищ². Надо сказать, он был весьма требовательным и справедливым чиновником, строго следил не только за обучением, но и бытом учащихся.

Вскоре молодой преподаватель прослыл среди своих коллег блестящим знатоком якутского языка. Это обстоятельство послужило основой привлечения его к сотрудничеству со священником Димитрием Хитровым (1818–1896). К тому же выяснилось, что Димитриан не только хорошо владеет языком коренных жителей, но и постоянно изучает его, пополняя свой словарный запас. Именно поэтому Димитрий Хитров убедил Димитриана принять сан священника и проповедовать христианство языческому населению на его родном языке на обширной территории к северо-востоку от реки Лены.

Для принятия сана Димитриана Попова вновь направляются в Иркутск. С благословения архиепископа Иркутского, Нерчинского и Якутского Нила состоялось венчание Димитриана с Татьяной Косыгиной (1833–1899)³, только что закончившей Сиропитательный институт Медведниковой. Она была дочерью священника Феодора Косыгина из села Ангинского Верхнеленского уезда Иркутской губернии, известного тем, что там родились и получили начальное образование святитель Иннокентий Вениаминов (1797–1879) и видный историк Русской Церкви А. П. Шапов (1831–1876)⁴. Вдова отца Феодора Агриппина Косыгина (1800–1873) после смерти мужа служила няней в семье декабриста С. П. Трубецкого. Она последовала за дочерью и помогала ей во всех домашних делах до самой кончины. Похоронена на погосте Ытык-Кельской церкви.

Вскоре после венчания Димитриан Попов был рукоположен во иерея и 23 ноября 1850 года назначен настоятелем Преображенской церкви Ботурусского улуса. По прибытии на место службы отец Димитриан построил себе недалеко от церкви с помощью местного плотника типичную якутскую юрту с камельком. В центре ее батюшка соорудил русскую печь, невиданную в этих краях. А матушка испекла первый пышный каравай, который всем пришелся по вкусу. Молодые приветливо встречали гостей в своем новом жилище и угощали чаем из медного самовара — части приданого Татьяны Федоровны, подаренного семьей Трубецких⁵.

Молодые отличались особым трудолюбием, работали, не покладая рук. Первыми в округе стали сеять хлеб, сажать овощи, привезли и посадили кусты боярышника, построили первую баню и т.д. Своим опытом они охотно делились с местными жителями. Более того, со временем отец Димитриан стал рассылать по наследам (якутская деревня), церковным служителям и грамотным якутам, своим бывшим ученикам, различные рукописные пособия по земледелию, огородничеству, птицеводству, вместе с пособиями по гигиене быта и оказанию неотложной медицинской помощи, переведенные им на якутский язык. Таким образом, начало и развитие земледелия в Ботурусском улусе связано с именем отца Димит-

риана, а позже и его сына Н. Д. Попова, который после революции, оставив военную службу и поселившись в селе Ытык-Кель, успешно занимался огородничеством. Он стал незаменимым наставником овощеводов. Его ученик П. М. Ключинский в 1930-х годах добился небывалого урожая овощей. Хорошо знал об этом внук протоиерея П. В. Попов. Он в 1952 году, положительно отзываясь на статью А. М. Избековой «История развития земледелия в Якутии», отмечает: «Хорошо показана роль русских людей, в частности, политических ссыльных. Следовало бы немного коснуться также роли здесь русского духовенства»⁶. Кстати, один из первых исследователей распространения христианства в Якутии Е. С. Шишигин пишет: «Крещение способствовало переходу местных жителей к новым, более высоким формам хозяйства, началось приобщение якутов к земледельческой культуре», и добавляет, что это «способствовало сближению между пришельцами и местным населением»⁷.

Матушка Татьяна Федоровна явилась первой дипломированной акушеркой улуса, оказывала умелое родовспоможение при осложненных родах, какие часто случались у якутских женщин, занятых тяжелым физическим трудом. Она проводила большую профилактическую работу по санитарной гигиене и уходу за младенцами и тяжелобольными. Свой опыт она передала дочери Капитолине Димитриановне (1852–1925), которая в молодые годы преподавала в домашней школе отца Димитриана, а после замужества активно помогала своему супругу, священнику Василию Степановичу Попову на его благородном поприще⁸.

Отец Димитриан увлеченно трудился над убранством Ытык-Кельской Преображенской церкви, построенной в 1847 году. Будучи искусным резчиком по дереву, он вырезал и покрыл сусальным золотом иконостас. Писал иконы. Он был превосходным чеканщиком и мастером резьбы по кости. Сохранилась чеканная икона Николая Чудотворца его работы, которая побывала с его сыном Николаем на батареях Порт-Артура во время Русско-японской войны. Батюшка делал чеканные оклады для икон. Своим мастерством он постоянно делился с

местными умельцами, а также по их просьбе рисовал орнаменты для гравировки по серебру.

Родившийся в многодетной семье потомственных священнослужителей-миссионеров, воспитанный в традициях милосердия и человеколюбия, выросший рядом с детьми простого сословия — коренных жителей, с детства знающий их нравы и обычаи, их речь, слова и словечки, поговорки и пословицы, молодой священник быстро нашел общий язык с населением своего прихода.

Батюшка с большим сочувствием относился к бедным и больным. Лечил их бесплатно, проявлял к ним удивительную щедрость и доверие. Когда они приходили к нему за денежной помощью, он указывал на свой шкаф и говорил: «Там лежат деньги; бери, сколько тебе нужно». Наоборот, отношения молодого священника с местными богачами-тойонами складывалось не так гладко. Богачи не жаловали своих батраков, этих бесхитростных, безграмотных детей природы, заставляя их жить в тяжелейших условиях гнета. Некоторые тойоны потешались над стремлением бедняков к православной вере, их посещением церкви во время воскресных богослужений и церковных праздников, считая это праздным времяпрепровождением. Сами они, являясь в храм в богатой, великолепной одежде и украшениях, изготовленных народными мастерами, стонорились бедняков, с презрением посматривали на своих холопов. Огорчало батюшку и то, что некоторые богатые и сытые люди никак не воздерживались от скоромного во время поста. Священник считал, что за свои грехи они страдают ожирением и одышкой.

Далеко не все стремились следовать наставлениям священника. Влиятельные в своем наслеге лица, умудренные житейским опытом и не лишенные своеобразного юмора, откровенно смеялись над молодым и, как им казалось, наивным и не в меру серьезным «батюшкой», а также над весьма деловитой и совсем уж юной «матушкой», поселившимися в их крае. Тойоны (их можно понять) были явно разочарованы, что в церковь, построенную по их прошению к самому архиепископу Иркутскому, Нерченскому и Якутскому, направили слу-

жить не солидного, представительного попа, равного им по статусу, а чуть ли не ребенка со школьной скамьи, смеющего к тому же их поучать! Они начали бороться с ним, пытались его спаивать, жаловались на него в консисторию, натравливали на него местных шаманов, например, известного шамана Сидора из Сиэллээхского наслега. Но вера отца Димитриана была несокрушима. Батюшка подружился с Сидором, часто бывал у него, даже ночевал в его юрте. Он понял, что Сидор обладает даром гипнотического воздействия на человека, и сказал: «Сидорка очень умный, хитрый, но если он не будет меня слушать, я его предам анафеме, тогда Сидорке будет очень плохо...» Видимо, с Сидором он нашел общий язык. Перед смертью Сидор попросил сжечь свое шаманское облачение и бубен. Во время его похорон неожиданно на телеге, запряженной парой гнedyх, приехал отец Димитриан. Погребение бывшего шамана было проведено в соответствии со всеми требованиями Православной Церкви при стечении множества прихожан. Удивленные и пораженные появлением священника, люди после гробового молчания спросили его: «Как ты узнал, находясь далеко, что шаман Сидор умер, ведь об этом тебе никто не сказал?» Димитриан ответил: «Господь Бог все видит и знает»⁹.

В целях привлечения местного языческого населения к православной вере батюшка постоянно объезжал наслеги обширного Ботурусского улуса. Во время поездок он отбирал способных мальчиков для обучения в открытой им первой в улусе домашней бесплатной школе.

Это была первая в Якутии сельская школа, в которой отец Димитриан Попов, наряду с Законом Божиим, русским языком, арифметикой, пением и рисованием, ввел изучение якутского языка и его грамматики по своим рукописным учебникам и наглядным пособиям¹⁰. На уроки он часто приглашал гостивших у него олонхосутов¹¹ и сказочников. С их слов сам писал и заставлял учеников записывать якутские сказки, песни, отрывки олонхо, после чего ученики читали ему свои записи. При этом батюшка строго следил за правильностью и осмысленностью каждого произнесенного слова.

В своем отчете Святейшему Синоду епископ Якутский и Вилюйский Дионисий отмечал особые успехи Ытык-Кельской школы при Преображенской церкви, в которой у протоиерея Димитриана учились 18 якутских мальчиков¹².

С годами в школе отца Димитриана появились помощники в лице его дочери, учительницы Капитолины Димитриановны, и старшего внука Ивана, который помогал деду рисовать наглядные пособия для учащихся. Ученики школы отца Димитриана успешно продолжали свое образование в Якутске и центральных городах России, становились учителями, чиновниками, фольклористами. О них писали: «Эти мальчики своим усвоением чужого им языка произвели на якутов громадное впечатление, и пошли толки между родовичами об учении, о значении грамотности. Толчок был дан»¹³. Об одном из первых учеников отца Димитриана Е. Д. Николаеве в книге «Сибирские инородцы, их быт и современное положение» писали как о «даровитом представителе якутского племени, который, будучи депутатом на коронации, заявил себя множеством записок и ходатайств о положении якутов, соединив в себе теплую любовь к своему племени вместе с уважением к цивилизации»¹⁴. Егор Дмитриевич Николаев стал головой Ботурусского улуса, был членом известной Сибиряковской экспедиции.

В 1869 году домашняя школа отца Димитриана по инициативе начальства была преобразована в приходскую¹⁵.

Со временем наследные князья стали уважать и даже побаиваться неугодного священнослужителя, но батюшка их успокаивал словами: «Я человек, которого нечего бояться безгрешным людям, а нечестных — сразу вижу»¹⁶.

Отец Димитриан отличался отменным трудолюбием. Он вместе со своими домочадцами пахал, сеял, образцово ухаживал за скотом. Его усадьба отличалась порядком и чистотой. Того же самого батюшка требовал и от своих прихожан, заставляя их чистить места водопоя на речке Татта, воды которой подходили почти к каждой юрте. Поздним вечером обходил с кадилем озеро Ытык-Кель (Священное озеро), расположенное недалеко от церкви. По его примеру то же самое

совершал его зять, священник Василий Попов. Отец Димитриан строго следил за санитарным состоянием всего вверенного ему прихода. В своих поездках по наследам он часто останавливался в юртах, смежных с хотоном (т.е. хлевом). В беседах с жильцами батюшка неизменно советовал отделить хотон от жилых помещений, иногда собственноручно прорубал «продушку» в стене юрты. Он неустанно учил гигиене детей и их родителей. Учил детей чистить зубы, требовал, чтобы у каждого члена семьи было отдельное полотенце. Прихожане стали устраивать «банные» дни перед каждым церковным праздником, в зимнее время для этой цели специально разогревая снеговую воду. Священник добился, чтобы в каждой юрте была божница с иконами. В 1875 году отец Димитриан предотвратил страшную эпидемию черной оспы в своем приходе путем изоляции, своевременного лечения и поголовной вакцинации населения. Лечение, вакцинации и даже отпевание проводил лично сам, не допуская других священнослужителей, дабы они не заразились. Он сам лечил тяжело больного 10-месячного внука Ваню¹⁷.

Своим образом жизни, трудолюбием, скромностью в быту, милосердием, бескорыстием, глубоким уважением к простому народу, его языку и культуре отец Димитриан снискал непререкаемый авторитет среди прихожан.

18 марта 1881 года в Приветственном адресе в связи с 30-летием его службы в качестве настоятеля Ытык-Кельской Преображенской церкви прихожане отмечали, что «в служении его, кроме душевной нашей пользы и назидательного примера в его христианской жизни, видим еще и существенную пользу нашей церкви в составлении церковного капитала, неутомимую заботливость о благолепии нашего храма...»¹⁸, и выразили «от имени всего прихода душевную признательность и искреннюю благодарность как отцу протоиерею Димитриану Попову за его многолетнее и полезное служение, так и супруге его Татьяне Федоровне»¹⁹.

Коренные жители улуса стали добровольно, по собственному убеждению принимать Православие. Они полюбили Божий храм. Более того, по просьбе настоятеля и своему усмотрению

рению стали приносить посильные пожертвования, приуроченные к Причастию, в виде 3 копеек за свечу в пользу Церкви. За это «нововведение» отцу протоиерею пришлось держать ответ перед Якутской духовной консисторией²⁰.

Отец Димитриан продолжал изучать историю, условия жизни и быта местных жителей, их труд и ремесла, обычаи и верования, шаманские обряды и заклинания, которые находил весьма схожими с языческими в Древней Руси.

Он, с раннего детства тонко улавливающий устную речь, оказавшись в центре компактного проживания якутов, поистине окунулся в море якутского языка, жадно собирая во всех уголках своего обширного прихода образцы народного творчества, подробно знакомился с преданиями, поверьями, сказками²¹, пословицами и поговорками, скороговорками и загадками, песнями, заклинаниями и олонхо²². Особое внимание он придавал отдельным словосочетаниям и выражениям, характерным оборотам речи, трудным для восприятия непосвященному человеку.

Все это он в самом начале зарождения якутской письменной литературы записал в свои памятные тетради. После смерти отца Димитриана его сын, прибывший из Иркутска поручик Николай Димитрианович Попов, составил опись имущества отца, состоявшего из хозяйственных построек в усадьбе, мебели и утвари в юрте, которое было оценено в 128 рублей. Личного денежного сбережения у священника не оказалось. Зато был полный амбар его рукописей, накопившихся за полувековой период изучения языка и культуры якутского народа, и переводов духовной литературы. По этому поводу вдова отца Димитриана обратилась к епископу Никодиму²³ с прошением о посмертном издании оставленных отцом протоиереем сочинений и переводов. И действительно, с начала 1900 года они стали печататься в виде приложений к Якутским епархиальным ведомостям за счет средств Переводческой комиссии и в других изданиях²⁴.

В течение более сорока лет своей жизни в Ботурусском улусе в часы досуга, долгими зимними вечерами в тишине своего скромного жилища, при свете свечи, уединившись за само-

дельным столом, отец Димитриан увлеченно перебирал свои сокровища — записи. Он приводил их в порядок, скрупулезно сортировал, старательно переписывал свои четким почерком. Батюшка чрезвычайно радовался каждому новому, ранее незнакомому слову и щедро одаривал человека, принесшего его. Иногда цена слова составляла четверть туши быка из подвала протоиерея, особенно если информатор был бедным многодетным человеком. Прослышав о подобных «чудачествах», люди, даже из очень отдаленных мест, стали сообщать батюшке новые слова. Иногда для объяснения слов они приносили различные предметы своего обихода, дарили или продавали их. Батюшка чрезвычайно ценил эти вещи, бережно хранил, восхищался мастерством народных умельцев. Эти поделки послужили основой для создания коллекции первого в Якутии этнографического музея протоиерея Димитриана.

Музейное дело продолжил его внук, художник и этнограф И. В. Попов. После революции экспонаты данного музея пополнили фонды районных и республиканских музеев.

На территории своей усадьбы батюшка оборудовал первый в улусе метеорологический пост. Он ежедневно отмечал температуру воздуха и почвы, направление ветра, количество осадков, уровень воды в озере и речке. Все данные аккуратно фиксировал в своих дневниках²⁵. Полученные сведения сверял с церковным календарем и выдавал удивительно точные сводки погоды: предупреждал о предстоящих заморозках, дожде, засухе и наводнении. Даже сейчас местные старожилы, когда их огороды страдают от заморозков, считают своим долгом упрекнуть современных метеорологов и помянуть добрым словом батюшку Димитриана. Во время Великой Отечественной войны с метеорологического поста отца Димитриана шли сводки погоды для авиаперегоночной трассы Аляска — Сибирь, которые передавали сын протоиерея Николай Димитрианович и внук Иван Васильевич Поповы.

У протоиерея Димитриана была большая по тем временам, первая в улусе библиотека, которую составляли богослужебные книги, духовная литература, всевозможные справочники, медицинские пособия, а также большой набор художе-

ственной и научной литературы, популярные журналы и газеты. Ими пользовались не только члены семьи и ученики священника, но и политические ссыльные. Они приходили за много верст, даже в зимнюю стужу, чтобы почитать свежие газеты, журналы, обменять книги и просто побеседовать с весьма просвещенным батюшкой. Библиотека отца Димитриана, а также очень редкие книги по искусству, научные и богато иллюстрированные художественные издания, привезенные из Петербурга и Москвы его внуком, художником И. В. Поповым, при его жизни и после смерти были переданы библиотекам и музеям.

Проживая в якутской глубинке, отец Димитриан никогда не прерывал изучения богословия, Священного Писания и доступной религиозной литературы²⁶. Конспектировал их, иногда в этом ему помогали жена и дети. Свои знания он всегда стремился передать пастве, не знающей ни слова по-русски. Ему помогало владение языком коренного населения, обогащенное глубоким изучением устного фольклора якутов. Прислушивая и изучая якутские сказки и олонхо, протоиерей Димитриан находил их весьма схожими по содержанию с преданиями, былинами, легендами, сказаниями других народов и библейскими сюжетами. Общим было то, что в них отражалась извечная борьба со злом и победа добра, а также несокрушимая вера в справедливость, неугасающая надежда на лучшее будущее и всепобеждающая любовь.

С появлением людей грамотных, выпускников и учеников местной школы, умеющих читать и писать на родном языке, их учитель — священник Димитриан Попов решил перевести для них Священное Писание на якутский язык.

25 августа 1866 года он пишет прошение викарию Камчатской епархии епископу Якутскому Павлу. В письме он просит архипастырского благословения и дозволения перевести на якутский язык «Учение о загробной жизни, с изложением сказания о воздушных мытарствах»²⁷. Разрешение было получено. Перевод выполнен. 9 февраля 1867 года, отправляя свой перевод, отец Димитриан отмечал, что «при выполнении этого труда им руководствовали не любовь, ищущая сво-

их *си*, и не внешнее обучение малополезное, а благочестие в пасомых, имеющее обетование живота нынешнего и грядущего»²⁸.

С тех пор отец Димитриан перевел для своих чад «Евангелие от Луки», «Беседы о пользе грамотности в душевном и материальном отношениях», «О пути к спасению», «Омут, о котором необходимо знать», «Краткую Священную историю», «Канонник», «Беседы пастыря с пасомыми», «Собрание проповедей», «Книгу премудростей Иисуса, сына Сирахова» и др.

Отец Димитриан переводил на якутский язык службы святителям Николаю и Иннокентию²⁹. Архиепископ Иннокентий (Вениаминов) в своем письме протоиерею Димитрию Хитрову от 19 сентября 1856 года писал о священнике Димитриане Попове: «Вы называете его неутомимым. А я пока его называю золотым... Счастливы мы или, лучше сказать, счастливы якуты, что Господь приготовил им такого дорогого человека»³⁰.

Протоиерей Димитриан является автором «Справочной книжки для церковно-приходских школ Якутской епархии», «Букваря для якутов», «Сборника поучений и бесед» и др., которые печатались до и после его смерти в Якутске, Москве, Санкт-Петербурге и Казани.

Батюшка учил молодых политических ссыльных, направленных в его приход, не только способам выживания в суровых климатических и бытовых условиях; он стремился занять их интересным и полезным для ума делом, знакомил с историей и культурой народа, учил уважать язык и нравы чуждого им племени. Приобщая их к своему делу, батюшка отмечал, что якутский язык до XVIII века был языком межнационального общения от Туруханска до Сахалина и имел такое же значение, как французский в Западной Европе. Он говорил: «Разговорный язык якутов меток, звучен, живописен и богат разнообразными красками, оттенками и поэтому неисчерпаем, как море»³¹.

Более полный текст высказываний протоиерея Димитриана о якутском языке и якутах приводит П. Попов в своей статье «Сохраним родной язык»³².

Отец Димитриан убедил своего прихожанина, ссыльно-го поселенца Э. К. Пекарского (1858–1934)³³ продолжить начатое им благородное дело по составлению Словаря якутского языка³⁴. Он помог Пекарскому в освоении литературного якутского языка и якутской грамматики, основ языкознания, обучил методике работы над составлением словаря. Оценив усердие молодого человека, отец Димитриан передал ему весь свой рукописный материал по Толковому словарю якутского языка, над которым работал в течение полувека, а также свои фольклорные записи, переводы, воспоминания и т.д.

Затем в течение 13 лет, вплоть до кончины, священник помогал Эдуарду Карловичу при составлении словаря и редактировал его³⁵.

После смерти протоиерея Димитриана Попова на вопросы Э. К. Пекарского отвечали его зять — священник В. С. Попов и внук — И. В. Попов, которые также предоставили составителю свои рукописные словари якутского языка с русскими словами, вошедшими в якутскую речь³⁶.

В свой звездный час, 28 февраля 1926 года, на торжественном собрании в АН СССР, посвященном выходу фундаментального Словаря якутского языка, бывший революционер Э. К. Пекарский не забыл давно почившего сельского священника. В своей речи он упомянул со словами искренней благодарности своего наставника — отца Димитриана за его бескорыстную помощь³⁷.

Но эта помощь через много лет при подготовке словаря к переизданию оказалась предметом обвинений со стороны А. А. Сухова, который говорил, что Эдуард Карлович прибегнул к помощи протоиерея Д. Д. Попова. Отца Димитриана профессор заклеил как «матерого представителя православия» и «распоясавшейся поповщины, прикрывавшейся мантией учености», как «автора похвального слова в честь “праведника, святого архиерея отца Иннокентия”», а также многих проповедей на якутском языке и переводов святого писания».

Подробное объяснение якутских слов, отражающих общественно-религиозный строй середины XIX века, профессор привел как пример «подрывной работы» протоиерея³⁸.

Хотя этот же автор тринадцатью годами ранее писал, что «почвенность всякой идеологической системы вытекает из того, что каждый философ и ученый наравне с прочими смертными есть продукт свое эпохи, своего общества и своего класса, а не висит вне времени и пространства»³⁹.

Но соотечественники отца Димитриана сохранили добрую память о его деяниях. Не забыли об опальном протоиерее и в ученом мире. Его имя было упомянуто и в 2008 году, при торжественной презентации нового издания Словаря якутского языка в год 150-летия со дня рождения академика Э. К. Пекарского⁴⁰.

Следует отметить: все, что связано с изучением якутского языка, составлением словаря, учебных пособий, проповедей, переводов богослужебных книг и Священного Писания, их редактирования, проводилось отцом Димитрианом Поповым в течение шестидесяти лет в свободное от учебы, службы и хозяйственных дел время, в часы досуга.

Основная его работа началась после окончания Иркутской духовной семинарии в должности учителя Якутского духовного училища 20 июля 1846 года.

20 марта 1847 года был определен помощником инспектора училищ.

26 марта 1849 года был назначен инспектором училищ.

Уже в молодые годы отец Димитриан был определен членом вновь учрежденного комитета по переводу книг Священного Писания на якутский язык. Того самого комитета, о работе которого, побывав в Якутске, пишет член-корреспондент Петербургской академии наук, писатель И. А. Гончаров в своих путевых очерках «Фрегат “Паллада”»: «Когда я был в комитете, там занимались окончательным пересмотром Евангелия от Матфея. Сличались греческий, славянский и русский тексты с переводом на якутский язык. Каждое слово и выражение строго взвешивалось и поверялось всеми членами»⁴¹.

В 1864 году епархиальное начальство определило священника Димитриана членом вновь учрежденного в Якутске, по разрешению Святейшего Синода, цензурного комитета. Теперь отец Димитриан, умудренный богатым опытом и

знанием тонких оборотов речи в якутском языке, не только сам осуществлял и редактировал переводы Священного Писания, но и редактировал научные труды молодых исследователей-фольклористов, например, известный «Верхоянский сборник» И. А. Худякова⁴². Его редакции подвергались не только рукописи, но и уже напечатанные труды⁴³.

12 января 1870 года указом Духовного правления, утвержденного правящим архиереем, отец Димитриан определен исполняющим обязанности благочинного заленских церквей, а 25 июня 1870 года он был утвержден в этой должности.

10 мая 1870 года избран членом Православного миссионерского общества.

В 1871 году, с утверждения правящего архиерея, избран в настоящие члены и сотрудники Якутского духовного попечительства о бедных духовного звания.

27 июня 1874 года указом Святейшего Синода отец Димитриан возведен в сан протоиерея.

В июне 1884 года он вновь утвержден в должности благочинного 3-го участка Якутского округа.

19 октября 1890 года епископом Якутским Мелетием назначен членом Цензурного комитета по якутским переводам (Указ Духовной консистории за № 2879 от 11 октября 1890 г.)⁴⁴.

26 апреля 1888 года во время пастырской поездки отца Димитриана по отдаленным наслегам сгорела Ытык-Кельская Преображенская церковь с новой колокольной. При приближении к пожарищу он велел закрыть себе глаза черной тканью. Это было глубокое потрясение и огромное горе для священника. Но он не пал духом. Его поддержало епархиальное начальство. «По приговору, составленному по сгоревшей церкви, представленному епархиальному начальству, Указом Якутской духовной консистории от 13 января 1889 года за № 69 епархиальным начальством разрешено на месте сгоревшего здания воздвигнуть новую церковь, с выдачею в пособие на постройку из собственного капитала церковного до 3400 рублей из хранящихся в Государственном банке»⁴⁵. Протоиерей Димитриан Попов приложил все силы для возведения нового, лучшего храма, с небывалым для тех мест внутрен-

ним убранством. В этом ему активно помогал его внук и ученик Иван Васильевич Попов.

11 марта 1895 года при огромном стечении богомольцев состоялось торжественное освящение Ытык-Кельского Преображенского храма епископом Якутским и Виллюйским Мелетием.

12 марта после Божественной литургии, ревизии церковной документации и приема посетителей, во время прощальной трапезы архипастырь «всемилодивейши» предложил отцу Димитриану перебраться в теплые края, на родину предков. Старый священник с искренней благодарностью ответил, что считает для себя и нравственно, и физически невозможным разлучиться с местом, где «улыбается ему каждый кустик и каждая травка»⁴⁶.

Отец Димитриан искренне и глубоко уважал епископа Мелетия. На титульном листе перевода книги «Премудрости Иисуса, сына Сирахова» читаем: «Посвящается Преосвященнейшему Мелетию, Епископу Якутскому и Виллюйскому (ныне Рязанскому и Зарайскому) переводчиком Димитрианом Поповым».

Труд скромного сельского священника Димитриана Димитриевича Попова по христианизации и просвещению якутского народа всячески поддерживался и поощрялся епархиальным руководством: отец Димитриан был награжден скуфьей и набедренником (1857), орденом Святой Анны 3-й степени, бронзовым наперсным крестом на Владимирской ленте (1858), фиолетовую бархатную камилавкою (1864).

В 1866 году за пожертвование им денег нуждающимся лицам духовного звания Якутской епархии в числе прочего духовенства преподано ему благословение Святейшего Синода. Кроме того, он был награжден наперсным крестом от Святейшего Синода, а за успешную деятельность в деле образования «инородческих детей» отцу Димитриану была объявлена благодарность от правящего архиерея со внесением в формулярный список (1868).

В 1870 году за успешный сбор денег по благочинию на сгоревший училищный дом для детей духовного звания в Якутске было преподано ему благословение Святейшего Синода.

В 1881 году отец Димитриан награжден орденом Святой Анны 2-й степени, и в память сербско-турецкой войны — знаком отличия Красного Креста.

При ревизии Ытык-Кельской церкви правящим архиереем в декабре 1887 года, за обучение инородцев молитвам и исправление храма, а равно за усердие по проповеди и исправность по службе ему протоиерею Димитриану Попову объявлена благодарность с внесением в формулярный список.

В 1888 году после ревизии Ытык-Кельской Преображенской церкви «за образцовую исправность в службе» ему объявлена правящим архиереем вторичная благодарность с внесением в формулярный список⁴⁷, а в 1896 году он был награжден орденом Святого Владимира 4-й степени⁴⁸.

Отец Димитриан умер, не дожив до этого радостного дня три недели. В селе Ытык-Кель над его могилой при церковном кладбище было установлено чугунное надгробие, отлитое в Иркутске. На четырех сторонах его можно прочесть: «Протоиерей Димитриан Димитриевич Попов, кавалер орденов Анны 2 и Владимира 4 степени, член Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества».

«Опочивший от трудов своих 29 Апреля 1896 г. на 70 году своей многополезной жизни лучшей памятью которой да послужат Его труды по переводу книг Богослужбных на Якутский язык».

«Родился 10 июня 1827 г. Прослужил в сем Ытыккуольском приходе 45 лет и 6 месяцев и много потрудившись над созиданием и украшением двух Священных храмов сего прихода».

«Мир праху твоему добрый отец, друг и пастырь, вечная тебе память и да вселит Господь душу твою идеже праведницы почивают».

Сын потомственных священнослужителей, Димитриан Попов был искренно и глубоко верующим человеком, свято соблюдал все заповеди христианской религии. Он обладал редким по тембру красивым голосом. Его проповеди на родном языке местных жителей звучали так проникновенно и близко к

чаяниям простого народа, что собирали массу людей не только из самого селения Ытык-Кель, но и окрестных и даже отдаленных наслегов. Люди шли в церковь, поражающую невиданным в этих краях великолепием, взирали на иконы как на живые лики святых, а обращение священника к Богу: «Айыы Тойон Танарам, абыраа», — звучало для них как торжественное заклинание. Во время службы отец Димитриан преображался, его слова, идущие от глубины души, вселяли в прихожан надежду, веру и любовь к Всевышнему. Они всецело поверили отцу Димитриану и пошли за ним в лоно Православной Церкви, даже шаманы. Эти жрецы языческой веры признали его учение, особенно после его победы над черной оспой. Более того, отец Димитриан обратил в православную веру польских ссыльных, например, М. П. Ключинского — отважного воина, Георгиевского кавалера, сосланного в I Жехсогонский наслег Ботурусского улуса 4 апреля 1867 года за участие в польском восстании 1863–1864 годов. Он, несмотря на освобождение и неоднократно призывы родных, которые выслали ему девять католических икон, отказался вернуться на родину. Михайло Ключинский принял Православие, был обвенчан священником с якутской девушкой Александрой и стал якутским крестьянином. Он был человеком сильным, честным и прямым, трудолюбивым и добрым, отцом одиннадцати детей. После революции его старший сын, огородник Ключинский Петр Михайлович, стал участником первой Всесоюзной сельскохозяйственной выставки в Москве, где был награжден серебряной медалью «За успехи в социалистическом сельском хозяйстве». Его внук, Ключинский Петр Петрович, в августе 1941 года ушел на фронт, сражался под Москвой, в 1944 воевал на Белорусском фронте в качестве артиллерийского наводчика. Он был награжден медалью «За отвагу» и орденом «Отечественной войны III степени», был дважды ранен. В 1945 году, незадолго до победы, погиб в Прибалтике. О нем писали: «П. П. Ключинский 26-летний воин-артиллерист, сын якутского народа героически погиб, защищая социалистическую Родину»⁴⁹.

У самого отца Димитриана было девять детей: семь дочерей и два сына. Все они были большими тружениками, пат-

риотами, истинными интернационалистами. Старший сын Иннокентий, 1864 года рождения, рано отделился от семьи. Окончив полный курс наук в Якутской духовной семинарии, удостоился звания студента, но не поехал учиться далее, служил учителем в миссионерской школе и Олекминском Спасском соборе.

Второй сын, Николай Димитрианович (1873–1944), учился в духовной семинарии, затем окончил Иркутское юнкерское училище, служил на Дальнем Востоке, во время Русско-японской войны сражался в Порт-Артуре. Был дважды ранен. За свои ратные подвиги был награжден орденами Святого Владимира, Святой Анны, Святого Станислава с мечами; многими медалями и другими знаками отличия. До 1918 года служил начальником Якутского военного гарнизона. Во избежание кровопролития в ночь с 1 июля 1918 года мирным путем сдал город Якутск отряду А. С. Рызинского, пришедшему из Иркутска, сказав, что солдаты должны защищать свое Отечество, а не уничтожать друг друга и мирное население из-за классовых противоречий. Полковник Н. Д. Попов — опытный воин и стратег, истинный патриот, доблестный защитник восточных границ России (1904–1909), прекрасно знавший положение дел в регионе, категорически отказался от участия в авантюре А. Н. Пепеляева и, тем более, в Тунгусском восстании. Пользовался заслуженным авторитетом и уважением сограждан.

Младший внук протоиерея Димитриана Попова Николай Васильевич Попов (1890–1922) окончил Якутское духовное училище и духовную семинарию, был псаломщиком, учителем церковно-приходской школы, а затем Ытык-Кельской начальной общеобразовательной школы. Слыл честным, прямым и справедливым человеком. Еще до революции смело вступал в защиту прав учащихся и их родителей. В грозные годы Гражданской войны стал народным избранником, председателем ревкома I Жехсогонского наслега Таттинского района. Он не предал доверия простого народа, отказался от работы переводчиком в штабе белых и 7 февраля 1922 года был ими расстрелян. Жестокая участь постигла и его жену — учительницу Анну

Степановну с не успевшим родиться ребенком и ее пожилую мать. Они также были казнены. Внук и невестка отца Димитриана оставили о себе добрую память в сердцах своих сограждан, учеников и их потомков.

Внук протоиерея Иннокентий Васильевич Попов (1876–1943) продолжил семейную традицию — служил священником Ытык-Кельской Преображенской церкви вплоть до ее закрытия в 1926 году.

Внук Пантелеймон Васильевич (1886–1972) окончил Якутское духовное училище, духовную семинарию, Императорскую Казанскую духовную академию. Кандидат богословия, педагог, филолог, историк, краевед, иконописец и художник, он внес большой вклад в дело просвещения, изучения истории Якутии, зарождения письменности и образования. Является автором многих научных трудов, включая «Историко-графический Атлас города Якутска 1917 г.» и ряда живописных и графических работ, посвященных истории Якутска и политической ссылке. В 1917 году участвовал в работе Поместного Собора Православной Церкви в Москве.

Старший внук отца Димитриана, его любимец Иван Васильевич Попов (1874–1945) также учился в духовном училище и духовной семинарии, служил учителем церковно-приходской школы, псаломщиком Троицкого кафедрального собора и тюремной церкви Якутска, учителем общеобразовательных школ, руководителем первых в Якутии студий театрального и изобразительного искусства, с восьми лет писал иконы. На художественные способности молодого человека обратил внимание Якутский епископ Мелетий, помог ему оборудовать иконописную мастерскую и фотолабораторию в Якутске. В 1902 году «И. В. Попов выполнил план и чертежи Братского дома, при участии ректора семинарии протоиерея Ф. Стукова»⁵⁰.

17 июня 1902 года И. В. Попов был прикреплен к Холгуминской церкви и командирован в Москву и Петроград для изучения церковной живописи⁵¹. Он получил специальное образование в стенах Санкт-Петербургской Академии художеств, в мастерской В. Е. Маковского. Стал первым местным живописцем, народным художником и основоположником изыска-

зительного искусства Якутии, этнографом, известным коллекционером, действительным членом Императорского Русского географического общества. Он — автор первых живописных портретов епископов и губернаторов Якутии, включая архиепископов Мелетия, Иннокентия (Вениаминова), Дионисия (Хитрова), губернатора И. И. Крафта и др. И. В. Попов — первый местный профессиональный иконописец, автор известной иконы «Спас Нерукотворный», которой и сегодня поклоняются прихожане Николаевской церкви Якутска. Его кисти принадлежат иконы «Святой Иннокентий Иркутский и Николай Чудотворец», «Вседержитель» и многие другие, созданные в конце XIX и начале XX веков. Многие иконы мастера находятся в улусных и городских музеях, в семьях верующих, поражая особой тонкостью письма, благородством и своеобразной духовной красотой ликов святых. И. В. Попов — автор картины «город Якутск конца XVII столетия», «Интерьер якутской урасы» и многих других картин, рисунков, а также уникальных фотографий и открыток, отражающих историю и быт северо-восточных окраин России конца XIX и начала XX века.

Правнук отца Димитрия Иван Иванович Попов, заслуженный деятель искусств Республики Саха (Якутия), является автором знаменитой в Якутии икон «Святитель Иннокентий Вениаминов» (1992), «Воскресение Иисуса Христа» (1999), находящихся в реконструированной по его проекту Ытык-Кельской Преображенской церкви на территории Литературно-художественного Музея-заповедника «Татта». Икона его кисти «Иисус Христос» (1992) находится в воссозданной при Ленском историко-архитектурном музее-заповеднике «Дружба» Спасо-Зашиверской церкви⁵². В 2003 году И. И. Поповым был выполнен парадный портрет епископа Дионисия (находится в Московской Патриархии). В 1987–1988 годах вместе с сыновьями Иваном, Гавриилом и Василием реставрировал росписи в Жулейской часовне в местности Булгунняхтах, построенной в 1871 году по инициативе отца Димитриана.

Кисти праправнуков протоиерея Димитриана художников Ивана и Гавриила Поповых принадлежат иконы «Архангел Михаил» (1986), «Архангел Гавриил» (1987), «Пре-

подобный Серафим Саровский» (1993), «Иисус Христос» (1994), «Богородица с Младенцем» (1994), освященные епископом Якутским и Ленским Германом. Они также являются авторами картин «Юрта протоиерея Димитриана» (1990), «Рестаuration росписей Жулейской часовни» (1991), «На краю земли (Зашиверская церковь)» (1996), «Часовня в селе Черкех» (1992) и др.⁵³ В этой часовне служил их прадед — священник В. С. Попов.

Протоиерей Димитриан Попов — скромный служитель Церкви, глубоко верующий человек, рано познавший все тяготы захолустной жизни и бесправное положение поголовно безграмотного народа, всеми силами души стремился к его просвещению. Он стал деятельным проводником христианской духовной культуры и благочестия. Именно из Ботурусского улуса, прихода отца Димитриана — учителя, видного тюрколога, фольклориста, этнографа, переводчика, создателя Словаря якутского языка, сотрудника Сибиряковской экспедиции, действительного члена Императорского русского географического общества вышли первые якутские писатели и поэты, известные фольклористы, драматурги и артисты, учителя и врачи, юристы, философы, историки и этнографы, лингвисты и ораторы, прославленные воины, патриоты, убежденные интернационалисты, видные государственные и общественные деятели, известные деятели искусства и науки.

В год 2000-летия Рождества Христова архиепископ Якутский и Ленский Герман в своей торжественной речи отметил: «Вера на Северной земле была насаждена не огнем и мечом, как в Латинской Америке, а терпением и любовью». Владыка подчеркнул, что «первые миссионеры Русской Православной Церкви были для своего времени высокообразованными людьми и великими тружениками, что они по настоящему жалели и любили людей, что их просветительская деятельность и подвижнический труд сегодня — пример не только для учителей, ученых, но и для государственных мужей». Среди таких подвижников Владыка назвал и протоиерея Димитриана Попова⁵⁴.

Жители бывшего Ботурусского, ныне Таттинского, улуса с глубоким почтением поминают имя отца Димитриана. Даже в годы жестокого гонения на Церковь и за весь период существования советской власти народ с уважением относился к его памяти. Портрет священнослужителя кисти И. В. Попова экспонировался в Якутском художественном музее. Юрта протоиерея Димитриана в центре села Ытык-Кель, построенная 160 лет тому назад, в которой создавался первый Словарь якутского языка, заботами нескольких поколений руководителей села и улуса стоит до сих пор. В 2008 году по инициативе епископа Якутского и Ленского Зосимы, стараниями администрации Таттинского улуса во главе с М. А. Протодьяконовым, над могилой отца Димитриана сооружена часовня, а среди местного населения возникло его почитание, вера в его заступничество перед Богом.

Жизненный путь протоиерея Димитриана Попова, направленный на христианизацию, просвещение, духовно-нравственное развитие жителей Северного края был нелегким. Но благодаря неиссякаемой вере, терпению и самоотверженному труду он выстоял, добился своей благородной цели и внес бесценный вклад в дело народного просвещения, сохранения самобытной культуры якутского народа, зарождение и развитие его письменной литературы, в благородное дело духовного единения и дружбы между народами.

Жизнь и деятельность протоиерея Димитриана Попова — скромного сельского священника — яркий пример беззаветного служения Господу Богу, святой вере, народу и Отечеству.

Примечания

¹ *Жиркова Т.* Священник создавший якутский букварь // Кэскил, 25 июня 2002. С. 8 (на якутском языке).

² НА РС (Я), ф.225-И, оп. 1, д. 1882, л.7.

³ НА РС(Я), ф.225-И, оп.1, д. 1282, л.6.

⁴ НА РС(Я), ф. 1413, оп. 2, д. 40, л.11.

⁵ Этот самовар находится в Черкёхском Мемориальном музее политической ссылки.

⁶ НА РС (Я), ф.1407, оп.1, ед.184, л.12 (об).

⁷ *Шишигин Е. С.* Распространение христианства в Якутии. Якутск, 1991. С. 47.

⁸ Василий Степанович Попов (1850–1923), сын священнослужителя Степана Попова. После окончания Якутского духовного училища и духовной семинарии в 1870 г. был назначен псаломщиком в Ытык-Кельскую Преображенскую церковь, в 1971 г. рукоположен в священники. Долгие годы служил учителем церковно-приходской школы. Его дед Андрей Попов, родом из Рязани, прошёл дальний путь до берегов Северной Америки, служил в миссии Иннокентия Вениаминова, был женат на алеутке. После смерти отца и матери Степан Андреевич Попов, направляясь на родину предков, осел в Якутии, служил в Чурапчинской Вознесенской церкви до самой смерти, там и похоронен.

⁹ *Павлов И.* Батюшка // Таатта, 19 сентября 2006. С. 3.

¹⁰ *Герасимов С. Г., Андросов Н. Х.* Из истории Ытык-Кельской школы // В помощь учителю. — Вып. XXI. — Якутск, 1957. С. 10.

¹¹ Олонхо — самый крупный эпический жанр якутского фольклора, состоящий из большого числа сказаний (поэм) о подвигах древних богатырей. Словом «олонхо» принято обозначать не только жанровое понятие, но и отдельные произведения этого жанра, которые обычно называются по имени главного героя-богатыря (например, «Эрбэхтэй Бэргэн», «Кыыс Нюргустай» и др.). Каждое олонхо достигает шести — десяти тысяч стихотворных строк, встречались поэмы, доходящие и до двадцати и более тысяч строк. Трудно определить общее число произведений олонхо. Всего издано 16 полных текстов олонхо и имеется более 130 рукописных текстов. Исполнителя олонхо называют олонхосутом. В дореволюционное время в

каждом наслеге было несколько своих олонхосутов. Среди них существовал обычай состязаться друг с другом в пении и сказывании. Имена хороших олонхосутов и певцов становились известными далеко за пределами родного их наслега и улуса. Этому способствовали также выступления олонхосутов на различных общественных собраниях и праздниках. У якутов не была развита профессионализация сказительства олонхо. Олонхосуты в быту были обычно простыми крестьянами-скотоводами, в большинстве выходцами из бедняков (подробнее см.: *Эргис Г. У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974).

¹² Краткая историческая записка о церковно-приходских школах за истекшее двадцатилетие (1870–1896 год) // Якутские Епархиальные ведомости, 16 августа 1895. С. 245.

¹³ *Пермяков К.* Истоки школьного образования в Ботурусском улусе. Борогонцы, 1985. С. 10.

¹⁴ *Ядрихинцев Н. М.* Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Этнографические и статистические исследования с приложением статистических таблиц. СПб., 1891. С. 236.

¹⁵ *Майнов И. И.* Зачатки народного образования в Якутской области // Сибирский сборник, № 3, 1897. С. 180.

¹⁶ *Павлов И.* Батюшка... С. 3.

¹⁷ У И. В. Попова после перенесённой оспы остался стойкий иммунитет на всю жизнь. Поэтому он сам впоследствии смело входил к больным оспой, лечил их и фотографировал.

¹⁸ Церковный капитал за время службы о. Димитриана возрос с семи до тысячи рублей.

¹⁹ НА РС (Я), ф.226-И, оп. 1, д.722, л. 5–6.

²⁰ Там же. Л.3–3 об., 8–8 об.

²¹ В одном из своих писем о. Димитриан упоминал, что записал 250 якутских сказок.

²² Олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» — «Ньургун Боотур стремительный» было записано Димитрианом Поповым со слов олонхосута Киляпирэ (Николая Васильевича Килэпирова) обладателя сильного голоса своеобразного красивого тембра. По местному преданию, во время его пения вибрировала медная посуда. Всё это хорошо помнила его дочь Мавра Николаевна Киляпирова (1873 г.р.), в замужестве Большакова. Она в детстве и старости жила в семье

Димитриана Попова и его внука И. В. Попова. Ее помнят как превосходную рассказчицу. Сын Мавры Лука Орович стал учителем географии, писал стихи, до пожилых лет активно участвовал в художественной самодеятельности. Внук Мавры и правнук олонхосута Егор Лукич Большаков обладал своеобразным редким голосом. В 1962 г. он с большим успехом исполнил главную роль в пьесе Т. Сметанина «Лоокут и Нюргусун» на сцене Кремлёвского театра в составе Таттинского народного театра. Впоследствии он был диктором Якутского радио. Старшая дочь олонхосута — Евдокия Николаевна, в замужестве Никитина (Муяннырова), была известной хомусисткой (хомус — язычковый народный инструмент), прекрасно пела.

²³ В миру — Преображенский Николай Иванович (1856/7–1905). С 14 октября 1896 по 27 октября 1898 был епископом Якутским и Вилюйским.

²⁴ Сафронов Ф. Г. Православное христианство в Якутии. М., 1998. С. 63.

²⁵ Один из дневников отца Димитриана был подарен д.и.н. проф. Ф. Г. Сафроновым Черкёхскому мемориальному музею политической ссылки.

²⁶ НА РС (Я), ф. 276-И, оп. 1, д. 17, л. 32, 38 об.

²⁷ НА РС (Я), ф. 276-И, оп. 1, д. 14, л. 1.

²⁸ Там же, л. 5.

²⁹ Барсуков И. П. Иннокентий Митрополит Московский и Коломенский, по Его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 467.

³⁰ Петров П. Градо-Якутские православные храмы XVII–XX вв. Якутск, 2000. С. 60.

³¹ Андросов Е. Д. Священник — основатель Словаря Якутского языка // Таатта за 26 марта и 2 апреля 1994.

³² Попов П. Ийэ тылбытын харыстыагын (Защитим родной язык) // Сахаада, 17 сентября 1996.

³³ Э. К. Пекарский (1858–1934) в 1881 г. прибыл на поселение в приход о. Димитриана после того, как в 1877 году, в 18-летнем возрасте был исключён за революционную деятельность со II курса Харьковского ветеринарного института, осуждён и выслан по этапу в Сибирь с лишением всех прав и состояния.

³⁴ *Убрятова Е. И.* Очерк истории изучения якутского языка. Якутск, 1945. С. 5.

³⁵ НА РС (Я), ф.343-И, оп. 1, л. 29–29 об., л. 35–35 об.

³⁶ *Кононов А. Н.* Из истории изучения тюркских языков в России // Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. М., 1974. С. 37.

³⁷ *М. А. К.* Революционер-учёный (к 45-летию работ Э. К. Пекарского над Словарем якутского языка // Сборник трудов Научного Общества «Саха кэскилэ». Вып. 1, 1927. С. 142.

³⁸ *Сухов А. А.* Об одном словаре (Критический разбор «Словаря якутского языка» Э. К. Пекарского) // Сборник трудов научно-исследовательского института языка и культуры при СНК ЯАССР. Вып. I. М.; Якутск, 1937. С. 157–167.

³⁹ *Сухов А. А.* Идеи революции и эволюции в естествознании. Гос. издательство Украины. 1924. С. 2.

⁴⁰ *Оконешников Е. И.* Своеобразная энциклопедия быта и культуры якутского народа // Якутский архив. 2008, № 4. С. 53–54.

⁴¹ *Гончаров И. А.* Фрегат «Паллада. Т. 3. М., 1972. С. 401.

⁴² *Попова Л. С.* Протоиерей Димитриан Попов: его вклад в культуру якутов // Якутский архив, № 3–4. С. 16.

⁴³ НА РС (Я), ф.226-И, оп. 1, д. 700, л. 31.

⁴⁴ НА РС (Я), ф. 265-И, оп.1, ед.хр. 13, л. 2 об. — 5 об.

⁴⁵ НА РС (Я), ф.265, оп. 1, ед.хр.28, л. 10 (об.).

⁴⁶ *Верецагин Н.* Торжество освящения Ытык-Кёльского С.-Преображенского храма // Якутские Епархиальные ведомости, № 6, 1896. Марта 16 дня. С. 89–90; № 7. Апрель 1 дня. С. 99–102.

⁴⁷ НА РС (Я), ф. 265-И, оп. 1, ед.хр. 13, л. 1-5 (об.).

⁴⁸ Якутские Епархиальные ведомости. 1869, августа 1 дня, № 15, с. 229.

⁴⁹ *Иванов И.* Артиллерист Пётр Ключинский // Кыым, 16.11.1969. С. 4.

⁵⁰ Отчёт Якутского церковного братства во имя Христа Спасителя за 10 лет его существования за 1901–1902 годы // Якутские Епархиальные ведомости, № 2, 1903. Января 16 дня. С. 27.

⁵¹ НА РС(Я), ф. 226-И, оп. 2, д. 8412, л. 2.

⁵² *Сивцев Суорун Омоллоон.* Ленский историко-архитектурный музей-заповедник «Дружба». Якутск, 2000.

⁵³ Север России. XXI век. Художники северных, сибирских и дальневосточных регионов России (книга вторая) под ред. А. Л. Набатова. М., 2003. С. 258–265.

⁵⁴ *Герман, архиепископ Якутский и Ленский*. Время расставляет всех по местам, и каждому воздаст должное // Илин, № 1, 2000. С. 4.

СВЯЩЕННИК ИЛИЯ СОЛОВЬЕВ, М. В. ШКАРОВСКИЙ

КТО СОВЕРШИЛ ЗЛОДЕЯНИЕ НА ПУСТЫННОЙ ДОРОГЕ?*

К вопросу об убийстве митрополита Сергия (Воскресенского)

27 апреля 1944 года Экзарх Московской Патриархии в Прибалтике митрополит Сергей (Воскресенский) возглавил богослужение в Виленском Свято-Духовом монастыре и первый выпускной акт созданных здесь в годы немецкой оккупации Богословско-пастырских курсов. 28 апреля 1944 года он принял в своих покоях певчих хора Свято-Духова собора и на следующий день спешно выехал в Ригу.

Это были последние дни его жизни, о которых довольно подробно пишет в своих мемуарах А. В. Герич. «26 апреля после Пасхи, владыка митрополит уехал в Вильно для приема первого выпуска созданных им пастырско-богословских курсов. 28 апреля он принимал в своих покоях певчих церковного хора Виленского Свято-Духова собора, на котором ему, между прочим, были сказаны такие слова: “Вы, Владыка, всегда радуете нас своим приездом и изливаете на нас много энергии и силы. Вы поддерживаете нас не только как певчих церковного хора,

* Настоящая статья является частью подготовленной авторами книги о митрополите Сергии (Воскресенском), выход которой из печати ожидается в ближайшем будущем в серии «Материалы по истории Церкви».

но и как верующих православных христиан. От Вас мы твердо и ясно теперь узнали, что такое ‘русский’ и что такое ‘православный’ [...]»». В тот день в Риге умер большой друг владыки Сергия, бывший солист Российской оперы Дмитрий Смирнов, и митрополит решил спешно вернуться в Ригу, чтобы возглавить похороны знаменитого певца и друга.

К этому времени в распоряжении владыки Сергия был автомобиль и постоянный шофер из бывших советских военнослужащих майор Петр Яковлевич Кулаков, герой Советского Союза. Он всюду возил митрополита и был ему очень предан. В 1939–1940 годах он участвовал в советско-финской войне, где проявил храбрость и был награжден орденом. 5 декабря 1941 года П. Я. Кулаков перелетел на своем самолете на сторону немцев¹.

В тот трагический день, 29 апреля 1944 года, владыка Сергей подвозил на своей машине еще двух человек: семейную пару Марию Михайловну и Иннокентия Фокиевича Редикульцевых. Об И. Ф. Редикульцеве следует сказать особо. Он родился в Сибири в 1889 году в семье священнослужителя. С началом Гражданской войны 19-летний Иннокентий служил в рядах армии Колчака. 24 декабря 1919 года он оказывался в плену у красных, попал в Красноярский военный городок, ставший могилой множества солдат и офицеров Белой армии. Отсюда его почему-то переслали в родной город для суда, где после почти годичного заключения неожиданно выпустили из-под стражи.

Не найдя места в советских учреждениях, И. Ф. Редикульцев становится священнослужителем. Обладая превосходным басом, он в скором времени получает назначение протодиаконом храма Христа Спасителя в Москве, который принадлежал тогда «обновленцам». Известно, что в 1926 году отец Иннокентий Редикульцев был избран членом Комиссии по объединению обновленческих общин Москвы². Впоследствии он занимал пост секретаря Московского «обновленческого» епархиального управления.

Протодиакон И. Редикульцев совершал службы в храме Христа Спасителя с обновленческим «митрополитом» Алек-

сандром Введенским, но, очевидно, в начале 1930-х годов (возможно, после закрытия и разрушения храма Христа Спасителя в Москве) отец Иннокентий Редикульцев, как и многие его коллеги, ушел на советскую службу. На этот раз его приняли в московский Большой театр, где он с успехом трудился вплоть до начала войны. В 1941 году он вместе с супругой каким-то образом попал в Германию (по некоторым данным, был в окружении под Смоленском) и уже оттуда переехал в Литву³. Учитывая приведенные нами выше «особенности» биографии отца Иннокентия, можно сделать предположение, что в свое время он был завербован советскими органами политического сыска и являлся их тайным агентом.

Вот в какой компании Экзарх на своем автомобиле покинул Вильнюс и направился в Ригу по дороге, которая проходила через район, где было много партизан...

В Ковно владыку ждал представитель русского населения в Литве А. Ставровский, и так как митрополита долгое время не было, он поехал ему навстречу. Через некоторое время А. Ставровский увидел машину владыки, стоящую на дороге. Подъехав, он оцепенел от ужаса: все сидящие в автомобиле были мертвы... Как потом выяснилось, убийцы подошли к машине митрополита с той стороны, где он сидел, и выстрелами из автомата убили владыку и его шофера. Отец протодиакон застыл в позе защищающегося рукой... Недалеко от машины нашли убитую девушку — случайную свидетельницу преступления. Произошло это в субботу. «Узнав о смерти владыки Сергия в воскресенье утром, — вспоминает А. Герич, — я сразу побежал в церковь. Там шла служба, которую совершал епископ Иоанн (Гарклавс). В церкви стоял гроб Димитрия Смирнова. За службой поминали новопреставленных. После обедни было отпевание, которое должен был совершать владыка митрополит. Все были потрясены, многие плакали...»⁴.

Убийство митрополита и его спутников произошло на пустынной дороге между Вильнюсом и Каунасом (в 40 км от него). По некоторым данным, они были убиты выстрелами из обогнавшей их машины. В теле владыки оказалось 12 пуль. Нападавшие будто бы были в немецкой форме, но оккупаци-

онные власти заявили, что это злодеяние совершили советские партизаны. До сих пор нет ясного ответа на вопрос: кто спланировал и совершил убийство? Естественно, что в советской послевоенной литературе в нем обвинялись нацисты⁵.

Об этом же свидетельствуют и некоторые известные источники. Согласно сообщению И. Л. Глазенапа, убийство митрополита и его спутников совершил ложный партизанский отряд из русских агентов СД под командованием майора В. В. Позднякова. Впрочем, к этому свидетельству надо подходить осторожно, так как оно было опубликовано в тенденциозной, по сути дела пропагандистской советской газете «Голос Родины»⁶.

В Бахметьевском архиве Колумбийского университета (Нью-Йорк) хранится письмо журналиста из Латвии М. Бачманова. В нем говорится о том, что из машины экзарха будто бы спаслась одна гимназистка, которая спряталась во рву. Она свидетельствовала, что это были немецкие СД, опознала одного из них по шраму на лице и запомнила номер машины, принадлежавшей каунасскому СД⁷. Однако об этом четвертом пассажире в митрополичьей автомашине ничего не известно и остается не совсем ясным, могла ли попасть в эту машину (и без того занятую четырьмя людьми) какая-то гимназистка. Кроме того, представляется маловероятным, что нападавшие ее «не заметили», в то время как она сумела прекрасно разглядеть лицо по крайней мере одного из них.

Начальник полиции «Остланда» обергруппенфюрер СС Ф. Эккельн после ареста, на допросе 31 декабря 1945 года показал: «Митрополит Сергей находился давно под наблюдением СД и гестапо... Фукс дал мне прочитать приказ о ликвидации митрополита Сергея за подписью Кальтенбруннера (шефа Главного управления имперской безопасности), из которого следовало, что Сергей должен быть убит таким способом, чтобы путем провокации его убийство можно было свалить на советских партизан. Так и было сделано фактически»⁸. Переводчик П. Я. Крупников на допросе сообщил, что Эккельна допрашивали на другую тему, и обергруппенфюрер СС неожиданно сам, по своей инициативе рассказал об убийстве владыки Сергея. Но и в этом случае нет никаких гарантий, что на допросе в

НКВД на высокопоставленного члена СС не было оказано никакого давления.

Немецкий лютеранский священник Е. Тройлиб, знавший митрополита Сергия лично, писал в своей статье, что офицер «соседней службы», который негативно относился к связи экзарха с Московской Патриархией, «с удовлетворением» сообщил через несколько часов после убийства о случившемся. Тройлиб считал наиболее вероятным, что митрополита убили люди не немецкой национальности, состоящие на службе СД: «Как позже стало известно, незадолго до или после убийства на расположенном вблизи места покушения заправочном пункте Вермахта заправлялся немецкий служебный автомобиль. Сидевшие в нем три человека в германской униформе показали действительный пропуск, говорили на ломаном немецком и демонстрировали вызывающе уверенное поведение»⁹.

Интересные показания дал на допросе 11 сентября 1944 года начальник Псковской миссии протопресвитер Кирилл Зайц: «Мне известен случай, когда в Риге лютеране-латыши по поводу занятия немецкими войсками Риги потребовали открыть кафедральный собор и совершить благодарственный молебен. Митрополит Сергей Воскресенский на это разрешения не дал, и молебен не был отслужен. Из этого я могу судить, что митрополит Сергей к немцам имел отношение отрицательное... Митрополит Сергей Воскресенский был убит, как прошел среди населения слух, немцами, такого же мнения был я и мои коллеги... Я полагаю, что причиной убийства послужило то, что немцы перестали доверять митрополиту Сергию. Правда, хотя у меня веских доказательств нет, но должен сказать, что СД, начиная с конца 1943 года, перестало давать пропуск на проезд митрополиту Сергию на территорию РСФСР, оккупированную немцами. С другой же стороны, убийство митрополита Сергия было совершено с целью создания среди населения отрицательного отношения к советской власти и большевикам. Кроме того, митрополит предвидел неизбежную свою смерть от немцев»¹⁰.

Указания на убийство Экзарха фашистами встречаются и в целом ряде секретных документов Совета по делам Рус-

ской Православной Церкви и Совета Министров СССР второй половины 1940-х годов¹¹.

На то, что злодеяние на дороге было совершено немцами, указывает в своем заявлении в Чрезвычайную комиссию по расследованию немецких зверств архимандрит Филипп (Морозов), на основании показаний которого во многом построено заключение 2-го управления НКГБ СССР о результатах проверки материалов по делу об убийстве Экарха Литвы, Латвии и Эстонии митрополита Литовского Сергия (Воскресенского), подписанное майором госбезопасности Лутовым и капитаном НКГБ Торговкиным.

Заявление архимандрита Филиппа (Морозова) требует внимательного рассмотрения, однако прежде необходимо сказать несколько слов о самом заявителе.

Архимандрит Филипп (в миру Павел Леонтьевич Морозов) родился в 1890 году в семье священнослужителя. Его отец был диаконом в Вологодской епархии. По окончании Вологодской духовной семинарии П. Л. Морозов поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил со степенью кандидата богословия в 1914 году, будучи в сане иеромонаха. В 1921 году он был назначен на должность инспектора Кременецкой духовной семинарии. После удаления польскими властями с Виленской кафедры митрополита Елевферия (Богоявленского) сторонник незаконной автокефалии Польской Церкви митрополит Георгий (Ярошевский) своим указом от 14 октября 1922 года назначил отца Филиппа на должность ректора Виленской духовной семинарии (на место уволенного в связи с противлением неканоническим автокефалистским устремлениям В. В. Богдановича). Однако уже в 1924 году архимандрит Филипп по каким-то причинам был смещен с должности ректора и зачислен в состав братии Виленского Свято-Духова монастыря. Надо полагать, что вместе с потерей ректорского места архимандрит Филипп утратил надежду получить архиерейскую хиротонию, к которой он как архимандрит очень стремился. Эта жажда архиерейства у отца Филиппа, очевидно, была велика настолько, что он решился на неожиданный для многих шаг. Летом 1925 года он публично, через

печать, объявил о своем переходе в Римо-Католическую Церковь, под юрисдикцией которой он надеялся занять епископскую кафедру.

18 августа 1925 года в виленских газетах появилось письмо архимандрита Филиппа (Морозова), в котором среди прочего говорилось: «После долгого размышления я решился на важный шаг: постановил стать членом той религиозной общины, которая подчиняется наивысшему пастырю, епископу Римскому. Этим актом я выполняю только веление собственной совести, убежденной, что лишь та истинная христианская Церковь, где есть апостол Петр со своими последователями». Далее архимандрит уверял, что в его «поступке нет никакой измены тому, что всем нам должно быть дорого: подлинной вере и принадлежности к собственному народу». «Любя Христа и Его Святую Церковь, — заключал отец Филипп свое послание, — буду и впредь в нем любить вас, мои братья, и молиться буду о той милости для вас, которую Навысший уделил мне, а именно, чтобы вас как можно больше пришло на ту высоту, на которой Избавитель наш построил Свою Церковь и на которой только и можно сохранять истинную православную христианскую веру в настоящее время смуты и разъединения. Ищите опоры для вашей Церкви не в Москве и не в Константинополе, и не у протестантов, а только в Риме — в этом истинном центре христианского объединения»¹².

Свой переход в унию с Римом отец Филипп старательно скрывал. По сведениям бывшего юрисконсульта Православной Церкви в Польше присяжного поверенного К. Н. Николаева, написавшего исследование о восточном обряде, еще 17 августа 1925 года архимандрит Филипп писал Виленскому Преосвященному Феодосию (Федосьеву) о том, «что слухи об измене моей Великой Православной Церкви ложны»¹³.

Сразу же после перехода отца Филиппа (Морозова) в униатство польская печать подхватила известие о «перелете»¹⁴ православного архимандрита под власть Рима. По мнению обозревателей польских газет, этот факт явился новым доказательством «разложения Православной Церкви», произведшим в Вильно громадное впечатление.

Морозов, свидетельствует об архимандрите-«перелете» К. Н. Николаев, был человеком талантливым, образованным, «оратором с представительной внешностью. Он предназначен к высокому посту, а поста нет. Православная Церковь в Польше организуется, и ему не отведено то место, которого он заслуживает. Он на “епископской” линии, однако, его обходят. Так складывалось то настроение, которое привело о. Ф. Морозова в Рим. Он виделся с папой. В Риме были изумлены, но и не очень обрадованы — там и без о. Филиппа было много претендентов на высокие места. Его приняли и послали в Вильно. Это была ошибка Рима. В Вильно его можно было послать только нареченным епископом. Этого не сделали.

Во всяком случае, о. Ф. Морозову приспособили августинский храм для богослужений по восточному обряду. Получился соблазн и для католиков. Отец Ф. Морозов стал служить в сущем сани, а между тем на нем лежало запрещение православного епископа, которого в Вильно уважали. Он принес с собой архимандритский крест и великолепную митру, но весь блеск православного обряда остался в православном храме Св. Духовского монастыря. В новом месте все было примитивно, ново, раздражительно. Не с кем было соборно служить, некому петь...»¹⁵.

Архимандрит Филипп начал служить по новому стилю. Этот поступок произвел в городе сенсацию, и народ из любопытства стал посещать его храм. Морозов возглавил нео-униатское движение в Вильно и стал агитировать православное духовенство переходить в неоунию. За эти действия в сентябре 1925 года епархиальной властью и Священным Синодом Православной Церкви в Польше на архимандрита Филиппа были наложены следующие наказания: запрещение в священнослужении, низвержение из сана, лишение монашества, отлучение от Церкви и даже анафема, провозглашенная в храме Свято-Духова монастыря.

При таком положении «миссионерская работа» архимандрита Филиппа, сводившаяся к переводу православных в католицизм, имела мало успеха. Как пишет по этому поводу другой свидетель событий — А. К. Свитич, — «последователей у

него, как среди православного духовенства, так и среди православных приходов, было очень мало и овладеть положением архимандрит Филипп не сумел. Ни Рим, ни католические епископы его не поддержали [...]. Такое положение длилось полтора года. В январе месяце 1927 года архимандрит Филипп обратился с прощальным письмом к Виленскому римо-католическому митрополиту Ромуальду Яблжиковскому. В нем архимандрит Филипп писал:

“Время соединения Церквей еще не приспело. После моей полуторагодичной самоотверженной работы на пользу соединения Церквей для меня лично теперь совершенно ясно, что со стороны именно предстоятелей Западной Церкви нет евангельской подготовки для этого соединения. У католической иерархии отсутствует истинно католическое отношение к Православию, т.е. в духе Вселенской Христовой Церкви и наоборот: гордость, самомнение и недостаток христианской любви характеризуют это отношение”. Далее в письме говорилось: “Пользование в деле католической пропаганды духовными лицами, изверженными из Православия как отбросы, пользование ими только потому, что они на все согласны и с удовольствием могут грязнить Православие, ясно свидетельствует о том, что католические иерархи не только не хотят зарывать вырытой человеческими руками пропасти между Церквями, но с помощью наемных рабочих ее углубляют”»¹⁶.

В начале января 1927 года, потеряв надежду стать епископом под омофором Римского Папы, Морозов пришел с покаянием к архиепископу Виленскому Феодосию (Феодосьеву) с просьбой принять его обратно в Православие. После обсуждения на февральской 1927 года сессии Священного Синода архимандрит Филипп был принят в сушем сане с наложением на него епитимьи: запрещение служения, ношения креста и рясы, духовное руководство под началом архимандрита Макария. 15 апреля 1927 года епитимья была снята.

Есть сведения, что перед началом войны Германии с СССР, а именно в 1940 году, отец Филипп (Морозов) подавал прошение о приеме в Московскую Патриархию, но, очевидно, начало военных действий помешало доведению этого дела до конца¹⁷.

В годы войны архимандрит Филипп оказался на территории Виленской епархии. Здесь, по его собственным словам, он близко сошелся с митрополитом Сергием (Воскресенским), который якобы оказывал архимандриту свое доверие. После прихода советской армии отец Филипп по каким-то причинам не ушел с немцами, был арестован и находился под следствием в НКВД, давая, среди прочих, показания об обстоятельствах убийства митрополита Сергия (Воскресенского). По сведениям священника Виталия Серапинаса, приведенным на интернет-сайте Литовской епархии Московского Патриархата, архимандрит Филипп (Морозов) давал показания и против своих собратьев, в частности, с его слов 24 октября 1944 года был арестован протоиерей Лука Голод. Сам отец Филипп впоследствии был сослан в советский концлагерь, откуда уже не вернулся.

Заявление архимандрита Филиппа (Морозова) по делу об убийстве экзарха Литвы, Латвии и Эстонии митрополита Сергия (Воскресенского) в Чрезвычайную комиссию по расследованию немецких зверств было подано 8 августа 1944 года. В нем отец Филипп утверждал, что, начиная с сентября 1943 года, он бы «в дружественных отношениях с покойным митрополитом Сергием» и потому может «описать его внутреннюю трагедию». Архимандрит Филипп даже подчеркнул, что он обязан описать эти события согласно предсмертной воле самого митрополита Сергия (Воскресенского), высказанной ему Экзархом накануне убийства — 28 апреля 1944 года.

В начале своего заявления отец Филипп описал обстановку, в которой пришлось работать Экзарху Сергию. Эту обстановку архимандриту якобы обрисовал сам митрополит во время их первой «деловой встречи», состоявшейся в Свято-Духовом монастыре 15 сентября 1943 года. Экзарх рассказал, что большинство лиц из окружения покойного митрополита Елевферия как в Ковно, так и в Вильно «были эмигрантского духа», т.е. ярые враги советской власти, прикрывающиеся только именем Московской Патриархии. Пока митрополит Сергей находился в Риге под немецким арестом (с приходом гитлеровцев в 1941 году), духовенство приняло прогерманскую линию, «а в Риге даже назначен был без всякого его опроса, сво-

его рода обер-прокурор над Церковью — немец Иван Давидович Гримм». При таких условиях, чтобы выйти из-под ареста, митрополит должен был сначала сделать заявление в газетах о своей лояльности к Гитлеру¹⁸.

Вторая встреча Экзарха с архимандритом Филиппом, как следует из показаний последнего, произошла уже после того, как Синод епископов в Риге во главе с митрополитом Сергием (Воскресенским) сделал протестующее заявление против безбожия советской власти и гонения на веру в Советском Союзе, т.е. в конце октября 1943 года. Тогда отец Филипп спросил Экзарха, зачем он сделал заявление о гонениях, «ведь это неправда». Митрополит будто бы пояснил, что лично Г. Гиммлер и Х. Лозе потребовали от него отречения от Патриарха Сергия, и он категорически отказался это сделать. Тогда в качестве компромисса немцы предложили митрополиту сделать заявление против советской власти. Но есть (по мнению отца Филиппа) и другая причина, по которой Экзарх должен был делать немцам уступки. Дело в том, что на него поступали доносы от его же сослуживцев, в чем он подозревал прибывшего вместе с немцами в Прибалтику из Можайска протопресвитера Василия Виноградова и «еще одно духовное лицо, стоящее во главе епархиального управления в Вильно».

Что касается протопресвитера Виноградова, ушедшего после войны вместе с немцами за пределы СССР и обосновавшегося в Мюнхене, то он, как это видно из его писем к преосвященному Иоанну (Шаховскому), написанных в 1947 году, по крайней мере, в своей оценке деятельности Московской Патриархии, был чрезвычайно близок к митрополиту Сергию (Воскресенскому). В своих письмах к преосвященному Иоанну отец Василий Виноградов говорит, что «русская иерархия склоняется перед большевистской властью вовсе не ради личного блага», а ради возможности сохранения хотя бы какого-то священноначалия, «без которого никакая церковная жизнь стала бы невозможна». Отец Василий справедливо указывает, что «в существующих условиях советского режима, где, можно сказать, каждый десятый есть подневольный агент ГПУ, где каждый шаг и каждый уголок находится как бы под стеклом,

никакая катакомбная церковь невозможна». Да и простой народ стремиться не под власть «одиночек-фанатиков», а к своему приходскому пастырю. И далее в своих письмах протопресвитер Виноградов откровенно защищает митрополита Сергия (Старгородского) от эмигрантских нападок «ревнителей не по разуму»¹⁹. С другой стороны, вышеупомянутая солидарность в оценке положения Церкви в СССР вовсе не означает, что между Экзархом Сергием и отцом Василием Виноградовым не могли происходить какие-то трения и что последний не обращался за помощью в возникающих конфликтах к немецким властям.

Ко времени третьей встречи с митрополитом в январе 1944 года, как пишет отец Филипп (Морозов), выяснилось, что на митрополита Сергия поступили доносы в гестапо. Доносчики обвиняли митрополита в том, что он состоит в секретной службе в НКВД и ему даются указания идти на любые уступки немцам ради сохранения руководства церковной жизнью в Прибалтике. Экзарх якобы окружил себя советскими агентами (60-летний келейник Симеон, шофер Кулаков — «нквдист», который держал митрополита под дулом револьвера, в связи с чем владыка в последнее время начал пить) и вел двойную игру. Положение митрополита сделалось «тревожным и серьезным». Но все же Экзарх решил бороться с отцом Василием Виноградовым и другим лицом, помогавшем тому в доносах.

Тем временем протопресвитер Василий Виноградов, по сведениям отца Филиппа, «совсем зазнался», стал открыто поносить митрополита перед верующими «как пьяницу, безбожника и коммуниста» и даже перестал выполнять экзаршие распоряжения по семинарии и монастырю. В конце марта 1944 года, после проведения формального расследования, митрополит уволил отца Василия Виноградова со всех должностей и предписал ему покинуть Свято-Духов монастырь. Немцы не одобрили этого распоряжения, и у Экзарха Сергия начался по этому поводу «открытый конфликт с властью».

В конце апреля 1944 года митрополит вновь приехал в Вильно. Здесь 28 апреля состоялась его последняя встреча с отцом Филиппом (Морозовым), во время которой он рассказал архимандриту, что еще раз отказался объявить патриарха Сер-

гия «лжепатриархом» и выступить против Московской Патриархии. Из составленного отцом Филиппом документа следует, что митрополит Сергей будто бы рассказывал обо всем «со слезами», после чего обнял архимандрита и просил его, если тот останется жив и восстановится связь с Москвой, немедленно поехать в Патриархию и рассказать там всю правду о положении Экзарха при немцах, «обелив его перед Церковью и Родиной». Митрополит будто бы разоткровенничался настолько, что пригласил архимандрита приехать к нему в Ригу, поселиться на даче за городом, а там посмотреть, что будет. Так, якобы «в братских объятиях», закончилась последняя встреча отца Филиппа и митрополита Сергея (Воскресенского).

Далее архимандрит прямо писал о причинах убийства митрополита Сергея, совершенного германскими властями. Немцы никогда не доверяли митрополиту и считали его своим врагом. Они видели, что православное население Прибалтики любит и уважает митрополита и не доверяет его воззваниям против Советов, сделанным под немецким давлением. «С этой стороны он был опасен для немцев», и они создавали условия для замены его другим иерархом, каковым стал Ковенский епископ Даниил (Юзьвюк), будто бы «попавший» в архиереи по протекции профессора И. Д. Гримма и впоследствии сблизившийся с противниками митрополита Сергея в лице протопресвитера Василия Виноградова и протоиерея Луки Голода. Именно эти три лица во главе с преосвященным Даниилом, по сообщению архимандрита Филиппа, представляли собой «тесную группу, враждовавшую против митрополита». Целью же убийства митрополита Сергея (Воскресенского) была широкая пропагандистская кампания о зверствах большевиков (наподобие Катынской или дела об убийстве архиепископа Алексия (Громадского) на Украине). И эта цель, говорит архимандрит Филипп, отчасти была немцами достигнута, т.к. собранные в мае 1944 года в Кракове генерал-губернатором Франком православные русские епископы в один голос выразили свой протест против убийства митрополита большевиками.

Виновниками убийства митрополита отец Филипп прямо называл немцев и просил советское правительство предос-

тавить ему возможность сделать об этом доклад в Московской Патриархии²⁰.

Записка архимандрита Филиппа (Морозова) легла в основу официального заключения 2-го управления НКГБ СССР о результатах проверки материалов по делу об убийстве Экзарха Литвы, Латвии и Эстонии митрополита Литовского и Виленского Сергия (Воскресенского), составленного 10 августа 1944 года в Вильнюсе майором госбезопасности Лутовым (начальник 3-го отделения 5-го отдела 2-го управления НКГБ СССР) и капитаном госбезопасности Торговкиным (начальник 4-го отделения 5-го отдела 2-го управления НКГБ СССР).

В заключении говорится, что по свидетельству протоиерея Александра Недвецкого митрополит Сергей дал распоряжение помянуть всех православных патриархов, независимо от запрещения немцев помянуть Патриарха Сергия. Экзарх дал распоряжение помянуть власть по следующей формуле: *«О еже даровати победы освободителям нашим и вождю их, сокрушити власть супостат безбожных и помиловати страждущие люди своя»*. Когда же упомянутый протоиерей А. Недвецкий спросил митрополита, как это понимать, Экзарх ответил: «Понимайте так, как подсказывает вам совесть». «Мы, — говорил сотрудникам НКГБ отец Александр Недвецкий, — всегда считали своими освободителями только русских, поэтому указанная формулировка успокаивала совесть верующих».

В целом в записке проводится мысль о том, что хотя митрополит Сергей и сделал ряд антисоветских выступлений, но все же он не встал полностью на сторону немцев, т.к. отказывался порвать связь с Московской Патриархией. Таким образом, сам факт связи с Патриархией и Московским Патриархом рассматривается в качестве просоветской позиции Экзарха и даже как выражение его политической позиции.

Сотрудники НКГБ упоминали в своем заключении свидетельство священника Михаила Кузменко²¹, инспектора Виленской духовной семинарии, прощаясь с которым перед своим отъездом митрополит будто бы сказал ему: «Да хранит Вас Господь, может быть, и не увидимся больше, если придется погибнуть от немецкой пули».

Вывод авторов документа НКГБ категоричен:

«1. Митрополит Сергей [...] был убит немцами, которые подозревали в нем предателя и агента Москвы. Убийством последовались две цели: с одной стороны, освободиться от митрополита Сергея как не внушающего доверия, а с другой — использовать факт убийства для очередной провокации и клеветы на Советскую власть [...].

2. В числе организаторов убийства были сотрудники Виленского гестапо [...].

3. Активное содействие в убийстве митрополита Сергея оказывал агент гестапо протоиерей Виноградов, также бежавший с немцами.

4. Подозреваемыми в причастности (в качестве агентов гестапо) к убийству митрополита Сергея являются: архимандрит Филипп Морозов, протоиерей [Лука] Голод, проживающий в данное время в Вильнюсе, и секретарь Синода Гримм, проживающий в Риге, материалы в отношении которых требуют дополнительной проверки»²².

Итак, мы привели важнейшие известные на сегодняшний день свидетельства в пользу того, что убийство митрополита Сергея было осуществлено немцами. Но в этом деле есть и другая сторона, т.к. и советская власть имела прямые основания для убийства Экзарха, который выступил с горячим призывом борьбы с коммунистической властью в России. Органы власти рассматривали митрополита Сергея (Воскресенского) как предателя Родины. В секретной переписке между сотрудниками созданного в сентябре 1943 года Совета по делам Русской Православной Церкви митрополит Сергей (Воскресенский) прямо именуется «отлученным от Церкви изменником Родины»²³. Поэтому существует вероятность того, что убийство митрополита было совершено советскими партизанами.

В пользу этой версии существует свидетельство рижского священника Николая Трубецкого, отсидевшего в лагере 10 лет за причастность к деятельности Псковской миссии. В своей беседе с Николаем Шеметовым отец Николай утверждал, что встретил в местах заключения бывшего партизана, который сообщил ему о своем участии в убийстве Экзарха, совер-

шенном по приказу советской разведки. «С ним мы разделились, — сказал отцу Николаю бывший партизан. — Помните, в 1944 году он поехал, кажется, в Каунас. Когда он возвращался, наша машина обогнала его автомобиль. Я был участником этой операции. Мы, переодетые в немецкую форму, выскочили на дорогу и расстреляли не только его, но также и шофера и его попутчиков. Свидетелей не было». Далее отец Николай указывал, что будто бы свидетелем преступления был какой-то пастух, чей рассказ совпадал с рассказом бывшего партизана²⁴.

А. В. Герич также считал, что убийство митрополита — дело рук красных партизан. «Владыку Сергия, — писал он, — убили более пятидесяти лет назад, но до сих пор нет полной ясности, кто это сделал. Я всегда думал, что это дело рук красных партизан, действовавших по приказу сверху. Сегодня же я в этом уверен больше, чем когда-либо». Далее А. В. Герич упоминал об аресте начальника германской полиции в Прибалтике генерала Эккельна, которому было предъявлено обвинение в убийстве митрополита Сергия. Однако в другом месте Герич сообщил, что советские власти впоследствии привезли из России на могилу митрополита его старушку-мать: «И это было сделано для человека, который открыто призывал к свержению коммунистической власти и которого я видел вместе с генералом А. А. Власовым, позже казненным большевиками. Генерал Эккельн был тоже повешен. Все это наводило меня на грустные мысли».

А. В. Герич упоминал также статью Ю. П. Хмырова (Долгорукова) «Страшное злодеяние», опубликованную в марте 1972 года в 24 номере газеты «Голос Родины», издававшейся с пропагандистскими целями для тех, кто возвращался в СССР. Ю. П. Хмыров, бывший агентом НКВД, в свое время «присоединился» к власовскому движению в качестве провокатора. Статья Хмырова, по свидетельству Герича, «полна выдумок, передергиваний и лжи». В частности, Хмыров указывал на то, что одним из убийц митрополита был Дмитрий Александрович Левицкий, который якобы ошибочно был назван секретарем митрополита (Левицкий действительно некоторое время исполнял обязанности секретаря владыки). «Я знаю Дмитрия

Александровича [Левицкого], — пишет Герич, — более шестидесяти лет, и, конечно, никакого отношения к убийству митрополита Сергия он не имел, и иметь не мог. Пережив в Латвии две оккупации, — пишет далее Герич, — советскую и немецкую, могу только сказать, что немцы у нас просто так не расстреливали людей. С теми, кто выступал против них, они поступали жестоко, но митрополит Сергей против не выступал, а только использовал их для достижения своих целей, вернее, целей Русской Православной Церкви. Нет, я убежден, что владыку Сергия убили красные партизаны, которым он мешал. Погиб он за веру, за то, что открывал церкви на территории Псковской миссии, за то, что учил людей и показывал своим примером, каким должен быть русский, православный. Все это я сам видел и слышал»²⁵.

Однако все же вышеприведенные свидетельства пока не подтверждаются никакими архивными документами, и, может быть, окончательный ответ на вопрос об убийстве митрополита Сергия (Воскресенского) будет дан историками в будущем. Еще одну версию убийства высказал в своих недавних воспоминаниях диакон В. Червяковский. Он предполагает, что митрополит Сергей мог быть «убит дружинниками латвийского диктатора Ульманиса за то, что не хотел отказаться от церковного послушания Московской Патриархии»²⁶.

В западноевропейской историографии, как и в современной российской, утвердилась точка зрения, что Экзарха расстреляли нацисты. Так в изданном в 1992 году в Германии, Швейцарии и Австрии фундаментальном труде «История Христианства» говорится: «Эксперты считают, что Сергей был убит по приказу Берлина. После поворота войны под Сталинградом эта неудобная личность, которая так упрямо ссылалась на Московский Патриархат, уже являлась не помощью, а помехой для немцев»²⁷.

Экзарху были устроены пышные похороны, но расследовать обстоятельства его убийства германские власти не стали. Зато сразу же, как по команде была развернута пропагандистская кампания в связи с «террористическим актом большевиков». Целый ряд соответствующих статей появился в немецких газетах²⁸. 11 мая МИД переслал текст Пасхального по-

слания митрополита Сергия в различные посольства с просьбой о максимально широком его распространении: «Необходимо сделать все, чтобы через это сообщение и подобные публикации неослабно запечатлевать в сознания Сергия как мученика и первую жертву “ставшего благочестивым Сталина”. При этом сверху рекомендовано религиозное акцентирование, не предназначенное для распространения через служебные германские каналы» и т.д.²⁹

Органы управления экзархата прокомментировали смерть митрополита двусмысленным утверждением, что он пал «жертвой своей преданности Церкви и своей безграничной любви к Отечеству», в чем многие усмотрели намек на вину немцев³⁰. Отпевание Экзарха Сергия состоялось 4 мая в кафедральном Рижском Христорождественском соборе, похоронили владыку на Покровском кладбище Риги, по левую сторону от Покровской церкви (могила сохранилась).

Описание похорон дано в мемуарах А. В. Герича: «Отпевание владыки было назначено на 4 мая, четверг. До этого в церкви шли службы, люди приходили, чтобы проститься с владыкой или просто побыть с ним в тиши храма. Немцы потребовали, чтобы отпевание было с контролируемым доступом, то есть вход был по билетам, которые можно было получить у духовенства. Когда мы пришли в собор (было часов семь утра), он был окружен полицией. Нас пропустили. Шла служба. Гроб владыки утопал в цветах.

[...]Служба длилась до 3 часов дня. Когда выносили гроб из храма, во главе процессии священников шел о. Василий Евстафьев.

От церкви до Покровского кладбища, а это, я думаю, километра два, народ стоял стеной по обеим сторонам дороги. Саму процессию охраняли солдаты и мы, прислуживавшие в церкви. Никому не разрешалось выходить из колонны и особенно присоединяться к ней. Так мы дошли до Покровского кладбища. Владыку митрополита похоронили слева от кладбищенской церкви»³¹.

Кто же совершил злодеяние на пустынной дороге, приведшее к гибели четырех людей? Авторы настоящей статьи не

претендуют на то, чтобы дать окончательный ответ на этот вопрос. Более того, они сами расходятся во мнении о том, кто был действительными убийцами. Однако мы постарались объединить здесь все известные нам свидетельства о гибели митрополита Литовского Сергия (Воскресенского) и его спутников. Остается надеяться на то, что в будущем все же появятся материалы, позволяющие дать определенный ответ на поставленный в нашей статье вопрос.

Примечания

¹ *Обозный К. П.* История Псковской Миссии. М. 2008. С. 583–584.

² Центральный исторический архив г. Москвы. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 17. Л. 83об. В протоколе указана фамилия протодиакона «Редикюльцев».

³ *Обозный К. П.* История... С. 580–583.

⁴ *Герич А. В.* Из воспоминаний о митрополите Литовском и Виленском, Экзархе Латвии и Эстонии Сергии (Воскресенском) // Церковь и время. № 35. М., 2006. С. 242–243.

⁵ Там же. С. 84; *Веверс Я. Я.* Православная духовная миссия — агентство фашистской разведки. Рига, 1973. С. 21; *Геродник Г.* Правда о Псково-Печерском монастыре. М., 1963. С. 100.

⁶ *Хмыров (Долгорукий) Ю. П.* Страшное злодеяние // Голос Родины. 1972. № 24. С. 4.

⁷ *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 209.

⁸ Судебный процесс по делу о злодеяниях немецко-фашистских захватчиков на территории Латвийской, Литовской и Эстонской ССР. Рига, 1946. С. 131.

⁹ *Treulieb E.* Metropolit Sergij von Riga und die «Orthodoxe Mission in Pleskau» // Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Band 8. Göttingen, 1965. S. 63.

¹⁰ Архив УФСБ Псковской области. Ф. арх.-след. дел. Д. А-10676. Т. 1. Л. 47–48.

¹¹ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 28; Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 6. Л. 25.

¹² *Николаев К. Н.* Восточный обряд. Париж, 1950. С. 140–141.

¹³ Там же. С. 141.

¹⁴ Лиц, перешедших из православия в католицизм, в те времена нередко называли «перелетчиками» или «перелетами».

¹⁵ Там же. С. 141.

¹⁶ *Свитиц А.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии. 1917–1950 гг. М., 1997. С. 197–198.

¹⁷ Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны. М., 2009. С. 740.

¹⁸ Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны... С. 127–128.

¹⁹ Письма протопресвитера Василия Виноградова епископу Иоанну (Шаховскому). Публикация проф. Д. В. Поспеловского // Церковно-исторический вестник. М., 1998. С. 41–43.

²⁰ Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны... С. 133–134.

²¹ Инспектор богословских курсов священник Михаил Кузменко окончил богословский факультет Варшавского университета и был рукоположен в священный сан во время немецкой оккупации. См.: *Обозный К. П.* История... С. 274.

²² Русская Православная Церковь в годы... С. 331–332.

²³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2. Л. 149.

²⁴ *Шеметов Н.* Единственная встреча. Памяти о Николая Трубецкого // Вестник русского христианского движения. 1978. № 128. С. 250.

²⁵ *Герич А. В.* Из воспоминаний... С. 245–247.

²⁶ *Чер В.* Возвращение. СПб., 2002. С. 97.

²⁷ *J.-M. Mayeur [Hrsg.]*, Die Geschichte des Christentums. Band 12. Freiburg-Basel-Wien, 1992. S. 979.

²⁸ Die Zeit vom 02.05 und 06.05.1944; Prussische Zeitung vom 02.05.1944; Deutsche allgemeine Zeitung vom 14.05.1944 и др.

²⁹ Федеральный архив в Берлине (Bundesarchiv Berlin). R 901/vor. 1. Nr. 398, B.1. 14–15.

³⁰ *Treulieb E.* Op. cit. S. 64.

³¹ *Герич А. В.* Из воспоминаний... С. 243–245.

ПУБЛИКАЦИИ

И. А. Зюзина, Л. Б. Милякова

ИЗГНАНИЕ ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН ИЗ КРЕМЛЕВСКИХ МОНАСТЫРЕЙ И ХРАМОВ В 1918 ГОДУ*

Германская интервенция февраля 1918 года — оккупация Латвии, Эстонии, части Украины, взятие Пскова, угроза наступления на Петроград — побудила Совет народных комиссаров (СНК) оставить город и в обстановке строжайшей секретности эвакуироваться в Москву. Даже подписание 3 марта 1918 года Брестского мира с Германией не остановило, а ускорило подготовку к переезду — немцам не доверяли. Для предотвращения возможной паники среди населения в результате этих действий вопрос о временном или постоянном переносе столицы из Петрограда в Москву комментировался очень уклончиво на страницах официального органа ВКП(б) газеты «Правда» (см. «Правда». 1918, 10 марта). Уже 11 марта СНК и ВЦИК прибыли в Москву. По соображениям безопасности для работы этих органов в Москве был выбран Кремль. Другие варианты размещения СНК и ВЦИК в Москве — в Западном двор-

* Публикация подготовлена в рамках государственного контракта № 02.740.11.0577.

це у Красных ворот, в Дворянском женском институте на Божедомке отвергались по вышеупомянутым соображениям. Комендантом Кремля был назначен бывший балтийский матрос, первый комендант Смольного П. Д. Мальков, а охрану осуществляли латышские стрелки, которых расквартировали в Чудовом монастыре (см. док. № 6).

До Октябрьской революции Кремль воспринимался верующими как духовно-религиозный центр России. На его территории действовали два монастыря: Чудов и Вознесенский, располагались 31 храм и 5 часовен. Вход в Кремль был свободным. Свободным доступом пользовались соборы, Грановитая палата, а также царские дворцы — Большой Кремлевский и Теремной (в них лишь частично ограничивался доступ во время приездов царской семьи в Москву).

По свидетельству Малькова, в начале 1918 года население Кремля было многочисленным: оно включало монашествующих, службу дворцов с семьями, старую охрану и т.д. Первый же разговор Малькова по приезде в Москву с его непосредственным начальником председателем ВЦИК Я. М. Свердловым 20 марта свидетельствовал, что решение о полном выселении нежелательных лиц из Кремля было принято ранее и исходило от высшего руководства страны¹. Сам Свердлов являлся одним из самых радикальных сторонников подобных действий. Наибольшую неприязнь и подозрения в «контрреволюционности» вызывали монашествующие двух кремлевских монастырей². Вытеснение их (а вслед за ними и всего духовенства) из Кремля началось с предложенных Мальковым мер по ужесточению пропускной системы для прохода на его территорию (см. док. № 1, 2), ограничению доступа клира и мирян в кремлевские соборы и храмы, что распространялось также на Патриарха Тихона (см. док. № 2), а также выражалось в требовании выдачи специальных разрешений на проведение крестных ходов в Кремле (см. док. № 3). Затем последовали непосредственные меры по сокращению числа монашествующих в кремлевских монастырях: переговоры по этому вопросу велись между Церковью и СНК на протяжении лета 1918 года. Профессор Н. Д. Кузнецов был уполномо-

мочен Собором для ведения переговоров с управляющим делами СНК В. Д. Бонч-Бруевичем.

В этих условиях Церковь пыталась добиться сохранения необходимого числа монашествующих для охраны храмов и святынь, участия в совершении богослужений (см. док. № 6–9), а при угрозе их полного закрытия стремилась во время крестного хода 21 июля в честь Казанской иконы Пресвятой Богородицы «изнести из Кремля святыни» (см. док. № 2). Это Церкви не было разрешено. Кремль был закрыт для духовенства и мирян в октябре 1918 года (см. док. № 14). После этого долгие 10 лет оба монастыря пустовали, а в 1929 году Чудов и Вознесенский монастыри были разрушены.

№ 1. Заявление члена Всероссийского Священного Собора Православной Российской Церкви Н. Д. Кузнецова³ в СНК РСФСР по вопросу о выселении монахинь из Вознесенского монастыря

27 июня 1918 г.⁴

В Совет Народных Комиссаров
Члена Всероссийского Церковного Собора
Н. Д. Кузнецова

Заявление

24 июня 1918 г. при возвращении в Кремль проживающих в Вознесенском монастыре монахинь Еванфии и Ираклии и послушниц Е. Лучаниновой, В. Захаровой, П. Тимофеевой, М. Рыбаковой, И. Кижаевой и И. Кутиной произошло следующее недоразумение, которое угрожает им большими бедами.

На вопрос охраны у входа в Кремль «как фамилия?», одни из указанных лиц назвали свою прежнюю фамилию в миру, между тем, как в пропусках было написано их монашеское название. Другие, будучи неграмотны, перепутали свои пропус-

ки и говорили не те имена, какие обозначены в предъявляемых пропусках. В этом г. комендант Кремля усмотрел намеренную передачу монахинями своих пропусков другим лицам и решил выселить их из⁵ пределов Кремля, а следовательно, и монастыря.

По сообщению мне настоятельницы монастыря игуменьи Евгении⁶ все эти монахини и послушницы окажутся выброшенными на улицу. Они не имеют ни родных, ни знакомых, с молодых лет живут в монастыре и не располагают никакими средствами будучи буквально нищими.

Очень прошу Совет Народных Комиссаров отменить основанное на недоразумении решение г. коменданта⁷ о выселении монахинь и во всяком случае предписать выяснить как должно⁸ все обстоятельства дела⁹.

Москва 27 июня 1918 г. Н. Кузнецов.

Представляю при сем заявление игуменьи, полученное мной.

Н. Кузнецов.

Резолюция: Немедленно разослать в копиях: 1) в ЦИК — Свердлову; 2) в Комис[сариат] юстиции; 3) в Ком[иссариат] внутр[енних] дел. В. Б[онч]-Б[руевич].

Помета: Написана 1 июля.

[Приложение]

[Прошение игуменьи Вознесенского монастыря Евгении (Виноградовой) члену Всероссийского церковного Собора Н. Д. Кузнецову 27 июня 1918 г.]

Николаю Дмитриеву Кузнецову

Прошение

Монахиням Вознесенского монастыря Еванфии, Ираклии и послушницам Лучаниновой Е., Захаровой В., Тимофеевой П., Рыбаковой М., Кижавой И., Кутиной М. сделано распоряжение от коменданта Кремля (словесно) в 24 часа выселиться из

Кремля, ставя им в вину якобы намеренное преступление — передача пропуска в Кремль другим лицам, у которых они и отобраны.

Имею Вам сообщить и просить, что это обвинение основано на недоразумении: у них при входе спрашивали фамилии Еванфии, Ираклии монахинь, и они уже теперь, не имея фамилий как монахини, сказали свою прежнюю фамилию, а на пропуске стояло монашеское имя, и за это были лишены пропуска, а означенные послушницы были поставлены в эти условия своими товарками, ибо они по безграмотности взяли ошибочно из общего стола (они живут в общежитии) не свои пропуска, и при опросе фамилий сказали свою, а пропуска были отобраны. Теперь за это недоразумение им приказано и бумагой (копия приложена) — приказ подтвержден от коменданта — выселиться из Кремля из монастыря. Многие из них не имеют не только дома, где остановиться, а даже и родных, ибо с малых лет живут в монастыре, и таким образом должны будут выкинуты на улицу на произвол судьбы. Весьма сожалея о происшедшем недоразумении, я покорнейше прошу Вас, Николай Дмитриевич, войти с ходатайством к гражданскому начальству об отмене постановления о выселении означенных лиц, и ведение всего дела я Вам поручаю и о сем покорнейше прошу.

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 1–3 об. Автограф.

ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 93. Д. 77. Л. 390. Заверенная копия.

№ 2. Сообщение Патриарха Тихона на 130-м заседании Всероссийского Священного Собора Православной Российской Церкви о выселении монашествующих из Чудова и Вознесенского монастырей и «изнесении кремлевских святынь»

19 июля 1918 г.

Вчера управлением Чудова и Вознесенского монастырей, находящихся в Кремле, получено от местного коменданта тре-

бование, чтобы живущие в этих обителях в недельный срок выселились из них; при этом им разрешено взять из монастырей лишь частное имущество, «общественное же достояние», как говорится в уведомлении, не исключая и церковного имущества, вывозить воспрещается¹⁰. Это делается, по-видимому, по военным соображениям, причем в уведомлении содержится угроза, что если насельники монастырей добровольно не покинут их в указанный срок, то будет применено насилие.

Та же участь, по-видимому, ожидает и Успенский собор, причт которого уже давно испытывает затруднения в совершении богослужения. Я и сам недавно должен был стоять некоторое время у проезда в Кремль, пока не получил пропуск.

Предположено разрешить насельникам помянутых обителей выселиться из Кремля, но вместе с тем изнести с собою, как из этих обителей, так и из других кремлевских соборов, мощи и другие святыни, составляющие великое и священное достояние православного верующего русского народа. Само изнесение кремлевских святынь приурочить к крестному ходу, совершаемому обычно в Москве в день Казанской иконы Божией Матери, 8 (21) июля, приходящийся в настоящем году на воскресенье, и поместить святые мощи и чудотворные иконы в других монастырях и церквях города Москвы.

Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 9. М., 2000. С. 151.

№ 3. Выписка из протокола заседания Комиссии при СНК РСФСР (Малый СНК)¹¹ № 78

19 июля 1918 г.

На заседании председательствует: т. Козловский¹².

Присутствуют: Галкин¹³, Земит.

Слушали: 3. Просьба Церковного Собора о вывозе церковного имущества из Кремля. (В.Д. Бонч-Бруевич¹⁴).

Постановили: 3. В ходатайстве члена Всероссийского Церковного Собора гр. Кузнецова о перенесении так называемых мощей и вообще церковных имуществ — отказать.

1) Предложить коменданту Кремля выселить в семидневный срок из Кремля всех лиц, не служащих в советских учреждениях, разрешая выселяемым взять с собой только (личные) домашние вещи, освободившиеся таким образом помещения предоставить для жилья советским служащим.

2) Вопрос о запрещении или незапрещении крестного хода¹⁵ передать на решение Большого Совета ввиду разногласия в Малом Совете.

Предс[едатель] СНК — *Вл. Ульянов (Ленин)*
Секретарь — *Озеревская*

Помета: ВЦИК, тов. Свердлову¹⁶.

РГАСПИ. Ф. 19. Оп. 2. Д. 79. Л. 1. Подлинник.

№ 4. Выписка из протокола заседания СНК РСФСР 19 июля

20 июля 1918 г.

К протоколу № 160, п. 6.

Постановление

[1.] Совет Народных Комиссаров в заседании от 19 июля с.г. по вопросу о выселении духовенства и всех посторонних лиц из Кремля в связи с распоряжением т. Свердлова и мерами, принятыми к исполнению его комендантом Кремля, постановил:

Поручить т. Бонч-Бруевичу и Свидерскому¹⁷ выяснить этот вопрос с т. Свердловым¹⁸ на предмет отмены его распоряжения.

[2.] Совет Народных Комиссаров в заседании от 19 июля с.г. по вопросу о разрешении крестного хода на воскресенье постановил:

Поручить т. Бонч-Бруевичу обсудить вместе с Мальковым¹⁹ вопрос о принятии мер по усилению охраны Кремля (и проч.) в воскресенье 21 июля в день предполагающегося крестного хода²⁰.

*Секретарь Совета*²¹

№ 6115 — т. Малькову

№ 6116 — т. В.Д. Бонч-Бруевичу

№ 6117 — ЦИК т. Свердлову.

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 24. Л. 171–172. Копия.

№ 5. Заявление члена Всероссийского Священного Собора Православной Российской Церкви Н. Д. Кузнецова в СНК РСФСР об отсрочке выселения монашествующих из монастырей Московского Кремля

20 июля 1918 г.

В Совет Народных Комиссаров

Члена Всероссийского Церковного Собора Н.Д. Кузнецова,
живущего у Боровицких ворот Кремля в доме № 5

Заявление

Согласно требованию гр. коменданта Кремля монахи и монахини по мере возможности начинают выносить на себе принадлежащие им вещи, причем нередко падают под их тяжестью. Кроме того, при выходе из Кремля происходят большие недоразумения. Из вещей, по утверждению монахинь, пропускают только носильные и отбирают такие, как например, стенные часы, под тем предлогом, что на них не представлено счета на покупку. Но кто же из монахинь мог ожидать теперешнего выселения из Вознесенского монастыря, стоящего целые сотни лет, и брать в магазинах счета на покупаемые вещи? Да и самые то часы, говорят, куплены чуть ли не 25–30 лет тому назад. Нельзя же предъявлять подобные неисполнимые требования. Во всяком случае, вопрос о лично принадлежащих монахам и монахиням вещах требует упорядочения и едва ли может быть предоставлен на полное усмотрение стражи. По

словам монахинь, все вещи в их келиях приобретены ими лично. Сами они люди неимущие и большинство из них кормилось трудами рук своих. Среди них немало также очень старых и слабых.

Поэтому я прошу разрешить монахиням взять все принадлежащее им имущество. Ввиду же крайнего затруднения в перевозочных средствах и полного отсутствия денег у монахинь, а также слабости многих из них прошу предоставить в распоряжение монастырей один или два больших автомобиля. Ведь выселение происходит по требованию властей, а не по желанию монахов и монахинь.

Наконец, прошу принять во внимание, что вопрос о выселении монахов и монахинь из монастырей Вознесенского и Чудова возник совершенно неожиданно и Высшему церковному управлению приходится заботиться о размещении куда-либо монахов и монахинь. Срок же на выселение почему-то назначен очень краткий — 25 июля сего года. В течение этого времени ни монахи, ни монахини не успеют выселиться, а Церковное управление не успеет предоставить им возможность разместиться, хотя на время, где-либо в других монастырях. Поэтому крайне необходимо продолжить срок выселения по меньшей мере еще на одну неделю, т.е. по 2 августа 1918 года, о чем я прошу Совет Народных Комиссаров сделать распоряжение гр. коменданту Кремля²².

<Москва. 20/7 июля 1918 г. Н. Кузнецов²³

Отсрочка выселения до 2 августа необходима еще и потому, чтобы согласно ответа Совета Народных Комиссаров на мое заявление от 19 июня 1918 г. составить подробные списки всех лиц, которые должны остаться в Кремле для охраны храмов и совершения богослужений и служения при них. Н. Кузнецов.>²⁴

Пометы: Копия — Свердлову. В.Б[онч]-Б[руевич]
Написано 31 июля.

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 8–8 об. Подлинник.

№ 6. Письмо монашествующих кремлевского Чудова монастыря члену Всероссийского Священного Собора Православной Российской Церкви Н. Д. Кузнецову о выселении их из монастыря

21 июля 1918 г.

Члену Всероссийского Церковного Собора
Николаю Дмитриевичу Кузнецову
Наместника и братии Чудова монастыря

Донесение

Сим просим Вас довести до сведения Совета Народных Комиссаров следующее: в Чудовом монастыре предполагается разместить какие-то учреждения. Но предшествовавший опыт (поселение в монастыре латышских стрелков) показал, что совместная жизнь насельников монастыря с учреждениями, монастырю чуждыми, немыслима. Это в корне нарушает и разрушает весь строй монастырский. Поселение в монастыре какого-либо учреждения, чуждого монастырю, равносильно уничтожению самого монастыря ввиду крайне незначительной территории, на которой он находится, и полной невозможности как-либо изолироваться от предполагаемых насельников. Это поставит братию в необходимость выселиться из Чудова монастыря. Но в случае выселения братии, святыни монастыря и в особенности мощи Святителя Алексия, которые могут быть охраняемы только священными лицами, остаются без всякой охраны. Посему братия может оставить монастырь, только взявши с собою мощи основателя обители Святителя Алексия. Без этой, самой главной, своей святыни братия из монастыря выйти не может.

Наместник *Арсений, епископ Серпуховский*²⁵
Помощник наместника *архимандрит Серафим*
Казначей *игумен Иоанникий*
Ризничий *иеромонах Филарет*
Духовник *иеромонах Никифор*
Эконом *иеромонах Аркадий*
Регент *иеромонах Феодосий*

*Иеромонах Зосима
Иеромонах Иоанн
Иеромонах Ермоген
Иеромонах Серафим
Иеромонах Феодосий II
Архидиакон Алексей
Иеродиакон Геннадий
Иеродиакон Варнава
Иеродиакон Вениамин
Иеродиакон Андрей
Иеродиакон Иосиф
Монах Киприан
Монах Питирим
Монах Иннокентий
Монах Никодим
Монах Евфимий*

и указанные послушники: *Александр Степанов,
Гавриил Румин,
Петр Покровский,
Алексий Митюшин*

Расходчик: *Афанасий Бикишев*

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 6–6 об. Подлинник.

**№ 7. Заявление члена Всероссийского Священного
Собора Православной Российской Церкви Н. Д. Кузнецова
в СНК РСФСР о списке монашествующих, оставляемых
в Чудовом и Вознесенском монастырях**

24 июля 1918 г.

В Совет Народных Комиссаров
Члена Всероссийского Церковного Собора Н.Д. Кузнецова,
живущего по Неглинной ул. в д. № 5 у Боровицких ворот

Заявление

в исполнение предложения мне доставить списки монахов и монахинь, которые должны остаться в Чудовом и Вознесенском монастырях для охраны храмов и святынь, которые

по церковным правилам принадлежат лицам духовным, монахам и монахиням, а также для участия при совершении богослужений.

Прошу возможно скорее утвердить эти списки во избежание всяких недоразумений и для руководства охраны Кремля, из среды которой, по словам монахинь, нередко раздаются такие возгласы: «Уезжайте скорее все, никого не оставим, и все ключи возьмем себе». Эти замечания вызывают большие волнения и передаются в массу населения города. Поэтому я прошу Совет Народных Комиссаров положить им конец объявлением гр. коменданту Кремля, кто из монахов и монахинь остается в монастырях для охраны святынь и участия в совершении богослужений. Кроме того я обращаю внимание на представляемое при сем заявление на мое имя настоятеля и братии Чудова монастыря.

Размещение в зданиях монастыря людей посторонних, особенно же другого вероисповедания или вовсе без всякой веры, как показывает опыт, тягостно отзывается на всей монастырской жизни и приводит ее в беспорядок. Поэтому я прошу Совет Народных Комиссаров или самому распорядиться или предписать гр. коменданту Кремля не размещать в зданиях монастырей, особенно женского Вознесенского, солдат и их семейств.

Если же этого никак нельзя избежать, то вопрос о размещении посторонних лиц в тех или других зданиях монастырей прошу решать не иначе, как при участии представителей монастырей.

Если же монахи или особенно монахини будут вынуждены жить среди солдат, из которых многие люди или другого исповедания или без всякого исповедания, то, естественно, что жизнь монахов и монахинь в зданиях монастырей Кремля сделается невозможной. Это будет лишь в другой форме тем же выселением всех обитателей монастырей, который однако не имел в виду ни Совет Народных Комиссаров ни Центральный Исполнительный Комитет, как это ясно видно из ответа мне Совета Народных Комиссаров на мое заявление от 19 июля 1918 г.

<Москва, 24/11 июля 1918 г. Н. Кузнецов.

Прилагаю: 1) Список монахов Чудова мон[астыря]²⁶.

2) Список монахинь Вознесенского мон[астыря].

3) Заявление на мое имя Чуд[ова] мон[астыря]. Н. Кузнецов.>²⁷

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 9–9 об. Подлинник.

№ 8. Письмо члена Всероссийского Священного Собора Православной Российской Церкви Н. Д. Кузнецова в СНК РСФСР о списке насельников, оставляемых в Чудовом монастыре

26 июля 1918 г.

В Совет Народных Комиссаров
Члена Всероссийского Церковного Собора Н. Д. Кузнецова,
живущего у Боровицких ворот Кремля в д. № 5

Заявление

В Чудовом монастыре оставлено всего 20 монахов. Но если иметь в виду, что 2 из них, архидиакон Алексей и монах Киприан, уже ранее выбыли из монастыря, то в монастыре оставлено всего 18 человек. Такого числа оказывается очень мало для удовлетворения нуждам монастыря. Между прочим выселится и заведующий монастырем архимандрит Серафим, что, по утверждению заместителя епископа Арсения, очень неудобно. Вместе с этим епископ обращает внимание, что у него не оставляется ни иподиакон, необходимый для служения при архиерейских службах, ни его личный секретарь.

Прилагая при сем доставленный мне список лиц, которых управление Чудова монастыря находит нужным оставить, кроме уже назначенных 18 человек²⁸ я прошу дополнить этими лицами список, присланный гр. комендантом.

Кроме того, в интересах лучшей сохранности вещей, находящихся в ризнице Чудова монастыря — о чем должно забо-

таться Высшее церковное управление и что считает своей обязанностью нынешнее правительство — я прошу Совет Народных Комиссаров сделать распоряжение²⁹ совместно с управлением монастыря немедленно составить подробную опись всем вещам в двух экземплярах, причем наиболее ценные и исторические вещи совместно с управлением монастыря перенести в Патриаршую ризницу, которая хранится в Кремле в Оружейной палате.

Наконец, по поводу увезенной вчера из Чудова монастыря муки, довожу до сведения Совета Народных Комиссаров, что это сделано с согласия членов охраны Кремля для необходимого пропитания тех монахов, которые должны были выехать из Чудова монастыря и временно поместиться в Новоспаском монастыре.

Прилагаю список монахов Чудова мон[астыря].

*Москва. 26/13 июля 1918 г.
Н. Кузнецов³⁰*

[Приложение]

Члену Всероссийского церковного собора
Николаю Дмитриевичу Кузнецову

*Список лиц, которых необходимо оставить в Чудовом монастыре
сверх уже оставленных по распоряжению господина
коменданта Кремля*

	лета
Андрей иеродиакон — благочинный	36
Бикишов-Горцев Афанасий расходчик	37
Волков Михаил Трофимович певчий	21
Варнава иеродиакон	34
Вениамин иподиакон	35
Евфимий монах, секретарь епископа Арсения	34
Ермоген иеромонах	35
Зосима иеромонах	43

Иннокентий монах, лавочник	37
Куделькин Александр Егорович певчий	37
Питирим монах, пономарь	36
Серафим архимандрит, заведующий монастырем	35
Степанов Александр Григорьевич канонарх	23
Сельский Федор Евфимиевич писарь	15
Феодосий иеромонах, секретарь домового комитета	37

Чсть имеем довести до Вашего сведения, что из прежде разрешенного списка 2 человека — архидиакон Алексей и Киприан монах — по болезни выбыли из Чудова монастыря.

Наместник *Арсений, епископ Серпуховской*
П[омощник] наместника *архим[андрит] Серафим*³¹

ГАРФ. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 14–15 об. Подлинник.

№ 9. Письмо члена Всероссийского Священного Собора Православной Российской Церкви Н. Д. Кузнецова в СНК РСФСР о новом списке насельниц, оставляемых в Вознесенском монастыре Кремля

26 июля 1918 г.

Заявление

Из списка, присланного господином комендантом Кремля в Вознесенский женский монастырь, видно, что вместо 51 монахини, указанной в списке монастыря, оставлено 36. Кроме того, в числе оставленных записаны те, которые уже выехали из монастыря, а у некоторых монахинь неверно названы имена, что в будущем может вызвать печальные для них недоразумения.

Поэтому я прошу прежде всего дополнить хотя 8–10 лицами число остающихся монахинь. Это необходимо потому, что на монахинях лежит много обязанностей, которые не могут исполнять очень старые и слабые, преимущественно оставляемые в монастыре.

Монахиням нужно убирать храм, следить за его чистотой, охранять его, читать и петь за богослужением, печь просфоры, приобретать съестные припасы, готовить пищу для монахинь и т.д. в монастыре оставляется всего 36 лиц, из которых 19 монахинь — более 50 лет, а многие из них старше 55 лет, т.е. имеют лета, когда женщина уже делается почти неспособной к труду. Таким образом, крепких монахинь, необходимых для разных служб при монастыре оставлено всего лишь 17 человек.

Поэтому я прошу дополнить список остающихся еще монахинями: 1) Ниной 48 лет и 2) Людмилой 43 лет, которые находятся в полном постриге и всю жизнь прожили в монастыре; кроме того, очень просят остаться при монастыре еще послушницы: 3) Варвара Владимирова, необходимая как руководительница пения, 4) Татьяна Шибанова, необходимая для просфорни, 5) Надежда Запольская, 6) Евдокия Сафронова, Ольга Федосова, 7) Матрона Андреева и 8) Александра Сукова, крайне нужные для кухни, 9) Анастасия Кузьмичева, 10) Евдокия Лежнева.

Если принять во внимание, что 5 человек из оставленных: 1) Пошенкова Агриппина, 2) Тихонова Гликерия, 3) Еремеева Пелагея, 4) Михайлова Александра, 5) Лазенцова Евдокия — уже выехали из монастыря, то пополнение списка сводится лишь к 5 монахиням, и я прошу это удовлетворить. Во всяком случае прошу заменить уехавших 5 монахинь другими из числа указываемых. Наконец в списке, присланном господином комендантом, необходимо исправить имена у Луговкиной, которую зовут Татьяна, и Федоровой, которую зовут Евдокией.

Прилагаю прошение Надежды Запольской³²

Н. Кузнецов

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 17–17 об. Подлинник.

№ 10. Акт комиссии по ревизии ризницы Чудова монастыря, назначенной Президиумом ВЦИК

28 июля 1918 г.

Протокол

28 июля 1918 г. по предписанию Президиума ВЦИК мы, нижеподписавшиеся, прибыли в помещение Чудова монастыря и в присутствии ризничного иеромонаха Филарета и эконома иеромонаха Аркадия осмотрели помещение верхней ризницы Чудова монастыря. Помещение сие находится в третьем этаже и оказалось имеющим один вход, закрытый железной дверью, запертый ключами, причем ключи находились у коменданта Кремля тов. Малькова. Двери оказались опечатанными тремя печатями: В[сероссийской] Чрезвычайной] Комиссии, коменданта Кремля и Чудова монастыря. На вопрос относительно описи имущества, находящегося в данном помещении, со стороны иеромонаха Филарета и эконома Аркадия последовал ответ, что ни описи, ни инвентаря в их распоряжении в данный момент не имеется, и где они находятся, им в точности не известно. Быть может, сказали они, эти описи находятся в Патриаршей ризнице. Старая опись приблизительно до 60-х годов имела в монастыре, и иеромонах Филарет ее видел у архиерея епископа Серпуховского Арсения, но на руки Филарет ее никогда не получал. Иеромонах Филарет в течение 3-4 лет заведует этим помещением и имуществом без всякого соблюдения каких-либо формальностей (в смысле приемки, описи инвентаря и т.п.) Иеромонах Филарет при отлучках передавал ключи епископу Арсению. Филарет знает, что новая опись есть и видел [ее] у архиерея Арсения. Других ключей от этой ризницы ни у кого не было. По осмотре и снятии печатей мы были в помещении ризницы и произвели поверхностный осмотр имущества там находящегося. Ввиду отсутствия описи или инвентаря проверка всех там находящихся предметов была в высшей степени затруднительна. По-видимому, поскольку мы могли судить, предметы там находящиеся хотя и составляют значительную ценность, как-то: митры, усыпанные камнями и

жемчугом, ризы, Евангелие, кресты и т.д., но все относятся к предметам богослужебным. После осмотра на двери наложены вновь печати коменданта Кремля и печать Чудова монастыря, а ключи от запечатанной входной двери переданы на хранение коменданту тов. Малькову.

Далее следуют 34 подписи.

Копия верна: В. Аванесов³³.

Помета: тов. Красикову³⁴. Комис[сариат] юстиции.

ГАРФ. Ф. А-353. Оп. 2. Д. 697. Л. 39. Заверенная копия.

№ 11. Письмо члена Всероссийского Священного Собора Православной Российской Церкви Н. Д. Кузнецова в СНК РСФСР об увеличении числа оставляемых в Чудовом монастыре монахов, а также о вызывающем поведении красноармейской охраны монастыря

8 августа 1918 г.

В Совет Народных Комиссаров
Члена Всероссийского Церковного Собора Н.Д. Кузнецова,
проживающего по Неглинной ул. в д. № 5

Заявление

Управление Чудова монастыря просит меня довести до сведения Совета Народных Комиссаров, что ввиду невыяснения до сих пор числа остающихся в монастыре монахов монастырь испытывает большое затруднение. В своем последнем объяснении по этому вопросу я указывал на необходимость хотя бы несколько увеличить число оставляемых монахов и во всяком случае заменить другими тех, которые ранее выбыли из монастыря и не могут находиться в числе оставленных. Теперь я снова повторяю эту просьбу, причем напоминаю, что имена выбывших и тех, которых можно еще оставить, были означены в прежнем моем заявлении.

Кроме того, управление Чудова монастыря и его богомольцы просят меня обратить внимание Совета Народных Комиссаров на следующий печальный факт, крайне вредный и для престижа советской власти. Солдаты, поставленные на часы в соборном храме монастыря, стоят в шапках и нередко курят, делая все это даже во время совершения богослужения. На замечания монахов и богомольцев снять шапки и бросить курить, они отвечают крайне грубо и угрожают чуть ли не расстрелом. Такое поведение стражи крайне оскорбляет религиозные чувства монахов и православного народа и дает лишний повод к усилению всяких неверных слухов в народе относительно Кремля, которые мне лишь приходится часто опровергать. Я уверен, что Совет Народных Комиссаров предпишет, чтобы солдаты, находящиеся в Кремле, вели себя как должно и уважали религиозные чувства верующего народа. Прошу сделать это возможно скорее во избежание развития лишней вражды и злобы в народе.

*Москва. 8 августа 1918 г.
Н. Кузнецов³⁵*

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 11–12 об. Подлинник. Рукопись.

№ 12. Прошение насельников Чудова монастыря в СНК РСФСР о возвращении их в монастырь³⁶

17 сентября 1918 г.

В Совет Народных Комиссаров
Российской Федеративной Советской Республики
кафедрального Чудова монастыря в Кремле,
младшей братии

Покорнейшее прошение

Сим покорнейше просит Вас совет младшей братии Чудова монастыря не найдете ли возможным возвратить обратно в монастырь из числа выселенных по Вашему распоряжению насельников монастыря хотя бы 12 человек, которые находят-

ся в пожилом возрасте и в священном сане, список коих прилагается при сем прошении.

Беспокоить Вас ходатайством об этом заставляют нас самые крайние обстоятельства:

1) что ни один из районов Москвы не принимает нас на учет без Вашего удостоверения;

2) что нам невозможно жить и довольствоваться всем отдельно при наших крайне скудных средствах.

Кроме всего вышеизложенного, имеем долг почтительнейше поставить Вас в известность, что никто из нас не принадлежал ни к какому другому классу населения, кроме беднейшего крестьянства и в контрреволюционном выступлении замечен не был, о чем покорнейше просим убедиться проверкой наших документов. При крайнем уплотнении помещений в монастыре, нам хватит тех, которые уже отведены комендантом Кремля для оставшихся там 20 человек братии.

Председатель домового комитета *иеромонах Филарет*
За секретаря *иеромонах Аркадий*
Члены: *Иеромонах Зосима*
Иеродиакон Питирим
*Сергей Селиверстов*³⁷

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 21. Подлинник.

**№ 13. Письмо члена Всероссийского Священного Собора
Православной Российской Церкви Н.Д. Кузнецова в СНК
РСФСР об охране Чудова и Вознесенского монастырей
и выносе святого мира из Успенского собора Кремля**

22 октября 1918 г.

В Совет Народных Комиссаров
Члена Всероссийского Церковного Собора

Заявление

Довожу до сведения Совета Народных Комиссаров, что комендант Кремля удалил из Чудова и Вознесенского монас-

тыря³⁸ всех монашествующих, хотя они и были оставлены в монастырях в июне сего года для охраны святынь и совершения богослужения. Таким образом в храмах монастырей богослужение уже прекращено, а самые храмы заперты, на замке наложены печати монастырей и коменданта, ключи от дверей взяты комендантом, в чем он выдал расписку. При таких условиях, когда монашествующие оказались лишенными возможности охранять храмы, вся ответственность за целостность находящегося в них церковного имущества падает уже на одну правительственную власть, которую в лице Совета Народных Комиссаров я прошу принять надлежащие меры к охране закрытых храмов.

Кроме того сообщаю, что по причине воспрещения духовенству доступа в Кремль со стороны коменданта, богослужение прекратилось и во всех кремлевских соборах, не исключая и главного русского собора — Успенского. Но в Успенском соборе остались запертыми 24 сосуда со св. миром, употребляемым при совершении крещения. Это миро рассылается по всей России и составляет великую святыню, которая всегда должна находиться в распоряжении церковной власти³⁹. Поэтому, если Совет Народных Комиссаров не разрешит вскоре доступа в Кремль и в Успенский собор духовенству, то я прошу разрешить вынести все эти сосуды с миром в Храм Спасителя. Там они будут храниться, чтобы иметь возможность постоянно удовлетворять нужду в мире в разных местах России. Наконец я прошу сообщить мне письменный ответ на мое заявление Совету Народных Комиссаров об отмене распоряжения коменданта Кремля 1) о выселении из Чудова и Вознесенского монастыря монашествующих; 2) о запрещении доступа в Кремль духовенству для совершения богослужения; 3) в случае отказа в том — о разрешении вынесения из Кремля мощи и наиболее чтимые иконы в другие храмы Москвы вне стен Кремля.

*Москва. 22/9 октября 1918 г.
Н. Кузнецов.*

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 123–124 об. Подлинник. Рукопись.

**№ 14. Постановление СНК РСФСР по ходатайству члена
Всероссийского Священного Собора Православной
Российской Церкви Н. Д. Кузнецова о крестных ходах
в Московском Кремле и доступе в него духовенства**

23 октября 1918 г.

В. Д. [Бонч-Бруевичу],
Тов. Малькову,
Н. Д. Кузнецову

Прот[окол] 142, п. 4

Постановление

Совет Народных Комиссаров в заседании от 22 октября с.г., заслушав ходатайство Н.Д. Кузнецова о разрешении крестных ходов в Кремле, о доступе в Кремль духовенства для совершения богослужения и о предоставлении монашествующим жить в кремлевских монастырях, постановил:

Разрешить крестный ход в Кремле на 4 ноября⁴⁰ с.г. на общих условиях контроля. Предупредить гг. Малькова и Бонч-Бруевича о необходимости организовать контроль.

В оставлении монашествующих проживать в Кремлевских монастырях — отказать.

Разъяснить Н.Д. Кузнецову, что духовенство имеет право доступа в Кремль на общих основаниях со всеми гражданами и в специальном разрешении не нуждается.

В остальном ходатайство оставить без последствий.

*Секретарь*⁴¹

Помета: 1) Проживание монахинь.
2) Крестный ход.

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 22. Л. 273. Копия.

№ 15. Отчет сотрудников Наркомата просвещения РСФСР Н. Н. Николаева и М. С. Сергеева об осмотре храмов Вознесенского и Чудова монастырей Московского Кремля⁴²

3 ноября 1918 г.

Доклад

Сего 3 ноября сотрудники отдела Н. Н. Николаев и М. С. Сергеев были командированы в Кремль для участия в работе комиссии, имевшей целью выяснить вопрос о хранении вещей художественно ценных в церквах монастырей Чудова и Вознесенского.

Были осмотрены церкви Вознесенского монастыря: собор и ц.ц.⁴³ св. Екатерины и церковь Михаила Малеина; в Чудовом монастыре — храм Алексия митрополита⁴⁴.

В результате осмотра сотрудники пришли к следующим заключениям по вопросу об охране:

1) Следует организовать особую комиссию с участием представителя отдела и администрации Кремля, которой поручить произвести опись и отбор икон, предметов культа и утвари, до сих пор остающихся в церквах, упомянутых выше и охраняемых без достаточной гарантии в их целостности.

2) Драгоценности, имеющие вместе с тем художественную ценность, как ризы, серебряные вещи, кресты, Евангелия, подсвечники и пр. следует передать в Оружейную палату.

3) Художественные предметы — иконы, шитые хоругви и пр. следует передать в Национальный музейный фонд⁴⁵ для производства расчистки и реставрации икон и хранения.

4) Все остальные предметы, хранение коих в теперешнем положении продолжает оставаться ненадежным, следует снести в особое (запертое) помещение, для чего возможно воспользоваться ризницей Чудова монастыря.

5) Желательно сохранить главный алтарь церкви митрополита Алексия Чудова монастыря с Патриаршим Запрестольным местом в неприкосновенном виде, но лишь в том случае, если будут должные меры к охране помещения, в которое легко проникнуть через окно.

б) Необходимо детально выяснить вопрос об организации охраны и караула.

Ризница собора Вознесенского монастыря, собор Чуда Михаила Архангела, усыпальница бывш[его] в[еликого] к[нязя] Сергея Александровича⁴⁶ остались сотрудниками не осмотренными.

Н. Николаев.

ГАРФ. Ф. А-2306. Оп. 28. Д. 2. Л. 55, 55 об. Подлинник.

№ 16. Письмо секретаря СНК РСФСР Л. Озеревской коменданту Кремля П. Д. Малькову о постановлении СНК РСФСР по вопросу богослужения в Архангельском соборе Кремля⁴⁷

20 ноября 1918 г.

Тов. Малькову

Постановление

Совет Народных Комиссаров в заседании от 19 ноября с.г., рассмотрев ходатайство церковного старосты Архангельского собора о разрешении совершить богослужение 21 ноября в Архангельском соборе, постановил: Разрешить совершить богослужение в Архангельском соборе 21 ноября с.г. в 10 часов утра под ответственностью церковного старосты, с правом выдачи пропусков на 100 человек.

Секретарь Л. Озеревская

Помета: В У[правле]ние к[омендан]та Кремля. 21/XI. 18 года.

ГАРФ Ф.Р-130. Оп. 2. Д. 157. Л. 3. Подлинник.

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 22. Л. 364. Копия.

**№ 17. Письмо коменданта Кремля П. Д. Малькова
в Управление делами СНК РСФСР о закрытии соборов
Кремля до окончания работы Комиссии по приему
ценностей из соборов**

21 ноября 1918 г.

В Управление делами
Совета Народных Комиссаров

В дополнение <надписи моей от сего числа № 3856>⁴⁸, уведомляю, что в настоящее время Комиссией, в которую входят представители от Комиссии по охране памятников старины и искусства и других учреждений, а также в которой состою и я, принимаются все ценности, находящиеся в кремлевских соборах, и до полного окончания работы означенной Комиссии кремлевские соборы для богослужения открыты быть не могут.

Комендант Кремля *Мальков*
Делопроизводитель *Ольшевич*

ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 157. Л. 4. Подлинник.

Примечания

¹ См. *Мальков П. Д.* Записки коменданта Кремля. М., 1967. С. 54.

² Там же. С. 57–58.

³ Кузнецов Н. Д. (1863–1930) — член Священного Собора Православной Российской Церкви. Окончил физико-математический факультет Московского университета, а также Санкт-Петербургский технологический институт. В 1892 году окончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Окончил Ярославский демидовский юридический лицей (1896), кандидат юридических наук, присяжный поверенный Московской судебной палаты — с 1901 г. Доцент Демидовского юридического лицея — с 1908 г. Магистр Казанской духов-

ной академии — 1911 г., избран на кафедру церковного права Московской духовной академии. В 1917–1918 гг. член Предсоборного Совета и Священного Собора. В 1918–1919 гг. — член Исполнительного бюро Совета объединенных приходов г. Москвы. В 1919 г. арестован по делу Совета объединенных приходов (дело Самарина — Кузнецова). В январе 1920 г. приговорен к расстрелу. Расстрел был заменен лагерным заключением. В 1921 г. освобожден по амнистии. В 1924 г. вновь арестован, в 1925 г. приговорен к 3 годам ссылки. С 1926 г. в ссылке. Вероятно в 1928 г. получил степень доктора богословия за работу «Церковь и государство». Скончался в ссылке.

⁴ 3 июня 1918 г. Н. Д. Кузнецов в своем обращении в СНК РСФСР вновь поднял вопрос об изъятии кремлевской охраной пропусков у монахинь Вознесенского монастыря и о выселении их из Кремля. В нем он просил СНК «приостановить исполнение распоряжения г. коменданта [Малькова] до разъяснения всех обстоятельств дела» (ГА РФ. Ф. 130. Оп. 2. Д. 160. Л. 4).

⁵ Далее зачеркнуто: «*монастыря, а*».

⁶ Игуменья Евгения (Екатерина Алексеевна Виноградова) — родилась в Муроме в священнической семье. Иноческий путь начала в Борисоглебском Аносином монастыре Звенигородского уезда (1854). В 1871 г. пострижена в монашество, казначая монастыря. В 1874 г. переведена в московский Страстной монастырь. В 1886 г. после ухода предыдущей настоятельницы на покой возглавила Флоро-Лаврскую обитель в с. Лукино Подольского уезда. Благодаря ей община была в 1888 г. преобразована в Крестовоздвиженский Иерусалимский общежительный второклассный монастырь. В 1893 г. назначена настоятельницей Кремлевского Вознесенского монастыря. Последняя настоятельница этого монастыря.

⁷ Слова «г. коменданта» вписаны над зачеркнутым словом «его».

⁸ Слова «*выяснить как должно*» вписаны над строкой.

⁹ В сопроводительном письме от 1 июля управляющего делами СНК РСФСР В. Д. Бонч-Бруевича председателю ВЦИК Я. М. Свердлову к ходатайству Н. Д. Кузнецова указывалось, что «Управление делами полагает, что ходатайство гр. Кузнецова о расследовании всех обстоятельств, вызвавших постановление коменданта, подлежит удовлетворению. Но вместе с тем надлежало бы образовать специальную комиссию или поручить Комиссариату имуществ Республики про-

известии проверку правильности проживания всех жителей Кремля». (ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 93. Д. 77. Л. 389).

¹⁰ На 132-м заседании Собора от 22 июля 1918 г. Кузнецов продемонстрировал подлинное распоряжения коменданта Кремля от 17 июля 1918 г. на имя настоятельницы Вознесенского монастыря (см. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 9. М., 2000. С. 175).

¹¹ Комиссия при СНК, или Малый СНК, Малый Совет получила такое название в противоположность Большому Совету, т. е. СНК РСФСР. Была непосредственно связана с аппаратом СНК и создана для предварительного рассмотрения многочисленных второстепенных вопросов, вносимых в СНК.

¹² Козловский М. Ю. (1876–1927) — член СДКП Польши и Литвы, большевик, в 1917 г. — член Исполкома Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов, ВЦИК I и II созывов, с 23 ноября 1917 г. член коллегии при Народном комиссариате юстиции, в 1918 г. — председатель Следственной комиссии при Петроградском совете рабочих и солдатских депутатов, в марте 1918 г. — ноябре 1920 — член Малого СНК, затем председатель. В январе — апреле 1919 г. — нарком юстиции и член Президиума ЦИК Литовско-Белорусской советской республики (Литбел). В 1922–1923 гг. — на дипломатической работе. В 1923 г. назначен главным юрисконсультom Народного комиссариата путей сообщения. В 1924 г. — делегат XIII съезда РКП(б).

¹³ Галкин А. В. (1876 — после 1936) — большевик, в 1917 г. — член ВЦИК II созыва, член Петроградского ВРК, с конца 1917 г. — председатель Петроградского революционного трибунала, комиссар Управления водных и шоссейных дорог НК путей сообщения. С февраля 1920 г. член коллегии НК РКИ, с мая 1920 г. член коллегии НКВД. С 1918 г. член Малого СНК. В 1922 г. зам. председателя Верховного суда при Президиуме ВЦИК. В 1923 г. председатель суда по делу Патриарха Тихона. В 1923 г. член коллегии Верховного суда. В 1936 г. арестован.

¹⁴ Бонч-Бруевич В. Д. (1873–1955) — советский государственный и общественный деятель. Активно участвовал в Октябрьском вооруженном восстании. После Октябрьской социалистической революции — управляющий делами Совнаркома (до октября 1920 г.), главный редактор издательства «Жизнь и знание». С 1930 г. возглавлял

организованный им Литературный музей в Москве, с 1946 г. — директор Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР в Ленинграде.

¹⁵ Имеется в виду крестный ход 21 июля в честь Казанской иконы Божией Матери.

¹⁶ Свердлов Я. М. (1885–1919) — российский политический и государственный деятель, Член РСДРП с 1901 г., с 1902 занялся профессиональной революционной деятельностью. Примкнул к большевикам. Во время революции 1905–1907 гг. руководил организациями РСДРП в Екатеринбурге и на Урале. Подвергался арестам, ссылкам и тюремному заключению. В 1912 г. кооптирован в члены ЦК РСДРП(б). В 1913–1917 гг. находился в ссылке в Сибири. После Февральской революции 1917 г. прибыл в Петроград. Переизбран в ЦК РСДРП и секретариат. В ноябре 1917 — марте 1919 г. — председатель ВЦИК РСФСР.

¹⁷ Свицерский А. И. (1878–1933) — советский государственный и партийный деятель. Учился в Петербургском университете, участник студенческого движения. В 1918–1922 гг. член Коллегии Наркомпрода. В 1922–1928 гг. член Коллегии Народного комиссариата РКИ, зам. наркома земледелия РСФСР; в 1928–1929 гг. — член Коллегии Наркомпроса РСФСР, начальник Главискусства. С сентября 1929 г. полпред СССР в Латвии.

¹⁸ По поручению Я. М. Свердлова его подчиненный П. Д. Мальков обратился 22 июля 1918 г. к управляющему делами СНК РСФСР В. Д. Бонч-Бруевичу с просьбой о встрече для решения вопроса об определении числа монашествующих, которых «надлежит оставить при Чудовом и Вознесенском монастырях в связи с выселением живущих там» (ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 5).

¹⁹ Мальков П. Д. (1887–1965) — комендант Московского Кремля (1918–1920). Член партии большевиков с 1904 г., участник революционных событий 1905 г., рабочий Балтийского завода, балтийский матрос, участник Февральской и Октябрьской революций 1917 г. В 1917 г. до марта 1918 г. — комендант Смольного, а с переездом советского правительства в Москву — комендант Московского Кремля. После 1920 г. — на хозяйственной и советской работе. В 1936 г. арестован, в 1953 г. освобожден из лагеря. Оставил «Записки коменданта Московского Кремля».

²⁰ Этот крестный ход совершался 8 (21) июля в память явления Казанской иконы Божией Матери. 8 июля 1579 г. девице Матроне, жившей в Казани, явилась Божия Матерь и повелела ей объявить о Своем образе, скрытом в земле. Образ был обнаружен в тот же день и помещен в соборный храм, а на месте обретения иконы был выстроен монастырь. Список с иконы (или сама икона) имелся во Втором ополчении Минина и Пожарского. Предстательством Богородицы 22 октября 1612 г. был взят Кремль. В 1613 г. было решено праздновать в Москве Казанскому образу два раза в год: 8 июля, в день его явления, и 22 октября, в день освобождения Москвы от поляков, с учреждением крестных ходов. С построением Казанского собора и помещения в нем иконы князя Пожарского крестные ходы совершались в собор. 8 июля, в праздник Казанской иконы, крестный ход совершался из Большого Успенского и других кремлевских соборов и монастырей, а также из кафедрального собора Христа Спасителя и из храма во имя св. Василия Блаженного в Казанский собор (Московские церковные ведомости, 1907, № 28. С. 895).

²¹ Подпись под документом отсутствует.

²² См. док. № 1.

²³ В обращении в СНК РСФСР от 3 июля Н.Д. Кузнецов писал: «Игумения [Вознесенского] монастыря сообщает, что 3 монахини уже выселены, и та же печальная участь угрожает и другим. Еще раз прошу Совет Народных Комиссаров приостановить распоряжение гр. коменданта до разъяснения всех обстоятельств дела» (ГАРФ. Ф. 130. Оп. 2. Д. 160. Л. 4).

²⁴ Текст, заключенный в угловые скобки, вписан чернилами.

²⁵ Арсений (Жадановский Арсений Иванович). В 1914 г. архимандрит Арсений был хиротонисан во епископа Серпуховского, викария Московской епархии. С 1904 г. являлся последним наместником Чудова монастыря в Московском Кремле. В годы его наместничества Чудов монастырь стал одним из центров духовного просвещения Москвы. В 30-е гг. монастырь разрушен большевиками.

²⁶ 23 июля 1918 г. наместником Чудова монастыря епископом Серпуховским Арсением (Жадановским) был предоставлен Н.Д. Кузнецову «список лиц, проживающих в Чудовом монастыре, необходимо нужных для несения церковных служб, дежурств при святынях монастыря, сторожей и дворников». Список состоял из 44 человек, вклю-

чая самого епископа Арсения. (ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 7–7 об.).

²⁷ Текст, заключенный в угловые скобки, вписан чернилами.

²⁸ Слова «кроме уже назначенных 18 человек» вписаны чернилами над строкой.

²⁹ Слова «сделать распоряжение» вписаны чернилами над строкой.

³⁰ Слова, выделенные курсивом, вписаны от руки чернилами.

³¹ Вписано от руки чернилами.

³² Текст, выделенный курсивом, вписан чернилами.

³³ Аванесов В. А. (Мартировос С. К.; 1884–1930) — советский государственный деятель. Член РСДРП с 1903 г. До 1906 г. работал на Северном Кавказе, с 1906 г. в эмиграции. В 1917 гг. возвратился в Россию. В ноябре 1917 г. вошел в состав ВЦИК и был одно время его секретарем. В 1920 г. — зам. наркома РКИ. В 1926 г. зам. наркома торговли и член президиума ВСНХ.

³⁴ Красиков П. А. (1870–1939) — партийный и государственный деятель. Сын учителя. Образование получил на юридическом факультете Петербургского университета (1908 г.). В 1892 г. примкнул к группе «Освобождение труда», позже — член РСДРП, большевик. Неоднократно арестовывался. С 1900 г. вел партработу в Пскове, агент «Искры». В 1905 г. — член Петербургского комитета РСДРП, исполкома Петросовета. С 1908 г. работал помощником присяжного поверенного (Петербург). С октября 1917 г. — член следственной комиссии по борьбе с контрреволюцией и спекуляцией, член коллегии Наркомата юстиции. С марта 1918 г. — заместитель наркома юстиции РСФСР и председатель Кассационного трибунала при ВЦИК. С мая 1918 г. возглавлял VIII ликвидационный отдел НКЮ РСФСР (затем преобразованный в V), который занимался реализацией декрета об отделении Церкви от государства. С 1919 г. — редактор журнала «Революция и церковь». В августе 1922 г. — главный обвинитель по делу об изъятии церковных ценностей. С 1924 г. — прокурор Верховного суда СССР. В 1933–1938 гг. — заместитель председателя Верховного суда СССР.

³⁵ 20 августа Н. Д. Кузнецов обратился в СНК РСФСР с очередным заявлением, в котором он напоминал, что окончательно «вопрос о выселении монахов их Чудова монастыря еще не урегулирован». Кузнецовым был приложен список лиц, которым предписывалось

покинуть монастырь, в числе которых находились и помощник наместника архимандрит Серафим и казначей игумен Иоанникий. В заявлении содержалась просьба предоставить право этим двоим «как должностным лицам, принадлежащим к управлению монастыря, проживать в Чудовом монастыре. Кроме того, из указанных в прилагаемом списке не менее 10 лиц оставить в монастыре, которые должны будут пополнить и выбывших раньше». Вместе с тем Кузнецов доводил до сведения СНК, что расселению монашествующих, выселяемых их Чудова монастыря в Новоспасский монастырь г. Москвы, чинит препятствие Рогожская районная жилищная комиссия, которая требовала от них удостоверение на вселение со стороны СНК. В заявлении Кузнецова содержалась просьба о получении такого удостоверения (ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 13-13 об., 16).

³⁶ Аналогичное письмо по тому же адресу было послано не позднее 14 октября 1918 г. В нем говорилось: «Сим младшая братия Чудова монастыря покорнейше просит Вас, не найдете ли Вы возможным пересмотреть наше дело о выселении из монастыря и, если не найдете возможным оставить всех 20 человек, то благоволите оставить хотя несколько человек сторожами при церкви» (ГАРФ. Р-130. Оп. 2. Д. 160. Л. 19).

³⁷ Вписано от руки чернилами.

³⁸ Насельницы монастыря были выселены из Кремля в 1918 г. и определены при Лефортовской больничной церкви (Романовский храм). Московский искусствовед В. А. Меньяло обнаружила в кремлевском архиве переписку от 1919 г. игуменьи Евстолии (Стрешневой?), которая значится на тот период настоятельницей бывшего Вознесенского монастыря в Кремле. См.: *Меньяло В. А. Судьба иконостаса Вознесенского собора Московского Кремля. // Искусство средневековой Руси. Выпуск 12. М., 1999. С. 221.*

³⁹ Традиционно до октября 1917 г. миро варилось в двух городах России — Москве и Киеве. Впрочем, последний снабжал миром лишь 9 губерний, Москва же все остальные, а также Черногорию, Антиохийскую патриархию и Болгарию.

⁴⁰ Речь идет о крестном ходе в Казанский собор в честь Казанской иконы Божией Матери.

⁴¹ Подпись под документом отсутствует.

⁴² Проверки в Кремле были связаны с принятием 5 октября 1918 г.

декрета «О регистрации, приеме на учет и охране памятников искусства и старины, находящихся во владении частных лиц, обществ и учреждений», который объявлял государство ответственным за судьбу памятников истории культуры, что в первую очередь касалось таких памятников первостепенного значения, как Кремль; предусматривал регистрацию всех монументальных и вещевых памятников искусства и старины и т.д. (см. Известия ВЦИК. 1918. 10 октября).

⁴³ Ц.ц. — церкви.

⁴⁴ Святой Алексий (около 1293–1378), митрополит Киевский (кафедра находилась в Москве), основатель Чудова монастыря. В 1313 г. постригся в монахи в московском Богоявленском монастыре. В 1354 г. стал митрополитом Киевским и всея Руси. Был регентом при малолетнем великом князе Дмитрие Донском. Основал в Москве монастыри: Андроников, Чудов, Алексеевский. Прославлен в лике святителей.

⁴⁵ Национальный музейный фонд был создан в Москве после Октябрьской революции. Его задачи определялись так: «В государственном масштабе и с соблюдением интересов общерусского искусства и разумной художественной политики» распределять предметы искусства и старины по всем русским музеям. Перераспределение по музеям художественных сокровищ возлагалось на Комиссию по охране памятников искусства и старины, куда вошли крупнейшие знаменитости музейного дела.

⁴⁶ Великий князь Сергей Александрович (1857–1905), дядя императора Николая II, был женат на сестре императрицы Александры — Елизавете Федоровне. В 1891 г. император Александр III назначил брата Сергея Александровича московским генерал-губернатором. Убит 4 февраля 1905 г. революционером-террористом.

⁴⁷ В ответ на письмо Управления делами СНК РСФСР П.Д. Мальков сообщил 21 ноября 1918 г., что «Архангельский собор 21 ноября с.г. для богослужения открыт быть не может ввиду того, что ценности собора описаны, собор опечатан, и более в моем ведении не состоит» (ГАРФ Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 157. Л. 3 об.).

⁴⁸ Текст, заключенный в угловые скобки, подчеркнут. На полях резолюция: «Сообщите, что за надпись. В[ладимир] Б[онч]-Б[руевич]».

БИБЛИОГРАФИЯ

*А. И. МРАМОРНОВ**

ЦЕРКОВНАЯ ПЕЧАТЬ ОБРЕТАЕТ ИСТОРИЮ

Рецензия на книгу: *Нетужилов К. Е.* История церковной журналистики в России XIX — начала XX века. СПб., 2009. — 352 с.

История дореволюционной церковной периодики до недавнего времени оставалась малоизученной областью отечественной истории. Работы проректора Русской христианской гуманитарной академии К. Е. Нетужилова отчасти меняют эту ситуацию. Церковные журналы и газеты становятся не просто источником сведений, но обретают собственную историю, достойную монографического рассмотрения.

Ранее автор рецензируемой книги выпустил монографию, посвященную той же теме. Книга получила отклик Н. Ю. Су-

* Автор — кандидат исторических наук, консультант Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, секретарь Ученого совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

ховой¹, в котором содержалась вполне обоснованная критика. Она практически не была учтена автором при продолжении работы (опубликованного ответа рецензенту тоже не последовало). Например, статьи о конкретных церковных периодических изданиях в «Православной энциклопедии» автором по-прежнему игнорируются (в том числе статья обобщающего характера «Епархиальные ведомости»², увидевшая свет в период подготовки рецензируемой книги, после выхода первого исследования К. Е. Нетужилова).

Как бы то ни было, после выхода первой монографии автор издал вторую, ставшую одновременно его диссертацией на соискание ученой степени доктора филологических наук³.

Обратимся к структуре и содержанию рецензируемой книги. Основная ее часть состоит из пяти глав, а приложения представлены библиографическим указателем православной периодики за 1821–1917 годы, списком изданных указателей и краткими биографическими справками о деятелях церковной журналистики исследуемого периода.

В кратком введении автор обосновал актуальность темы и обозначил предмет исследования — «все периодические издания Русской Православной Церкви, выходившие в свет в Российской империи на русском языке». К ним К. Е. Нетужиллов относит шесть категорий изданий, в том числе «частные издания в случае, когда издательская и (или) редакционная деятельность была сосредоточена в руках лиц, принадлежащих к клиру Православной Церкви». Возникает вопрос: а попадают ли в орбиту исследования журналы, издававшиеся мирянами Православной Церкви? В следующем абзаце мы как будто находим ответ на этот вопрос: «Не включены (в число рассматриваемых изданий. — *А. М.*) также светские издания религиозного или религиозно-философского характера, даже в случае прямого указания на приверженность Православной Церкви» (с. 5). Но где критерии изданий «светских», «религиозного» или «религиозно-философского характера»? На этот вопрос в книге ответа читатель не найдет, что несколько затрудняет оценку полноты библиографического указателя, помещенного в приложении. И если с большей частью XIX столетия все ясно, то в

начале XX века выходило, в том числе кратковременно, такое множество изданий, что при столь неясных критериях не всегда понятно, причислять то или иное издание к церковным (в частности, мы имеем в виду газеты, имевшие «правую» ориентацию и, как правило, громко заявлявшие о своей церковности) или нет.

В первой главе книги читатель обнаружит обзор источников и литературы по истории Церкви в изучаемый период, по истории церковной журналистики (вообще) и по истории церковной периодики (в частности). К сожалению, вполне традиционным в современных монографиях и диссертациях является отсутствие критического разбора упоминаемых трудов, в том числе непосредственно посвященных предмету исследования. Не будем подробно раскрывать этот тезис на примере того обзора, который читатель найдет в книге К. Е. Нетужилова. Достаточно процитировать то, что сказано о книге А. Н. Кашеварова⁴: «Обширной главой, характеризующей общее состояние церковной периодики в начале XX столетия, открывается монография петербургского исследователя А. Н. Кашеварова, посвященная истории церковной печати в XX веке» (с. 29). Какой вклад эта «обширная глава» и в целом монография, написанная петербургским же коллегой автора, внесла в изучение темы, историограф не разъясняет.

Не будем останавливаться на обзоре источников, представленном в первой главе. Отметим лишь, что автор не использует материалы региональных архивов, между тем как, хотя самостоятельные фонды епархиальных ведомостей в архивах не сохранились, документы по истории их создания и развития обнаруживаются в фондах духовных консисторий. Источники по истории духовных журналов, издававшихся в Киеве, Казани, Харькове и других крупных городах Российской империи⁵, можно обнаружить в соответствующих архивах. Одновременно стоит сказать, что К. Е. Нетужиловым введены в научный оборот новые материалы из архивов Санкт-Петербурга и Москвы, список использованных дел оформлен в библиографическом списке очень грамотно и наглядно (что встретишь не во всякой церковно-исторической монографии).

Во второй главе К. Е. Нетужилов анализирует предысторию возникновения периодической печати Русской Церкви, а также рассказывает о первых журналах — «Христианское чтение» и «Творения святых отцов в русском переводе» с «Прибавлениями». Это — наиболее «сильная» часть книги, что не удивительно: ранее автор занимался биографией И. В. Киреевского, защитил о нем кандидатскую диссертацию⁶ и, следовательно, сделался специалистом по общественной мысли периода николаевского царствования.

Третья глава посвящена церковной периодике в эпоху великих реформ. Трудности бытования новых изданий очень хорошо показаны автором на примере истории журнала «Странник» (с. 129–132). Зафиксирована роль административного ресурса в распространении некоторых духовных журналов (см.: с. 141 и др.).

Четвертая глава повествует о развитии церковной журналистики в эпоху обер-прокурора К. П. Победоносцева, а пятая — о периодике 1905–1917 годов. Отметим, что последняя глава — это всего 20 страниц текста (для сравнения — первая глава заняла 66 страниц). Диспропорция еще более ощутима, если учесть, что, по данным самого исследователя, в первой половине XIX века выходило всего 6 церковных журналов, а в 1905–1917 гг. — 142 журнала, 20 газет и 39 листков (с. 246). Лишь одни количественные данные наводят на мысль о том, что необходимо подробно классифицировать и типологизировать церковную периодику начала XX века, показать ее роль в церковно-общественном (в том числе соборном) движении этого времени, в миссионерском служении Церкви, в ситуации с духовными школами и т.п. К сожалению, ничего этого мы не находим в рецензируемой книге, а посему можно по-прежнему считать историю русской церковной периодики начала XX века слабоизученной областью исторического знания.

Не вполне точны и выводы последней главы о том, что «епархиальная печать умерла (в конце 1917 г. — *А. М.*), разом лишившись финансирования после закрытия церковных банковских счетов и национализации типографий. Ряд изданий, потеряв, правда, строгую периодичность, дотянул даже до 1918–1919

годов и был закрыт указами и декретами местных советских властей, начавших осуществление антирелигиозной политики» (с. 238). Чтобы откорректировать такие выводы, автору достаточно было бы обратиться к вышеупомянутой статье «Епархиальные ведомости» в «Православной энциклопедии». Если же эти выводы принять, непонятно, например, как в них вписать имевшее место в 1918 году цензурирование советской властью епархиальных журналов.

Представляется, что история церковной журналистики не полностью тождественна истории духовной периодики. Но и в том, и в другом случае речь идет не только о принципах организации изданий, деятельности владельцев и редакторов журналов и газет. Написание этой истории невозможно без сплошного анализа самих изданий — исторического, контекстуального, статистического и т.п. А такой анализ в рецензируемой книге отсутствует. На первое место у К. Е. Нетужилова выходят внешние характеристики издания: содержание, авторы, цена.

Однако содержание, если и раскрывается, то по внешним, чаще всего второстепенным данным. Так, стоит ли говорить, что восприятие журнала современниками, зафиксированное в дневниках, мемуарах или публицистике, чрезвычайно субъективно, а подлинную направленность того или иного издания можно определить, лишь проведя собственный исследовательский анализ всех (или отдельных, но отобранных по четким критериям) его материалов. В связи с этим имеющиеся в книге К. Е. Нетужилова попытки автора поместить историю духовной журналистики в контекст церковных явлений и тенденций изучаемого периода порой кажутся несколько натянутыми как раз по той причине, что живой материал из периодики, о которой идет речь, в малой степени изучен автором. (Отметим, что автор упоминает о некоем контент-анализе духовных изданий — см.: с. 169, 186, но мы нигде не находим подтверждений тому, что такой анализ им проводился.)

Все это не позволяет исследователю дать более детальную историческую классификацию изданий, например, представить типологию епархиальных ведомостей, которая позво-

лила бы, в свою очередь, ответить на вопрос о том, чьи интересы выражали публикации в них в разные периоды существования и в разных регионах. Такая попытка предпринималась автором рецензии на примере «Саратовских епархиальных ведомостей» за начало XX века⁷. Да что типология! В рецензируемой работе, к сожалению, не соблюдено даже единство терминологии, ведь автор так и не определился, называть епархиальные ведомости газетой или журналом (с. 163, 165 — «газета», во многих других случаях — «журнал»), хотя он и пишет, что «епархиальные ведомости могут рассматриваться в качестве смешанного типа издания (журнал-газета)» и что при этом «редакции епархиальных ведомостей идентифицировали свои издания именно как журналы, *определения их как газеты нигде не встречается* (курсив мой. — А. М.)» (с. 159).

В книге много нелепых опечаток, что следует поставить в упрек не только автору, но и издательству. Есть также и авторские ошибки или неточности: неправильное именование архива и архивного фонда (на с. 34 вместо «исторический архив г. Москвы» — «исторический архив Московской области», ф. 229 (Московская духовная академия) ЦИАМ назван фондом журнала «Богословский вестник») или же неверно указан год кончины редактора журнала «Вера и разум» протоиерея И. Кратирова (с. 204)⁸.

Присутствуют спорные и некорректные утверждения, например, о том, что в XVIII веке, в послепетровское время, «в новой системе ценностей церковь воспринималась (кем? — А. М.) в качестве символа отживающей старины» (с. 43), что в эпоху великих реформ «осуществляемая правительством модернизация страны не могла обойти стороной Православную Церковь, хроническое нездоровье (?! — А. М.) которой давно (?! — А. М.) было налицо» (с. 108), что «само православие Никона (Рождественского, архиепископа Вологодского. — А. М.) было предельно ортодоксальным, воинствующим, чуждым милосердия и сострадания» (с. 190). Тяжеловесные цитаты и перечисления (нередкие в труде К. Е. Нетужилова) порой утомляют читателя.

Завершая анализ книги, нужно отметить, что указанные недостатки ничуть не умаляют заслуг К. Е. Нетужилова, под-

нявшего большую и актуальную тему истории церковной печати. Опыт отечественной общецерковной и епархиальной журналистики должны учесть и сегодняшние труженики на этом поприще.

Примечания

¹ *Сухова Н. Ю.* Рец. на кн.: *Нетужилов К. Е.* Церковная периодическая печать в России XIX столетия. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. — 268 с. // ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 119–125.

² *Троицкий А., прот.* Епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 493–497.

³ *Нетужилов К. Е.* Формирование системы церковной периодической печати в России XIX — начала XX веков: историко-типологический анализ. Дис. ... докт. филол. наук. СПб., 2010.

⁴ *Кашевиков А. Н.* Печать Русской православной церкви в XX веке. СПб., 2004.

⁵ Автор утверждает, что в «Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Саратове, Харькове были представлены все типы изданий (из выделенных автором в заключении работы. — *А. М.*)» (с. 245). Это утверждение, впрочем, никак не раскрывается, и каких-либо следствий из него также не выводится.

⁶ *Нетужилов К. Е.* И. В. Киреевский в общественной борьбе 30–40 гг. XIX в.: диссертация ... кандидата исторических наук. СПб., 1995.

⁷ *Мраморнов А. И.* Корреспонденты официальных изданий Саратовской епархии в начале XX в. // Краеведение и архивное дело в провинции: исторический опыт и перспективы развития. Труды Саратовского областного музея краеведения. Саратов, 2006. Вып. 9. С. 237–240. Электронный вариант статьи см.: <http://www.bogoslov.ru/text/332481.html>.

⁸ Правильные данные о нем см.: *Мраморнов А. И.* Иоанн (Кратиров), еп. // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 412–413.