

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

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

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.</i> Как преодолеть кризис?.....	7
<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> «Имейте в себе соль».....	15
<i>А. В. Ситников.</i> Церковь и гражданское общество в России.....	24
<i>Е. В. Добренкова, С. О. Елишев.</i> Конфессиональная общественная молодежная политика.....	38

История Церкви

<i>Священник Алексей Ястребов.</i> Краткий очерк церковной истории Венеции.....	57
<i>Е. В. Никольский.</i> Златые врата: от столицы к столице.....	78
<i>А. И. Мраморнов.</i> К истории антицерковной деятельности Московского революционного трибунала.....	100
<i>А. Б. Онищенко.</i> О роли и значении Совета по делам Русской Православной Церкви в 1943–1953 годах.....	133

Богословие

*Протоиерей Дмитрий Кирьянов. Нейронаука
и богословие.....*159

*Игумен Феогност (Пушков). Православное богословие
таинств.....*169

Библиография

*С. Л. Фирсов. Дань памяти церковным ученым как ответ
на вызовы современного мира.....*251

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ

КАК ПРЕОДОЛЕТЬ КРИЗИС?*

Очень рад нашей встрече. Я лично знаком с господином Швабом, который неоднократно приглашал меня в Давос. Один раз я имел возможность посетить это очень красивое место, и мне удалось не только выступить, но и пообщаться с людьми, которые работали на форуме; и я храню о Давосе добрые воспоминания. Рад видеть молодых представителей этого форума и хотел бы поговорить с вами от сердца к сердцу, очень просто, о проблемах, которые, как мне кажется, сегодня существуют в мире и которые касаются людей и молодых, и старых, вне зависимости от их национальности или убеждений.

Некоторые из этих проблем возникают независимо от нас. Так, ни от кого не зависело землетрясение в Японии, и, конечно, наше сознание поражает глубина человеческого горя. Ког-

* Слово Предстоятеля Русской Православной Церкви на встрече с членами Глобальной группы по лидерству при Всемирном экономическом форуме в Давосе (12 марта 2011 г.).

да видишь такого рода картины, возникает вопрос: что же все это означает на фоне, казалось бы, безоблачного счастья, особенно в богатых странах? Веселая молодежь, большой достаток, комфорт — все это было и в Японии, которая тоже относится к числу богатых стран. И вдруг люди сталкиваются лицом к лицу со страданием. Что же такое страдание? В данном случае оно не зависело от воли людей, но они реально столкнулись с огромным вызовом. Каким должен быть человек, чтобы с ним справиться? Что должно быть в его душе, в его сознании? Работает ли на формирование такой жизнеспособной личности современная цивилизация? Вот вопросы, которые стоят передо мной и, думаю, перед многими другими людьми. Я пытаюсь ответить себе на вопрос: делают ли человека счастливым все выше поднимаемая планка потребления, все бульшие возможности, все больший комфорт, все большее бытовое благополучие?

Думаю, все мы сегодня стоим перед вызовами принципиально новыми по сравнению с теми, что были еще недавно. Я принадлежу к поколению людей, которые хорошо помнят 1973 год. Уж не знаю, что пишут об этом времени в учебниках истории или экономики, но я хорошо помню, что произошло в тот год. Я тогда жил и работал в Женеве, где представлял нашу Церковь при международных организациях. Это был год первого энергетического кризиса, когда у бензоколонок вдруг выстроились длинные очереди. Порой у людей, стоявших в этих очередях, не хватало терпения, и начинались конфликты. Люди дрались, чтобы первыми взять «пистолет» и заправить свою машину. Именно в ту пору впервые заговорили об ограничениях экономического роста — я прочитал тогда книгу известного экономиста Ростоу, писавшего об этих ограничениях.

Люди, жившие в 1960-е годы, не задумывались ни о каких ограничениях — особенно у нас, в Советском Союзе. У нас были свои идеалы, свои цели. Нам говорили, что советские люди должны летать выше всех, дальше всех, строить самые высокие дома, самые мощные заводы; и ведь никто не говорил, что существуют проблема ограниченных ресурсов, проблема загрязнения окружающей среды, что невозможно постоянно

повышать планку потребления, не учитывая при этом ограниченность ресурсов планеты Земля и загрязнения среды. И вот 1973 год тогда впервые шокировал общество, и люди стали думать о том, что постоянно повышающийся уровень потребления — это ложная парадигма развития.

С тех пор прошло почти 40 лет. Но если мы с вами выйдем на улицу в Москве, Нью-Йорке или любом другом городе и спросим среднего человека, чего он хочет, он скорее всего ответит нам в духе философии неограниченного потребления. Наверное, он скажет: «Мне нужно это, это, это и это». А человек, уже имеющий все то, о чем мечтал ваш первый собеседник, назовет вам другой перечень ценностей, которыми он хотел бы обладать. Кто-то хочет квартиру или загородный дом, а кто-то хочет сменить личный самолет...

Существует ли какой-то разумный критерий оценки того, что нужно человеку для полноты жизни? Никакая экономическая теория нам таких критериев не предоставит. Больше того, если экономисты будут говорить о необходимости ограничить рост потребления, они спровоцируют экономический коллапс: чем меньше потребление, тем слабее экономическая экспансия, тем медленнее развитие. Но способна ли наша планета существовать в условиях постоянной экономической экспансии, при постоянном росте населения, при постоянно увеличивающейся нагрузке на окружающую среду? Я глубоко убежден в том, что нет; и я знаю, что многие люди разделяют этот подход.

А теперь самый главный вопрос: как человек может регулировать уровень своего потребления? Здесь я хотел бы сказать вам о том, что сейчас в Русской Церкви время поста — как, по крайней мере формально, и на Западе. Мы в Русской Церкви постимся очень строго. И когда я говорю «мы», я радуюсь тому, что речь идет не только о тех, кто посещает храм постоянно, но и об очень большом проценте жителей современной России. Например, резко падает потребление мяса. Убедиться в этом очень просто — достаточно пойти на рынок или в магазин и спросить, что происходит с покупкой мяса во время поста. У нас строгая дисциплина поста, восходящая к

глубокой древности. В ее основе — осознание того, что человек должен воспитывать самого себя, в том числе с точки зрения воздержания и ограничения своих потребностей. Ведь человек, способный ограничивать свои потребности, может решать задачи, которые никогда не решит тот, кто не умеет ограничивать самого себя.

Но ведь самоограничение — это не та ценность, которую предлагает современная цивилизация. Возьмите рекламу, глянцевые журналы — там навязывается совершенно другой образ жизни. Что все это означает, если исходить из стратегического взгляда в будущее? Мы живем правильно или неправильно? Правильно ли устроена наша жизнь? Мой скромный ответ таков: мы живем неправильно, и за эту неправильность наказываемся Богом. Все, что происходит сегодня с климатом, все, что происходит сегодня с человеком, свидетельствует о том, что наше развитие действительно идет не вполне правильным путем.

Я отдаю себе отчет в том, что сказанное мною входит в некое противоречие с тем, о чем вы говорите в Давосе. Там вы собираете специалистов из разных стран, в том числе развивающихся, с тем чтобы они послушали умных экономистов из развитых государств, научились менеджменту, банкингу, современным управленческим технологиям, — для того чтобы все или хотя бы большинство людей жили так, как живут в богатых странах. А вот теперь я хотел бы поставить один очень каверзный вопрос: а если девять миллиардов человек будут жить так, как живут люди в развитых странах, смогут ли они существовать на протяжении долгого времени? Хватит ли ресурсов у планеты Земля, чтобы все жили так, как живут в Америке, или так, как об этом мечтают на Давосском форуме, в том числе и наши российские экономисты, у которых глаза загораются при мысли о том, как хорошо можно жить? Может ли весь род человеческий жить так или не может? Ответ очень простой: не может. Земля для этого не приспособлена. Бог не создал Землю для того, чтобы мы безгранично повышали уровень своего потребления и были счастливы.

Поэтому я думаю, что было бы очень важно включать во все дискуссии об экономическом росте, о преодолении экономического кризиса — правильные, умные дискуссии — то измерение, которое касается человеческой личности, человеческого счастья, полноты бытия, и попытаться осмыслить, насколько это счастье зависит от уровня нашего потребления.

Хотел бы обозначить еще две проблемы, которые, как мне кажется, сегодня очень важны для того, чтобы ответить на вопрос, кто мы и куда идем как род человеческий.

Во-первых, это проблема межрелигиозных, межкультурных и межцивилизационных отношений. Действительно, в глобализирующемся мире все мы живем рядом друг с другом, и существуют несколько моделей того, как устроить многонациональную, многокультурную, многорелигиозную общину. Так, согласно концепции мультикультурализма люди разных культур, живущие вместе, должны быть включены в процесс постоянной конвергенции; должно происходить взаимное проникновение, в результате чего будут сглаживаться возможные конфликты, противоречия и образовываться некий сплав различных культур, который и обеспечит мирное сосуществование. Общества, придерживающиеся описанной модели, руководствуются некой идеей, которая сводится к следующему: люди могут иметь разные религиозные убеждения, принадлежать к разным культурам, но в общественном пространстве они должны жить и действовать вне всяких ссылок на религиозную аргументацию своих поступков. Согласно этой точке зрения религии в общественном пространстве быть не должно: общественное пространство должно быть светским, а религия — это дело личное, максимум семейное, и, выходя за рамки личной жизни, человек не вправе использовать религиозную аргументацию для мотивации своих поступков.

Происходящее сегодня в мире свидетельствует о том, что концепция мультикультурализма себя не оправдывает. Мир не достигается — об этом наглядно свидетельствует ситуация в Западной Европе, и, как вы знаете, уже и государственные деятели говорят, и правильно говорят, о провале мультикультурализма. Модель не работает, сплава не получается. В стакан

сливают различные компоненты, чтобы сделать коктейль, но встряхнуть не получается — компоненты есть, а коктейля нет. А может, не надо было сливать? Ведь невозможно из турка или араба сделать англосакса, даже если очень постараться.

И здесь я подвожу к мысли о том, что может существовать и другая модель межцивилизационных отношений, когда каждый человек живет в соответствии со своими убеждениями. Ему не предлагается модель, чуждая для него в культурном или философском смысле, но от всякого, кто живет в мультикультурном обществе, требуется открытость другому человеку и способность жить и работать вместе с другим, оставаясь самим собой.

Мы в России тоже живем в многонациональном обществе. К счастью, на протяжении тысячи лет у нас никогда не было религиозных войн. Никогда люди из-за религии не вступали в войну. Жили всегда вместе, но каждый свои обычаи исполнял, свои традиции сохранял, и если люди не пытались силой навязать друг другу свои религиозные убеждения, то конфликтов вообще не было. Мы еще живем в инерции этой традиции, которая, к сожалению, подвергается сейчас большой опасности со стороны радикальных фундаменталистских исламских групп, приезжающих в Россию и обучающих своих последователей другому стилю отношений с немусульманами.

Я благодарю Бога за то, что абсолютное большинство мусульман в России сегодня продолжает ту традицию сосуществования, которая сохраняется у нас на протяжении столетий. Мы прилагаем все силы к тому, чтобы сохранить эту традицию. Мы считаем очень важным в современных условиях, повысить уровень диалога между религиозными общинами, обсуждать вместе общие проблемы. С этой целью мы создали Межрелигиозный совет России, в рамках которого обсуждаются проблемы, общие для представителей разных религий: это касается и законодательства, и социальных проблем, и многих других тем.

Очень важно не допускать радикализации религиозного мышления, ведь если это происходит, то межрелигиозные отношения взрываются. Поэтому огромная задача стоит и перед

религиозными лидерами, и перед светскими властями. Я не хочу сказать, что действующая у нас модель идеальная — это совсем не так, и вы знаете, что в последнее время и на территории России происходят террористические акты. Но тем не менее мы с благодарностью воспринимаем то, во что верили и что исповедовали наши отцы и деды, то, как они строили межрелигиозные отношения, и мы хотели бы продолжать эту традицию, потому что она доказала свою жизнеспособность. В соответствии с этой традицией люди живут так, как они желают жить, сохраняя свои религиозные и культурные ценности, но при этом они уважают друг друга и помогают друг другу.

Хочу еще раз сказать, что тема межрелигиозных отношений сегодня чрезвычайно радикализована злой волей людей. Я глубоко убежден в том, что речь идет именно о злой воле, об использовании религиозного фактора для достижения политических целей. Конечно, это тема и для религиозных лидеров, и для государственных властей.

И последний вопрос — коснусь его очень кратко, потому что в последнее время Русская Церковь о нем много говорит и есть тексты, в том числе на иностранных языках. Это соотношение свободы и ответственности человека.

Свобода является частью человеческой природы, поэтому всякое ограничение свободы вызывает внутренний протест, чувство дискомфорта, стремление изменить ситуацию к лучшему. Но есть и еще нечто, что принадлежит природе человека, — это нравственное чувство. Как бы ни пытались некоторые философы убедить нас в том, что универсальных нравственных ценностей не существует, это не так, потому что вне зависимости от того, где человек родился, вне зависимости от его культуры или религии он признает набор определенных нравственных ценностей, которые называются добром; и одновременно существует набор мыслей и поступков, которые люди считают злом.

И вот что удивительно. В кинематографе есть такое понятие — *happy end*. Вы никогда не задумывались о философском значении этого понятия? Что такое *happy end*? Это значит добро победило, и *happy end* будет один для всех. Возьмите

самый обычный американский боевик. Если в картине побеждает добро, это понятно для всех — и в Папуа-Новой Гвинее, и в России, и в Америке. Есть такое понятие в литературе — положительный герой. Если посмотреть на этого положительно-го героя, он одинаков и в Индии, и в Китае, и в Африке, и в Европе. Будут определенные нюансы, но нравственная основа одна и та же. Это свидетельствует о том, что нравственные ценности универсальны, а потому мы должны привести в гармоничное соотношение две ценности, которые принадлежат природе человека, — свободу и нравственную природу. Если мы вводим свободу и нравственную ответственность в соприкосновение, мы обеспечиваем ответственное поведение личности перед собой, перед семьей, перед окружающими, перед обществом, перед всем Божиим творением.

Думаю, что нынешний кризис, который проецируется на разные стороны жизни, в том числе на экономику, — это, в конце концов, кризис личности. И у нас с вами будет кризис не только в экономике — кризис будет связан и с научным прогрессом, с новыми открытиями, если не будет преодолен кризис человеческой личности. Глубоко убежден, что преодолеть этот кризис можно только на пути сочетания свободы и нравственной ответственности. Благодарю вас за внимание.

МИТРОПОЛИТ ВОЛОКОЛАМСКИЙ ИЛАРИОН

«ИМЕЙТЕ В СЕБЕ СОЛЬ»*

В современной дискуссии о социальной этике тема традиционных ценностей и их соотношения с христианской верой приобрела первостепенное значение. Примечательно, что эта тема сегодня широко обсуждается как в церковной, так и в светской аудитории. Общество, живущее по законам либеральной демократии и рыночной экономики, с некоторого времени ощущает себя в этическом вакууме, поскольку общепринятые нормы нравственности постоянно оспариваются.

Причину этого установить нетрудно: та идея личной свободы, которая доминирует в нашем обществе, имеет устойчивую тенденцию к экспансии, она постоянно отвоевывает себе все новые пространства за счет сужения сферы, называемой общественной нравственностью. В условиях плюралистического общества, где государство лишено авторитета института, декларирующего и устанавливающего нормы нрав-

* Лекция председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, прочитанная в Далласской теологической семинарии (11 февраля 2011 г., США).

ственного поведения, а церкви и религиозные организации вытеснены в сферу частной жизни граждан, нейтралитет в этических вопросах становится единственно возможным способом общественной дискуссии на эту тему. Однако дискуссия оказывается беспредметной, поскольку нейтралитет в данном случае неизбежно означает вакуум, пустоту, вследствие чего получается, что нравственность, как и религия, «частное дело каждого».

Наше общество, нередко называемое «постхристианским», основывается на рудиментах христианской нравственности. Носителями нравственности являются семьи и отдельные люди, которым приходится преодолевать сопротивление агрессивной среды, стремящейся к максимальной, но ложно понимаемой свободе. Те нормы нравственности, о которых все еще заботится государство, нельзя признать постоянными, все они легко могут быть изменены, «либерализованы» через внесение соответствующих поправок в действующее законодательство.

С христианской точки зрения нравственные заповеди вечны и неизменны, поскольку человек, сотворенный по образу и подобию Божию, из рода в род сохраняет вложенные в него Богом нравственные инстинкты. Следовательно, и нормы личной и общественной морали должны носить непреложный характер, ибо Законодателем в полном смысле слова, является Сам Бог. Плюралистическое же секулярное общество не признает существования стоящего над ним Законодателя и стремится присвоить себе власть определять и толковать нормы нравственного поведения в обществе. При этом оно исходит из колебаний «общественного мнения» — искусственно созданной заинтересованными кругами технологии манипуляции общественным сознанием, также изменчивой и целиком зависящей от позиции наиболее влиятельных СМИ.

Таким образом, секулярное общество само устанавливает для себя нормы нравственного поведения, но эти нормы не имеют под собой более глубокой основы, то есть не укоренены вечно справедливым законе Божиим, а значит, а priori могут

изменяться. Наглядным примером такого хода мысли является общественная дискуссия в США и странах Западной Европы о праве однополых пар на усыновление детей. Даже такие основополагающие понятия, как «мать» и «отец», сегодня в угоду секулярной этике ставятся под вопрос: вместо них вводятся безликие понятия «родитель номер один» и «родитель номер два». Сначала доказывается, что однополый союз столь же нравственно оправдан, как и естественный брачный союз мужчины и женщины, а потом под эту установку подверстываются законы и терминология. Плюралистическое общество в очередной раз присваивает себе право решать, что является нравственным, а что – безнравственным.

Итак, вопросы нравственности, особенно общественной, не утратили своего огромного значения, но сегодня рассматриваются принципиально под другим углом зрения. Более того, в последние десятилетия под подозрение попало само понятие «ценности». Если до сих пор оно воспринималось как нечто неоспоримое, объективно данное, то сегодня нам говорят, что ценность – это искусственное понятие, созданное в определенное время для определенных целей. Ценность приравнивают к идеологической категории, называя ее продуктом социального контракта, который имеет, следовательно, чисто временный и условный характер.

В либеральном протестантском богословии последней четверти XX века наметилась устойчивая тенденция на отмежевание от целого ряда основополагающих ценностей, в том числе нравственного порядка. Протестантские критики говорят о материальном, а не духовном характере нравственных ценностей, называя этику, основанную на этих ценностях, «материализованной этикой», лишенной всякой связи с религией.

Таким образом, под вопрос поставлено само понятие нравственных ценностей, а также возможность существования таковых. Действительно, нравственные ценности можно использовать в идеологических целях, как то делалось, к примеру, в тоталитарных государствах: нацистской Германии и сталинском Советском Союзе. Там существовал некий набор

ценностей, в соответствии с которым должен был воспитываться ариец – гражданин Третьего Рейха или строитель коммунизма. Хотя не все эти ценности можно назвать христианскими, некоторые из них были заимствованы из христианской этики. В том случае опора государства на ценности имела целью показать его заботу о том, что традиционно называлось категорией «общего блага». Несомненно, в плюралистическом обществе концепция «общего блага» рухнет, поскольку то, что благо для одних, совсем не обязательно есть благо для других. И мы вновь оказываемся в вакууме: нет ничего объективного, есть только мои и чьи-то еще субъективные ощущения.

Однако объективность и беспристрастность требуют от вдумчивого исследователя отказаться от медийного подхода к проблеме, но изучать ее во всей ее ретро- и перспективной целокупности. Если мы, разбирая понятие нравственной ценности, целиком фокусируем свое внимание на компоненте «ценность», вырывая ее тем самым из целостного контекста ее исторической эволюции, мы разрушаем естественно складывавшийся в течение тысячелетий континуум, пытаюсь выделить из него отдельные фазы и определить их в качестве основополагающих. На самом деле наша задача гораздо сложнее – мы должны, абстрагировавшись от догм плюралистической идеологии, попытаться охватить мыслью все эти фазы в рамках единого контекстуального процесса, увидеть его органичность и целостность.

Проводя подобный анализ, сначала нам необходимо отказаться от самого понятия нравственной ценности – категории, которой оперирует современная наука этики. Что лежит по ту сторону того, что в аксиологии называется нравственной ценностью? Например, семья как форма совместного существования мужчины и женщины? Что это – традиционный продукт социального контракта, форма реализации репродуктивного инстинкта или же за ней стоит нечто большее, например, актуализация колоссального творческого потенциала любви? Или возьмем добро: мотивировано ли оно психологически, вытекает ли из сферы человеческих аффектов, или

все-таки оно является естественной, врожденной потребностью человека?

Очевидно, что на каждый из этих вопросов можно ответить утвердительно. Однако в данном случае нас интересует система бессознательных интенциональных актов, как их называл Гуссерль. То есть рассмотрим их на дорефлексивной стадии, до того, как они становятся объектом спекулятивного анализа. Что является мотивирующей основой акта оказания бескорыстной помощи нуждающемуся, например? Что побуждает человека делать добро, какая сила или способность? Почему вообще в культуре возникло различие между добром и злом? Вот именно эта интенция делать добро, личный творческий импульс, порыв, является созидательным моментом уже не только для отдельной личности, но и для семьи, некоего сообщества людей, а в конечном итоге и для жизни всего общества. При переходе на уровень межличностного общения эта интенция уже определяется как ценность, значение которой состоит в созидательности для всего общества. И с этой точки зрения само понятие ценности, пусть изначально заимствованное этикой из экономики, полностью положительно и не поддается корыстному злоупотреблению. Нравственные ценности – это то, что созидает личность, семью, коллектив, общину, общество в целом, – то, что способствует установлению в них здоровой и гармоничной атмосферы и дает им возможность долгое время жить и общаться друг с другом в мире и любви.

Разумеется, никакая человеческая интенция не бывает бесцельной. Выше мы определили нравственные ценности как стремление человека к гармонии, – классическому понятию, берущему начало в греческой философии, в идее кблпкбгби-Яб, согласно которой человек должен быть кблтт кбм бгибьт – красив телом и добр душой. Цель гармонии виделась тогда человеку в соответствии Космосу – вселенскому порядку. Отсюда родилось представление о человеке как о микрокосме, который воплощает в себе всю Вселенную в миниатюре.

Эпоха Просвещения еще исходила именно из таких представлений о назначении человека, но к ним уже начал

примешиваться один существенный элемент, который в конце концов повернул развитие европейской истории и культуры в иное русло. Уже не Космос с его порядком и законами является центром внимания и источником поучительных наставлений, а сам человек, взятый как абстрактная единица. Ренессанс вновь актуализировал афоризм софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей». Заметим, что сенсуализм софистов критиковали Сократ и Платон, – а именно вклад их философии является определяющим для нашей культуры. Путь обожествления человека как такового привел нашу культуру в тупик и вакуум, из которого мы до сих пор не можем выбраться. Ведь сколько людей, столько и мнений, а раз так, каким образом можно создать справедливое общество, государство, где все его граждане чувствовали бы себя свободными и счастливыми?

Видение Сократа и Платона исходило из идеи гармонии и счастья. Они пытались объяснить, как должен жить человек, зачем он живет, в чем цель его жизни. Наша современная культура, обожествляя человека, оставляет, однако, эти вопросы без внимания. Почему? И что она предлагает взамен? Оказывается, человеку требуется только потребление и определенный набор удовольствий! Получается, именно в этом и состоит человеческое счастье.

Таким образом, наша цивилизация оказывается еще в одном вакууме, характерным признаком которого является отсутствие положительных понятий, целей, стремлений. Как говорил американский православный богослов русского происхождения протопресвитер Александр Шмеман, особенностью современной культуры является негативность. Чтобы в этом убедиться, достаточно включить телевизор и послушать выпуски новостей – в основном ведь в них рассказывается о катастрофах, убийствах, преступлениях! Медиа-технологии порой признают, что негативные новости продаются дороже и покупаются охотнее, чем позитивные. А современное киноискусство? Большинство фильмов обращено как раз к сфере аффектов человека, и отнюдь не развивает в нем доброе и позитивное.

Интерес, наслаждение и удовольствие – вот искусственные заменители добра и счастья, к которым сегодня приковано внимание обывателя, подогреваемое СМИ и поп-культурой. Получается, что массовая культура эксплуатирует в коммерческих целях человеческие страсти и пороки, и что особенно печально, в современном плюралистическом обществе просто некому заботиться о душевном здоровье общества.

Напротив, традиционные нравственные ценности, которые выработала прежняя христианская культура, однозначно положительны и созидательны: добро, радость, прощение, терпение, любовь, снисхождение, самоотдача. На их основе строится не только гармоничная жизнь отдельного человека, но и общества в целом. Они ориентируют человека не на получение сиюминутных удовольствий, а на счастье, которое можно обрести в этой жизни, отдавая себя другим, жертвуя собой. Они возникли отнюдь не как продукт социального контракта: они органически выросли из опыта усвоения христианского учения отдельными личностями, создавшими ту культуру и историю. То есть, нравственные ценности были прежде всего категориями, необходимыми для воспитания и самовоспитания здоровой личности, а отнюдь не инструкциями для школьников по поведению в обществе. Утрата нашей цивилизацией положительных ориентиров как раз ярче всего проявилась в распаде концепции общего блага и в отказе от традиционных ценностей, принесенных в мир христианством.

Нравственные ценности имеют личностный характер и реализуются в жизни каждого конкретного человека. Все они имеют под собой библейские основания. Прежде всего они вытекают из библейского учения о сотворении человека по образу и подобию Божию (Быт. 1: 26). Если человек есть образ Божий, то он призван стать подобным своему Первообразу. Господь Иисус Христос, ставший Новым Адамом, Всечеловеком, восстановил утраченное в грехопадении богоподобие, открыв всем людям путь к его воссозданию в себе: не лгите друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по

образу Создавшего его (Кол. 3: 8-10). Апостол Павел в Послании к Филиппийцам выражает эту мысль так: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Фил. 2: 5).

Именно из чувствований, «которые во Христе Иисусе», сложилось когда-то представление о нравственных ценностях, которые с течением веков приобрели характер традиционных. Секуляризация, отрыв от Церкви и благочестия широких народных масс, индивидуализм, многочисленные теории освобождения переключили внимание народа на вещи, далекие от положительных идеалов: счастья, любви, гармонии. Главенствующую роль со временем начали играть перфекционизм, рациональность, логичность. Нравственность превратилась в науку этики и постепенно стала разделом философии и права, что означало ее превращение из совокупности личностных качеств в набор предписаний по поведению в обществе.

Все это, однако, ничуть не умаляет значения нравственных ценностей самих по себе. Нравственные ценности нужны сегодня, в условиях кризиса человеческой личности, прежде всего, в качестве ориентиров для ее гармоничного становления, самоактуализации, развития. В то время как современная массовая культура и порожденная ей цивилизация навязывает личности культ бесконечного получения наслаждений, на библейском языке именуемой похотями (ср. 1 Пет. 4: 3)), нравственные ценности служат ориентирами не только для ее пути к Богу, но и к соединению с Ним в уподоблении Ему. Уподобление же означает не слепое подражание, а осмысленный выбор свободной личности, усвоение ей тех чувствований, «которые во Христе Иисусе». В православном богословии такой путь называется обожением.

Христианские общины сегодня должны перестать довольствоваться ролью «институтов гражданского общества» – своего рода гетто, в которое их загнала секулярная цивилизация, и куда они сами согласились войти. Свидетельствование о традиционных христианских нравственных ценностях сегодня неизбежно ведет к острому противостоянию с теми, кто хочет навсегда устранить их из жизни нашего общества. Следование

Христу иногда предполагает конфликт с некоторыми силами в обществе, цель которых – в его развращении и деградации. И если христиане сегодня просто довольствуются ролью добропорядочных налогоплательщиков, проявляя равнодушие к растущему развращению общества, уповая на отделение Церкви от государства, они предают Христа, они перестают быть солью земли. «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленую? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на погребение людям» (Мф. 5: 13).

Сегодня обществу, как никогда, необходимо напоминание о тех нравственных ценностях, которые основываются на Божественном законе и имеют абсолютный характер. Необходимо напоминание не о сложных богословских теологемах, а об очень простых, «прописных» истинах. О том, что брак – это союз мужчины и женщины. О том, что каждый ребенок имеет право на то, чтобы у него были папа и мама, а не родители номер один, два или три. О ценности человеческой жизни и недопустимости ее искусственного прекращения с момента зачатия до момента естественной смерти. Все эти и другие подобные нравственные аксиомы, оспоренные современным секулярным обществом, должны быть восстановлены в общественном сознании.

Спаситель говорит: «Имейте в себе соль» (Мк. 9: 50), то есть будьте тем, чего нет в мире. И эта соль в нашу эпоху есть внутреннее нравственное содержание конкретной христианской личности, воспитанное на опыте богообщения. Именно такая личность служит нравственным ориентиром для окружающих, она сообщает им опыт своего общения с Богом, по плодам которого люди познают его ценность для них самих. А таким образом нравственные качества переходят из категории личностной и становятся категорией коллективной, содействуют общему благу, способствуя установлению мира и гармонии во всем обществе. Иными словами, добрые нравственные качества в их социальном измерении – это то, что делает межличностное общение здоровым, стабильным, доброжелательным и приносит всем радость и счастье.

*А. В. СИТНИКОВ**

ЦЕРКОВЬ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В РОССИИ **Социологический анализ**

Исследованию становления в России гражданского общества посвящена громадная литература. Структурным элементом, определяющим существование гражданского общества, сегодня признаны некоммерческие/неправительственные организации (НКО/НПО). Они называются также организациями «третьего сектора». Их особенность в том, что в отличие от государственных структур в них преобладают не вертикальные связи (подчиненности), а горизонтальные — отношения солидарности и конкуренции между свободными и равноправными партнерами. Именно этими гражданскими структурами, в которых доминируют горизонтальные социальные взаимосвязи, обеспечивается устойчивость демократических обществ. Обычно к таким организациям, существующим в разных организационно-правовых формах¹, относят товарищества собственников жилья, жилищно-строительные коопе-

* Автор — кандидат философских наук, член экспертного совета при Комитете Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации по делам общественных объединений и религиозных организаций.

ративы, женские организации, разного рода инициативные группы по защите имущественных, жилищных, потребительских прав и интересов, борьбе с новостройками, а также спортивные, туристические, охотничьи, автомобилистские объединения и клубы, садовые и дачные товарищества, профессиональные и творческие союзы, ветеранские, школьные, родительские и студенческие и прочие объединения. Наличие в этом списке религиозных организаций у многих исследователей вызывает серьезные возражения. О причинах этого мы скажем позже.

Прежде чем продолжить анализ роли Церкви в становлении гражданского общества, необходимо сказать пару слов о методах анализа религии в общественных науках. основоположники социологии Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зиммель, а также многие крупнейшие социологи уделяли в своих работах большое внимание вопросам изучения роли религии в процессе социально-политических трансформаций общества. Это связано с тем, что анализ религии как одной из социальных подсистем позволяет выявить многие общесоциологические параметры и закономерности. Религия обладает мощным потенциалом воздействия на человеческую деятельность. Одна из ее главных социальных функций — смыслополагание, рационализация человеческой деятельности (М. Вебер). Поскольку общественные институты, структуры, формы поведения основываются и регулируются тем смыслом, который в них вкладывают люди, то религия оказывается одним из важных факторов социального изменения.

Понимание религии в социологии отличается от принятого в богословии. Социология не занимается трансцендентными вопросами, религиозным опытом, за ее пределами лежит понимание религии как вероучения. Для социологии религия — это общность людей, разделяющих одинаковые образцы поведения, ценности и верования. Религия и различные формы ее функционирования исследуются в качестве социального института. Институты «задают структуру побудительных мотивов человеческого взаимодействия — будь то в политике, социальной сфере или экономике <...> Институты представляют со-

бой рамки, в пределах которых люди взаимодействуют друг с другом. Они абсолютно аналогичны правилам игры в командных спортивных играх. Иными словами, они состоят из формальных писанных правил и обычно неписанных кодексов поведения, которые лежат глубже формальных правил и дополняют их»².

Деятельность социальных субъектов регулируется формальными и неформальными правилами в разных полях взаимодействия: экономическом, поле социальных повседневных взаимодействий, правовом, в поле политики и социально-культурном. Всюду могут существовать свои правила игры, регламентируемые социальными институтами и принятыми практиками. В современной социологии, по мнению В. А. Ядова, социальные агенты, иницирующие новые нормы, правила и практики, выдвигаются на первый план. Чем выше экономический, политический, социальный и символический ресурсы данных агентов, тем более вероятно навязывание ими новых норм относительно слабонересурсным³. Одни социальные субъекты обладают значительными экономическими, культурными, социальными и иными статусными ресурсами, другие — слабонересурсные, — не имея таких капиталов, вынуждены подчиняться устанавливаемым правилам. Иными словами, сильноресурсные социальные субъекты начинают формулировать и закреплять правила социальных взаимодействий, отвечающие их интересам, что позволяет им же расширять поле своего экономического и политического влияния, наращивать свой капитал.

В демократических обществах в роли активных преобразователей социальных институтов выступают многообразные коллективные субъекты — общественные движения, партии и гражданские объединения, противоборствуя тем, кто стремится занять командные позиции в становлении новых институциональных правил. Так или иначе, проблема социальных институтов переходит в современной социологии в область соотношения различных социальных сил, каждая из которых стремится навязать обществу свои правила игры⁴.

Любая религия как социальный институт может быть представлена как система, состоящая из двух взаимосвязанных уровней. Первый — ценностно-нормативный уровень (ценности, предписания, верования, символы, относящиеся к определенному кругу явлений и предметов, называемых священными). Второй уровень — поведенческие образцы, управляемые и регулируемые посредством ценностно-нормативного уровня. При социологическом анализе под термином *православие* будет пониматься устойчивый комплекс формальных и неформальных ценностей, норм, правил и идей, а также санкционируемая и поддерживаемая с его помощью регулярная долговременная социальная практика, направленная на регулирование повседневной жизнедеятельности людей и организующая их в систему социальных статусов и ролей в сфере явлений и предметов, называемых священными. Церковь обладает еще и рядом таких признаков, как наличие профессиональной иерархии духовенства и наличие юридической формы.

Церковь включена в определенную систему социальных институтов и выполняет важные социальные функции. Отмечается, что особенностью функций, выполняемых любой религией в обществе, является их латентный характер. Религиозный институт обычно провозглашает цели, главным образом имеющие внутрирелигиозный смысл, прежде всего призывает к спасению в вечной жизни, к избавлению от грехов, покаянию и смирению ради будущих благ. Благодаря социологическому анализу функции религии в обществе становится возможным зафиксировать неявные, неосознаваемые самими верующими последствия их деятельности для общества.

Исследователи отмечают известное влияние религиозного фактора на экономику, политику, межнациональные отношения, семью, культуру и т.д. Религия утверждает абсолютные критерии, которые санкционируют определенные взгляды, деятельность, отношения и институты. Отношение людей к «священному» влияет на поведение людей в обществе. Религиозные ценности включаются в политическое поведение в качестве установок отношения к законам и властям

данного общества, его целям и самопониманию. Принято выделять четыре основные социальные функции религии в обществе: интегративную, регулятивную, психотерапевтическую, коммуникативную. Религия служит интегративной силой для своих общин верующих, выполняет стабилизирующую роль, поскольку стремится сохранить в единстве тот социальный порядок, частью которого является. Регулятивная функции — это поддержка принятых в обществе социальных норм поведения. Любая религия предписывает своим приверженцам определенные стандарты поведения, обусловленные ее ценностями, заповедями, нормами. Под психотерапевтической функцией обычно понимают утешительное воздействие религии на верующих, придание им устойчивости к стрессам и уверенности в будущем. Коммуникативная функция осуществляется посредством общественных молитв и иной общей социальной практики.

Становление гражданского общества, анализ его элементов и структуры не может обойтись без учета религиозного влияния. Исторически церковная община была основным (или, по крайней мере, одним из основных) институтов гражданского общества и в Восточной, и в Западной Европе, и в Америке⁵. Процесс секуляризации постепенно выводил из церковного прихода общественную жизнь, но и сейчас и в Европе, и в Америке христианская община остается одной из важнейших ячеек гражданского общества. Полноценная церковная община выполняет широкий спектр социальных функций. В ней реализуется психологическая и социальная солидарность ее членов, вырабатывается их позиция не только по религиозным, но и по мировоззренческим вопросам. В общине в разной степени обучаются дети и взрослые. Она может реализовывать определенные социальные цели, заниматься благотворительностью. Деятельность общины определяется интересами, ценностями и убеждениями ее членов, обладающих определенной самостоятельностью от церковной иерархии⁶.

Немало успешных православных инициатив в социальной сфере осуществляются монастырями, приходами, общественными православными организациями. Наиболее распро-

страненные формы деятельности приходов — обеспечение питанием бомжей, посещение детских домов, раздача собранной в приходе гуманитарной помощи, занятия с детьми, помощь в домах престарелых. Социальная деятельность, восстановление храмов и иная совместная активность верующих сплачивают людей, становясь основой самоорганизации.

Гражданское общество понимается как сфера, которая характеризуется спонтанным самоуправлением индивидов и добровольно сформировавшимися ассоциациями и организациями граждан. Гражданское общество возникает непреднамеренно, спонтанно, в результате социальных взаимодействий между индивидами и объединениями индивидов. Непосредственные или опосредованные социальные взаимодействия — это неперенное условие образования и функционирования любых социальных общностей. Зрелые, вполне состоявшиеся сообщества предполагают наличие индивидов, идентифицирующих себя с данным сообществом как со «своим», практикующих солидарные действия в отстаивании своих интересов. Условием возникновения такой социальной общности является наличие и поддержание системы разделяемых его членами ценностных, нормативных и иных регуляторов социального взаимодействия, начиная с взаимопонимания смыслов социальных действий⁷.

Постоянство социальных взаимодействий невозможно без воспроизводства культуры данного сообщества, общей памяти, традиций, ценностей, которые объединяют людей без принуждения, которые они готовы сообща защищать. П. Бурдьё описывает это с помощью понятия «габитус». Это условия взаимного согласования действий, практик человека с коллективной памятью, целями и культурными нормами. «Являясь продуктом истории, габитус производит практики, как индивидуальные, так и коллективные, а следовательно — саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным образом сформу-

лированные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени»⁸.

В качестве инкорпорированной истории габитус, ставшей натурой, есть деятельное присутствие всего прошлого, продуктом которого он является, «следовательно, он есть то, что придает практикам их относительную независимость по отношению к внешним детерминациям непосредственного настоящего. Это автономия прошлого, действовавшего и деятельного, которое функционирует как аккумулированный капитал, производит историю с незапамятных времен и обеспечивает таким образом непрерывность в изменении, которая делает индивидуального агента миром в мире»⁹. Наличие коллективного культурного капитала, коллективной культурной собственности — совместного прошлого, ценностей и традиций — делает людей способными к длительной и устойчивой интеграции.

Гражданское общество предполагает высокий уровень обезличенного общественного доверия, общественной солидарности, нормативного консенсуса, культурного капитала. Люди готовы откликаться на разные общественные события и вызовы. Напротив, в обществах со слабым гражданским участием доверие и связи солидарности не выходят за пределы семьи, родственников, друзей, кланов.

В обществе, где основой неформальных социальных отношений является доверие, распространена такая модель межличностных отношений как *сети*. Доверие к действиям партнера, его поведению обеспечивает существование сетей социальных взаимодействий, которые состоят из индивидов, социальных групп, организаций и наборов взаимосвязей между ними, предполагающим обмен различными ресурсами и деятельностью. В сетевой организации выделяется несколько основных характеристик. Это не вертикально интегрированная бюрократия, а организация, члены которой имеют такую степень свободы, которая позволяет им определять приоритеты, характер и направленность собственной деятельности, нести ответственность за конечный результат. В отличие от членов иерархических организаций, несущих

ответственность перед вышестоящей инстанцией, в организациях сетевого вида каждый отвечает перед самим собой за успех и результат. Лидером в сетевой организации является любой человек или компания, являющиеся носителем какого-либо ресурса, актуального и важного для работы сети и готового использовать этот ресурс для достижения общих целей сети. В сетевой организации бывает множественность лидеров, что отличает ее от организации иерархического типа. В сети количество уровней взаимодействия, как правило, возникает непосредственно по линиям актуальной потребности во взаимодействии: каждый может взаимодействовать с каждым напрямую. Эффективность сети и сама возможность совместной деятельности зависит от уровня доверия между ее участниками и, в конечном счете, от величины социального капитала.

Сетевые организации — это основа общественной самоорганизации, того, что называется гражданским обществом. Сетевой характер ассоциаций позволяет избегать (смягчать) общественные разделения и преодолевать недоверие между социальными группами и организациями. Люди с совершенно разными взглядами, из разных организаций оказываются членами одной и той же сетевой ассоциации; неизбежно возникающие при этом повседневные контакты и взаимодействия снимают напряженность, позволяют находить общий язык, преодолевать разделения.

Можно ли считать Церковь элементом гражданского общества? Является ли она в каком-то смысле сетевой структурой?

Как отмечает протодиакон Андрей Кураев, в истории Православной Церкви и в современности имеет место немало элементов самоорганизации и того, что можно назвать предтечей гражданского общества, например, «в монастырях традиционны были три выборные должности, как раз во времена феодализма, монахи выбирали настоятеля, монахи выбирали духовника и монахи выбирали казначея. Так что монашество — это не военнообязанные, а люди, которые добровольно взяли на себя определенные повышенные пра-

вила. И соответственно, они жили по этим правилам, которые избрали для себя сами»¹⁰.

Религиозные организации относятся к некоммерческим, и так же, как общественные организации, являются сферой добровольного объединения граждан на основе общности интересов для удовлетворения духовных потребностей. Согласно российскому законодательству (ст. 117 ГК РФ), религиозные объединения являются частным случаем, одним из видов общественных объединений, обладающим некоторыми специфическими особенностями. Религиозная организация (община, приход) — добровольное объединение лиц, образованное в целях совместного исповедания, распространения веры, совершения религиозных обрядов, обучения религии и религиозного воспитания и т.д. Членство в ней основано на совместной деятельности, достижении общих целей объединившихся граждан. Каждый имеет право вступать или беспрепятственно выходить из религиозного объединения. Создание прихода предполагает инициативу граждан.

При этом религиозным объединениям присуще определенное организационное единство: они действуют как единое целое, имея единую иерархию и органы управления (церковную бюрократию). В соответствии с Уставом Церковь имеет иерархическую структуру. Высшими органами церковной власти и управления являются Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод во главе с Патриархом Московским и всея Руси. Наличие иерархического начала в объединениях верующих (глава прихода — настоятель, который подчиняется епископу и т.д.) не лишает их признаков самоорганизации и добровольности. Каждый приход формируется из людей, свободно избравших конкретную общину, не связанных с ней какими-либо финансовыми отношениями (помимо добровольных пожертвований). Вся деятельность верующих в приходе осуществляется безвозмездно. Объединяют людей общие убеждения, интересы, участие в религиозной жизни, социальной работе. В функции прихода, помимо совершения богослужения, входят образовательные (создание воскресных школ для детей, подростков и взрослых),

милосердие и благотворительность (помощь людям деньгами, продуктами, вещами), взаимодействие с различными учреждениями (образовательными, исправительными учреждениями и т.д.). Исследователями отмечается, что функции прихода со временем меняются. Например, в XVII–XIX веках к функциям приходов относились регистрации браков, рождения, смерти и прочего. В современное время данные функции ушли, а вместо этого увеличивается объем социальной работы прихода: «Занимаясь социальной работой, церковь тем самым реализует и свое назначение: христианин, который не занимается социальной деятельностью, — не христианин»¹¹. Хотя приходская жизнь подразумевает наличие коллективно разделяемых интересов и не должна ограничиваться участием в богослужениях, тем не менее проблема включенности прихожан в небогослужебную жизнь прихода постоянно обсуждается в церковных средствах массовой информации и на различных православных мероприятиях, участники которых констатируют, что во многих храмах не сложились активные приходские общины, с общей внебогослужебной жизнью.

Для Церкви характерно сочетание иерархического начала и признаков сетевой структуры, поскольку она состоит из сети приходов. В первые века н.э. распространению христианства способствовало наличие во всех городах Римской империи еврейских диаспор, которые служили базой для апостольской проповеди и способствовали быстрому росту первых христианских общин. Сетевой тип устройства, т.е. горизонтальная организация групп первых христиан и взаимосвязей между ними, высокая степень свободы, гибкость в управлении и самоорганизация, множественность лидеров — носителей харизмы, авторитета, множество непосредственно возникших уровней взаимодействия определили эффективность проповеди и возможность столь быстрого распространения христианства по всей Римской империи. Эти же особенности христианства всегда позволяли Церкви выживать в периоды гонений, в том числе в XX веке.

Объединяющим началом сетевой структуры (сети приходов) здесь выступает идейная, духовная связь, общность

убеждений, целей или, пользуясь терминологией П. Бурдье, принципы, порождающие и организующие практики, условия взаимного согласования действий, культурных норм, схем восприятия, мышления и действия, т.е. производящий как индивидуальные, так и коллективные практики габитус. Организационный аспект (бюрократическая иерархия) в такой сетевой организации оказывается вторичен, в критические моменты она может существовать и самоуправляться без него, не теряя своих существенных свойств (с 1925 по 1943 гг. РПЦ существовала практически без бюрократии). Возможность существовать без бюрократической иерархии — это неотъемлемое свойство сетевой структуры, придающее ей гибкость и устойчивость.

При социологическом анализе церковного сообщества важно проводить различие между бюрократией (бюрократической иерархией) и духовной иерархией. Для Церкви не характерна бюрократия как форма легально-рационального господства, в которой предусматривается строгая иерархизация власти, существуют различные должностные лица и должности, занимаемые на основе формальной квалификации, а индивид выступает как носитель определенного должностного статуса. Церковь — это не группа людей, последовательно организованных по рангу и должности с соподчинением частей и сосредоточением власти на верхнем уровне. Если во многих теориях управления и социологии организаций слова «иерархия» и «бюрократия» употребляются почти как синонимы, то в религиозной сфере это не синонимы.

С Церковью, рассматриваемой как сетевая структура, наименее совместима оказывается организационной модель, напоминающая веберовский идеальный тип бюрократии: иерархическая система власти с точно определенными ролями и передачей решений и инструкций по вертикали. С.Н. Булгаков полагает, что «миряне отнюдь не представляют собой лишь пассивный объект управления, с единственной обязанностью повиновения иерархии»¹². Добровольность членства, наличие горизонтальных каналов коммуникации, достаточная свобода действий верующих и преданность определенных ценностям,

нормам и идеалам (а не определенной должности) делает принципиально невозможным концентрацию власти на вершине иерархии.

Термин «иерархия» был введен в обиход во второй половине V века Псевдо-Дионисием Ареопагитом в трактатах «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Церковь у него — это иерархия людей, непосредственно продолжающая иерархию ангелов, она находится в согласии с законами бытия. Это не иерархия богатства, власти, престижа и контроля. С.Н. Булгаков подчеркивает, что иерархия в Церкви — это прежде всего «власть совершения тайнодействия, <...> иерархия в виде епископов и зависящего от них клира возникает прежде всего в качестве носителей власти тайнодействия, в силу сакраментального харизматизма»¹³.

Булгаков указывает на текст апостола Павла, что «Церковь есть тело Христово, состоящее из разных членов, причем, хотя все члены являются равноценными как члены одного тела, однако они имеют между собою различия по своему месту в теле, потому и дары различны, при единстве Духа, различны и служения»¹⁴. Власть в сфере совершения таинств сосредоточивается у иерархии и становится организующим началом церковной жизни, основанием церковного права, «епископ как носитель полноты харизматической власти естественно и неизбежно становится средоточием, к которому тяготеет вся жизнь церковной общины, ибо от него она зависит в самом существенном отношении».

В возникшей в 1924 году Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) в соответствии с указом патриарха Тихона (Белавина) (1865-1925) уехавшим в эмиграцию православным иерархам было разрешено организовать церковную жизнь «самолично и под свою ответственность». В 1927 году РПЦЗ порвала общение с Москвой, ее деятельностью управлял собственный Архиерейский Синод. Автономное развитие РПЦЗ в западном обществе способствовало не только развитию ее национализма и консерватизма, но и позволило обустроить свою церковную жизнь в духе демократических свобод, характерных для общественной жизни стран Запада. Внутреннее устро-

ение РПЦЗ характеризуется отсутствием жесткого администрирования, допускает открытую дискуссию со священноначалием, уважение прав мирян и рядовых клириков.

Для приходов РПЦЗ характерен принцип субсидиарности, который получил широкое распространение в западном христианстве. Он означает, что вышестоящая инстанция может вмешиваться в деятельность нижестоящих объединений или общин только в том случае, если они по какой-то причине не в состоянии длительное время выполнять свою задачу. Возникшая трудность может иметь или длительный, или временный характер. В последнем случае вышестоящая инстанция должна сразу же отходить на задний план, если нижестоящая опять в состоянии функционировать и выполнять свою задачу. Важность принципа субсидиарности в том, что он утверждает: права и интересы индивида, малой социальной группы, первичных общностей имеют приоритет перед правами общностей более высокого порядка или государства. Речь идет о защите человека или малых групп от опеки со стороны вышестоящих инстанций. Этот принцип обеспечивает право на инициативу в различных областях деятельности (экономика, политика и проч.), ответственность за свои действия и, по существу, позволяет лучше, эффективней решить ту или иную задачу. «Демократическое государство, а в еще большей степени самосознательное, свободлюбивое общество следят за тем, чтобы государство не ограничивало поле жизнедеятельности своих граждан. Принцип субсидиарности предполагает не только право на уважение свободного общественного пространства со стороны государства, но также обязательство гражданского общества посредством собственного ангажамента фактически заполнять это свободное пространство... Демократическое переустройство обществ может быть удачным лишь в том случае, если гражданское общество будет серьезно относиться к своей ответственности и обязанности фактически заполнять свободное общественное пространство»¹⁵.

Таким образом, Церковь как сеть приходов является элементом гражданского общества, она располагает совокупнос-

тью явных и потенциальных ресурсов, обеспечивающих устойчивость и преемственность в процессах социальной трансформации, закрепляет и сохраняет элементы социокультурного опыта, а также общепринятый механизм его передачи, общность убеждений, целей и принципов, порождающих и организующих практики и условия взаимного согласования действий.

Примечания

¹ Обзор организационно-правовых форм организаций гражданского общества см.: *Мерсиянова И.В.* Негосударственные некоммерческие организации: институциональная среда и эффективность деятельности / И.В. Мерсиянова, Л.И. Якобсон. — М., 2007. С. 11–27.

² *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. Пер. с англ. М., 1997. С. 17–19.

³ *Ядов В. А.* Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования российских трансформаций: Курс лекций для студентов магистратуры по социологии. Изд. 2-е, испр. и доп. — СПб., 2009. С. 40.

⁴ Там же. С. 42.

⁵ *Филатов С. Б.* Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества // Отечественные записки, 2005, №6.

⁶ Там же.

⁷ *Ядов В. А.* Современная теоретическая социология... С. 33.

⁸ *Бурдые П.* Практический смысл. Пер. с фр. СПб, 2001. С. 105.

⁹ Там же. С. 109.

¹⁰ *Кураев Андрей, диакон.* В Православной Церкви есть место для демократии (<http://www.religare.ru/article42794.htm> 19 июня 2007)

¹¹ Приход Русской Православной Церкви. Материалы к изучению приходской жизни. М., 2011. С. 17.

¹² *Булгаков С., прот.* Православие: очерки учения о Церкви. М., 1991. С. 114.

¹³ Там же. С. 107–108.

¹⁴ Там же. С. 93.

¹⁵ *Нойхауз Н.* Ценности христианской демократии. М., 2005. С. 57.

*Е. В. ДОБРЕНЬКОВА, С. О. ЕЛИШЕВ**

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ МОЛОДЕЖНАЯ ПОЛИТИКА

В настоящее время возникла острая необходимость в институционализации конфессиональной общественной молодежной политики. Конфессиональная молодежная общественная политика должна быть осмыслена как «новая», четвертая модель этой общественной политики, представляющая собой молодежную общественную политику различных типов религиозных организаций и объединении, как традиционных конфессий (православия, ислама, буддизма и иудаизма), так и новообразований.

Понятие «молодежная политика»

Молодежная политика как важный фактор общественного развития и социальных изменений представляет собой

* Авторы статьи: Е. В. Добренькова — заведующая лабораторией Социальных проблем современного общества социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, доктор социологических наук, профессор; С. О. Елишев — старший научный сотрудник кафедры истории и теории социологии социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

сложную, многозначную и многообразную систему отношений, состоящую из различных элементов и направлений деятельности.

Само понятие «молодежная политика» возникло и оформилось не так давно (в 80–90-е годы XX в.), в силу чего у ряда ученых и общественных деятелей до сих пор существуют определенные сомнения в обоснованности и целесообразности выделения и обособления молодежной политики как отдельной отрасли из самой политики, выступающей по отношению к ней родовым понятием. Однако вся история развития мировой и отечественной социально-политической мысли свидетельствует о том, что несмотря на то, что само понятие молодежной политики теоретически было институционализировано не так давно, она представляет собой естественно возникшее и постоянно исторически трансформирующееся и развивающееся во времени явление, достигающее новых качественных перемен и состояний. По своей сути она существовала всегда на протяжении всей человеческой истории, выступая своеобразным средством воспроизводства и преемственности социальной структуры общества и доминирующей в обществе ценностно-нормативной системы путем социализации новых поколений.

В 60–70-е годы XX века в отечественной социологии молодежи, до введения в научный и публицистический оборот термина «молодежная политика», рассматривались и разрабатывались основные обобщающиеся понятия и методы изучения молодежной тематики. Были сформированы представления о молодежи как объекте и субъекте социально-экономической и политической жизни советского общества, ее роли в социальной структуре общества, мерах по профессиональной и политической социализации молодежи (как автономной социальной группы) в рамках развития социалистического общества, атеистическому и коммунистическому воспитанию ее. Впоследствии в 80-е годы в СССР, после начала процесса институционализации молодежной политики, она стала рассматриваться как: 1) «система идей, теоретические положения и директивы действия относительно места и роли молодого по-

коления в социалистическом обществе»; 2) «практическая деятельность партии, нашего государства, общественных организаций и других социальных институтов по реализации этих идей, положений и директив в целях формирования и развития молодежи, реализации ее творческих потенций в интересах строительства нашего общества»¹.

После краха тоталитарного режима теоретические положения, в том числе определение молодежной политики, были подкорректированы и доработаны. В настоящее время молодежная политика стала рассматриваться в двух значениях: 1) как «отношение общества, различных его групп, слоев, социальных институтов к молодежи как социальной группе, а также самой молодежи к другим социальным группам, социальным институтам, ценностям общества»; 2) как «особое направление деятельности государства, политических партий, общественных объединений и других субъектов общественных отношений, имеющая целью определенным образом воздействовать на социализацию и социальное развитие молодежи, а через это на будущее состояние общества»². Первоочередной задачей молодежной политики является создание условий для развития и реализации способностей каждого молодого человека и поколения в целом не только в собственных интересах, но и в интересах общества. Поэтому для выполнения поставленных целей и задач она призвана включать в себя все основные направления системы образования, культуры, физкультуры и спорта, здравоохранения, средств массовой информации и т.д.

И. М. Ильинский и его последователи активно продолжили разработку теоретических основ осуществления молодежной политики, которые и взяты нами за основу в рамках данной работы. Молодежную политику условно, в зависимости от субъекта деятельности, можно и следует разделить на две составляющие: общественную молодежную политику и государственную молодежную политику.

«Общественная молодежная политика — это система идей, взглядов по поводу молодежи и ее роли в общественном развитии, а также практических действий различных структур

гражданского общества, направленных на претворение этих идей и взглядов в жизнь в целях достижения общественных перспектив, одобряемых большинством народа»³. Концепция общественной молодежной политики, основываясь на представлениях о возможных путях развития гражданского общества в России, была сформулирована И. М. Ильинским как противовес слабой государственной молодежной политики 90-х годов; как своеобразная реакция — альтернатива курсу либеральных реформ ельцинского режима. Но поскольку до настоящего времени в России еще не сформировалось гражданское общество как естественный гарант стабильности курса развития страны и процветания, говорить о существовании в России какой-то одной единой, целостной сознательно проводимой общественной молодежной политики не представляется возможным.

Обратимся к понятию «государственная молодежная политика». В соответствии с действующим законодательством, а именно «Основными направлениями государственной молодежной политики в Российской Федерации», утвержденными Постановлением Верховного Совета РФ № 5090-1 от 03 июня 1993 года, в главе 1 которых дается определение понятия государственной молодежной политики. Под государственной молодежной политикой подразумевается «деятельность государства, направленная на создание правовых, экономических, организационных условий и гарантий для самореализации личности молодого человека и развития молодежных движений и инициатив».

Государственная молодежная политика как одно из направлений деятельности государственных органов призвана выражать в отношении к молодому поколению стратегическую линию государства, направленную «на обеспечение социально-экономического, политического и культурного развития России, на формирование у молодых граждан патриотизма и уважения к истории и культуре отечества, к другим народам, соблюдение прав человека». Она являет собой способ регулирования государством межпоколенческих отношений, управления процессом преемственности поколений, наращивания человеческого потенциала в интересах людей и развития об-

щества. Естественно, что государственная молодежная политика — есть общее дело не только государства, но и иных институтов политической системы общества: политических партий, общественных объединений, религиозных организаций, корпораций. Без развития и взаимодополнения себя общественной молодежной политикой государственная молодежная политика быстро формализуется, приобретая черты, свойственные государственной бюрократии.

Объектом государственной молодежной политики в соответствии с действующим законодательством являются граждане РФ, включая лиц с двойным гражданством, иностранных граждан и лиц без гражданства, в возрастной категории от 14 до 30 лет; молодые семьи (семьи в первые три года после заключения брака (в случае рождения детей — без ограничений продолжительности брака), при условии, что один из супругов не достиг 30-летнего возраста, а также неполных семей с детьми, в которых мать или отец не достигли 30-летнего возраста); молодежные объединения.

В правовом ракурсе субъектами государственной молодежной политики являются государственные органы власти и управления и их должностные лица; молодежные объединения, их ассоциации; а также сами молодые граждане (см. «Основные направления государственной молодежной политики в Российской Федерации», утвержденные Постановлением Верховного Совета РФ № 5090-1 от 3 июня 1993 г.).

В теории молодежной политики выделяются три субъекта (федеральные, региональные органы власти и управления, органы местного самоуправления) и модели государственной молодежной политики: федеральная, региональная и муниципальная; каждая из которых имеет соответствующую специфику ее реализации. Государственная молодежная политика как межотраслевая сфера государственного управления вбирает в себя такие жизненно важные отрасли, как экономика, образование, здравоохранение, культура, физкультура и спорт, отдых. Она направлена на социальное становление, социализацию молодежи, формирование ценностных ориентаций молодежи.

Общественная молодежная политика призвана дополнять государственную молодежную политику, имеющую определенный приоритет перед ней. Этот посыл и условие сохраняется до тех пор, пока государственная молодежная политика отвечает интересам общества и большинства народа. Когда государство работает против интересов общества и нации, то общество должно изменить, скорректировать этот курс и политику в нужном направлении, а если это не получится, то изменить государство и систему властвования.

В теории принято выделять три субъекта общественной молодежной политики, определяющие соответствующие модели и разновидности молодежной общественной политики. Это политические партии, общественные объединения (организации), крупные хозяйственные организации (корпорации). Каждая из этих общественных сил (субъектов общественной молодежной политики) обладает различными ресурсами и возможностями, в зависимости от которых они и выстраивают свою модель молодежной политики. Эти модели молодежной политики сами по себе в значительной степени ограничены правовыми, организационными, финансовыми, кадровыми возможностями субъектов общественной молодежной политики. Также все эти субъекты активно участвуют и в реализации государственной молодежной политики.

Молодежная политика политических партий направлена на реализацию программ партий, в которых формулируются цели и задачи работы с молодежью, некая идеальная модель (нормативный образ) молодого человека, самой молодежи, которую партия стремится представить всему обществу как своеобразный эталон поведения. Направленность действий политических партий в молодежной политике определяется ее идеологией. Молодежная политика общественных объединений и организаций также определяется их программами и уставными документами. Молодежная политика крупных хозяйственных организаций (корпораций), как правило, разрабатывается в отношении молодой части сотрудников и связана с кадровой политикой и формированием корпоративной культуры. Обычно она затрагивает вопросы обеспечения жильем, повышения

квалификации сотрудников, поддержки молодых семей и т.д. и является частью программы или ряда социальных программ.

На наш взгляд, в настоящее время целесообразно выделять уже не три, а четыре субъекта и соответственно модели молодежной общественной политики. «Новой» моделью общественной молодежной политики, дополнительно к перечисленным моделям, является *конфессиональная молодежная общественная политика*, играющая заметную роль в формировании ценностных ориентаций молодежи. То есть молодежная политика, прежде всего традиционных для России религиозных конфессий (организаций, объединений): православия, ислама, буддизма и иудаизма. Новым субъектом молодежной общественной политики является, естественно, не только Русская Православная Церковь как организация и значимый общественный институт, занимающий важное место в системе и структуре нашего общества, но и другие традиционные для нашей страны религиозные конфессиональные объединения и организации. Все возрастающая роль, которых в процессе социализации молодежи и формировании ее ценностных ориентаций очевидна. Выделение их в качестве отдельного субъекта общественной молодежной политики определяется не только спецификой, характером, задачами, целями и направлениями их деятельности по сравнению с другими общественными организациями и объединениями, но и тем, что по своему статусу, положению, деятельности в обществе они фактически являются и крупными хозяйственными организациями (корпорациями), не замыкающиеся на государственные или околосударственные структуры.

Реалии современной общественной молодежной политики

Рассматривая деятельность различных субъектов общественной молодежной политики в современной России, можно констатировать, что за исключением конфессиональной общественной молодежной политики, общественная молодежная политика политических партий, общественных объединений

(организаций), крупных хозяйственных организаций (корпораций) развита и активна не в достаточной степени.

Несмотря на наличие в нашей стране большого количества молодежных объединений и организаций, в том числе и политической направленности, среди них крайне мало объединений, созданных самой молодежью для реализации собственных интересов. Молодежные отделения различных политических партий или молодежные движения, или организации политической направленности, формально созданные для реализации прописанных уставных положений, на самом деле были созданы «старшими товарищами» для достижения и осуществления определенных политических целей и задач, реализации проектов агитационно-пропагандистской, выборной и иной направленности. Поэтому неудивительно однозначно индифферентное отношение к ним молодежи.

По данным исследования, проведенного Институтом социологии РАН в сотрудничестве с Представительством Фонда им. Ф. Эберта в Российской Федерации в марте-апреле 2007 года лишь 18% молодых россиян что-то знают или слышали о деятельности существующих в России молодежных организаций и движений, 51% не знают о них ничего, а еще 30% затруднились с ответом. Более 50% опрошенных не смогли или не захотели выразить свои симпатии каким-либо из существующих молодежных организаций и движений; 19% затруднились с ответом; 11,9% заявили о своей симпатии к Молодой Гвардии Единой России; 6,3% к движению «Наши»; 2,8% — к молодежной организации ЛДПР («Соколы Жириновского»). Чуть более 3% выразили свои симпатии либеральным организациям; от 4% до 5% симпатизирует левым молодежным организациям и примерно столько же национал-патриотическим организациям⁴.

Характерно, что на определение своей позиции (симпатии или антипатии) к деятельности той или иной молодежной организации степень адаптивности молодежи к окружающей реальности значительно не влияет. Удовлетворенные своим материальным положением молодые россияне выражали свои симпатии к правительственным организациям («Молодая

Гвардия Единой России», «Наши») в процентном соотношении не на много больше, чем к оппозиционным организациям и движениям, что указывает на то, что реальную мотивацию ответов, по-видимому, определяли иные факторы: эмоции, интерес к персоналиям, идеологии, символике и т.д.⁵

Молодежные и детские общественные объединения по большей части в настоящее время находятся в стадии становления, что обусловлено особенностями исторического развития России в XX веке. Ведь после прихода к власти большевиков исчезло все многообразие молодежных и детских союзов, существовавших в России до 1917 года.

В условиях тоталитарного режима была создана единая централизованная система социализации детей и молодежи в советском обществе, осуществляемая «приводными ремнями» Коммунистической партии — пионерской организацией и комсомолом. Роль этих организаций в советском обществе, до периода «перестройки» являющихся единственными организациями, монопольно занимающимися социализацией подрастающих поколений советской молодежи, выполнением и осуществлением задач партии и активной подготовкой ее кадрового резерва была очень велика. Однако после падения тоталитарного режима и формальной ликвидации этих организаций эта ниша так и не была никем заполнена, хотя на примере целого ряда государств не тоталитарного типа, в которых существуют массовые молодежные организации, занимающиеся активной социализацией молодежи, можно констатировать, что достигнуть такого уровня при определенном желании вполне реально.

Одной из негативных особенностей деятельности целого ряда современных молодежных общественных объединений и организаций, помимо их крайней ограниченности в ресурсах (а значит и неминуемой борьбы между собой за место у государственной «кормушки» по освоению выделяемых средств), как и в случае с политическими партиями, является то, что формально, создаваясь для реализации тех или иных благих целей в отношении молодежи, реально их деятельность направлена совсем в иное русло и далека от декларируемых целей.

«Имеются организации, созданные коммерческими структурами, получающими вследствие этого определенные дивиденды от государства или «отмывающими» с их помощью финансовые средства, полученные незаконным путем. Для части этих организаций приоритетной стала другая задача, а именно — добывание финансирования от влиятельных зарубежных и отечественных фондов, участие в конкурсах на получение грантов. Для других — обслуживание сомнительных групповых и коммерческих интересов»⁶.

В 2002 году в Российской Федерации действовало более 427 тысяч молодежных и детских общественных объединений, из которых официальный статус юридического лица имело всего лишь 13%⁷. В Федеральный реестр молодежных и детских организаций, пользующихся поддержкой государства в 2002 году было включено 56 общественных молодежных организаций. «По оценкам экспертов, общее количество членов молодежных и детских общественных организаций (без студенческих профсоюзов) составляет порядка 2–3 % от числа молодых людей в возрасте 14–29 лет. Эксперты из числа лидеров молодежных организаций называют более оптимистичные данные — около 5%, но эта цифра представляется завышенной»⁸. «Реально же членами молодежных общественных объединений является 4% российской молодежи»⁹. Среди крупных по заявленной ими самими численности молодежных организаций следует отметить Российский Союз Молодежи (РСМ), Федерацию детских организаций, Российскую ассоциацию профсоюзных организаций студентов (РАПОС), Национальную организацию скаутов и многие другие. В.А. Луков отмечает, что «в отличие от советского времени, организованными формами молодежного и детского движения охвачена незначительная часть российской молодежи, молодежные детские и общественные объединения в основном действуют в административных центрах регионов, крупных городах»¹⁰.

Крупные хозяйственные объединения и корпорации осуществляют свою молодежную политику, как правило, в рамках определенных социальных программ, в целом решают узкие тактические задачи, обусловленные их возможностями и ресурса-

ми. В условиях мирового финансового кризиса их деятельности и так не очень заметная, скорее всего, будет минимальной.

Весьма интересной является динамика и степень доверия молодежи к государственным и общественным институтам в постсоветский период¹¹. Полученные результаты (положительные и отрицательные оценки) указывают на общую тенденцию недоверия молодежи к подавляющему большинству государственных и общественных институтов в постсоветский период. В период президентства Б.Н. Ельцина в молодежной среде преобладает и нарастает крайне негативное отношение ко всем институтам, за исключением Церкви и армии. С избранием президентом В.В. Путина ситуация в корне меняется, что прежде всего сказывается на доверии к институту президентства, который с отрицательного значения 78,1% в 1999 году доходит до положительного 37,1% в 2002 году, и положительного 49,2 в 2006 году. С 2002 по 2006 год, в период определенной стабильности в стране, налицо рост доверия молодежи ко всем без исключения государственным и общественным институтам (с -18,8% в 2002 г. до -7,1% в 2006 г.), хотя за исключением института президентства и Церкви (+4,8% в 1996, 1999 гг. до +22,4 в 2002 г. и +27,6% в 2006 г.), оценка других институтов сохраняет отрицательные значения. Эта оценка относится как к деятельности политических партий (-46,1%), Государственной думе (-24,6%), милиции (-29%), профсоюзам (-19,6), руководителям предприятий (-18,0%).

Недоверие молодежи к большинству субъектов молодежной политики, за исключением Церкви, в определенной степени может косвенным образом указывать на эффективность проводимой в России конфессиональной молодежной политики, которая, однако, как уже отмечалась нами, не может быть сведена к исключительно деятельности Русской Православной Церкви.

Институционализация конфессиональной молодежной политики

Религия являет собой «одну из жизненных функций общества», находящуюся «в неразрывной связи со всеми осталь-

ными областями социальной жизни, со всей совокупностью жизненных функций того или иного общества в его конкретно-исторической обусловленности. Общество, сама способность людей вступать в общение и взаимодействовать, вести общие дела, воспринимать и сообщать действие, невозможны без соединяющих их общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов, стремлений. Одной из связей, объединяющих людей в исторически разнотипные общества, является связь нравственная, сознание духовного единства, воспитываемое общей жизнью и совместной деятельностью, общностью исторических судеб народа и его интересов»¹².

В этом ключе религия как значимый социальный институт, устанавливающий связь между обществом и содержанием культуры, выполняет четыре типа функций, характерных для религии и определяющих ее социальный облик: 1) функцию значения, или смыслополагания существования; 2) функцию принадлежности, или идентификации, к той или иной общности или культуре (относящиеся преимущественно к личности); 3) функцию социальной интеграции и стабильности; 4) функцию сакрализации культурных ценностей, главным образом этических (относящиеся к социальным структурам и культурной системе)¹³.

После падения тоталитарного режима, по мнению В.И. Гараджи, с первой половины 1990-х годов стало «интенсивно нарастать конфессиональное многообразие в религиозной панораме России. Количество религиозных направлений, исторически укорененных в российском обществе, возросло по отношению к настоящему времени от примерно 25 до почти 70. Однако традиционные для нашей страны религии сохраняют лидерство по числу последователей: как показывают исследования, исповедующие православие составляют, по разным данным, 58–61%, мусульмане — 5–7%, католики и протестанты — 2%. Приверженцы неизвестных прежде в России религиозных течений (Новоапостольская Церковь, мормоны, вера Бахаи и др.), а также религиозных новообразований (Церковь объединения Муна, АУМ Сенрике, Церковь Последнего заве-

та, неоязычники и т.п.) при всей миссионерской активности их адептов составляют незначительное меньшинство»¹⁴.

Выделение конфессиональной общественной молодежной политики в качестве отдельной модели молодежной политики, есть, на наш взгляд, явление естественное, поскольку институт религии выступает не только самым древним институтом социализации молодежи, но по своему значению, влиянию на жизнедеятельность и функционирование общества, культуры, нации, государства он является институтом, ничем не уступающим, а по ряду категорий и более приоритетным, чем институт государства. Например, в сфере формирования ценностных ориентаций молодежи. По своему значению, влиянию, своей роли в процессе социализации молодежи конфессии как субъект общественной молодежной политики однозначно превосходят как политические партии, движения, общественные объединения и организации, крупные хозяйственные организации (корпорации) и являются не только ведущим субъектом общественной молодежной политики, но и полноправным и равнозначным партнером государства по осуществлению молодежной политики.

Конфессиональная молодежная общественная политика представляет собой молодежную общественную политику различных типов религиозных организаций и объединений, как традиционных конфессий, так и новообразований. Следует отметить, что слово-термин «конфессиональная» в наименовании-обозначении этой модели общественной молодежной политики привнесен нами сознательно и целенаправленно. Поскольку именно в содержании этого, на наш взгляд, «нейтрального» термина отображается вся внешняя сторона многообразия религиозной жизни, воплотившаяся в сложнейшую систему исторически сложившихся традиционных религий и нетрадиционных вероучений, в разнообразии форм существования религиозных организаций и объединений. Употребление этого термина позволит, на наш взгляд, снять и преодолеть некоторые нестыковки в научной типологии и классификации религиозных организаций и объединений, а также выйти за рамки сухого и поверхностного законодательного определения

понятия религиозных организаций и объединений (содержащегося в Федеральном Законе от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях»¹⁵) и не отображающего все аспекты и многообразие религиозной жизни современного российского общества.

Институт религии в настоящее время является единственным институтом социализации, который в сравнении с другими институтами социализации, по-прежнему, и с все более возрастающей активностью выполняет возложенные на него функции, особенно в области формирования ценностных ориентаций. За исключением конфессий, государство и иные субъекты общественной молодежной политики (политические партии, общественные организации, объединения, хозяйственные организации (корпорации)), в отсутствие в России гражданского общества и господства стандартов общества потребления, в отсутствии четко сформулированной национальной идеи, стратегии национального развития, оказываются не в состоянии должным образом влиять на формирование ценностных ориентаций современной российской молодежи и отвечать на вызовы времени. Преследуя свои частные интересы, эти субъекты молодежной политики во всей красе демонстрируют свое потребительское отношение к молодежи, стремясь использовать ее для достижения своих узких целей. В остальное время они, как правило, редко вспоминают о ней. Например, активизация различных мероприятий по проведению государственной молодежной политики началась лишь после осуществления целого ряда «цветных» революций в сопредельных государствах, когда наши правители почувствовали реальную угрозу своей власти.

Для того чтобы ситуация изменилась, чтобы был преодолен духовно-нравственный кризис и духовное опустошение, необходима не только координация усилий всех субъектов молодежной политики. Необходим синтез, единение в помыслах и действиях субъектов молодежной политики: конфессий, государства и общественных институтов. Размышляя о взаимоотношениях конфессий, государства и иных общественных институтов в условиях секулярного, светского государства,

было бы неразумно говорить и ожидать возвращения к исторически свойственной для России концепции «симфонии» Церкви и государства (конфессий и государства). В современных условиях возврата к этой модели, конечно же, быть не может. Но о ведущей роли традиционных конфессий в духовно-нравственной сфере и в процессе формирования ценностных ориентаций государству и общественным институтам забывать не стоит: преодолеть духовно-нравственный, ценностный кризис нашего общества без этого невозможно.

По мнению В.И. Добренькова «без опоры на религию в современной России нельзя бороться с деморализацией и духовным опустошением. В сфере морали необходимо опираться на общечеловеческие нормы нравственности, провозглашенные ведущими конфессиями страны — православием, исламом, буддизмом и другими религиями. В первую очередь пропагандой духовно-нравственного возвышения должна быть охвачена молодежь и дети. Комплекс мер по духовно-нравственному оздоровлению предполагает кардинальное изменение политики средств массовой информации (и прежде всего телевидения), которые должны исключить демонстрацию сцен насилия, секса, проповеди аморализма и бездуховности. Следует также скорректировать образовательные программы в средней и высшей школе, построив их на наших традиционных ценностях»¹⁶.

Используя богатый опыт традиционных конфессий в противостоянии чуждым деструктивным ценностям, идейной консолидации нации, преодолении социальной диверсификации, «светские» субъекты молодежной политики должны осуществлять совместную деятельность с традиционными конфессиями по социализации молодежи и формированию ее ценностных ориентаций. Это касается не только необходимости введения общественной цензуры за деятельностью СМИ, киноиндустрии и издательствами (для пресечения пропаганды аморального образа жизни, безнравственности, господства антиценностей в сознании молодых россиян), но и активной пропаганды традиционных ценностей и устоев жизнедеятельности нашего общества. Их совместными усилиями должна быть сформирована некая идеология, система философских, духовно-нрав-

ственных ценностей, определяющая стратегическую цель, идеал развития нашего общества, нации и государства, создающая их идентичность и способствующая эффективности проведения молодежной политики.

Примечания

¹ *Ильинский И.М.* Образование, молодежь, человек. М., 2006. С. 377

² Социология молодежи. Энциклопедический словарь, М., 2008. С. 264.

³ *Ильинский И.М.* Образование, молодежь, человек. С. 290.

⁴ Молодежь новой России: ценностные приоритеты. Аналитический доклад Института социологии РАН в сотрудничестве с Представительством Фонда имени Ф. Эберта в РФ. М., 2007 (http://www.isras.ru/analytical_report_Youth).

⁵ Там же.

⁶ Молодое поколение России. Проект Доктрины. М., 2008. С. 47.

⁷ См.: «Положение молодежи и реализация государственной молодежной политики в Российской Федерации: 2002 год», М., 2003. С. 120.

⁸ См.: *Манько Ю.В., Оганян К.М.* Социология молодежи. СПб, 2008. С. 189.

⁹ См.: Молодежные и детские общественные объединения: проблемы преемственности деятельности и исследований. Сборник докладов и выступлений, М., 2002. С. 1.

¹⁰ См.: Социология молодежи. Энциклопедический словарь, М., 2008. С. 266.

¹¹ См.: *Зубок Ю.А., Чупров В.И.* Социальная регуляция в условиях неопределенности. Теоретические и прикладные проблемы в исследовании молодежи, М., 2008. С. 110.

¹² См.: *Гараджа В.И.* Социология религии. Учебник, М., 2007. С. 14

¹³ Там же. С. 197.

¹⁴ Там же. С. 327.

¹⁵ В соответствии со статьями 6 и 8 Федерального закона от 26 сентября 1997 года «О свободе совести и религиозных объединениях» религиозными объединениями и организацией признаются «добровольное объединение граждан РФ, иных лиц, постоянно и на закон-

ных основаниях проживающих на территории РФ, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры» и (для религиозного объединения) «обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей», (для религиозной организации) «в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица».

¹⁶ *Добреньков В.И.* России необходима национальная идеология, «Социология», № 3–4, 2006. С. 17.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Алексей Ястребов

КРАТКИЙ ОЧЕРК ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ ВЕНЕЦИИ

Стихийные поселения в венецианской лагуне возникли, возможно, еще до Рождества Христова. Мифические корни жителей залива и близлежащего материка — террафермы (дословно «твердой земли»), как и сам топоним *Venezia*, средневековые авторы возводили и к легендарным венедам, и к троянцам, бежавшим из сгоревшей Трои во главе с Энеем и Антенором, основавшим впоследствии Аквилею. Недостатка в гипотезах на тему происхождения венецианского этноса, в общем-то, нет, как нет и твердой уверенности в достоверности этих предположений.

Впоследствии X-м регионом «Венециями и Истрией» называлась итальянская область с центром в Аквилее, простиравшаяся по обе стороны Адриатики. Именно так об этом пишет Плиний Старший (23–79 гг. по Р.Х.) в третьей книге своей «Естественной истории».

Исторически документированное заселение островов связано с процессом переселения народов и его последствиями. Первые волны беженцев были вызваны нашествием готов во главе с Аларихом в 402 году и гуннов во главе с Аттилой в середине V века, как об этом пишет император Константин VII Порфирородный около 952 года в своем труде «Об управлении империей». Затем последовали вторжения остготов и других племен. Поселенцы той поры не оставили сколько-нибудь заметных следов на островах залива, и, по-видимому, большая их часть вернулась обратно на материк к «родному пепелищу». Впрочем, первое заселение островов, пусть оно и не прослеживается отчетливо в документах эпохи, осталось в исторической памяти последующих поколений венецианцев — именно в те годы произошло легендарное основание Венеции. Так, по преданию, этот удивительный город на воде был основан 25 марта 421 года в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы.

В VI столетии (ок. 537–538) сенатор Кассиодор упоминает «морских трибунов Венеции», обращаясь к ним с посланием, в котором приглашает местных жителей торговать с Равенной.

Еще до нашествия лангобардов на терраферму (конец VI в.) по побережью Адриатики прошли византийские легионы во главе с полководцем Нарсесом, в 552 году направлявшимся на завоевание Италии. Ромеи (восточные римляне) повсюду оставляли после себя администрацию, устроенную по образцу империи: завоеванными землями управляли дуки, трибуны, военные магистры. В 563 году Италия была освобождена из-под власти остготов, алеманнов и франков, Велизарием и Нарсесом, однако, уже в 568 году с севера пришла новая грозная сила — полчища лангобардов. Именно с их нашествием связана вторая волна беженцев во второй половине VI века. Осевшие на островах, они оказали отпор варварам, проявив свое политическое тяготение к тогдашнему центру греко-римской цивилизации — Византийской империи.

В 697 году эта конфедерация островных и береговых территорий избирает своим главой Паоло Лучио Анафесто. С этого года ведет свое начало длинный ряд венецианских *дожей*¹

(всего их было 120), прервавшийся ровно через 1100 лет, в 1797 году.

В 812 году по договору между империей франков и Византией были разделены сферы влияния в Италии: восточное побережье Адриатики оставалось за Константинополем. Свою автономию при византийском правлении островитяне проявили сразу же — уже вскоре после заключения соглашения княжество начало чеканить собственную серебряную монету.

Когда жители окрестных материковых городков и деревень в панике бежали на полузатопленные глинистые заболоченные островки большого безымянного залива на севере Адриатического моря, никто не мог и предположить (а меньше всего сами несчастные скитальцы), что эти небольшие группы поселенцев, разбросанные по разным островкам лагуны, полагают начало государству, военная и экономическая мощь которого через несколько веков превзойдет силу самой Византии, бывшей поначалу для венецианцев и покровительницей, и образцом для подражания. Вообще-то такой «удаленный», весьма щадящий образ византийского правления в конце концов сослужил добрую службу самим ромеям, когда империя в одночасье из покровительницы и митрополии превратилась в жертву политических интриг и доминион венецианцев (1204). Несмотря на эту политическую катастрофу традиция взаимоотношений, предложенная византийцами изначально (в духе уважения и взаимовыгоды) сохранилась и при венецианском владычестве, поэтому греки, ставшие подданными республики, не могли пожаловаться на жестокий гнет со стороны бывших союзников-вассалов. Партнерские торговые связи сохранились, и еще в течение нескольких веков островитяне и эллины сотрудничали в Средиземноморье к взаимной экономической пользе.

Тем временем дожи сменяли один другого, и знатным семьям, таким как Партечипацио, Кандиани или Орсеоло, давшим первых правителей, во взаимной борьбе за власть не удалось утвердить династический принцип престолонаследия.

С годами могущество дуката увеличивалось, а резиденция дождей, находившаяся первоначально на материке, в древ-

ней Гераклее, а затем на Маламокко, наконец в начале IX века нашла свое окончательное место на острове Риво-Альто.

XI век принес первые значительные победы в Адриатике, в том числе в борьбе с норманнами короля Робера Гвискара (1081) — врага Константинополя, и как следствие освобождение от византийских налогов (1082) и строительство величественной базилики Святого Марка.

Рубеж XI–XII веков — дальнейший экономический и военный рост государственного организма, участие в Крестовых походах, основание и строительство знаменитого венецианского Арсенала.

Начало XIII века (1202–1204) приносит республике победу в IV Крестовом походе, завоевание Византии, а продолжавшееся в течение всего столетия разграбление Востока — невиданное материальное обогащение. Территориальные приобретения морской державы включали в основном удобные для торговли острова Средиземного моря, а также территории в Аттике и на Пелопоннесе. Этот период является временем расцвета Венеции.

Уже во времена императора Алексея I Комнина (1081–1118)² островитяне заселяют один из центральных кварталов Константинополя, ставший их коммерческой штаб-квартирой в столице империи. Когда же дож Энрико Дандоло в 1203 году привел под стены Царьграда западных рыцарей, то еще до захвата города союзники заключили между собой договор, согласно которому островитяне после победы получали более трети всех земель тогдашней империи и самой столицы. Избравшийся Малым Советом Республики глава венецианской администрации в Константинополе (*podesta*) во время Латинской империи (1204–1261) носил титулы *деурьфэт* и *dominator*, пользовался пурпурными чернилами и золотой печатью, подобно византийскому императору. Венецианская часть города стала фактически «государством в государстве», независимым от латинского императора, а дож принял титул «Правителя трех восьмых Римской империи».

Несмотря на протесты властного римского первосвященника Иннокентия III, венецианцы добились от союзников

права назначать латинского патриарха Константинополя. При таком приоритете в церковных делах храмы и монастыри столицы были под особым контролем граждан Республики святого Марка, пользовавшихся этим правом и безнаказанно их опустошавших, особенно в начальный период Латинской империи.

XIII–XIV века — период нескончаемых войн с Генуей, основным торговым конкурентом венецианцев и союзницей Византии, возродившейся в 1261 году после крестоносного разгрома.

В 1347 году войско, вернувшееся из Крыма после осады генуэзской крепости Каффа (совр. Феодосия), привезло в лагуну чуму, которая быстро стала эпидемией. Эта болезнь с тех пор несколько раз свирепствовала в Венеции и каждый раз уносила до половины населения города. Борьба с чумой стала сродни войнам с турками — в том и другом случае на карту ставилось само существование государства, целого народа. Разница была лишь в том, что турки никогда не пересекали на своих военных галерах морской границы залива, а чума, напротив, поражала именно на улицах столицы. Неслучайно базилика Богородицы «Здоровье» (*Madonna della Salute*) построена в ознаменование избавления от «черной смерти».

В первой половине XV века республика распространила свое влияние и на итальянскую терраферму, подчинив себе большие пространства к Западу. Она овладела Падуей, Удине, Брешией, Бергамо.

Однако именно в этот момент, в 1453 году, пал Константинополь и турки устремились на захват европейских владений в Средиземноморье, где первым пострадавшим оказалась Венеция. Последующие века являются периодом ее упадка — отчасти из-за турецкого завоевания, отчасти из-за ослабевшего интереса к традиционным торговым путям. Лидерами международной торговли становятся испанцы и португальцы: Христофор Колумб в 1492 году открыл Америку, а Васко да Гама в 1498 году нашел обходной морской путь в Индию.

Ряд морских побед, таких, например, как в битве при Лепанто (1571), не могли остановить победного шествия исла-

ма в Средиземноморье. Начиная с XV века республика теряет одну за другой свои территории в материковой Греции и на Пелопоннесе, а в год битвы при Лепанто взята последняя венецианская крепость на Кипре. Наконец в 1669 году после осады, длившейся 21 год, пала столица Крита город Кандия (современный Ираклион).

Несмотря на военные поражения и политический упадок, в этот период в Венеции происходит настоящий расцвет искусств. В XVI–XVIII веках здесь творят лучшие зодчие, скульпторы и живописцы Европы. Накопленный веками колоссальный финансовый потенциал не мог истощиться в одночасье, а потому именно в эти десятилетия упадка возводятся грандиозные палаццо и церкви, по заказу аристократических семей работают лучшие художники, такие как Веронезе, Тициан, Тинторетто, Тьеполо, Каналетто. Венецианский театр, знаменитая «комедия дель арте», ставит произведения Гоцци и Гольдони. Процветают типографии, банки, казино, всевозможная торговля. Венеция остается «Безмятежнейшей» даже на закате своей государственной истории³.

Вторая половина XVIII столетия — это период политического бездействия некогда могущественной державы, что объясняется ее полным экономическим и военным упадком. Уже потерявшая большинство своих владений, она не смогла уберечься, несмотря на свой нейтралитет, от завоевания, и в 1797 году австрийские войска вошли в столицу.

Хотя история независимого государства прекратилась и республика сначала вошла в наполеоновское итальянское королевство, затем вновь попала под власть австрийцев и, наконец, в 1866 году стала частью единой Италии, ее слава не закатилась. В течение XIX и XX столетий, начавшись с легкой руки лорда Байрона, жившего в Венеции и воспевшего ее, не иссякает поток путешественников, желающих прикоснуться к атмосфере романтического декаданса, характерной для этого города, ставшего местом «паломничества» ценителей искусства со всего мира. Ведь здесь оно живет не в музеях под толстым стеклом, а в храмах и палаццо, в людском многоголосье на площадях, среди гондол, мостов и каналов.

В XX веке учреждены такие международные форумы искусств, как Венецианский кинофестиваль и Бьеннале современного искусства.

С VI века параллельно существовали «две Венеции»: «континентальная», перешедшая под власть лангобардов, а позже франков, с прежним центром церковного управления в Аквилее, и «береговая», оставшаяся под управлением Византии и юрисдикцией патриарха Градо.

Древняя римская провинция «Венеции» в византийский период простиралась от Градо до Кьоджи, тогда как ее административный центр со временем менялся: вначале он был в Гераклее, затем на острове Маламокко и наконец на Риво-Альто (нынешний район Сан Марко).

Основанная римлянами в 181 году до Р.Х., Аквилея занимает особое место в истории Северной Италии. Значительный ее рост связан с императорской эпохой. После 89 года по Р.Х. город становится столицей X августова округа — Венеций и Истрии, важным военным центром, связующим пунктом между Италией и римскими провинциями вне Апеннин: Паннонией, Далмацией, Истрией, Норикумом. Его юрисдикция, таким образом, простиралась на весь северо-восток Апеннин и значительную территорию на Балканах.

Девятый город в имперской «табели о рангах» и четвертый по важности в Италии, Аквилея подолгу принимала в своих стенах римских императоров, став свидетельницей междоусобных схваток между государями и претендентами на власть: под ее стенами погиб император Максимин Фракиянин (238), а Феодосий Великий (388) и Валентиниан III (425) отстаивали свои права в битвах с узурпаторами.

Уже в первые десятилетия существования Церкви здесь прозвучала апостольская проповедь и аквилейская община заняла важное место в жизни христианской Италии. В этом городе подвизалась святая Анастасия Узорешительница, служа своему учителю Хрисогону (память 22 декабря/4 января), пострадавшему от императора Диоклитиана.

Сразу после Миланского эдикта 312 года, знаменовавшего собой прекращение гонений на христиан, здесь была воздвигнута прекрасная базилика. Полы этого храма, чудом сохранившиеся в веках, украшает удивительной красоты мозаика. Это самая большая напольная мозаика в мире, сохранившаяся до наших дней: ее площадь — более 2000 кв. м. Восходящая к первой четверти IV столетия мозаика служит наглядным катехизисом для оглашаемых в вере.

Аквилейскую базилику в разное время посещали святые равноапостольные Константин и Елена, блаженный Августин Иппонский, преподобный Иероним Стридонский и пресвитер Руфин. Бывал тут и святитель Амвросий Медиоланский, активный участник антиарианского Аквилейского собора 381 года, на котором председательствовал епископ Валериан. Почти наверняка побывали здесь направлявшиеся на проповедь к славянам святые равноапостольные Кирилл и Мефодий: существуют данные о пребывании святого Кирилла в Чивидале, римском центре, основанном еще Юлием Цезарем и находящемся неподалеку от этих мест. Тогда уже состоялось разделение патриархата на два: Новой Аквилеи — с центром на острове Градо, и Древней — ее центр и находился тогда в Чивидале.

Разрушенная Аларихом, а затем Атилией, Аквилея больше не поднималась на прежний уровень своего социального влияния. Однако даже опустошение этого края не смогло вычеркнуть город из орбиты политической и религиозной жизни средневековой Европы, во многом благодаря важной культурной и исторической роли этого центра.

После нашествия лангобардов в 568 году римская провинция разделяется между ромеями-венетами — с центром в Градо, и лангобардами, а впоследствии франками. Древний же патриархат (568–1751), с центром, впрочем, уже не в самой Аквилее, а в Чивидале (до 1419 г.) и затем в Удине, стал не просто митрополией Римской Церкви — обладая политической властью над обширными территориями, он простирал свои владения на севере до Дуная, на востоке до озера Балатон, на западе же его границей служило озеро Комо.

Наряду с Равенной Аквилея является наиболее важной археологической зоной северо-восточной Италии. Хорошо сохранившаяся средневековая патриаршая базилика XI века со всемирно известными напольными мозаиками первой четверти IV века — это, пожалуй, все, что осталось сколько-нибудь нетронутого от славного города. Сохранились остатки римского форума и некоторые другие памятники, частью собранные в Национальном археологическом музее, располагающемся напротив базилики.

Епископы — предстоятели островных общин, располагавшихся на Риальто, Торчелло, Маламокко, Кьодже, на протяжении долгого периода времени находились под юрисдикцией митрополии Градо. Ее возглавлял патриарх, которому, согласно булле папы Льва IX от 1053 года, принадлежала верховная власть над «всеми Венециями и Истрией», как назывались земли бассейна Адриатики на западе и Истрии на востоке (на территориях современных Черногории, Хорватии, Боснии и Герцеговины). Булла только подтверждала сложившееся положение дел в этой церковной области, находившейся под юрисдикцией патриархов Градо с 731 года. Именно тогда на соборе в Риме под председательством папы Григория III были разделены области подчинения двух патриархатов — Аквилеи и Новой Аквилеи-Градо. К юрисдикции последнего и отошло Адриатическое побережье, включая венецианский архипелаг. Вот почему о митрополии Градо, ведущей свое начало от церковной традиции Аквилеи, необходимо сказать особо.

Эта община верных, основанная святым апостолом и евангелистом Марком, была провозглашена митрополией, по видимому, еще в 381 году на антиарианском Аквилейском соборе. Патриархат же здесь был образован в 557 году в ответ на осуждение V Вселенским собором «Трех глав». Оно пало на личность Феодора Мопсуэтского и неправомыслие, содержащееся в писаниях Ивы Эдесского и блаженного Феодорита Кирского, обвиненных императором Юстинианом в несторианской ереси. Римский папа после колебаний признал решения Вселенского собора. Тогда североитальянские епископы во главе с митрополитами аквилейским и миланским, не согласные с

соборными положениями, отложились от Рима и Константинополя и, провозгласив автокефалию, избрали собственного главу — Патриарха.

Уже в 568 году Патриарх Павлин, спасаясь от лангобардов, переносит свою резиденцию в Градо, служивший портом Аквилеи, подобно римской Остии или афинскому Пирею. Это небольшой островок, находящийся в морском заливе к северу от венецианской лагуны. Как видно, факт основания митрополичьей кафедры в Градо объясняется теми же обстоятельствами, которые вызвали переселение жителей венецианской террафермы в лагуну и образование в ней новых епископатов, а именно — нашествиями варваров, в данном случае лангобардов. Византийский дука и трибуны прибрежной области отправились в Рим к папе Бенедикту I (574–578) с просьбой о разрешении на основании митрополичьей кафедры в Градо, поскольку древняя Аквилея находилась под властью лангобардов-ариан. Папа Бенедикт и его преемник Пелагий II (579–590) свое благословение дали. К 579 году относится освящение кафедральной базилики и основание митрополичьего округа с центром в Градо, с тех пор получившим имя «Новая Аквилея».

В 606 году происходит разделение на два патриархата: Аквилейский не признавал V Вселенского собора, в то время как патриархат Градо оставался православным. И хотя в 699 году на соборе в Павии Аквилея вошла в общение с Римом, два церковных центра так больше никогда и не объединились. Несмотря на то что города отстоят друг от друга всего на десять километров, история патриархатов оказалась очень непохожей. Аквилея прочно связала себя с германским миром: часть королевства Баварии, провинция Священной Римской империи, период политической независимости, затем власть Республики святого Марка и Австрии — вот страницы истории этого диоцеза. Градо же связал себя с Адриатическим побережьем — с Византией, а впоследствии также с Венецией, но по-иному, нежели Аквилея...

Именно Патриарху Градо император Ираклий (610–641) послал в дар «александрийский престол апостола Марка», хранящийся ныне в алтаре базилики святого Марка. Этот выдающийся государь показал тем самым свое благоволение к митро-

полии Новой Аквилеи, оставшейся верной империи — в противоположность области Аквилеи древней, находившейся под властью еретиков. И хотя впоследствии последняя вернулась в лоно Римской Церкви, срединное положение митрополии Градо — между Восточной Церковью и западным патриархатом — сохранилось и стало со временем характерной особенностью уже венецианской духовной и светской культуры.

О началах церковной жизни в заливе повествует в своей «Хронике» дож Андреа Дандоло (1342–1354), согласно свидетельству которого еще экзарх Нарсес в 552 году основал здесь первые церкви, посвященные покровителям войска — святым воинам и мученикам Феодору Тирону и Мине.

В 639 году при императоре Ираклии была воздвигнута сохранившаяся донныне кафедральная базилика Успения Пресвятой Богородицы на острове Торчелло.

Церковное устройство этой территории было действительно особым. В силу того, что острова лагуны поначалу не составляли единого организма, являясь колониями беженцев из близлежащих поселений террафермы, в заливе существовало несколько епископских кафедр. Архиереи, бежавшие вместе с паствой из своих епархий, как например, святители Илиодор и Магн, положили начало церковной жизни в этих местах. Впоследствии кафедры небольших островных диоцезов сохранились, и некоторые из них существовали вплоть до Нового времени. Так, епископия Торчелло де-факто являлась суффраганом (викариатством) епископа Венеции. Аналогичным было положение и епархии Кьоджи, существующей поныне. Интересно, что и до сегодняшнего дня все епархии области Венето, даже такие обширные, как веронская и падуанская, будучи, конечно, фактически независимыми, являются де-юре суффраганами венецианского патриархата — одной из малых епархий северо-востока Италии.

Епископы будущего «города мостов и каналов» имели своей резиденцией остров Оливоло, что к востоку от нынешнего исторического центра. Впоследствии этот район стал именоваться Каstellо, поэтому предстоятель Венеции титуловался «епископом Каstellо» (с 1091 г.).

Всего же на островах и на ближайшем побережье располагалось несколько епископий, зависимых от митрополии Градо. При Илии, «протопатриархе» Градо (579), первой по чести среди них была самая древняя островная епархия — Торчелло, затем следовала кафедра Маламокко, на третьем месте епархия Оливоло (= Венеции), далее следовали кафедры Иезоло, Гераклеи и Каорле. Первый храм острова Оливоло был освящен в честь святых мучеников Сергия и Вакха.

В правление Маурицио Гальбао (764–787) власть епископа Оливоло стала распространяться на близлежащие острова, такие как Риво-Альто, Дорсодуро, Джемини, т.е. на зону, составляющую нынешний «главный остров». По мере роста политического могущества дуката владыка Оливоло выдвигается на первое место по значению среди своих собратьев-епископов.

Одновременно с возвышением княжества и, как следствие, новой епархии угасала церковная жизнь в обеих Аквилеях. С 1131 года патриарх Градо постоянно проживал в Венеции, своим присутствием немало осложняя жизнь местному епископу. На правах митрополита он вмешивался в дела, управлял некоторыми приходами, реализуя так свое право ставропигии. Наконец конфликт между юрисдикциями привел к упразднению патриархата Градо и образованию в 1451 году, согласно решению Папы Николая V, «патриархата Венеции».

По мере перехода к епископу Оливоло (позже — с титулом «епископ Каstellло») канонической территории патриархата Градо ему стали подчиняться и другие диоцезы. Именно тогда его суффраганами стали, в частности, епархии Каорле и Иезоло. На фоне наличия в лагуне (до середины XV в.) двух параллельных и нередко соперничавших центров — сильного епископа Каstellло и его канонического главы номинального патриарха Градо, существовала еще одна особенность, существенно влиявшая на здешнюю церковную жизнь: это третья юрисдикция — клир, подчинявшийся дожу (!). Возглавлял клир примицерий — настоятель базилики Святого Марка, частной капеллы венецианских правителей. «Клир базилики Сан Марко» окормлял еще несколько приходов, в основном в централь-

ных районах города, а для подготовки священников существовала семинария (*seminario ducale*), располагавшаяся во Дворце дождей. Согласно специальному разрешению папы, примицерий базилики Святого Марка имел право ношения перстня, митры, посоха, а также право совершения Таинства Миропомазания, до II Ватиканского собора совершавшегося в Католической Церкви исключительно епископами. Эти полученные от Рима прерогативы полностью удовлетворяли амбициям дождей, желавших иметь известную независимость в религиозной сфере.

В Венеции, таким образом, в течение долгого периода сосуществовали три центра церковной жизни. Отсутствие жесткой иерархической вертикали в этой области способствовало большей широте взглядов в этих вопросах со стороны населения и правящих кругов. Вероятно, отчасти стремление к автономии от Ватикана зиждилось и на живой памяти о некогда близком родстве здешней духовной традиции с Православным Востоком.

Начиная с периода возведения Марковой базилики святой покровитель республики официально становится «главой государства» и «правит» вместе с дожем, являющимся как бы провозвестником и исполнителем воли апостола. В XIII столетии, после взятия Константинополя, эта концепция становится государственной доктриной Венеции, которую поэтому можно с известной оговоркой назвать теократической, где дожу усвоены функции, схожие с полномочиями главы Церкви, наместника святого апостола. Эта модель — своеобразный вариант «симфонии священства и царства» в уменьшенном размере, перенесенный из византийских пределов на венецианские острова. Подкреплялась такая религиозная политика заимствованным у ромеев пышным государственным церемониалом. Например, для дожа в базилике предназначалась особая кафедра — «пергола», откуда он преподавал народу торжественное благословение в дни больших праздников. Базилика

Святого Марка была поэтому средоточием не только сакральной, но и политической жизни: здесь производились назначения на высшие государственные и военные должности, благословлялись знамена венецианских эскадр.

Именно самостоятельность в вопросах церковно-административной жизни, обусловленная как историческими предпосылками, так и политическими и экономическими реалиями, делала островитян весьма терпимыми к инакомыслящим, свидетельство тому — факт присутствия здесь православных, мусульман и иудеев. Любой пришелец принимал на себя обязательство лишь уважать социально-политический и религиозный уклад венецианцев, и при этом условии мог свободно исповедовать собственную веру.

Серьезные противоречия морской державы и Ватикана имели место на рубеже XVI–XVII веков. Тогда папа Климент VIII (1592–1605) выпустил буллу, согласно которой всякому кандидату в епископы для Италии предписывалось являться прежде всего в римскую курию для прохождения «экзамена епископов», имевшего целью убедиться в соответствии кандидата этому высокому сану. Сенат республики, самостоятельно назначавший патриархов (!), отказался подчиниться, приведя в качестве аргументов как тысячелетнюю традицию рукоположения патриархов на территории митрополии, так и опасения, что таким образом в будущем могут быть нарушены права и интересы государства. Климент VIII, а затем и Павел V признали за Венецией право избрания патриархов и рукоположения их на территории патриархата, причем кандидаты были освобождены от прохождения «экзамена епископов».

Так, Серенессима, точно придерживаясь католического вероучения, отстаивала вместе с тем свое право церковно-административной автономии и религиозной терпимости. Когда между нею и Ватиканом в начале XVII века вспыхнул открытый конфликт, не кто иной, как фра Паоло Сарпи, священник и богослов, оказался главным консультантом по политическим вопросам у дожа Леонардо Донато (1606–1612), ответившего папе через посла республики в Ватикане: «В Венеции католиков столько же или больше, чем в Риме» — и добавившего, что

«не имел намерения отчитываться ни перед кем в своих действиях, признавая в качестве единого духовного главы лишь Самого Господа Бога». Несмотря на наложенное папой в ответ отлучение и запрещение священникам отправлять религиозные культы, сакральная жизнь в лагуне не прекратилась, и папа впоследствии отозвал свой интердикт.

Кстати, Сарпи, чудом выживший после покушения, организованного против него по приказу Павла V, был очень близок к греческой православной общине и дружен с митрополитом Гавриилом (Севиrom).

У этой автономии, однако, была и обратная сторона: государство в Венеции вторгалось в жизнь епархии, вмешивалось в пастырские вопросы, назначало патриархов, епископов и священников. Так независимость от Ватикана обернулась зависимостью от светской власти.

Таким образом, церковная жизнь республики с ее глубокими восточными корнями представляется весьма многоплановой, сложной и неоднозначной. Но именно эти черты в конце концов и создают особую атмосферу социального мира и религиозной терпимости, позволившую великому Петрарке, пусть и не без некоторой идеализации, однажды написать: «Венеция есть единственное прибежище человечности, мира, справедливости и свободы».

Контакты Константинополя и Венеции, будучи на протяжении почти тысячелетия (VI–XV вв.) весьма интенсивными, заключались не только в политических и торговых связях, но и в важном культурном и религиозном влиянии, которое оказала империя на Республику Святого Марка, первоначально входившую в ее западные пределы. В современной науке есть даже термин — «венецианский византизм», означающий вековой процесс ассимиляции византийской культуры на местной почве, и в то же время самобытной ее переработки.

Стремление к подражанию Восточной империи, пусть первоначально в обрядах и церемониях императорского двора,

неизбежно вело к усвоению и развитию ее культурного наследия, а затем и к созиданию своего, неповторимого художественного «венето-византийского стиля». И даже после катастрофы 1204 года, в которой Венеция сыграла столь значительную роль, это влияние продолжало оставаться здесь по-прежнему заметным.

Особенно плодотворным для венецианско-византийского культурного обмена стал XI век, когда из Царьграда прибыло множество греческих мастеров для украшения базилики Святого Марка, построенной по образцу константинопольского «Апостолеона».

Начиная с 1082 года, с момента дарования императором Алексеем I исключительных торговых привилегий для здешних купцов, и в течение всего XII века, благодаря успешной коммерческой политике островитян, процветала венецианская община в Константинополе. Там у жителей лагуны сложился целый район со своим административным устройством и церквями.

Эпоха владычества над греческими островами, начавшаяся в 1204 году и продолжавшаяся до второй половины XVII века, способствовала еще большему взаимопроникновению культур.

Все эти политические и экономические связи позволили многим грекам спустя века, в XV столетии и позже, обрести в Венеции свою новую родину: первая волна беженцев прибыла сюда после падения империи в 1453 году, тогда как вторая росла по мере утраты Венецией своих владений в Восточном Средиземноморье.

Кардинал Виссарион Никейский в 1468 году оставил в дар республике свою уникальную коллекцию манускриптов, состоящую из 812 рукописей и ставшую основой фонда знаменитой венецианской библиотеки Святого Марка (*biblioteca Marciana*), здание которой украшает ныне центральную площадь города, располагаясь против фасада дворца дождей. В акте передачи бесценных рукописей базилике Святого Марка кардинал, объясняя причину своего выбора, уподобляет Венецию Византии («*quasi alterum Byzantium*»), подчеркивая тем самым ее особое сходство в культурной и религиозной традиции с Восточной Римской империей.

Свидетельством исключительно близкого родства с Византией явилась и православная церковь Святого Георгия, считающаяся по праву наиболее масштабным архитектурно-художественным комплексом, когда-либо реализованным в Венеции иностранной общиной.

Греческая община Венеции, вырастая с годами в самостоятельный церковный и социальный организм, благодаря двум школам, действовавшим с разрешения венецианского правительства, сумела стать рассадником классического и религиозного образования на территориях, оккупированных турками, и одновременно его рупором на Западе, где со времени перенесения равноапостольным Константином столицы на берега Босфора, о Восточной римской империи и ее культуре знали крайне мало. Греческая «сколетта Сан-Николо» и храм Святого Георгия знакомили итальянцев с Восточной Церковью, тем самым закладывая основы «нового православия» на Западе, появившегося уже в XX веке в лице десятков и сотен православных итальянцев, французов, немцев и англичан. Наконец, братство святителя Николая в течение веков было единственным местом на Севере Италии, куда мог придти православный человек, чтобы поставить свечу перед иконой и вознести молитву.

Интересно, что особая связь Венеции и славянского мира во всем его многообразии, объясняющаяся тем, что в свое время Республика святого Марка владела значительными территориями в областях Далмации и Истрии, уходит своими корнями в первое тысячелетие по Р.Х. С самых древних времен город «мостов и каналов» претендовал на то, чтобы стать «дискуссионной площадкой» для обсуждения насущных вопросов богословия. Упомянутое посещение святыми солунскими братьями Аквилейского патриархата не ограничилось лишь столпными Аквилеей и Чивидале. Они посетили и Венецию, где состоялся интереснейший диспут со сторонниками «трехязычной ереси», который доносит до нас автор Жития свв. Кирилла и Мефодия⁴.

В самом деле, многочисленные святые мощи и чтимые византийские иконы обрели здесь новый дом — с увереннос-

тью можно сказать, что восточная религиозная традиция оказывала и по сей день продолжает оказывать влияние на духовную жизнь венецианцев.

Почитание православных святых оставило свой след и в местном литургическом календаре: в течение веков здесь праздновалась их память, их мощи и сейчас пребывают в городских церквях. К святым реликвиям и иконам совершались торжественные крестные ходы с участием патриарха и дожа, а также представителей сената, братств и при стечении простого народа. Доныне в Венеции Днем города является 21 ноября — праздник Введения во Храм Пресвятой Богородицы (по новому стилю), когда островитяне целыми семьями отправляются в базилику Пресвятой Девы Марии «Здоровье», где каждый ставит свечу перед чтимой православной иконой «Одигитрия-Месопандитисса», привезенной с Крита.

Как некогда в Византии, многие церкви здесь носят имена ветхозаветных святых: Моисея, Иова, Иеремии, Самуила. Подобно Византии, в Венеции весьма почитались святые воины: Димитрий Солунский, Георгий Победоносец, святые Мина и Феодор Тирон, святые целители: священномученик Ермолай, мученики и бессребреники Косма и Дамиан. Во все века особо почитались в лагуне святой Пантелеимон и святитель Николай, являющийся одним из покровителей города. Даже в наши дни среди венецианцев весьма распространены православные имена: Дамиано (Демьян), Никола, Джорджо (Георгий), Данило... Это показывает, что островитяне поныне сохраняют память о своих православных корнях.

Примечания

¹ Дож (венецианск. *doge*, от лат. *dux*) — вождь, князь. Титул венецианских правителей, избиравшихся пожизненно из аристократических семей. В греческо-славянском употреблении существовал также титул «дука», происходящий от того же латинского корня, дававшийся высшим чинам Византийской армии, а также начальникам крупных городов или провинций. В силу того, что Венеция в начальный период истории была частью Византийской империи, а дожи исполняли

функции византийских наместников (отсюда и титул), в литературе встречается наименование «венетианский дукат» (не путать с одноименной монетой).

² В скобках рядом с именами монархов, римских пап даются года правления и понтификата, рядом с именами иных исторических персонажей приводятся годы жизни.

³ «Serenissima» — «Безмятежнейшая». Официальный титул республики Венеция, переводимый на русский по-разному, в т.ч. как и «Светлейшая» или «Тишайшая».

⁴ Житие сообщает: «Кроме Паннонии святые Константин и Мефодий заходили и в Венецию. Здесь латинские и немецкие священники и монахи нажились на Константина, как вороны на сокола, проповедуя трехязыческую ересь:

— Скажи нам, человек, — говорили они Константину, — зачем ты перевел славянам священные книги и учишь их на этом язык, тогда как раньше никто этого не делал: ни апостолы, ни папа Римский, ни Григорий Богослов, ни Иероним, ни Августин? Мы знаем только три языка, на которых подобает прославлять Бога: еврейский, греческий, римский.

Философ отвечал к ним:

— Разве не идет от Бога дождь одинаково на всех, или солнце не сияет для всех, или вся тварь не дышит одним воздухом? Как же вы не стыдитесь думать, что кроме трех языков, все остальные племена и языки должны быть слепыми и глухими. Уж не думаете ли вы, скажите мне, что Бог не всемогущ, и потому не может этого сделать, завистлив, что не хочет сделать? Мы же знаем многие народы, имеющие свои книги и воссылающие славу Богу каждый на своем языке....

Таковыми и многими другими подобными словами святой Константин обличал латинских и немецких священников».

Библиография

Издания на русском языке

Лазарев В.Н., История византийской живописи, М. 1986.

Порфирий (Успенский), еп. Святые земли италийской (переизд.). М., 1996.

Соколов Н. Образование Венецианской колониальной империи. — Саратов, 1963.

Иностранные издания

AA. VV. Contributi alla storia della chiesa veneziana. Vol. 1: Le origini della chiesa di Venezia. — Venezia, 1987; Vol. 2: La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII. — Venezia, 1988.

AA. VV. Eredi ideologici di Bisanzio. Atti del Convegno Internazionale di Studi dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia (4-5 dicembre 2006), a cura di M. Koumanoudi e C. Maltezos, Venezia, Edizioni dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, 2008.

AA. VV. I Greci a Venezia, Atti del convegno internazionale di studio, Venezia 5-7 novembre 1998, a cura di M. F. Tiepolo ed E. Tonetti, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 2002.

AA. VV. Greci e Veneti: sulle tracce di una vicenda comune. Atti del convegno internazionale, Treviso, 2006.

AA. VV. Le origini di Venezia, Firenze, 1964.

AA. VV. Storia di Venezia, Venezia, 1958.

AA. VV. Tra fede e la storia. La presenza delle comunità religiose a Venezia, Venezia, 2000.

AA. VV. Venezia centro di mediazione fra Oriente e Occidente (secoli XV–XVI). Aspetti e problemi a cura di H.-G. Beck, M. Manoussacas, A. Pertusi, vol. I Firenze 1977, p. 217–232.

AA. VV. Venezia dalla prima Crociata alla conquista di Costantinopoli del 1204, Firenze, 1965.

AA. VV. La Venezia del Mille, Venezia, 1965.

Andreae Danduli Venetorum ducis Cronica per extensum descripta (1339) // Rerum italicarum scriptores, XII, I, Bologna, 1942–1958.

Cappelletti G. Storia della chiesa di Venezia, I-VI. Venezia, 1849–1855.

Chronicon Gradense. MGH. SS., v. VII. Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie ed. Monticalo. Chron. Veneziane antich. Fonti. 1890.

Corner F. Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello. Padova, 1763.

D'Antiga R. La comunità greco-ortodossa di San Giorgio in Venezia // Presenze Ebraico-cristiane nelle Venezia. Vicenza, 1993.

Id. La fondazione della metropoli greco-ortodossa d'Italia // Bollettino della badia greca di Grottaferrata, Vol. XLIX-L, 1995–1996.

Fedalto G. Le origini della diocesi di Venezia // AA. VV. Contributi alla storia della chiesa veneziana (I). Le origini della chiesa di Venezia. — Venezia, 1987.

Id., Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI, Firenze, 1967.

Moschonas, N.G. I Greci a Venezia e la loro posizione religiosa nel XV secolo // Ο ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ, 5 (1967), p. 105–137.

Nicol, D.M., Venezia e Bisanzio, Milano, 1990.

Pertusi A., Venezia e Bisanzio nel secolo XI // La Venezia del Mille, Venezia, 1965, p.117–160.

Id. La caduta di Constantinopoli, Milano, 1976.

Ravegnani G., Bisanzio e Venezia, Bologna, 2006.

Runciman S., L'intervento di Venezia dalla prima alla terza Crociata // Venezia dalla prima Crociata alla conquista di Constantinopoli del 1204, Firenze, 1965, p. 3–22.

Sansovino F. Venetia città mobilissima e singolare, ristampato da ed. 1581. Bergamo, 2002.

Thiriet F., Études sur la Romanie gréco-vénitienne (X-XV siècles), Londra, 1977.

Veludo G., Sulla colonia greca orientale stabilita in Venezia // Venezia e le sue lagune, I, Appendici (V), p. 78–100), Venezia, 1847.

Подробная библиография литературы на новогреческом языке, касающаяся греческой общины Венеции и ее взаимодействия с религиозными и светскими властями республики, внутриобщинной и церковной жизни, а также внешних связей, в том числе контактов с Российским государством и Церковью, собрана Манусом Манусакасом в двух номерах научного ежегодника ΘΗΣΑΓΓΡΙΣΜΑΤΑ и впоследствии дополнена другими исследователями:

Μανούσακας Μ. Ι. Βιβλιογραφία τού Ελληνισμού της Βενετίας. Μέρος Α': Γενικά, Θεσαυρίσματα 10 (1973), 7-87; 17 (1980).

Е. В. Никольский

ЗЛАТЫЕ ВРАТА: ОТ СТОЛИЦЫ К СТОЛИЦЕ

В некоторых государствах существовала древняя традиция сооружать при въезде в город Золотые ворота. Первые такие ворота были воздвигнуты в глубокой древности в Иерусалиме. Старейшие и единственные ворота Иерусалима, ведущие на Храмовую гору. В Книге пророка Иезекииля мы читаем: «И сказал Господь: ворота эти будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими. Ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены» (Иез. 44:2).

Золотые врата Иерусалима несли в себе символично-богословский смысл, так как через них в Иерусалим в воскресенье перед Страстной неделей въезжал на осле Иисус Христос, что традиционно Православной Церковью понимается как предугадание будущей победы Спасителя над сатаной через крестную смерть и воскресение.

Человек, стоящий к Золотым воротам лицом, замечает в их средней части двойную арку, обильно украшенную орнаментом. Это остатки подлинных ворот, которые некогда вели во внутреннее пространство города-крепости Элия Капитолина, построенного римлянами на развалинах еврейско-

го Иерусалима, разрушенного в ходе Первой римско-иудейской войны. Некогда сразу за этими воротами начиналась одна из центральных улиц города-крепости, проходившая с Востока на Запад.

По еврейской легенде, их национальный освободитель (Мессия) должен войти в город именно через эти ворота. Надеясь ему помешать и рассчитывая на законопослушность евреев, арабы уже в Средние века наглухо замуровали Золотые ворота, а снаружи устроили мусульманское кладбище (верховным иудейским священникам запрещено ступать на кладбищенскую землю): по еврейской традиции ни одна святыня, будь то храм или место погребения, пусть и принадлежащая врагу, не может быть уничтожена. А кладбище в иудаизме, помимо всего прочего, считается нечистым местом. Христианские историки утверждали, что через эти ворота в Иерусалим вошел византийский император Ираклий после победы, одержанной над мусульманами.

Крестоносцы открывали эти ворота исключительно в религиозных целях. В конце периода Крестоносцев мусульмане вернулись и продолжили править городом. Вплоть до сегодняшнего дня Золотые ворота остаются замурованными. К ним прилегают почитаемая мусульманская святыня и исламская аудитория для изучения религии. Войти туда можно только через Храмовую гору.

Нынешние Золотые ворота в Иерусалиме (второе название — Врата милосердия) в наше время являются одной из башен в восточной части системы фортификационных сооружений, построенных между 1536 и 1539 годами по повелению султана Сулеймана Великолепного. Назначение этой фортификационной системы — предохранять жителей Иерусалима (как мусульман, так и «неверных») от нашествий соседей — банд бедуинов. Отстраивая в XVI веке крепость вокруг Иерусалима, султан Сулейман приказал заложить проем под аркой Золотых ворот, превратив их в башню. Сделано это было из религиозных соображений: соорудив вокруг Иерусалима линию крепостных укреплений, Сулейман Великолепный оставил 7 ворот для людей, входящих в город, и один — для Бога.

Посещение Иерусалима любым человеком — это его попытка совместить горизонталь земного, весьма и весьма материального существования с вертикалью души, неустанно идущей своей дорогой к Высшему Сознанию, именуемого Богом. Опыт этот всегда положительный, потому что энергия «земного» Иерусалима столь велика, чиста и многогранна, что в результате каждый начинает приближаться к своему неповторимому «небесному» Иерусалиму.

И неслучайно ворота, подобные иерусалимским, были построены в Константинополе. А началось все в пору сооружения великого города на берегах Босфора святым равноапостольным императором Константином в первой половине IV столетия от Рождества Христова. Золотые ворота стен Константина — триумфальная арка, возведенная в 324-330 годах на крайнем юго-западном (левом) фланге стен города Константина. Первоначально они проектировались и строились как симбиоз триумфальной арки и крепостных ворот.

Золотые ворота святого императора представляли собой трехпролетную конструкцию, фланкируемую двумя крыльями-башнями. Использовались они лишь в исключительных случаях, в том числе во время триумфальных процессий. Иерусалимская правопреемственность главных ворот новоосвященного города отразилась и в названии, которое подкреплялось позолотой по бронзовым створкам ворот, имевшим множество массивных накладных барельефов-бляшек. Само сооружение было облицовано проконесским мрамором и также украшено барельефами и статуями.

После возведения стен Феодосия роль сухопутных стен Константинополя с их Золотыми воротами как фортификационных объектов резко снижается (последние масштабные восстановительные работы проводились в 448 г.), а затем, с VI века, и вовсе сходит на нет.

Несмотря на это, византийские власти продолжают поддерживать памятник в хорошем состоянии вплоть до начала XIII века. К этому времени зафиксирован, в контексте всеобщего социального регресса, отрыв от своих исторических корней. Мародерство латинян, захвативших Константинополь в

1204 году и разрушительнейшее землетрясение 1206 года нанесли постройке непоправимый ущерб. После освобождения города в 1261 году ворота восстанавливаются. Над проезжей частью появляются мозаичные иконы: с фронта — Вознесение, а с тыла — Сошествие во ад, что соответствовало античной концепции «социум (город) — внешний мир». Остатки ворот были уничтожены землетрясением 1509 года, а строительный материал использован турками для своих построек.

Как это ни печально, в современном Константинополе не осталось ни одной триумфальной арки византийского периода (а их было достаточно) кроме Porta Aurea — вторых Золотых ворот, которые включены в комплекс крепости Едикуле. Конечно, Золотые ворота не совсем «триумфальная арка», они ближе (по своей первоначальной идее) к Спасской башне Московского Кремля — Это некий «торжественный въезд», но все-таки достаточно укрепленный.

Итак, вторыми Золотыми воротами Константинополя стала триумфальная арка, возведенная императором Феодосием Великим (346-395) между 388 и 391 годами в честь победы над узурпатором Максимом вне стен Константина на *via Egnatia*. Ворота представляют собой классическое сооружение этого типа: три пролета, перекрытые полуцилиндрическими сводами, завершались антаблементом и аттиком. На главном и заднем фасадах имелись по две колонны коринфского ордера из пестрого мрамора с зеленоватыми прожилками. Они поддерживали второй ярус арки — ее триумфальный венец в виде фриза, охватывающего сооружение по периметру. Фриз на главном и заднем фасадах рассекался восемью малыми колоннами, по четыре на каждом, того же ордера и из такого же материала, что и на первом ярусе.

Малые колонны несли на себе по три небольшие арки, которые, в свою очередь, поддерживали верхнюю часть сооружения. Значимость возведения триумфальных арок (ворот) восходит к глубокой древности. Они отделяли внутреннее пространство от внешнего, социума, и выполняли охранно-очистительную функцию. С этим и связано установление на них изображений божеств, тотемных животных и священных сим-

волов. На вершине находились четыре львиные скульптуры — часть квадриги богини Кибелы, а также скульптурная группа, изображающая богиню победы Нику, венчающую лавровым венком императора Феодосия Великого. На кладке стен высечены христианские монограммы. Прохождение через арку, символизирующее очищение победоносного войска при его возвращении, было обязательным. Очищению подвергались и трофеи, в том числе и пленные. В 412 году арка была включена в стену Феодосия в виде главного (триумфального) въезда в Константинополь на крайнем левом фланге сухопутных стен в юго-западной части города и стала частью внешней границы самого обширного района — Эксакиония.

С правого и левого фасада к арке были пристроены башни, фланкирующие вход. Сама же арка была превращена в крепостные ворота: установлены массивные створки, покрытые листовой позолоченной бронзой с накладными позолоченными же бронзовыми барельефами. Перед сооружением были возведены укрепленные пропилии, соединяющиеся с внешним краем рва деревянным мостом в два пролета, имеющего опору на линии боевого парапета и проходящего через его арку. Пропилии прикрывали переправу через 20-метровый наполненный водой ров (к 40-м годам V в.), а задний фасад Золотых ворот был соединен с кольцевым тыловым укреплением *castrum rotundum*, препятствующим проникновению противника в город в случае прорыва.

На левом и правом крыльях пропиелей находились по шесть барельефов, расположенных по три в два яруса. На них были изображены следующие сюжеты: падение Фаетона; спящий Адонис и Венера; казнь Прометея; Пегас с музыкой; Эндимон; Кадм. На остальных шести — подвиги Геракла (но не все), в том числе Геракл с Цербером, Геракл, несущий двух циклопов. Далее за барельефами, также симметрично проездной арке пропиелей, находились по одной статуе, стоявшие на базах из плинфы и блоков, облицованных мраморными плитами.

В новой дополнительной функции арка получила название «Золотые ворота» по аналогии с Золотыми воротами в Иерусалиме, через которые вошел в город Сын Божий, как бы пере-

нимая их сакральную эстафету. Ворота открывались лишь для совершения триумфальных победоносных шествий, и эта церемония неукоснительно выполнялась в течение всего времени существования империи.

Исключением явилось перенесение 15 августа 944 года Нерукотворного Образа Иисуса Христа из Эдессы. На это событие стоит обратить особое внимание, ведь дальнейшая судьба Золотых ворот в других столицах будет связана с этим чудотворным образом Спасителя. Первое упоминание о Нерукотворном Образе встречается в сирийских письменных источниках IV века.

Предание повествует о том, как царь Эдессы (ныне г. Урфа, Турция) Авгарь V Уккама, будучи смертельно больным, послал к Иисусу своего художника, чтобы тот запечатлел изображение Спасителя. Государь верил в то, что, увидев это изображение, он выздоровеет. Но художник так и не смог изобразить Христа. Видя это, Иисус повелел принести Ему воду, умыл Свое лицо и отер его платом (убрусом), на котором сразу же отобразился Его лик. Этот плат Он передал художнику. Таким образом, согласно этому преданию, и появилась первая в истории икона Спасителя.

На Руси изображение Нерукотворного Спаса было известно уже в X–XI веках. Древнейшая из сохранившихся икон — Новгородский «Спас Нерукотворный» — датируется второй половиной XII века. Западное предание возникло также в глубокой древности. Согласно этому преданию, святая Вероника, потерявшая сына при избиении младенцев в Вифлееме, сопровождала Христа в Его крестном пути на Голгофу, подала Ему льняной плат, чтобы Христос мог отереть с лица кровь и пот, и тотчас лик Иисуса отобразился на этом платке. Реликвия, именуемая «Платом Вероники», хранится в настоящее время в соборе Святого Петра в Риме. Отличительная особенность изображения «Плата Вероники» — терновый венец на голове Спасителя.

Дальнейшая судьба этой великой реликвии христианского мира запутана и неопределенна. А судьба ворот прослеживается более четко. Наличие регионального геологического

разлома практически под этим участком стен Феодосия повлекло за собой сильнейшие разрушения в результате многочисленных землетрясений. Особенно сильно ворота пострадали в 1206 году, во время господства латинян: произошло обширное обрушение левого фасада ворот и левой фланкирующей башни.

Разрушения были ликвидированы за счет строительного материала от полностью разрушенной во время того же землетрясения церкви Всех Святых. Позже, после освобождения города в 1261 году, византийские власти были вынуждены, из-за обветшания сооружения и угрозы обрушения во время землетрясений, частично заложить арки, сузив пространство проезда.

По мере прихода Константинополя в упадок ворота замуровывались и теряли свой парадный лоск. После того как в 1453 году Мехмед Фатих взял Константинополь, используя мощнейшую для того времени артиллерию, он приказал построить то, что сейчас можно увидеть, — крепость Едикуле. Целью строительства было не только соорудить мощный замок, который впоследствии использовался как сокровищница и тюрьма, но и не допустить того, чтобы в Константинополь вернулся новый император, так как было предсказано, что новый император войдет в город не иначе как через Золотые ворота. Через год турки вообще практически замуровали вход, помня, что предание гласило: освободитель Константинополя войдет в город именно через Золотые ворота.

А воздвигнутые на Русской земле, в стольном граде Киеве Золотые ворота были копией Златых врат Царьграда. Украшенный храмом с позолоченной главой, парадный въезд в Константинополь приводил в восторг многих путешественников, именно они и назвали его Золотыми воротами. Следуя древней традиции, главный въезд в город украшался особенно торжественно.

Свое название киевские Золотые ворота, выполнявшие аналогичные функции, получили от константинопольских. Вероятно, это было своеобразное соперничество с великой Византийской империей. Русские князья также созидают золотые

ворота, чтобы уподобить свои столицы Царьграду, повторяя при этом сакральное пространство Святого града Иерусалима.

При Ярославе Мудром территория города активно разрасталась, что требовало возведения новых оборонительных укреплений. Строятся мощные валы с армированными деревянными клетями, глубокие рвы. В «Повести временных лет» упоминается: «В лето 6545 (1037). Заложил Ярослав городъ великий, у него же град суть Златая врата <...> и посемь церковь на Золотыхъ воротехъ святыя Богородица Благовещенье».

Золотые ворота в Киеве — один из немногих памятников оборонного зодчества Киевской Руси, воздвигнутых при Ярославе Мудром и дошедших до наших дней. Город киевского князя Ярослава Мудрого окружали высокие земляные валы общей протяженностью 3,5 км. Они проходили по нынешним улицам центральной части Киева. Золотые ворота были главным въездом в Киев. Золотые ворота князя Ярослава представляли собой большую каменную башню с проездом, над которой возвышалась церковь Благовещения. Изначально Золотые ворота в Киеве называли также Великими; что касается названия «Золотые», то оно традиционно употреблялось для обозначения главных ворот многих городов, в частности Царьграда и Иерусалима. Впрочем, есть мнение, что для украшения киевских Золотых ворот действительно применялось золото (вернее, позолоченная медь), которое покрывало их створки и церковный купол.

Золотые ворота были почетным, но топографически не очень удобным въездом в город. Так же неудобно, да и невыгодно, было штурмовать город с этой стороны, поэтому нападающие, по легендам, ограничивались по отношению к Золотым воротам ритуальными действиями, ударяя в ворота мечом (польский князь Болеслав) или саблей (половецкий хан Боняк). При осаде Киева Батыем силы захватчиков также были брошены на другие участки.

После монгольского нашествия Золотые ворота постепенно разрушались, хотя и оставались несколько сот лет въездом в город. Иностранцы путешественники называли Золотые ворота «памятником прежнего величия», именно через эти воро-

та торжественно входили в Киев войска освободителя Богдана Хмельницкого (по крайней мере, так утверждает традиция, хотя источники прямо об этом не упоминают) и знаменитого магната князя Януша Радзивила. В 1654 году руины Золотых ворот использовал московский гарнизон для сооружения новых Золотых ворот Старокиевской крепости. В середине XVIII века состояние Золотых ворот в Киеве стало слишком опасным, и в 1755 году их засыпали, а рядом сделали новый въезд. Остатки сооружения, возвышавшиеся над валом, разобрали и надолго забыли о нем. В конце XVII — начале XVIII века перед Золотыми воротами в Киеве в связи с реконструкцией фортификационных сооружений города были построены земляные бастионы. В середине XVIII века руины древних Золотых ворот были засыпаны землей.

Вновь киевляне увидели памятник в 1832 году, когда провели археологические раскопки и раскрыли остатки древних Золотых ворот. При этом был не только расчищен проезд, но и сняты остатки земляного вала, примыкавшего к сооружению с обеих сторон. Были проведены работы по укреплению руин: на отдельных участках сделан ремонт древней кладки кирпичом, возведены контрфорсы, устроены металлические связи, территория вокруг остатков памятника ограждена чугунной решеткой. В таком виде Золотые ворота дошли до наших дней.

В 1970 году было принято решение возвести над древними руинами Золотых ворот в Киеве павильон, который не только защищал бы этот памятник от дальнейшего разрушения, но и воссоздал его первоначальный облик. В 1972–1973 годах руины Золотых ворот подверглись тщательному архитектурному и археологическому изучению, во время которого был определен древний уровень проезда, рассчитаны первоначальные высоты арок, уточнены размеры и конструкция валов и воротной башни, место и план надвратного храма. Своеобразие и оригинальность консервации руин Золотых ворот состоит в том, что новые конструкции павильона возведены независимо от древней кладки, которая сохранена полностью (с кирпичными кладками и металлическими связями XIX в.) и доступна обзору со всех сторон.

Созданный павильон-реконструкция Золотых ворот сегодня не только предохраняет памятник от разрушения, но дает возможность «оживить» древние руины, сделать их более понятными для широкого круга людей, показать во всей полноте величие этого замечательного сооружения.

С 1982 года древние руины находятся в середине нового сооружения, которое является реконструкцией первоначального вида Золотых ворот.

Владимирские Золотые ворота — редчайший памятник русского военного зодчества времени возвышения Владимирского княжества при святом Андрее Боголюбском и роста стольного города Владимира. На протяжении более восьми веков, претерпев изменения и утраты своих важнейших частей, они остаются красноречивым свидетельством расцвета, величия и благочестия Владимирской Руси XII века и яркой архитектурной метафорой времени правления владимирского князя Андрея Боголюбского. Свидетельство о том, что значили Золотые ворота для князя Андрея, сохранила Ипатьевская летопись, приписав ему знаменательные слова, в которых видится осознаваемый современниками замысел о Золотых воротах: «Хочу создати церковь таку же, ака же ворота си Золота; да будет память всему Отечеству моему».

Контекст этой княжеской речи можно толковать по-разному. Однако нельзя не заметить здесь главного — смысла, вложенного князем в строительство Золотых ворот: «память всему Отечеству моему», то есть Киеву. Золотые ворота и остались памятью о державном княжении Андрея Боголюбского. Наследник киевского престола, сын киевского Юрия Долгорукого, князь Андрей, в 1155 году «без отчей воли» покинул киевскую землю, чтобы вернуться в свою Ростово-Суздальскую вотчину, на родину, где провел большую часть жизни. Здешняя боярская знать, стремившаяся обособиться от киевского, общерусского, влияния, надеялась найти в нем послушного исполнителя своей воли. Однако Андрей Юрьевич не только проявил крутой нрав «самовластца», но и распорядился властью совершенно неожиданно: оставив старые политические центры северо-восточной Руси — Ростов и Суздаль, он при-

ступил к созданию новой столицы в городе «мизинных» людей (т.е. не боярской знати, а ремесленников, торговцев и прочих обитателей посада) — Владимире.

Золотые ворота включались в западную линию городских валов, сооруженных в 1158-1164 годах княжескими градодельцами. Валы, примыкавшие с боков к массиву ворот, были рассыпаны в XVIII веке для устройства объездов; по углам ворот появились круглые ложноготические башни с пристройками между ними, свод ворот и церковь над ним тогда же были переложены. Однако и теперь ясно ощущаются первоначальные формы и величие архитектуры Золотых ворот.

Золотые ворота располагались в средней части западной оборонной стены и являлись главным торжественным въездом в столичный город Владимир. Грозный и величественный облик ворот воплощал идею воинской славы Владимиро-Суздальского княжества и вместе с тем зримо свидетельствовал о том, город находится под покровительством Богородицы: в верхней части ворот была воздвигнута церковь Положения риз Богоматери.

Внутри арки на больших железных петлях висели дубовые ворота, окованные позолоченным металлом. Именно через эту арку въезжали в древний Владимир князья, торжественные процессии, почетные гости, купцы и обычные горожане. Справа и слева к воротам примыкали высокие земляные валы. Сейчас их заменяют круглые башни. Их построили позднее, когда решили убрать высокие земляные насыпи, мешавшие движению транспорта. Над аркой ворот помещена икона Спаса, а еще выше была построена церковь, увенчанная золотой главой.

В Древней Руси к церквам и иконам относились с большим уважением, поэтому, проходя через ворота, все мужчины должны были снимать шапки, показывая таким образом свое отношение к святыням. Стража у ворот зорко следила за исполнением этого обычая, и зазевавшемуся горожанину или чужеземцу непременно напоминали, что головной убор нужно снять.

Но владимирские Золотые ворота были не только украшением города, они являлись мощным оборонительным соору-

жением, позволявшим защищать въезд во Владимир от нападавших врагов. За всю историю города никому так и не удалось взять их штурмом. В феврале 1238 года Золотые ворота выдержали штурм татарских орд. Именно с запада, с равнинной стороны был направлен главный удар. Однако насколько в действительности пострадали Золотые ворота при осаде Владимира, неизвестно. Во всяком случае, уже в XV веке зданию потребовался капитальный ремонт.

Возможно, Золотые ворота затронул и ремонт, предпринятый после большого городского пожара 1536 года, когда крепость восстанавливал государев горододелец Истома Курчев. В 1641 году известный московский зодчий Антипа Константинов составил смету на ремонт Золотых ворот, однако сами работы состоялись гораздо позже.

В 1761 году, свидетельство о Золотых воротах оставлено в «Топографическом описании провинциального города Володимера и уездом»: «Церковь Положения Честныя Ризы Пресвятой Богородицы, что на Златых вратах каменная, строена купно с теми воротами так называемыми Златыми... Она по прошествии нескольких лет от нашествия безбожных иноплемеников опустев стояла без пения праздна многие лета, но с 1687 года возобновлена». Понятно, что «возобновление» касалось скорее не архитектурной, а богослужебной стороны — «пения», само же здание, исключая верхнюю нависающую площадку и кровли, оставалось древним.

Документы XIX века содержат данные о дальнейшей истории Золотых ворот. В 1858 году, в год 700-летнего юбилея, ярко заблистала глава храма. В 1893 году здание Золотых ворот ремонтировалось снаружи: меняли и красили медянкой все крыши и желоба, меняли все оконные рамы и стекла, вычинивали белый камень цоколя, стен, крылец, перемычек, врубали скобы, ставили железные связи.

В XX веке Золотые ворота благополучно пережили время Гражданской войны и воинствующего атеизма. Храм стал музеем. Во второй половине XX века и начале нового тысячелетия Золотые ворота находятся в ведении Владимиро-Суздальского музея-заповедника. В надвратной церкви располагается

военно-историческая экспозиция. Золотые ворота — один из девяти памятников владими́ро-суздальского белокаменного зодчества XII — начала XIII века, сохранившихся до наших дней. Сооружение это грандиозное и увидеть его стоит, конечно. Золотые ворота Киева и Владимира схожи идеей — это два мощных бастиона. Отличие же в том, что храм наверху киевского сооружения не предусматривался. И еще одно отличие — такие города, как Владимир, огораживались, в основном, валами, а в цивилизованном (на то время) мире — стенами.

Каждый из сохранившихся памятников наделен общими признаками единого стиля, единого среза историко-культурной эпохи, и при этом каждое здание глубоко своеобразно. Золотые ворота вместе с другими памятниками в составе Владимиро-Суздальского музея-заповедника внесены в список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Интересно отметить, что Золотые ворота украшали не только Византию и Древнюю Русь, но и Речь Посполитую. Золотые Ворота (польск. *Złota Brama*) Гданьска располагаются на улице Длугой, одной из самых известных туристических достопримечательностей города. В конце XIV — начале XV столетий здесь располагался торжественный вход в северную столицу Польши, через эти врата въехал после победы в Грюнвальдской битве знаменитый король Владислав Ягайло в 1410 году.

Современные Золотые ворота Гданьска были возведены в 1612–1614 годах на месте готических ворот XIII века. Они являются частью старых городских укреплений вместе с тюремными воротами и тюремной башней. Ворота построены Яном Страковским по проекту архитектора Абрахама ван дер Блоке. Архитектурный стиль сооружения специалисты определяют как голландский маньеризм. Рядом с ним находится позднеготический двор Братства Святого Георгия-Победоносца. Обе стороны ворот имеют аттик с фигурами, символизирующими гражданские добродетели. Они были созданы в 1648 году Иеремиасом Фальком и реконструированы в связи с изношенностью в 1878 году. С западной стороны представлены фигуры: «Мир», «Свобода», «Счастье» и «Слава», с восточной

стороны фигуры олицетворяют «Согласие», «Справедливость», «Благочестие» и «Осторожность». Латинская надпись на воротах гласит: «Concordia res publicæ parvæ crescunt — discordia magnæ concidunt», что означает «В согласии малые республики растут, из-за разногласий большие республики распадаются». Традиционно монархи Речи Посполитой въезжали в северную столицу именно через Золотые ворота, а расположенные рядом с ними соборы придавали этому сооружению тот же сакральный смысл, что и его двойникам на юге и востоке. Разрушенные в годы Второй мировой войны, ворота были восстановлены в 1957 году.

Для человека XXI века Золотые ворота больше чем просто средневековый белокаменный памятник, больше чем главные ворота древнего города — это сама овеществленная бессмертная история, материализованное героическое прошлое, говорящее с нами языком ясных архитектурных форм.

Переданная через тысячелетия традиция уже после гибели Византии, завоевания Константинополя, который был переименован в Стамбул, после запустения Киева жила и передавалась в русском народе из поколения в поколение. Спустя несколько веков столица нашего государства была перенесена в Москву, но здесь копия Золотых ворот создана не была — их функцию взяла на себя Спасская башня Кремля, на которой находилась икона Иисуса Христа, известная под наименованием Спаса Нерукотворного.

Как известно, Спасская башня была сооружена в 1491 году, в период княжения Ивана III архитектором Пьетро Антонио Солари, о чем свидетельствуют белокаменные плиты с памятными надписями, установленные на самой башне. При постройке башня была приблизительно вдвое ниже. В 1624–1625 годах английский архитектор Христофор Галовой при участии русского мастера Бажена Огурцова возвели над башней многоярусный верх в готическом стиле (в пятом ярусе имеются аркбутаны) с элементами маньеризма (несохранившиеся обнаженные статуи — «болваны»), образное решение которого восходит к башне ратуши в Брюсселе (окончена в 1455 г.), заканчивающийся каменным шатром. Фантастические фигурки —

элемент декора — при царе Михаиле Федоровиче их наготу стыдливо прикрыли специально сшитыми одеждами. В середине XVII века на главную башню Кремля водрузили первого двуглавого орла, являвшегося гербом Российского государства. Впоследствии двуглавые орлы появились на Никольской, Троицкой и Боровицкой башнях.

В 1658 году над воротами башни была помещена икона Спаса Нерукотворного. С этого времени сам собой сложился обычай, запрещающий проезжать через ворота башни на лошадях или проходить через ворота с покрытой головой. Нарушитель обычая клал образу пятьдесят поклонов.

В XIX веке с двух сторон от Спасских ворот располагались часовни. В одной из них находилась копия надвратного образа Спасителя, которая также чтилась богомольцами. Перед иконой Спасителя постоянно горели лампы и ежедневно служились молебны. Первоначально башня называлась Фроловской по церкви во имя святых Фрола и Лавра на Мясницкой улице, куда вела дорога из Кремля через эти ворота; церковь не сохранилась. В апреле 1658 года вышел царский указ Алексея Михайловича о переименовании всех кремлевских башен. Фроловская башня была переименована в Спасскую в честь иконы Спаса Смоленского, помещенной над проездыми воротами со стороны Красной площади, и в честь иконы Спаса Нерукотворного, находившейся над воротами со стороны Кремля. Спасские ворота являлись главными из всех Кремлевских и всегда почитались святыми.

Отсюда выходили полки, выступавшие в военный поход. И здесь же встречали царей и послов. Через эти ворота совершались все большие крестные ходы, через них в старину происходило общемосковское церковное шествие в Вербное воскресенье, когда патриарх, уподобляясь Христу, ехал на ослиати, которого под уздцы вел сам государь. Этими вратами въезжал в Кремль по избрании на царствие Михаил Федорович Романов, а позже через них проходил торжественный въезд всех государей во время венчания на царство. Однако помещения башни использовалось и под тюрьму, особенно во время городских восстаний середины XVII века.

Проезжавшие через них на лошадях спешили и снимали шапки. Этот обычай установился не в силу царского указа, а сам собой. Мемориальную доску со стороны Красной площади с латинской надписью о миланском мастере народное предание толковало как проклятие всякому, кто пройдет через ворота с покрытой головой.

Над воротами башни с внутренней и внешней стороны на досках из белого камня были вырезаны надписи по-латыни и на русском языке, по-вествующие об истории ее постройки: «Иоанн Васильевич, Божией милостью великий князь Владимирский, Московский, Новгородский, Тверской... и иных и всея России государь, в лето 30 государствования своего сии башни повелел построить, а делал Петр Антоний Соларрий, медиоланец, в лето от воплощения Господня 1491». Это были первые мемориальные доски нашей столицы.

С 1625 года кремлевские башни начали надстраивать. Прежде всего была надстроена главная башня Кремля — Фроловская. Надстройка башни гармонировала с ее древним массивом, со всем обликом Кремля, с храмом Василия Блаженного, который был воздвигнут в середине XVI века в честь победы русских войск над Казанским ханством при Иване Грозном. В 50-х годах XVII века на вершине шатра главной башни Кремля водрузили герб Российской империи — двуглавого орла. Позже подобные гербы, установили на самых высоких башнях — Никольской, Троицкой и Боровицкой.

Все правители России, начиная с царя Михаила Федоровича, перед коронацией торжественно проходили через Спасские ворота. Существует легенда, что когда Наполеон проезжал через Спасские ворота в захваченной Москве, то порыв ветра сорвал с него его знаменитую треуголку. При отступлении французской армии из Москвы Спасскую башню было приказано взорвать, однако подоспевшие донские казаки потушили уже зажженные фитили.

Слева и справа от Спасских ворот всегда находились часовни. Слева стояла часовня Великого Совета Откровения (Смоленская), справа — Великого Совета Ангела (Спасская). Каменные часовни построены в 1802 году. В 1812 они были раз-

рушены и восстановлены по новому проекту. В 1868 году, при реставрации Спасской башни по проекту архитектора П. А. Герасимова, часовни были разобраны и построены заново. 22 октября 1868 года новые шатровые одноглавые часовни были освящены. Обе часовни принадлежали Покровскому Собору. В обязанности настоятелей часовен входил уход за неугасимой лампадой у надвратной иконы Спас Нерукотворный. Обе часовни были снесены в 1925 году.

Совсем недавно на Спасской и Никольской башнях московского Кремля обнаружены древние надвратные иконы, замурованные в годы советской власти и долгое время считавшиеся утраченными. В конце апреля 2010 года были сделаны зондажи в киотах Спасской и Никольской башен, которые подтвердили сохранность иконописных изображений под слоем штукатурки.

Чаще всего названия башен Кремля связаны с иконами, которые на них располагались. Так, по имеющимся материалам, на Спасской башне находится икона Спасителя с припавшими к Его ногам преподобными Сергием и Варлаамом. На Никольской башне предположительно сохранилась фреска, относящаяся к концу XV или началу XVI века.

Открытый в 2010 году надвратный образ Христа Спасителя на Спасской башне Московского Кремля представляет собой иконографический тип «Спас Смоленский». Спаситель изображен стоящим. Правой рукой Он благословляет, в левой держит Евангелие, открытое на словах: «Придите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы» (Мф. 11: 28). К ногам Спасителя припадают коленопреклоненные святые: преподобный Сергей Радонежский и преподобный Варлаам Хутынский. Техника исполнения: темперная живопись. Размер иконы: 2,2 x 1,5 м. Существующие сейчас красочные слои относятся реставраторами к первой половине — середине XVII века; икона поновлялась в 1738 и 1868 годах.

Возникновение иконы Спасителя на Спасской башне датируется началом XVI века. Считается, что первый образ был написан в 1514 году в благодарность за взятие Смоленска. Как повествует предание, при нашествии хана Мехмет-Гирея в 1521

году пожилой старице Вознесенского монастыря, находившегося в Кремле, было видение, в котором молитвами преподобных Сергия Радонежского и Варлаама Хутынского Москва была избавлена от разорения иноверцами. С этим преданием связывается появление изображений преподобных Сергия и Варлаама у ног Спасителя на иконе.

Одно из первых описаний Спасского образа содержится у Павла Алеппского, который сопровождал Антиохийского Патриарха Макария при его путешествии в Россию в 1654-1656 годах: «Над большими царскими восточными воротами снаружи находится образ Господа Христа, стоя благословляющего: Его нижнее одеяние голубое с золотыми разводами, а верхнее — бархатное, также с золотом. Этот образ называют Спас, т.е. Спаситель, Смоленский». С древних времен икона имела большое почитание среди народа и считалась чудотворной.

С памятью крестных мук и воскресения Иисуса Христа связана и Спасская башня в «третьей столице» России — Казани.

Четырехъярусная Спасская башня с надвратной церковью Спаса Нерукотворного — главный въезд в Казанский кремль — расположена в южном прясле крепостной стены. Возведена в XVI веке псковскими зодчими Иваном Ширяем и Постником Яковлевым по прозвищу «Барма». Башня неоднократно перестраивалась, во все века ей как главной кремлевской башне уделяли особое внимание. Башня получила свое название от иконы Спаса Нерукотворного, которая находилась над ее воротами. В Казанских писцовых книгах 1566—1568 годов об основании кремлевской церкви Спасская церковь именовалась «Спас Нерукотворенный, иже на вратех». Икона Спаса представляет собой точную копию со знамени Ивана Грозного (в настоящее время знамя хранится в Оружейной палате), водруженного в ходе сражения за город на месте будущей башни.

Как повествует автор «Казанской истории», 4 октября 1552 года после покорения Казани Иван IV осмотрел крепость и «повеле разрушенная места, поравнять и воставити, и крепце заздати, и боле старого приставити града...». Затем царь лично выбрал места, где в тот же день 4 октября были возведены три

деревянные церкви, так называемые «обыденные» (построенные по обету за сутки): во имя Благовещения Богородицы, в честь святых Киприана и Иустинии, и во имя Нерукотворного Образа Спасителя.

Строительство в камне шло медленно, и каменная церковь во имя Спаса Нерукотворного Образа была завершена только в 1555 году. Недовольный медленным ходом строительства в казанском кремле, Иван Грозный повелел псковским мастерам (около 200 человек во главе с Иваном Ширяем и Постником Яковлевым) ехать в Казань «к весне камень ломати и в Казани новый град камен делати».

В процессе строительства псковские зодчие отодвинули стены нового белокаменного кремля приблизительно на сто метров от линии стен старой болгарской крепости (в сторону Ивановской, ныне 1 мая, площади). Таким образом церковь Спаса, которая изначально была возведена вне крепости, оказалась внутри стен нового кремля, в непосредственной близости от проездной башни кремля, которая и получила от церкви свое название — Спасская.

В XVI веке Спасская башня представляла собой белокаменное прямоугольное двухъярусное строение (квадратное основание 23 на 23 м толщиной 2,25 м), из белого тесаного известняка (под известковой обмазкой в нижней части и сейчас можно различить белокаменные блоки). Башня была покрыта шатровой деревянной крышей с дозорной вышкой и боковыми галереями — стрельницами. Проезд через Спасскую башню первоначально был Т-образным, с проходами внутри башни в стороны северного, западного и восточного фасадов. После закладки западной арки проезд стал Г-образным, коленчатым (такой сохранился у Тайницкой башни), что увеличивало обороноспособность крепости: в проезде трудно было развернуть таран, ворваться в крепость сходу, к тому же при штурме неприятель оказывался повернутым к защитникам крепости правым боком, не защищенным щитом. Проход закрывался на ночь обитыми железом дубовыми воротами, ключи от которых находились у казанского воеводы, и опускающейся решеткой, пазы которой можно увидеть и сегодня.

Рядом со Спасской башней, согласно записям в писцовых книгах 1566—1568 годов, стояла «в город идучи на левой стороне, подле городовые стены часовня рублена в столбы, а на часовне колокол большой ратной и часы бьют в тот же колокол».

Башня и церковь при ней неоднократно горели. После пожара 1694 года башня была отреставрирована и получила еще два восьмигранных кирпичных яруса с кирпичным шатром, тогда же ратный, или набатный, колокол был перемещен в башню. Удар набатного колокола традиционно возвещал о пожаре — так продолжалось до самого начала XX века. Судя по типичным для московского зодчества XVII века деталям (ширинки парапета гульбища вокруг нижнего восьмерика, наличники окошек и слухи), можно предположить, что достраивали башню московские мастера. До надстройки башни Спасский набат существовал в виде небольшой двухъярусной башенки, слева от Спасской башни, подобно Царской башне Московского кремля. В этом виде он сохранялся и в XVIII веке.

Вход на площадку, где висел набатный колокол, был свободным (караульщики вносили лишь небольшую плату), отсюда открывался великолепный вид на Казань (высота башни — 47 м, высота площадки — около 30 м).

В XVIII веке на башне были установлены часы «со звоном» и с вращающимся вокруг неподвижных стрелок циферблатом. В 1780 году часы были замены новыми, с классической конструкцией циферблата, о которых в «Топографическом описании Казани» 1788 года Зиновьев сообщает, что на башне «вседневно музыка провозглашает двенадцатый час».

В 1815 году, после очередного пожара, храм Спаса Нерукотворного на 20 лет оказался в запустении. В 20-х годах XIX века церковь была возобновлена усердием коменданта Казани барона Пирха и воинских чинов Казанского гарнизона, оставаясь по-прежнему в епархиальном ведомстве. Окончательно храм восстановили лишь по личному распоряжению Николая I, посетившего Казань в 1836 году. Император Николай Павлович обратил внимание на Спасскую башню и приказал «находящуюся в Спасской башне Казанского Кремля церковь

во имя Спасителя исключить из Епархиального в военное ведомство, назначить к ней особого военного священника и причт <...> и к храму сему причислить все военные части и ведомства». Таким образом Спасская церковь получила новый статус «военной церкви казанского гарнизона». В процессе восстановительных работ храм был расширен, его южный фасад разобран, и теперь церковь стала вплотную примыкать к башне (до этого между ними сохранялся небольшой проход). Древний интерьер XVI века был утрачен при пожаре, и, как писал краевед Н. Загоскин в 1895 году, поскольку церковь теперь военная, ее пышное внутреннее убранство «скомпоновано из различных принадлежностей военной арматуры».

Уцелевшую после пожара икону Нерукотворного образа перенесли на южную, обращенную на Гостиный двор, стену Спасской башни (так как на восстановление надвратной церкви ушел не один год). Для доступа к почитаемому образу в 1820 году по проекту губернского архитектора Шмидта с южной стороны к башне были пристроены полукруглые в плане лестницы. Позднее здесь устроили часовню, к которой вели те же лестницы, которую в начале XX века, в свою очередь, заменили более просторной шатровой часовней (1910 г., архитектор Ф. Н. Малиновский).

В 1857 году проезд башни сделали сквозным, а несколько позднее главный въезд в кремль прорубили в крепостной стене, примыкающей к башне с востока, где пробили арку стрельчатой формы. Соответственно коленчатый проезд ликвидировали, заложив ворота. Над новой аркой водрузили герб с изображением Зиланта, позднее, в 1880-х годах, в нише над аркой установили икону Казанской Богородицы.

В 1870 году с западной стороны башни, со стороны Спасо-Преображенского монастыря, возвели пристройку с лестницей, ведущей непосредственно в церковь.

Вплоть до конца XIX века перед Спасской башней находился глубокий крепостной ров, через который к главным воротам вел мост, вначале деревянный подъемный, а с конца XVIII века — белокаменный, который соединял крепость с посадом. В 1860 году ров был засыпан.

После революции часовня была снесена, в 1930 году был устроен прямой въезд в кремль через Спасские ворота. В 1963 году на башне установили позолоченную звезду диаметром 2,7 метра (двуглавого орла, венчавшего башню до 1917 года, сняли вскоре после Октябрьской революции), в верхнем ярусе установили часы с «малиновым» звоном. Яркость иллюминации во время звона, изменяется в зависимости от громкости звучания колокола и окрашивает белый шатер в малиновый цвет.

Церковь Нерукотворного образа, примыкающая к Спасской башне с внутренней стороны, в целом сохранила свой облик (за исключением купола). С северной стороны Спасская церковь сохранила декор XVI века: типичные псковские лопатки и лопастные арки на северном фасаде. Окна и стрельчатые ниши Спасской церкви обращены на главную улицу кремля. После революции 1917 года образ Спаса Нерукотворного был перенесен в единственную действующую на тот момент в Казани церковь Ярославских чудотворцев, где и пребывает в настоящее время.

В нашем очерке раскрыта история сакральных ворот христианского мира от Иерусалима до Казани. Нам, привыкшим к словосочетанию «Золотые ворота» и «Спасская башня», порою сложно понять то, что значили эти сооружения для наших далеких предков, воспринимавших их символически как вход в Небесный Иерусалим.

А. И. МРАМОРНОВ

К ИСТОРИИ АНТИЦЕРКОВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МОСКОВСКОГО РЕВОЛЮЦИОННОГО ТРИБУНАЛА¹ 1918–1920

История революционных трибуналов, созданных большевиками в 1918 году и действовавших до судебной реформы 1922 года, остается до сих пор плохо изученной². В еще большей степени это касается тех страниц прошлого этих «классовых» судов, которые были связаны с гонениями на Русскую Церковь.

Автором этих строк уже было предпринято обзорное исследование дел по обвинению духовенства, разбиравшихся в Саратовском губернском революционном трибунале³, после чего взор был обращен на трибунал столичный.

В Москве революционный трибунал появился одним из первых на подконтрольной большевикам территории страны. Его создание имело особенности по сравнению с трибуналами других губерний и областей. Уже 15 декабря 1917 года на пленарном заседании Московского Совета была утверждена «Инструкция Московскому революционному трибуналу». Таким образом, нормативный документ, данный московскому трибу-

налу, опередил даже аналогичную инструкцию, принятую НКЮ 19 декабря того же года уже для всех трибуналов большевистской России. Инструкция московскому трибуналу впервые определила, что следственная комиссия должна организовываться при трибунале, а не при местном совдепе. Заседания трибунала предполагалось делать публичными⁴.

Уже 21 декабря 1917 года Московский революционный трибунал начал свою работу и за первое полугодие существования принял к рассмотрению 2022 дела⁵.

Некоторые крупные дела, разбиравшиеся в Московском революционном трибунале, упоминаются в современной исторической литературе, а отдельные документы, связанные с деятельностью трибунала, опубликованы. Самым известным процессом над духовенством является суд 1922 года, последовавший за кампанией по изъятию церковных ценностей. Опубликованы лишь выборочные документы этого процесса, например приговор⁶. Однако издание всех материалов данного суда у нас отсутствует, и, кроме того, в литературе сложно найти точные указания на место хранения соответствующих архивных дел. Кстати, известен и процесс над петроградским духовенством, закончившийся расстрелом главных фигурантов во главе со священномучеником Вениамином⁷. Но и с ним ситуация не лучше: 28 томов дела остаются в основном неопубликованными.

Опубликован приговор Московского революционного трибунала по делу объединенных приходов г. Москвы (1920). Его копия сохранилась в 10м томе следственного дела Патриарха Тихона⁸. В том же деле находится подлинный протокол осмотра следственных материалов по этому делу, из которого видно, что дело состояло из трех томов, причем в первом — 267 листов, во втором — 26, в третьем — 548⁹. Исследователи вскользь пишут об этом деле. Например, А. Н. Кашеваров не опирается при этом ни на какие архивные документы¹⁰.

В Центральном государственном архиве Московской области есть два фонда московского трибунала — 4612 и 4613. В каждом фонде — три описи. Опись № 2 фонда 4613 содержит протоколы заседаний президиума и следственной комиссии трибунала, опись 3 — уголовные дела с алфавитом к ним

(Д. 3). При ознакомлении с описями было выявлено 20 дел, по которым к следствию и суду привлекались священно- и церковнослужители, а также монашествующие. Хотя есть вероятность, что в указанных двух фондах есть и другие дела, отражающие репрессивные действия трибуналов в отношении Церкви (например, с конца 1919 г. в названиях дел реже стали отражать священный сан фигурантов), все же представляется, что найденные дела — это большая часть сохранившегося в этих двух фондах.

Нужно отметить, что среди дел нет расстрельных, далеко не все доведены до судебного заседания (для дел, где судебное заседание все же состоялось в большинстве случаев характерно отсутствие стенограммы или протокола заседания). В ЦГАМО — только дела по уездам Московской губернии, дел по Москве нет, как нет и фонда ревтрибунала, по крайней мере, отраженного в путеводителях, с такими делами в архивах Москвы (в частности, в хранящем фонды советского периода Центральном архиве г. Москвы). Последнее подтверждено и ответом на соответствующий запрос автора статьи в Главархив г. Москвы.

Отсутствие в общедоступных государственных архивах части фонда Московского трибунала по г. Москве (а не по губернии) наводит на мысль о том, что эти документы (вне зависимости от степени важности и масштабности дел) были переданы в один из ведомственных архивов, закрытых для исследователей (например, они, возможно, находятся в Центральной архиве ФСБ или в архиве УФСБ по Москве и Московской области)¹¹. Там же, по видимости, хранятся и расстрельные дела, которые на уровне следствия могли разбираться в трибунале, а потом передаваться в ЧК для «решения вопроса» во внесудебном порядке.

Два трибунальских фонда из ЦГАМО уже привлекали внимание исследователей. Писатель М. И. Вострышев в популярной книге о трибуналах использовал целый ряд дел из этих фондов¹², в том числе изученные нами в ходе настоящего исследования. Вострышев не ставил перед собой научных задач, а руководствовался лишь творческими соображениями — изложить материал занятно и доступно.

Публиковались некоторые достаточно интересные документы Московского ревтрибунала из фондов ЦГАМО, но они не касаются гонений на Церковь¹³. Однако в предваряющем упомянутую публикацию исследовании Д. Б. Павлова выявлены принципы и основания, на которых трибунал строил свою работу.

В настоящей статье наша задача — сделать обзор наиболее важных из найденных в ЦГАМО дел, отражающих преследования революционными властями православного духовенства, сделать на их примере заключения, важные для понимания церковной истории первых послереволюционных лет.

Первым по хронологии является дело по обвинению священника Казанской церкви села Киясовки Серпуховского уезда (ныне — Ступинского района) Иоанна Гжельского и псаломщика того же храма Павла Успенского. Дело интересно тем, что началось еще до прихода большевиков к власти.

В межреволюционный период в Киясовке, как и во многих других российских городах и весях, активно действовали агитаторы, либо поддерживавшие меры Временного правительства, либо настроенные даже более радикально. Волостной секретарь Архипов и «организаторша» Сарылова летом 1918 года создали в Киясовке «политический клуб... для просветительной пропаганды среди темной массы»¹⁴.

1 августа на собрании членов этого клуба Сарылова и Архипов прочитали лекции: она — о продовольственном вопросе и «текущем моменте», он — о свободе слова, совести и веры. Последнее выступление носило откровенно антирелигиозный характер, и в результате уже на следующий день приходской священник Киясовки, объезжая деревни своего прихода, начал разъяснять людям лживость антицерковной пропаганды.

Слово пастыря возымело действие, причем, возможно, неожиданное для него самого. Решительные русские мужики в количестве нескольких сотен человек собрались у волостного правления, готовые к расправе над секретарем и «организаторшей». Для мирного исхода потребовалось вмешательство и самого священника, и солдат.

Уже на следующий день волостной комиссар отослал уездному донос на священника, ходатайствуя о привлечении отца Иоанна, псаломщика и самых активных прихожан «к строгой ответственности». Но допросы по делу были произведены уже в конце ноября 1917 года, когда власть в столице перешла к большевикам и местные «царьки»-секретари, утвердившиеся при Временном правительстве, почуяв изменившуюся конъюнктуру, без промедления переквалифицировались в сторонников РСДРП(б).

Результаты допросов по делу, проведенных 28 ноября 1917 года, были разноречивыми: солдаты показывали, что священник Гжельский подстрекал к самосуду. Гражданка Марья Пичугина свидетельствовала: «Батюшка созывал народ к контрреволюции, но к самосуду над писарем не призывал»¹⁵. Староста Василий Сухов говорил, что «священник Гжельский и псаломщик Успенский против демократических начал не шел и население не призывал к самосуду». Его супруга соглашалась с такими показаниями и добавляла, что «секретарь Архипов и инструкторша развращали молодежь устройством танцев и чтений»¹⁶.

Сам священник объяснял, что как он православный пастырь считает «свободу слова неотъемлемым правом всякого человека», а августовский инцидент вызван нетактичностью, «которую позволил себе в своей “лекции” о свободе веры господин Архипов... Его кощунственные слова о таинствах, о церкви и священстве вызвали возмущение в населении помимо какого-либо влияния с моей стороны... Словом, весь инцидент был вызван не моею контр-революционной деятельностью и подстрекательством к самосуду, а неосторожностью госпоина Архипова и той нетерпимостью, с которою вообще наши сельские прихожане относятся к противникам веры»¹⁷. Псаломщик свидетельствовал, что Архипов регулярно появлялся на публике в пьяном виде и «неоднократно проявлял свое невежество везде, где только было возможно»¹⁸.

После формирования новых, большевистских, органов власти дело киясовского причта перешло «по наследству» в местный исполком. 25 марта 1918 года там было сострепано обвинительное заключение, в котором подчеркивалось, что достаточные следственные действия по делу уже были произве-

дены комиссаром еще при Временном правительстве и что «показаниями свидетелей обвиняемые достаточно изобличаются в своей работе против нововведения Советской власти (sic! — А. М.) посредством тайной агитации при помощи церкви, располагая на религиозные чувства и верования прихожан, чтобы добиться своей цели — прекращения работы организаторов и восстановления в приходе лишь свое<го> влияния»¹⁹.

В итоге по делу Гжельского-Успенского был найден единственный логичный выход — прекратить его в связи с тем, что указанные события происходили при Временном правительстве²⁰.

Дело священника Гжельского отражает механизмы продвижения местных активистов в межреволюционную эпоху: хорошие шансы на быструю карьеру оказывались у людей развратной, пьяной жизни, наглых и нахрапистых, не обремененных излишними нравственными принципами и представлениями, каким был, по отзывам современников, волостной секретарь Архипов.

Интересно и другое дело, показывающее механизмы возникновения «контрреволюционных» обвинений в адрес священнослужителей почти сразу после прихода большевиков к власти.

11 февраля 1918 года настоятель Георгиевского храма села Ванилова (а также погоста Милино; к приходу также относилась фигурировавшая в деле деревня Левычено) Ашитковской волости Бронницкого уезда священник Михаил Дмитриевич Сахаров прочитал прихожанам заметку из еще издававшейся тогда газеты «Утро России».

Информация касалась недавнего большевистского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Отец Михаил, по его позднейшим показаниям, просил прихожан разъяснить ему, как поступать с преподаванием Закона Божьего. Он «заявил, что если прихожане желают преподавания Закона Божьего, то пусть составят на этот предмет особый приговор»²¹. Это впоследствии дало повод для признания священника виновным в том, что он «объяснил смысл Декрета в извращенном виде и что Закону Божию учить детей воспрещено вообще». Тем самым пастырь якобы «вызвал волнение несознательных масс»²².

На следующий день, в понедельник 12 февраля 1918 года, состоялся «двухселенный» сход жителей села Ванилово и деревни Левычено. Там, кроме вопросов деятельности «потребителювки» (магазина местного потребительского общества), вновь был затронут и взволновавший жителей вопрос о декрете.

На сходе оказался комиссар просвещения Бронницкого уезда Попов. Он стал объяснять жителям деревень «смысл декрета» и вскоре получил за свои «объяснения» первые удары по щеке от простых мужиков (общая черта с делом киясовского причта). Попов обратился в бегство, но крестьяне начали его догонять. Комиссар вытащил револьвер и пригрозил гнавшимся за ним крестьянам, но не стреляя и не целясь. Далее, по показаниям одного из свидетелей, П. Ф. Люсина, граждане окружили Попова с целью обезоружить. Один из них, Н. В. Егоров, стукнул комиссара колом по спине, в результате чего последний упал в сугроб. В это время обнаружилось защитники комиссара — товарищи Ермилов и Люсин, крикнувшие: «Что вы делаете?» Впрочем, Попов успел еще получить удар увесистым поленом по ногам.

Комиссару удалось скрыться в здании земской школы, но вся эта история как раз и стала поводом для возбуждения обвинения против священника, якобы содействовавшего прозошедшему.

Как выясняется из материалов дела, почва для «волнения масс» была подготовлена заранее, и отнюдь не священником, а одной из сельских учительниц — 30-летней Анастасией Лаврентьевной Павловой. До революции она, по словам отца Михаила, «отличалась ревностью к религии, возила детей в Киев на богомолье»²³. При новой власти Павлова неожиданно поменяла свой образ мыслей: стала отбирать у школьников Евангелия и учебники по Закону Божьему, встала в резкую оппозицию к приходскому священнику и двум другим учительницам, одна из которых, 19-летняя выпускница Мариинского епархиального женского училища Серафима Сахарова, была дочерью отца Михаила.

Показания Павловой на допросе в ревтрибунале скорее напоминают донос. Она не только рассказала про «подстрекательскую» деятельность священника, его дочери и учительницы

Пискуловой, но и упомянула еще об одном своем коллеге — учителе Георгии Васильевиче Грачеве, назвав его «косвенным подстрекателем к преступному деянию»²⁴.

На деле никакого подстрекательства в деревне не было, налицо оказалось лишь недовольство граждан попытками прекратить преподавание Закона Божьего. По показаниям одного из свидетелей, уже во время развязки событий 12 февраля перед народом появился священник²⁵ и объяснил, кто такой Попов (народ не хотел верить, что это представитель власти и требовал от него удостоверить свою личность и полномочия), после чего «народ успокоился и стал расходиться[ся], часть людей стала просить у Попова прощения»²⁶. Да и мог ли серьезно заниматься «подстрекательством» священник Сахаров, который, по словам одного из свидетелей, «совершенно не обладает даром слова»? ²⁷

Несмотря на нелепость обвинений, уже в октябре 1918 года священник Сахаров вынужден был дать следственной комиссии подписку о неотлучке. 11 декабря революционный трибунал приговорил отца Михаила к пяти, а побивших комиссара Попова односельчан священника — Евсеева и Титова — к трем годам принудительных общественных работ²⁸.

16 января 1919 года Кассационный отдел ВЦИК постановил, что дело кассации не подлежит. В ходе «расследования» и после осуждения священника за него ходатайствовали его прихожане и члены церковного совета. Последние, в частности, в протоколе, составленном по результатам собрания, писали о своем пастыре: «Он томится в заключении, мы, его прихожане, скучаем по отсутствию службы церковной. <...> И тем более грустно в такое время, когда в нашей местности, то и дело умирают люди от эпидемии испанской болезни. Умершие, правда, отпеваются соседним священником, но часто без Литургии, ведь невозможно одному священнику совершать обедню у себя и здесь. А главное мы знаем своего священника о. Михаила Сахарова, как человека доброго, всегда отзывчивого к просьбам нашим. Не было случая, когда бы он пренебрег делом своей службы»²⁹.

И тем не менее, по крайней мере, до мая 1919 года отец Михаил содержался в Таганской тюрьме в Москве. 3 мая 1919

года жители села Ванилово и деревни Левычено просили освободить священника, отмечая, что «скорее он был сам социалист, т.к. за время служения в своем приходе никогда не держался стороны богачей и кулаков, за что был не уважаем последними, а держался стороны бедноты и каждый бедный мог получить от него доброе слово и полезное наставление»³⁰.

Не ясно, привело ли к положительному исходу подобное ходатайство, подкрепленное полутора сотнями подписей сельских жителей. Из дела это не устанавливается, как, впрочем, и какие-либо дальнейшие события в жизни священника Сахарова. В недавно появившемся краеведческом очерке А. Сулова сообщается, что отца Михаила арестовали в 1921 году по доносу. «Как говорят, он 8 месяцев отсидел в тюрьме. Вскоре после освобождения скончался»³¹. Пока без привлечения дополнительных источников трудно сказать, идет ли речь здесь еще об одном деле, построенном на доносе, или это все то же рассмотренное нами дело, но с ошибкой в датировке.

Как бы то ни было, дело священника Сахарова очень хорошо передает нам типичную картину первых послереволюционных дел: на головы граждан — крестьян и фабричных рабочих — вдруг неожиданно сваливались какие-то нововведения, вроде отмены преподавания Закона Божьего. Явных сторонников этих нововведений было мало, а некоторые из них, как учительница Павлова, по мнению большинства односельчан, оказывались людьми с психическими отклонениями.

Дело ваниловского настоятеля показывает, сколь искусственной была антирелигиозная политика большевиков (не имевшая реальной поддержки «на местах») и сколь натянутыми оказывались в большинстве случаев обвинения в контрреволюции. Постепенно сторонников этих искусственно привнесенных в общественную жизнь представлений и норм становилось все больше, они содействовали постепенному слому общественной нравственности, духовного стержня народа, что в конечном счете привело к спаду экономической активности и моральной деградации. И если документы 1918–1919 годов изучаемого дела рисуют нам трудящийся народ, работающую фабрику, то через 90 лет спустя мы обнаруживаем на том же

месте — в поселке имени Цурюпы Московской области — праздно шатающийся и почти полностью спившийся люд, в большинстве своем отнюдь не спешащий в отреставрированный Георгиевский храм³².

Схожим с ваниловской историей было и дело священника Николая Скобеева, выпускника Вифанской духовной семинарии, многолетнего (до конца 1930-х гг.) настоятеля Петропавловского храма села Лужки Еремеевской волости Звенигородского уезда (ныне — Истринского района).

24 марта 1918 года приходское собрание церкви этого села постановило, что «все имущество, приобретенное нашим приходом <...> есть благоприобретенная и неотъемлемая собственность нашей приходской религиозной общины». Прихожане заявляли, что в случае необходимости произведут «уплату деньгами за предметы религиозного культа соответственно их стоимости», но не отдадут их из храма³³. Как позже показывал священник Скобеев, это именно он агитировал приход за то, «чтоб имущество церковное было бы выкуплено крестьянами». При этом, считая власть еще «неустановившейся», он в частных разговорах не стеснялся говорить о том, что ему ее действия не нравятся. Интересно и свидетельство отца Николая о том, что перед членами прихода он читал и разбирал заметки газеты «Беднота» о священниках³⁴.

Постановление приходского собрания и действия священника вызвали беспокойство у местных властей, но действовали они крайне медленно: лишь 10 июня местный комиссар юстиции постановил привлечь священника за распространение контрреволюционных слухов, в июне–июле были проведены первые допросы, а 1 октября народный суд 2-го участка Звенигородского уезда постановил передать материалы в революционный трибунал³⁵. Попутно устанавливалось, имел ли место еще в 1917 году случай кощунства над иконой святого Саввы Сторожевского, когда один из толпы, «выжигая глаза пр[е]подобному] Савве папирской, говорил: “Если ты святой, то накажи меня, тогда поверю в твою святость”»³⁶ (об этом случае священник рассказал в проповеди в день памяти святителя Николая в мае 1918 года, и эта проповедь дала дополнительный им-

пульс к тому, чтобы местные власти всерьез «заинтересовались» его деятельностью; была даже назначена проверка, которая выявила, что никто об этих событиях не слышал; сам же священник ссылался на иеромонаха Савво-Сторожевского монастыря Иосифа, рассказавшего ему о кощунстве).

Характерно, что свидетелями обвинения выступили рабочие фабрики М. С. Михеев и А. С. Балабаев, а свидетелями защиты были местные крестьяне. 42-летний член фабричного комитета М. С. Михеев в декабре 1918 года свидетельствовал о том, что «еще при царизме, до революции, свящ[енник] Скобеев всячески за свою пасторскую (так в тексте. — А. М.) деятельность взимал плату, против которой протестовали многие граждане, т.к. плата была непосильна, <...> еще при Времен[ном] Правительстве свящ[енник] Скобеев открыто шел против революционного движения, на молебнах он говорил об отрицательном своем отношении к революции и несколько молебнов даже упоминал имена царя и его родных, которые мы, граждане, требовали из службы вычеркнуть». После большевистского переворота, по словам свидетеля, священник говорил, что новая власть «никем не выбрана». Приводя на допросе эти «свидетельства», Михеев ничтоже сумняся упоминал, что в церковь ходит редко³⁷, поэтому особых оснований доверять приведенным выше свидетельствам у нас нет.

Свидетель А. С. Балабаев на допросе показал: «свящ[енник] Скобеев говорил, что если придут большевики отбирать церковное имущество, то вы должны золото и серебро выкупить». Заметим, что это показание хотя и соответствовало действительности (и сам отец Николай этого не скрывал), но отнюдь еще не означало, что «свящ[енник] Скобеев контрреволюционную агитацию вел повсюду»³⁸.

20 февраля 1919 года трибунал вынес приговор отцу Николаю: 5 лет тюремного заключения с принудительными работами и штраф в размере 3 тысяч рублей. При этом, однако, сразу была применена амнистия VI съезда Советов, и приговор был назначен условно, но при этом штраф был сохранен³⁹. 5 марта священником была внесена указанная сумма штрафа⁴⁰.

По схожим мотивам, так же связанным с январским антицерковным декретом большевиков, осенью 1918 года было начато дело в отношении диакона Николая Яхонтова, служившего в селе Осташево Бронницкого уезда.

В октябре 1918 года его мобилизовали в тыловое ополчение Бронниц. Именно там, в городе, в чайной Петра Нестерова, отец Николай разговорился с неким крестьянином о гонениях на Церковь. 24-летний диакон твердо свидетельствовал, что гонений христианам бояться не следует, что они «не могут принести Церкви ничего, кроме пользы, т.к. гонения укрепляют веру в людях и заставляют их ревностней относиться к законам своей Церкви, как это видно из примера древних христиан»⁴¹. Во время разговора к их столу подошли трое, один из них был в кожаной куртке (начальник отряда Бронницкой ЧК И. Я. Сыровский). Он приказал двум другим: «Обыщите его». Обыск ничего не дал, после чего между Сыровским и диаконом Яхонтовым произошел следующий диалог: «Надо расстрелять эту сволочь.» — «Очень рад пострадать за имя Господа Иисуса (здесь и ниже — так в тексте. — А. М.) Христа.» — «Хорошо у Вас Господь Иисус Христос»⁴².

После этого диакона арестовали, препроводив в местную ЧК, допросили и отправили в тюрьму. Вплоть до января 1919 года отец Николай томился в заключении. 15 января бронницкие чекисты решили передать дело в губернскую ЧК. Лишь 12 февраля оттуда документы по делу были направлены в революционный трибунал. Выждав еще три недели и лишь однажды, 27 февраля, допросив отца Николая, 3 марта 1919 года следственная комиссия сочла следствие по делу законченным и передала его в коллегиию обвинителей. Интересно, что на допросах диакон не отрицал, что считал необходимым «не подчиняться тем распоряжениям советской власти, которые противны... религиозным убеждениям», при этом за свержение власти он не выступал.

27 марта 1919 года диакон Яхонтов по решению следственной комиссии был освобожден из Таганской тюрьмы⁴³. После пятимесячного ареста у отца Николая наконец-то появилась возможность увидеть супругу и ребенка. Тем не менее дело

прекращено не было: нужно было дожидаться решения трибунала. 8 апреля 1919 года Московский революционный трибунал признал Яхонтова виновным в извращении декрета Совета народных комиссаров и призыве к неподчинению этому декрету и приговорил его к 5 годам заключения с принудительными работами⁴⁴. Любопытно, что единственным свидетелем на суде был чекист Сыровский. Очевидно, что после вынесения этого приговора отец Николай вновь был заключен под стражу и начал отбывать наказание (хотя документальных подтверждений этого в деле не обнаружено).

21 ноября 1919 года Московский революционный трибунал вынес постановление о диаконе Николае Яхонтове. Учитывая красноречие и «грамотность» авторов постановления, рискнем процитировать этот документ с сохранением всех его особенностей: «...ввиду того, что пребывание на свободе гр. Яхонтова не является опасным для Республики ибо советская Рабоче-крестьянская власть опирается на широкие массы трудящихся достаточно авторитетна и после второй годовщины пролетарской Революции после смотра и подсчета рабоче-крестьянских сил ни какая бессмысленная агитация отдельных личностей не в состоянии поколебать пролетарских стальных рядов поэтому трибунал постановил по отношению гр. Яхонтова применить досрочное освобождение и пяти летнее заключение заменить условным, освободив из подстражи»⁴⁵.

Интересно отметить, что подписавшая это постановление член трибунала Соловьева приобщила к делу свое особое мнение, согласно которому Яхонтов амнистии не подлежит⁴⁶. В нашем распоряжении, к сожалению, нет данных о дальнейшей судьбе отца Николая.

Проанализированные выше дела священника Скобеева и диакона Ястребова — это яркие примеры принципиальной позиции настоящих христиан — защитников церковной святыни от поругания. Еще один такой пример — протоиерей Александр Иванович Воскресенский, настоятель Воскресенского собора города Руза.

Весной 1918 года Рузский уездный совет постановил наложить на «имущий класс» налог — разверстку. Под это по-

становление попал и отец Александр. Он письменно отказался платить «дань», заявив, что этот «налог» установлен по произволу «партийного кружка»⁴⁷. Через неделю его пригласили для объяснения причин того, почему он не вносит налога. На беседе он заявил, что не признает законность взыскиваемого с него налога. Вроде бы им была брошена также фраза в адрес председателя совета Скворцова: «Таких дураков в председатели не сажают» (а Скворцов был не только «дураком», но и уголовным преступником: ранее он был осужден за убийство и отсидел всего 8 месяцев⁴⁸). Духовенство Рузы также заявило о необоснованности наложения на них налога⁴⁹.

23 апреля 1918 года настоятель рузского собора был арестован. Арестовывавшие его солдаты обращались к священнику на «ты» и всячески оскорбляли. За неделю до ареста и сразу после него были проведены допросы священника. На них он, в частности, показал, что советскую власть признает и даже получал официальное разрешение на проведение пастырского собрания в местном совете. В то же время он подтвердил, что заявлял о необходимости сохранения Закона Божия в школьной программе. «По заповеди Господа нашего Иисуса Христа <...> я по долгу совести служителя Христова не только в высшем начальном училище, но и всюду говорил и буду говорить, что Закон Божий для православного христианина необходим, ибо в познании Закона Бога наше вечное спасение». При этом священник отказался дать подписку, что впредь не будет произносит в церкви речей, касающихся политики и власти народных комиссаров, приведя следующую мотивировку: учить Закону Божию — его долг, поэтому если он будет высказываться за его преподавание, это будет трактовано как высказывание против советской власти. Отец Александр привел и другой пример: 1-го мая приходится на Страстную среду, но если тогда же будет весело отмечаться светский праздник, он не может против этого не высказаться⁵⁰. Интересно указание в допросе от 16 апреля 1918 года на принадлежность Воскресенского к партии народной свободы⁵¹. Один из свидетелей, хлебопашец М. М. Саврасов характеризовал священника так: «По моему мнению, он во всяком случае прогрессист»⁵².

Настоятеля Рузского храма поддержали прихожане и клир. Тем не менее священник был оставлен под стражей и отправлен в Таганскую тюрьму в Москве. О его освобождении ходатайствовал член Поместного собора Н. Д. Кузнецов. Он сообщил трибуналу о взятии его на поруки известным московским священником Алексием Мечевым⁵³.

В рапорте на имя Святейшего Патриарха Тихона отец Александр сообщал, что в тюрьме его поместили в самую грязную камеру, заставляли исполнять разные черные работы, а первые два дня к нему не пускали посетителей, и лишь на третий дали свидание с женой. В дороге из Рузской тюрьмы, а потом и в самой Москве, Воскресенскому пришлось претерпеть различные тяготы и издевательства.

Из имеющихся в деле допросов следует, что в общем-то священник был совершенно ни в чем не виноват, а все произошло на почве личной ненависти со стороны Скворцова. Тем не менее он оставался в тюрьме до середины июня.

15 июня 1918 года следственная комиссия постановила предать священника Александра Воскресенского суду трибунала за демонстративное непризнание советской власти и агитацию против нее в проповедях, произносившихся в Рузском соборе. До суда он был освобожден под поручительство протоиерея Алексия Мечева и выехал на временное место жительства у своей дочери Лидии на станции Дорохово.

3 июля 1918 года московский трибунал приговорил протоиерея Воскресенского к десяти годам тюремного заключения с зачетом предварительного заключения⁵⁴. Но 20 ноября того же года на основании амнистии VI съезда советов отец Александр был освобожден как «не опасный для республики»⁵⁵.

В революционный трибунал передавались также дела, связанные с подмосковными монастырями, в том числе с национальными святынями. Так, одним из самых крупных дел из числа разбиравшихся в 1918 году Московским революционным трибуналом стал «процесс города Звенигорода». Он возник после попыток местного комиссара Макарова реквизировать материальные ценности из Саввино-Сторожевского монастыря. Население города и окрестных сел взбунтовалось и встало

на защиту святыни. Наличие трех томов архивных материалов позволяют посвятить этому делу отдельное исследование, которое автор этих строк планирует провести в скором времени с учетом уже имеющихся в историографии данных о звенигородском восстании.

Жизнь Иосифо-Волоцкого монастыря в послереволюционный период освещена в литературе очень слабо. В небольшой брошюре по истории обители подчеркивается, что «после революции для монастыря наступили трудные времена» и что «тяготы взаимоотношений с новой властью в значительной мере выпали на долю казначея монастыря, иеромонаха Пафнутия (Бовина)». При этом имя настоятеля архимандрита Иннокентия (Бобцова) в этой работе не упоминается. Авторы также рассказывают о том, что в 1919 году в братском корпусе разместили интернат⁵⁶.

Между тем документы из фонда революционного трибунала позволяют раскрыть новые страницы истории обители в это трудное время. По инициативе мельника И. О. Бакшеева, давно имевшего экономические связи с волоколамским монастырем и, по-видимому, любившего святую обитель, 4 марта 1919 года, на первой неделе Великого поста, было организовано религиозное собрание для принятия на учет монастырского имущества. В собрании участвовало около 300 человек. На нем выступал настоятель монастыря архимандрит Иннокентий и сам Бакшеев, который высказал мнение, что в связи с большевистским декретом необходимо создать церковный комитет для принятия имущества. Комитет был избран на том же собрании, после чего его члены направились в волостной совет с просьбой об утверждении комитета и участии в совместной приемке монастырского имущества. Вторичное собрание было намечено на 19 марта с приглашением членов волостного совета.

В намеченный день около 600 человек приняли участие в очередном общем собрании религиозной общины Иосифо-Волоцкого монастыря. На этот раз присутствовали два члена местного исполкома и начальник 2-участка волоколамской милиции С. И. Зимин, знавший уже о первом собрании и начавший производить дознания о том, что на нем происходило.

Зимин стал предлагать присутствующим решить вопрос о создании в монастыре коммуны, разъясняя смысл декрета об отделении Церкви от государства. Ему ответили, что люди собрались не для этого, а для избрания уполномоченных церковной общины.

Затем начались споры по поводу того, должно ли все имущество монастыря остаться в его ведении. Обсуждение проходило бурно. Избранный товарищем (заместителем) председателя собрания Бакшеев очевидно в запале сказал представителям советской власти: «Нас 600 человек, а когда нужно — будет собрано до 60 тысяч»⁵⁷. Эту фразу большевики восприняли как угрозу, хотя на самом деле, как позднее выяснилось, смысл ее был иной: «Для принятия монастыря пока достаточно и 6 человек, а в случае надобности Бакшеев сказал что, может быть, тогда соберутся и 60000 человек»⁵⁸. В результате собрание постановило образовать религиозную общину монастыря и взять все его имущество в пользование общины с принятием по описи всех богослужебных предметов⁵⁹.

Представители власти посчитали собрание контрреволюционным. Начались дознания и допросы. Одним из первых по делу был допрошен 65-летний настоятель монастыря архимандрит Иннокентий. Ранее он был протоиереем, овдовев, принял монашество, с 1916 года был в Саввинском монастыре настоятелем и благочинным окружных монастырей⁶⁰. Допрашивался отец Иннокентий как обвиняемый, хотя выяснилось, что на собрании он почти ничего не говорил и лишь слушал шумные споры граждан.

Дело расследовалось в нескольких советских инстанциях: сначала местный совдеп передал его в уголовно-следственную комиссию Волоколамского уезда, откуда оно было передано в ЧК. 4 июня дело было направлено Чрезвычайной комиссией в революционный трибунал, а 7 июня принято последним к производству.

В начале сентября следственная комиссия трибунала представила обвинительное заключение. Обвиняемым был И. О. Бакшеев и председатель второго мартовского собрания Д. И. Молчанов. Бакшеев обвинялся в несанкционированном созыве первого собрания и агитации против декрета «Об отделении...»

на втором, а Молчанов — в непринятии мер к успокоению граждан. По-видимому, судебного заседания по делу не проводилось, и в итоге оно было «замято»: 17 декабря 1919 года трибунал прекратил его по амнистии VI съезда Советов⁶¹.

Проанализированное дело, связанное с Иосифо-Волоцким монастырем, интересно тем, что события, которые в большинстве приходов и обителей происходили в 1918 году, в этой обители разыгрались на год позже. С чем связана была такая медлительность прихожан и местных властей, пока не ясно. Может быть, с провинциальностью Волоколамского уезда. В этом контексте характерно, что даже в допросах, произведенных в 1919 году (а не в переходных 1917 — 1918 гг.) в уездной уголовно-следственной комиссии продолжали ссылаться на статью 443 Устава уголовного судопроизводства 1864 года!⁶²

Важнее другое: и в 1919 году, после ужасов красного террора (хотя, возможно, и обошедшего стороной жителей прилегающих к монастырю деревень), верующий народ был готов защищать церковную святыню от поругания. Власть этой защите, естественно, противостояла, но, вероятнее всего, чувствовала, что народной поддержки у нее нет, а могущество строится преимущественно на силе револьверов и штыков.

В этом отношении характерен сочиненный местными жителями пародийный «окафист», который отнюдь не кажется кощунственным, а отражает подлинное отношение народа к новой власти. Люди прекрасно понимали, что во главе Советов встали прохиндеи, люди недалекие, вороватые, нагловатые — такие, как начальник местной милиции Зимин. Вот этот образчик народного творчества: «Кимисару комунисту Зимину. О престрастный Сергей и скаких ты стран приидоша и в монастыре посилися, и в комиссары всташа, и все чайные и лавки затвориша, и коммуны сотвориша, и весь народ соблзниша. Радуйся Сергей молоком объедося, радуйся Сергей всю капусту сожраша, радуйся Сергей, тебе весь народ колена приклоняша, радуйся Сергей новоиспеченный комиссар, радуйся Сергей себе розбойников взяша, которая давно крови искаша»⁶³.

В волоколамском деле интересно прекращение (еще на этапе первоначального следствия) преследования престарело-

го настоятеля — архимандрита Иннокентия, а в конечном итоге — и всех фигурантов. И дело даже не в отсутствии состава «преступления», а в том, что власть чувствовала народное сопротивление своим действиям, далеко не всегда решаясь силой «решить вопрос». Осуждение к реальному сроку заключения 65-летнего настоятеля и мельника, которому тоже шел седьмой десяток лет, могло вызвать новые возмущения.

Хотя в деле нет этих сведений, но из литературы известно, что в июле 1919 года местные власти осуществили попытку призыва на военную службу насельников Иосифо-Волоцкого монастыря, отказали монастырю в поставках топлива и заняли под школу здание больницы⁶⁴. Антирелигиозное наступление чувствовалось, но пока оно не было критичным. В монастыре все-таки была создана коммуна во главе с отцом Пафнутием, она просуществовала до 1922 года⁶⁵.

На почве имущественных отношений возникло дело игуменьи и монахинь другой подмосковной обители — Брусенского Свято-Успенского монастыря города Коломны.

В июне 1919 года в Коломне решено было организовать концентрационный лагерь⁶⁶. Подходящим помещением сочли мужской монастырь, но он уже был занят уездным управлением милиции. Тогда жилищный отдел приступил к описи имущества женского монастыря. Оказалось, что на территории монастыря есть «огромный корпус, в котором может разместиться все управление милиции уездной, городской, отделение уголовного розыска, адресный стол и уездная почта, общежитие милиционеров и столовая для них. Весь верх этого огромного здания ранее занимала игуменья «с ее многочисленным штатом прислуг»⁶⁷. Монахинь решено было «уплотнить». Особенно власти сетовали на то, что из 200 монахинь 5/6 — это молодые и здоровые девушки и женщины, «никаким общественно полезным трудом не занимающиеся». По версии следствия, именно уплотнение, производимое властями, стало причиной того, что последовал удар в набат. Звонил кто-то из монахинь, и на звон собралось около 1000 человек окрестных жителей. Большевицкая власть боялась толпы как огня, а потому и сам набатный звон, на который люди всегда незамедли-

тельно шли, и любые несанкционированные собрания строжайшим образом запрещала.

16 июня 1919 года телефонное сообщение о набате в монастыре было получено коломенской уездной милицией. Милиционеры во главе со своим начальником явились в обитель, разогнали толпу и устроили дознание на предмет того, кто начал бить в колокол, но никто из монахинь виновницу не выдал. Тогда они начали арестовывать всех активных насельниц обители, а те пытались оказать сопротивление и одна из них даже несколько раз укусила милиционера Конькова.

Несколько монахинь, которых власть посчитала причастными к звону, были арестованы и заключены в женскую тюрьму. Монахиня Ефанофия (Егорова) на допросе показала, что именно она била в набат по требованию монахини Нимфодоры (Журавлевой). Последняя, в свою очередь, сказала, что кто-то от имени игумении распорядился об этом, и все монахини кричали: «Бей в набат»⁶⁸. Сама игумения Ювеналия (Минина) отрицала свою причастность к звону и, напротив, свидетельствовала, что, услышав набат, тут же распорядилась прекратить его⁶⁹.

В ходе допросов большевикам удалось выявить разногласия в монашеской среде. 65-летняя монахиня Дивора (Коробейникова) во время дознания жаловалась на руководство монастыря, свидетельствуя, что вместо престарелой игумении делами монастыря управляет ее родственница — мать Ангелина — «хистеричная особа, которая тол[ь]ко и умеет кричать»⁷⁰.

Изучавший документы о гонениях на Церковь в Коломене священник Кирилл Сладков пишет, что «монахини и послушницы Брусенского монастыря старались помешать их изгнанию из настоятельского корпуса. В июне 1919 года они написали жалобу в Комитет Совета крестьянских и рабочих депутатов о незаконных действиях против них. На их жалобу ответ последовал незамедлительно: на следующий день пять монахинь были арестованы и направлено в коломенскую тюрьму»⁷¹. Как видно из материалов изучаемого дела, арест был ответом не столько на жалобу, сколько на набатный звон.

Как бы то ни было, коломенское управление народной охраны 3 июля 1919 года передало дело в трибунал. За сестер

вступились граждане Коломны, прося дело о набатном звоне разбирать не в трибунале, а в народном суде. Арестованных готовы были взять на поруки, а сами они обратились с прошениями об освобождении. Несмотря на это, 17 июля трибунал постановил оставить их под стражей⁷², но 27 августа игуменую Ювеналию все-таки выпустили из тюрьмы.

13 октября 1919 года дело игуменнии решено было направить на следствие, Егорову и Журавлеву осудить условно — соответственно на пять лет и три года, а остальным — «принимая во внимание их неграмотность и ту забитую жизнь в глухих стенах монастыря, куда ни одна искра общественной жизни не могла проникать благодаря высоким каменным скалам (так в тексте. — А. М.)», вынести общественное порицание⁷³. 11 декабря 1919 года дело было прекращено по амнистии.

Разобранное дело интересно тем, что из него мы узнаем монашеское имя насельницы Коломенского монастыря Марии Журавлевой⁷⁴, включенной в 2005 году в собор новомучеников и исповедников Российских как преподобномученица и как «послушница» (см. Журнал № 9 заседания Священного Синода от 20 апреля 2005 г.). Мать Нимфодора (Журавлева) была и после закрытия Брусенского монастыря в 1920 году верна коломенской земле и здесь в итоге была репрессирована. Расстреляна 15 декабря 1937 года на Бутовском полигоне.

Еще одно дело, связанное и с Коломенским уездом, и с набатным звоном (но уже в другом храме), касалось священника села Лыково Василия Воинова. Суть его была связана с процессом изъятия из церквей метрических книг, запущенного большевиками.

31 мая 1919 года к отцу Василию пришел председатель местного совета Васильев вместе с милиционером. Они предъявили мандат на отобрание метрических книг (следует обратить внимание, что события происходили в 1919 году, такая медлительность отличала развитие события и в Иосифо-Волоцком монастыре, о чем говорилось выше). Как показывал через несколько дней на допросе сам священник, он не знал о том, что метрики должны изыматься из храмов и попросил сначала провести по этому вопросу сельское собрание. На просьбу он по-

лучил отказ. Тогда священник вроде бы согласился выдать книги и ушел в алтарь. В это время начался набатный звон; в храме собралась толпа, у которой отец Василий стал спрашивать разрешения на выдачу книг. Из толпы послышалось: «Не давайте, а гоните их в шею»⁷⁵. На допросе, произведенном уже после ареста, священник объяснял, что хотел выслушать сельское собрание, поскольку «без собрания книги отдавать не могу, как бы мужички потом меня не обвиняли»⁷⁶ (эти слова явным образом указывают на то, что мужички, а особенно бабы, которые, по показаниям свидетелей, шумели 31 мая еще больше, не были сторонниками советской власти, раз предпочитали держать книги о рождениях, браках и смертях своих семей у священника, а не у большевиков). Вполне вероятно, что 29-летний отец Василий мог чувствовать некоторую неуверенность во взаимоотношениях с седовласыми прихожанами.

Но жители села встали на защиту своего пастыря, и 15 июля 1919 года священник Воинов был освобожден под поручительство сельского общества. 25 августа трибунал приговорил его к 5 годам условно⁷⁷.

Одно из выявленных дел — в отношении священника Бронницкого уезда Александра Парусникова — касалось часто возбуждаемого в то время вопроса о браке. После революции люди получили возможность легко расторгать брак, обратившись в советские органы, но после этого вступали в повторный брак и хотели венчаться. Духовенство справедливо отказывалось давать церковное благословение не такие браки. Люди апеллировали к органам советской власти и чаще всего получали от них поддержку: большевикам всегда было выгодно встать на противоположную духовенству и Церкви сторону.

Гражданин Иван Герасимов оформил расторжение брака у народного мирового судьи и собирался повенчаться с другой женщиной. Отец Александр Парусников отказал ему. Так же поступил и другой священник — протоиерей Алексей Хавский. Первый как будто указал на то, что Церковь отделена от государства, поэтому гражданский развод он не признает, а второй сказал точно и метко: «Гражданский суд развел — и живите гражданским браком, или обратитесь к владыке»⁷⁸. 10

февраля 1919 года производство прекратили за отсутствием состава преступления⁷⁹.

В том же уезде — в кладбищенском храме во имя святого Илии Пророка города Бронницы — служил священник Александр Кедров. В конце 1918 года местные власти стали собирать материал против него, следя за его проповеднической деятельностью. Помог и донос супруги псаломщика Клавдии Успенской, которая осенью 1918 года жаловалась на то, что ее муж был уволен с должности на собрании бронницкого духовенства.

Хотя в деле имеются документы о прекращении дела Кедрова 27 июня 1919 года по амнистии⁸⁰, из других документов становится ясно, что ровно через месяц, 27 июля 1919 года, отца Александра арестовали и предъявили обвинение в контрреволюционной агитации. При обыске у него еще осенью 1918 года изъяли черновики проповедей, многие из которых были написаны еще до революции, а также указы Московской духовной консистории, присылавшиеся на имя отца Александра. Теперь эти бумаги и стали «доказательством» вины священника Кедрова

За настоятеля бронницкого кладбищенского храма вступились его брат — педагог советской школы, а также прихожане, характеризовавшие отца Александра с самой лучшей стороны⁸¹. Учитывая то, что даже намек на какой-либо состав преступления в деле Кедрова не было, и то, что он был слаб здоровьем, а его жена была, по характеристике отца Александра, «нервнобольной», с тремя несовершеннолетними детьми на руках, содержание священника в Таганской тюрьме иначе как издательством со стороны властей назвать нельзя. Лишь 5 ноября 1919 года его освободили под поручительство прихожан⁸².

Дело священника села Красково Ухтомской волости Московского уезда Сергия Никитского⁸³ разбиралось в трибунале позже всех выявленных дел. До назначения в Красково он служил в Подольском уезде, в церкви женского Княже-Владимирского монастыря в селе Филимонки (ныне — одноименный поселок в Ленинском районе) и перешел из монастыря по причине голода.

Граждане соседних с монастырем деревень Пушкино и Марьино Г. Д. Воронов и Ф. А. Иванов, видимо, не зная о со-

стоявшемся переходе Никитского к новому месту служения, написали на него донос в ЧК, обвинив священника в произнесении контрреволюционных проповедей и публичных рассуждениях о том, что декрет об отделении Церкви от государства сводится «к уничтожению православной религии». Якобы священник также называл Ленина изменником⁸⁴. Чекисты отреагировали быстро: у священника Никитского было велено произвести обыск, но в Филимонках его не нашли за выбытием в Красково⁸⁵.

В новом приходе отца Сергия никак не могли оформить передачу храмового имущества от причта коллективу верующих, а этого добивался заведующий общим отделом Ухтомского совета А. Ф. Паршин. От того, чтобы подписать предложенные Паршиным в июне 1919 года бумаги, отец Сергей отказался, мотивировав это тем, что только был переведен в этот приход и что «один день живем здесь, другой уходим»⁸⁶. Кроме того, согласно показанию Никитского, Паршин заявил, что подписка носит добровольный характер. При этом, однако, тем же Паршиным было объявлено, что читать послания Патриарха священник не имеет права в связи с их антисоветской направленностью и должен направлять их на цензуру в местный совет (это предусматривал договор, к подписанию которого принуждался священник).

В итоге отца Сергия обвинили в контрреволюционной агитации и неисполнении распоряжения центральной власти⁸⁷. «Контрреволюционность», как видим, заключалась лишь в неподписании договора о передаче имущества коллективу верующих. Сначала священника арестовали, но потом, когда в конце декабря его прихожане вступились за него, выразив согласие подписать договор, до суда его освободили под подписку о невыезде.

30 апреля 1920 года дело Никитского разбирал московский трибунал. Надо заметить, что из выявленных в ЦГАМО дел духовенства это дело — единственное, в состав которого включен полноценный протокол судебного заседания, близкий к стенограмме. Трибунал признал священника виновным и приговорил к пяти годам заключения. Но по амнистии приговор

был применен условно с исполнением годовых общественных принудительных работ.

Интересна мотивировка трибунала, зафиксированная в приговоре. Священник, якобы «пользуясь безусловно среди части сознательных кулаков и богатеев, а части темных отсталых масс доверием как пастар посланный свыше», «использовал это доверие далеко не в пользу бедных и отсталых, а в пользу сидящих выше в троицких подворьях и прочих уютных уголках до сих пор к стыду нашему облачившись в саны великих патриархов церкви и стараются использовать при первой возможности через своих подчиненных как например таких никитских»⁸⁸. Снова официальные представители большевистской власти назвали народ темным и ничего не понимающим, а духовенство — заведомо контрреволюционным. Очевидно, что дело было сфабриковано на пустом месте, состава преступления не было, священник вел себя осторожно и искренне исповедовал те взгляды, приверженцем которых являлся.

Разобрав 11 дел, касавшихся преследования духовенства, монашествующих и мирян, перейдем в выводам и наблюдениям. Для большинства обвинений характерна стихийность их возникновения, связанная с непониманием и людьми, и священнослужителями, и самими большевистскими должностными лицами на местах сути и векторов антирелигиозной политики нового строя. Что именно было теперь разрешено? Что запрещено? Как нужно было действовать? На многие подобные вопросы ответа либо не было вообще, либо не было единого ответа.

Отсюда смехотворность обвинений, выдвигавшихся против священников, и волокита, заключающаяся в пересылке материалов дела по советским инстанциям и прекрасно характеризующая большевистский бюрократизм первых послереволюционных лет. Неудивительно поэтому, что многие дела разваливались на глазах, хотя желание обвинить, осудить и даже расстрелять «эту сволочь» у некоторых особо ретивых атеистов в черных кожаных куртках присутствовало.

Доказательств в рассматриваемых делах обычно не хватало или не было вообще, новоявленные следователи цепля-

лись за любую мелочь, охотно выискивали лжесвидетелей. И при этом даже большевистскому суду приходилось констатировать отсутствие обвинений (как в случае с игуменией Коломенского монастыря).

Вынесенные приговоры почти всегда — обвинительные. Но они быстро заменялись условным сроком или к фигурантам дела применялась амнистия. Впрочем, следует повторить, что представленные в фондах ЦГАМО дела — это лишь малая часть дел, ведшихся Московским ревтрибуналом. Здесь нет расстрельных дел, хранящихся в ведомственных архивах, до сих пор закрытых для исследователей, несмотря на то, что наиболее ранние из документов о репрессиях, хранящиеся там, скоро могут отметить свой столетний юбилей, и несмотря на заверения высокопоставленных лиц о необходимости открыть для исследователей архивы, содержащие документы о репрессиях.

Разобранные источники показывают, как стремительно разворачивались гонения в первые послереволюционные годы. В них хорошо видна бытовая сторона преследований (а не только формальная: обвинен — арестован — осужден — расстрелян и т.п.).

В событиях первых послереволюционных лет — описание того, что может произойти, если в народе Божьем не будет стойкого сопротивления всякой несправедливости, попранию заповедей Христовых и законов мирного человеческого общежития.

Большевики считали себя знатоками правильного устройства жизни, а верующий народ — «несознательными массами». Общим местом было указание на «темноту толпы».

Между тем массы были вполне сознательными: они *сознательно* и неизменно (почти в каждом разобранном деле) высказывались в защиту своих пастырей, посылали соответствующие ходатайства в органы власти, брали священников на поруки. Прихожане защищали церковную собственность, знали, *что* должно принадлежать храму и готовы были защищать святыню.

Иногда гонителям помогали трения в духовной среде (несколько таких примеров приведены выше), но чаще всего церковные люди сплоченно встречали грозившую им опасность.

Почти в каждом разобранным деле есть прошения об освобождении священников и поручительстве.

Не все дела доходили до судебного разбирательства, но все побывали в трибунале: либо в обвинительной комиссии, либо в распорядительном собрании. По степени справедливости революционный суд того времени напоминает нынешнее «басманное правосудие». Ужасно, когда суд, на справедливость которого уповают реальные, живые люди и их родные, представляет собой ширму, трагикомедию. Гибельно, когда правосудие профанируется, когда обвинительный вердикт является естественным и предпочтительным для судей. Молчать об этом не может ни один честный человек, молчать об этом не может и Церковь. Результатом такого молчания становится гражданская бойня — подобная той, что развернулась в России после октябрьского переворота 1917 года, и те ужасные события, которые происходили в 1930-е годы, когда небольшая (в процентном отношении к населению страны) сталинская клика планомерно уничтожала собственный народ. Повторим: молчание против такого состояния правосудия недопустимо с нравственной точки зрения.

Вынужденной задачей духовенства на местах и всех верующих людей, поддерживавших своих пастырей, было доказать лояльность Церкви советской власти. Это было необходимо для выживания, но противоречило здравому смыслу и совести. Конечно, священники в массе своей не были сторонниками той политики, которую проводили в жизнь большевики.

Уездные пастыри не были политическими деятелями и, конечно, всерьез считать их контрреволюционерами можно было лишь в условиях массового помутнения сознания, которое наступило в стране вместе с революцией. Дай Бог, чтобы трагедия русской революции не повторилась, а Церковь сумела бы противопоставить тем явлениям в обществе, которые ведут к революционным потрясениям, закон любви и Божию истину.

Примечания

¹ Первая, апробационная, публикация этой статьи была осуществлена Научно-богословским порталом «Богослов.ру» 18 марта 2011 г.

² В последние годы стали появляться работы по истории ревтрибуналов отдельных регионов, см. напр.: *Перцев В.А.* «Именем революции!»: Из истории создания и деятельности Воронежского губернского революционного трибунала в 1917–1923 гг. // Вестник Воронежского государственного университета. Серия «История. Политология. Социология». 2008. № 1. С. 28–43; *Шабанова И.К.* Становление и развитие советской судебной системы в Среднем Зауралье (1918–1938 гг.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2009.

³ *Мраморнов А.И.* Обвинения против православного духовенства в Саратовском губернском революционном трибунале (1918–1920 гг.) // Церковно-исторический вестник. 2008. № 15. С. 106–115.

⁴ *Титов Ю.П.* Создание системы советских революционных трибуналов. М., 1983. С. 16–19.

⁵ Там же. С. 39.

⁶ Архивы Кремля. № 24-6. См. также: *Вострышев М.И.* Патриарх Тихон. М., 1997. С. 190.

⁷ Священномученик Вениамин, митрополит Петроградский и Гдовский. Память 31 июля (13 августа) и в день Собора новомучеников и исповедников Российских.

⁸ Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 86–91.

⁹ Там же. С. 204.

¹⁰ *Кашеваров А.Н.* Православная Российская Церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 293.

¹¹ Во время апробации данной статьи на конференции ПСТГУ в январе 2011 г. старший научный сотрудник Отдела новейшей истории РПЦ ПСТГУ Н.А. Кривошеева заявила о том, что документация трибунала по Москве имеется и хранится в фонде А-353 Государственного архива Российской Федерации. Его фондообразователем является Народный комиссариат юстиции РСФСР, состоит он из 19 описей. В их число не входят документы Московского революционного трибунала. Документы трибунала могли осесть в фонде Наркомата юстиции, поскольку они были затребованы в ве-

домство из трибунала. Таким образом, место хранения документов московского трибунала по г. Москве по прежнему остается невыясненным.

¹² *Вострышев М.И.* Повседневная жизнь России в заседаниях мирового суда и ревтрибунала в 1860–1920-е годы. М., «Молодая гвардия», 2004. С. 232–290. После каждого небольшого очерка автор дает отсылку на конкретное дело ЦГАМО. В некоторых случаях архивные легенды и передаваемые факты неточны, но поскольку книга носит заведомо популярный характер и написана не профессиональным историком, мы не станем разбирать замеченные ошибки. Заслуга автора этой книги и так велика и заключается в привлечении интереснейших дел Московского ревтрибунала и популяризации найденной в источниках информации.

¹³ «Руководствуясь обстоятельствами дела и велениями революционной совести»: Документы Центрального государственного архива Московской области о деятельности Московского революционного трибунала. 1917–1922 гг. / Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарии *Д.Б. Павлова* // Россия. XX век. Альманах. 2008 (электронная копия на: <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-intro/72272>).

¹⁴ Рапорт киясовского волостного комиссара П. Гусева серпуховскому уездному комиссару от 3 августа 1917 г. // ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 241. Л. 21.

¹⁵ Там же. Л. 13.

¹⁶ Там же. Л. 14 и 14 об.

¹⁷ Объяснение священника села Киясовки Иоанна Гжельского // Там же. Л. 10–10 об.

¹⁸ Объяснения псаломщика Павла Успенского // Там же. Л. 11.

¹⁹ Обвинительное заключение от 25 марта 1918 г. // Там же. Л. 2 об.

²⁰ Там же. Л. 5.

²¹ Допрос священника М.Д. Сахарова от 3.10.1918 // ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 300в. Л. 50.

²² Копия приговора Московского ревтрибунала от 11.12.1918 // Там же. Л. 3.

²³ Допрос священника М.Д. Сахарова от 3.10.1918 // Там же. Л. 51.

²⁴ Допрос А.Л. Павловой от 1.10.1918 // Там же. Л. 28.

²⁵ В обвинительном заключении и приговоре шла речь о том, что

священник Сахаров присутствовал и на сходе, где «продолжал свою преступную агитацию» (Там же. Л. 3).

²⁶ Допрос И.Г. Ермилова от 1.10.1918 // Там же. Л. 31.

²⁷ Допрос И.И. Мухина от 22.10.1918 // Там же. Л. 45 об.

²⁸ Копия приговора Московского ревтрибунала от 11.12.1918 // Там же. Л. 3.

²⁹ Там же. Л. 96.

³⁰ Там же. Л. 151.

³¹ *Суслов А.* Георгиевская церковь поселка имени Цюрупы // Наше слово (газета Воскресенского района Московской области). 2007. 9 июня. № 61. С. 11. Здесь же автором найдена информация об упоминаемом в деле священника Сахарова диаконе Константине Никольском. В другой части этой же статьи сообщаются биографические данные о Михаиле: *Суслов А.* Георгиевская церковь поселка имени Цюрупы // Наше слово (газета Воскресенского района Московской области). 2007. 2 июня. № 58. С. 5. Наконец, в другой публикации того же автора есть данные о священномученике Сергии Лосеве — сыне служившего в храме о. Михаила Сахарова и упоминаемого в деле псаломщика Александра Дмитриевича Лосева, см. *Суслов А.* Пострадавшие в годину гонений // Наше слово (газета Воскресенского района Московской области). 2007. 10 ноября. № 125. С. 6. Были использованы электронные версии газеты, на момент написания статьи доступные на сайте <http://www.mosoblonline.ru>.

³² *«Любовь Минаева, бывший работник ткацкой фабрики:*

— Сейчас больно смотреть на этот поселок, честные люди, они не могут спокойно смотреть на такую жизнь. Я вас прошу: помогите нашему поселку!

Сложно сказать, является ли беспробудное пьянство здесь причиной развала или его последствием. Те работодатели, которые еще сохранились в поселке имени идеолога продразверстки, часто предпочитают работающим гастарбайтеров опухшим с перепоя русским мужикам. А самое популярное место среди цюрупинцев — это вино-водочный магазин.

— Да водка подорожает — какая разница! Извините, ребята, — помните, была горбачевская система, когда не было водки? Бесполезно.

«Пили, пьем и будем пить!» — девиз многих местных жителей. Молодежь распивает пиво прямо у памятника героям Великой Оте-

чественной, в результате чего весь парк у монумента завален стеклотарой. Мужики же предпочитают пить еще советскую классику — портвейн “Три семерки”.

— Вот видите, старшее поколение берет водочку, винцо.

— А давайте мне две!

— Вот, даже две.

— А лицо не покажу, а то вы меня скомпрометируете на старости лет.

— Вот так, да! По рабоче-крестьянски отдыхаем. А как вы думаете — для чего же это все построено? Чтобы пивка попить, культурно отдохнуть. По рабоче-крестьянски, не по богатому». (Из репортажа телекомпании ТВ-Центр из поселка им. Цурюпы Московской области от 19.10.2009, 20:30. Полную расшифровку репортажа и видео см. на сайте: <http://www.tvc.ru>).

³³ Протокол приходского собрания церкви села Лужки от 11/24 марта 1918 г. // ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 54. Л. 13.

³⁴ Протокол допроса священника Николая Скобеева, без даты // Там же. Л. 18 об. — 18а.

³⁵ Там же. Л. 20.

³⁶ Протокол допроса священника Николая Скобеева от 10 июня 1918 г. // Там же. Л. 23 об.

³⁷ Протокол допроса М.С. Михеева от 3 декабря 1918 г. // Там же. Л. 10 об.

³⁸ Протокол допроса А.С. Балабаева от 26 октября 1918 г. // Там же. Л. 16.

³⁹ Копия приговора Московского революционного трибунала по делу священника Николая Скобеева от 20 февраля 1919 г. // ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 54. Л. 2.

⁴⁰ Там же. Л. 100.

⁴¹ Допрос диакона Николая Яхонтова от 27.02.1919 // ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 305. Л. 26 об.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. Л. 38 об.

⁴⁴ Приговор Московского революционного трибунала от 3 апреля 1919 г. // Там же. Л. 3.

⁴⁵ Постановление Московского революционного трибунала от 21 ноября 1919 г. // Там же. Л. 1 — 1 об.

⁴⁶ Там же. Л. 2.

⁴⁷ Рапорт протоиерея Александра Воскресенского Святейшему Патриарху Тихону об аресте и последующих событиях // ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 300б. Л. 32.

⁴⁸ Там же. Л. 44.

⁴⁹ Заявление духовенства г. Руза о необоснованности наложения на них налога 16 апреля 1918 г. // Там же. Л. 11.

⁵⁰ Там же. Л. 17 об. — 18 об.

⁵¹ Допрос протоиерея А. Воскресенского от 16 апреля 1918 г. // Там же. Л. 36.

⁵² Допрос М.М. Саврасова // Там же. Л. 47.

⁵³ Там же. Л. 27.

⁵⁴ Приговор Московского революционного трибунала от 3 июля 1918 г. // Там же. Л. 205.

⁵⁵ Там же. Л. 212.

⁵⁶ *Александрова Т., Суздальцева Т.* Преподобный Иосиф Волоцкий и созданная им обитель. 3-е изд. М., 2007. С. 34. Это свидетельство подтверждается разбираемым далее делом из фонда Московского революционного трибунала.

⁵⁷ ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 307. Л. 13.

⁵⁸ Там же. Л. 47 об. — 48.

⁵⁹ Там же. Л. 15–16.

⁶⁰ См. о нем: *Мануил (Лемешевский), митр.* Каталог русских архиереев-обновленцев // «Обновленческий раскол» (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики). М., 2002. С. 758.

⁶¹ Там же. Л. 1.

⁶² Там же. Л. 34 об., 36 об.

⁶³ Там же. Л. 11.

⁶⁴ *Александрова Т., Суздальцева Т.* Указ. соч. С. 35.

⁶⁵ См. там же.

⁶⁶ Идея, правда, реализована так и не была, см.: *Шепелев Н.* Коломенские монастыри // Коломенский альманах. М., 2001. Вып. 5. С. 409.

⁶⁷ ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 301. Л. 11.

⁶⁸ Там же. Л. 11–11 об.

⁶⁹ Там же. Л. 12.

⁷⁰ Там же. Л. 12 об.

⁷¹ Сладков К., *свящ.* Из церковной истории Коломны периода гонений на веру // Московские епархиальные ведомости. 2005. № 1–2 (электронная версия: http://vedomosti.meparh.ru/2005_1_2/10.htm).

⁷² ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 301. Л. 54.

⁷³ Копия приговора Московского революционного трибунала от 13 октября 1919 г. // Там же. Л. 6.

⁷⁴ Ранее отмечалось, что имя было не известно, см.: Преподобномученицы Мария и Анна // Благовестник. 2002. № 3 (электронная версия: <http://blagovestnik.kolomna.ru/stranicyhistory1.htm>).

⁷⁵ Показание председателя сельского совета Васильева от 3 июня 1919 г. // ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 427. Л. 15 об.

⁷⁶ Допрос священника Василия Воинова от 5 июня 1919 г. // Там же. Л. 31.

⁷⁷ Приговор Московского революционного трибунала от 25 августа 1919 г. // Там же. Л. 1.

⁷⁸ ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 684. Л. 7 об.

⁷⁹ Там же. Л. 1.

⁸⁰ Выписка из протокола № 3 губернской комиссии по применению амнистии от 27.6.1929 // Там же. Л. 2, 5.

⁸¹ ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 309. Л. 143.

⁸² Там же. Л. 155, 158.

⁸³ Никитский Сергей Михайлович (ок. 1885 — ?) — выпускник Московской (?) духовной семинарии, в 1919 г. студент Московской духовной академии. Имел жену и 5 детей. В 2003 г. по разбираемому делу реабилитирован (см. <http://lists.memo.ru/d24/f324.htm>).

⁸⁴ ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 362. Л. 13 об.

⁸⁵ Протокол обыска от 25 июня 1919 г. // Там же. Л. 17.

⁸⁶ Там же. Л. 5.

⁸⁷ Копия приговора Московского революционного трибунала от 30 апреля 1920 г. // Там же. Л. 9.

⁸⁸ Там же.

А. Б. ОНИЩЕНКО

О РОЛИ И ЗНАЧЕНИИ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1943–1953 ГОДАХ

Современные церковно-государственные и церковно-общественные отношения развиваются очень активно и стремительно. В современной России, как и в других странах бывшего Советского Союза, отношение со стороны государственной власти к Русской Православной Церкви (далее — РПЦ) можно характеризовать как лояльные, порой даже дружественные. В других условиях приходилось действовать для сохранения церковной жизни в середине прошлого столетия. После более чем двадцатипятилетних гонений со стороны атеистического государства, после лихолетий Отечественной войны Церковь получила относительную свободу. Для контроля над действиями РПЦ Постановлением Совнаркома № 993 от 14 сентября 1943 года был создан особый правительственный орган — Совет по делам Русской Православной Церкви.

Мыслился Совет не как контролирующий орган, а как связующее звено между Православной Церковью и Советским правительством. Но, политическая ситуация в стране и мире менялась, на место стареющих большевиков в правительство приходили новые чиновники, которые не разделяли мнений и видений своих предшественников. Количество сотрудников Совета росло, перед ними ставились новые задачи, использовались другие методы для реализации идеологической линии

партии большевиков. Совет превращался из органа поддержки Церкви¹ в жесткий орган атеистического контроля всех сфер духовной жизни и лиц, в нее вовлеченных. В конечном итоге новая политика государства привела к реорганизации Совета по делам РПЦ, слиянию его с Советом по делам религиозных культов и к образованию Совета по делам религий, что, несомненно, понижало уровень РПЦ и ставило самую большую религиозную организацию СССР в один ряд с малочисленными и незначительными сектами и религиозными деноминациями.

Любопытным представляется тот факт, что нечто подобное Совету по делам РПЦ уже существовало в истории Русской Церкви. Государственный институт обер-прокуратуры Синодального периода Церкви можно назвать предшественником Совета по делам РПЦ. Однако не следует забывать, что два разных по названию, но схожих по духу учреждения существовали в разные исторические эпохи, действовали в разных культурных плоскостях. Основное сходство двух институций заключается в том, что, как в Синодальный период, так и в Новейшую эпоху, государство всячески стремилось подчинить Церковь своему контролю и влиянию. Наиболее заметная разница между Святейшим Синодом и Советом по делам РПЦ содержится в характере контроля. Если в первом случае это контроль над развитием и действиями Церкви, которой в дореволюционной России было представлено широкое поле деятельности (образовательные проекты, миссионерство, книгоиздательство и мн. др.). То есть, Церковь выступала связующим звеном, объектом консолидации подданных российского монарха. Во втором же случае говорить о равноправии Церкви и государства не приходится. В Советском Союзе Церковь была терпима обществом и государством в качестве временной уступки «пережиткам прошлого», которые должны были быть вскоре забыты. На смену Русской Православной Церкви, по мнению советского руководства, должны были придти идеалы коммунизма, гуманизма, равноправия всех трудящихся перед законом и государством.

Об отличии Совета от Святейшего Правительствующего Синода говорит Г.Г. Карпов, первый председатель Совета, в докладной записке, адресованной в ЦК КПСС.

В отличие от Святейшего Правительствующего Синода, существовавшего в царской России, Совет по делам РПЦ не вмешивается во внутренние (догматические и канонические) вопросы жизни Церкви, а лишь занимается предварительным рассмотрением вопросов, возбуждаемых Патриархом Московским или Синодом и требующих разрешения правительства СССР, разрабатывает проекты законодательных актов и постановлений по вопросам РПЦ, а также инструкций и других указаний по их применению и вносит их на рассмотрение правительства. Наблюдает за правильным и своевременным проведением в жизнь на всей территории СССР законов и постановлений правительства, относящихся к РПЦ, оказывает содействие церковным объединениям в тех вопросах, которые требуют сношений с теми или иными правительственными учреждениями (например, Министерствами); рассматривает ходатайства (заявления) групп верующих о передаче церковных зданий для вновь открываемых храмов, а также ходатайства о строительстве новых церковных зданий².

И в самом деле, если мы говорим о первых годах существования Совета, то следует сказать, что Совет по делам РПЦ во многом больше помогал Церкви, чем чинил препятствий ее существованию. Но позднее, а именно после смерти Сталина, задачи и цели Совета постепенно трансформировались. Совет по делам религий, образованный в 1965 году, уже открыто препятствовал деятельности Церкви, а в некоторых случаях можно даже говорить об открытом гонении граждан по вероисповедному признаку.

Изучение деятельности Совета по делам Русской Православной Церкви, особенно, первых лет его существования, представляется актуальным в свете современных отношений государства и Церкви. Как отмечают исследователи, «одним из источников проблем, возникающих во взаимоотношениях Церкви, общества и власти, является недостаточная изученность тех или иных их аспектов в новейшей истории России, которая приводит порой к поверхностному осмыслению и неквалифицированным оценкам»³. Церковь, в первую очередь, является богоустановленным и богоуправляемым организмом. Если воспринимать церковный организм лишь как социальный инсти-

тут, это приведет не только к неправильному экклезиологическому толкованию всей структуры Церкви, но и дисфункции последней. Когда государство воспринимает Церковь как общество людей и старается использовать Церковь посредством различных давлений в своих целях, это приводит не только к извращению внутрицерковных многовековых устоев, но и к разложению светского общества, культуры, образования и других сфер человеческой жизни.

«Царство мое не от мира сего» (Ин. 18:36), — сказал Христос, стоя перед Пилатом. И эта «внемирность» существования Церкви на протяжении всего времени от момента ее основания до сих пор является главной отличительной особенностью Церкви от прочих институций. Трудно не согласиться с мнением протоиерея Алексия Марченко, который говорит: «Концептуальное обоснование подходов к построению правового государства, к дальнейшему развитию сотрудничества Церкви, государства и общества невозможно без преодоления привычных схем тоталитарного прошлого»⁴.

Союзный государственный орган — Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров (Совете Министров) СССР на протяжении 17 лет возглавлял Георгий Григорьевич Карпов. Современная российская действительность не имеет подобного федерального органа, который осуществлял бы надзор за исполнением законодательства о религиозных культах. При Администрации Президента Российской Федерации функционирует Совет по взаимодействию с религиозными объединениями, который является консультативным органом, осуществляющим предварительное рассмотрение вопросов, касающихся взаимодействия Президента Российской Федерации с религиозными объединениями. По сути дела, это всего лишь консультативный орган, к рекомендациям которого могут прислушиваться, а могут их игнорировать. Совет по делам Русской Православной Церкви призван был осуществлять взаимодействие Правительства и Московской Патриархии, однако справедливости ради нужно сказать, что далеко не все вопросы доводились до сведения Правительства. В этом отношении Совет был в достаточной степени самостоятельным орга-

ном, который мог решать вопросы взаимоотношений внутри епархий и приходов, деятельности местных архиереев и работы уполномоченных. Также через Совет проходили все вопросы, касающиеся издания богослужебной литературы, календарей, книг религиозного содержания, изготовления церковной утвари, выезда клириков и мирян за границу и многие другие административно-хозяйственные вопросы, связанные с деятельностью Церкви в атеистическом государстве.

Советское Правительство, подход которого был строго идеологическим, не воспринимало других воззрений, кроме марксистско-ленинской теории, в первые послевоенные годы не смущалось тем, чтобы использовать Русскую Православную Церковь в своих интересах. Правительство через Совет отслеживало каждый шаг Церкви, каждое кадровое назначение. Любое, пусть даже незначительное строительство на территории храма или ремонт внутри храма должен был быть согласован с местным уполномоченным по делам Русской Православной Церкви, который давал (или не давал) свое согласие на выдачу стройматериалов и привлечение технического персонала для осуществления работ. Совет выдавал регистрацию приходским общинам, без которой они не могли пользоваться храмом для удовлетворения своих духовных нужд, надзирал за духовными учебными заведениями, тщательно отбирая абитуриентов и наблюдал за тем, чтобы в среде воспитанников духовных семинарий и студентов духовных академий не возникало «контрреволюционных» настроений. Совет активно сотрудничал с Отделом внешних церковных сношений Московского Патриархата с момента его образования в 1946 году. Деятельность других христианских течений и нехристианских объединений относилась к ведению Совета по делам религиозных культов, который был образован позднее.

Подобное ведомственное отделение Русской Православной Церкви (Совет по делам РПЦ) от других конфессий (Совет по делам религиозных культов), на мой взгляд, говорит об особом отношении Правительства СССР к Русской Православной Церкви. Очень многое в работе Совета и его отношении с Русской Православной Церковью базировалось на личных отно-

шениях Председателя Совета Г. Г. Карпова и Святейшего Патриарха Алексия, которые, как свидетельствует официальная и личная переписка, а также воспоминания современников, были добрыми, даже дружественными⁵.

В первые годы существования Совета (с 1943 по 1948 г.), Русская Православная Церковь действовала значительно свободнее, чем до войны, когда была в открытую гонима. Кроме официальной регистрации в органах власти и материальной помощи, Русская Церковь получила разрешение открыть некоторые монастыри и храмы, а также учебные заведения для подготовки будущих пастырей, богословов и сотрудников Синодальных и епархиальных учреждений.

Несправедливо утверждать, что Совет с первых дней своего существования осуществлял тотальный и жесткий надзор за Церковью. Поэтому, можно поспорить с В. Амельченко, который пишет: «Созданный в 1943 году Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР осуществлял *жесткий* контроль над Церковью, стремясь сделать ее послушной частью режима, существовавшего в Советском Союзе. Этой установке строго следовали местные уполномоченные Совета, без ведома которых епархиальные архиереи не могли принять не одного серьезного решения. По-прежнему Церковь в Советском государстве продолжала оставаться в стесненных условиях»⁶. Невозможно также разделить мнение канадского исследователя Д. Поспеловского. «С самого своего возникновения Совет повел себя как хозяин Церкви, хотя ни в одном советском или республиканском кодексе законов он не упоминался вплоть до опубликования в 1975 г. пересмотренных и дополнительных Законов о религиозных объединениях 1929 г.»⁷.

Как говорят архивные документы, поначалу Совет, а также уполномоченные Совета на местах всячески старались помочь Церкви. Это проявлялось во многих аспектах жизни прихода, монастыря или конкретного клирика. Русская Православная Церковь получала от государства поддержку, начиная от юридической (регистрация Патриархии, присвоении ей статуса юридического лица, возможность открытия счета — рублевого и валютного — в госбанке) заканчивая материальной (здание

Патриархии, дотации в пользу Церкви, отпуск автомобилей для нужд высшего церковного руководства). Все эти преференции в условиях послевоенного времени были очень значительными.

При помощи Совета высшие церковные иерархи имели возможность встречаться с руководством Советского государства на самом высоком уровне. «За уважением и нарочито проявленным участием государства к нуждам Церкви стояли конкретные внешнеполитические задачи, решать которые государство намеривалось с помощью Церкви»⁸. Государство желало использовать Церковь, а также ее внешние связи для распространения советской идеологии и влияния как в стране, так и за ее пределами. Действовало государство также через Совет и его сотрудников на местах и в центральном аппарате.

В первые годы своего существования Совет выступал не в качестве бюрократического аппарата, который стремился всеми возможными способами игнорировать прошения Церкви и не обращать внимание на ее нужды. Подтверждением этих слов могут стать письма Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского), как и других архиереев Русской Церкви, которые регулярно вступали в переписку с Председателем Совета по делам РПЦ, с местными уполномоченными и членами Совета по различным вопросам.

Ярко иллюстрирует характер переписки письмо протоиерея Михаила Зернова, настоятеля храма иконы Божией Матери на Большой Ордынке, позднее архиепископа Дмитровского Киприана, управляющего делами Московской Патриархии. Данным письмом, которое датировано 14 декабря 1951 года, отец Михаил Зернов рекомендует Совету прихожанина своего храма для отправки на службу в загранучреждение Русской Православной Церкви.

Уважаемый Георгий Григорьевич!

В последний раз, когда Вы меня приняли, Вы сказали мне, чтобы я обращался в Совет и к Вам лично тогда, когда, на мой взгляд, бывает что-то неблагополучно в сфере моей работы. Пользуясь Вашим разрешением, я позволю себе обратить Ваше внимание на неблагополучное положение с кадрами, необходимыми Церкви для заграничной работы. Тот факт, что церков-

ным людям за границей приходится общаться подчас с людьми абсолютно не знакомыми с советской действительностью и бороться с укрепившимися, в результате антисоветской пропаганды представлениями о «гонениях на религию в СССР» в представлениях этих людей, требует от посылаемых Церковью людей особых качеств... Имея в настоящее время возможность, проводить почти весь день в приходе, я стал присматриваться к молодым и культурным людям, посещающим церковь, с целью подыскания подходящих людей⁹.

Из письма следует, что председатель Совета не был недоступным чиновником, если к нему мог попасть на прием даже настоятель одного из московских храмов. Так же ясно, что Г. Карпов вел себя не высокомерно, а подобающим сдержанным образом со священнослужителями, раз это позволяет им обращаться к нему с инициативами.

О том, что Совет был достаточно самостоятельным органом, свидетельствуют многие документы. Письмо от 15 июля 1946 года, адресованное Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию за подписью Г. Карпова, подтверждает это. «Совет по делам русской православной церкви при Совете Министров Союза ССР согласен на преобразование пастырско-богословских курсов в Москве, Саратове, Ленинграде, Киеве, Львове, Одессе, Минске, Луцке и Ставрополе в духовные семинарии с четырехгодичным сроком обучения». Архивных подтверждений о том, что Совет выступал с аналогичным ходатайством в правительство, нет.

Главной проблемой Совета по делам Русской Православной Церкви в первые годы работы была отсутствие кадров для работы в аппарате Совета и в качестве уполномоченных на местах. Все руководящие должности в Совете принадлежали выходцам из НКГБ. Председатель Совета Г. Карпов, а также его заместитель К. Зайцев, заместитель С. Бельшев, помощник председателя Н. Блинов и др. Но встречались и беспартийные лица, которые, как представляется, появлялись в Совете не в качестве ссылки из органов государственной безопасности¹⁰.

Сотрудникам Совета в качестве поощрения выплачивались персональные оклады, согласно распоряжению Совета

Министров Союза ССР¹¹. Почти ежегодно сотрудников Совета по делам Русской Православной Церкви награждали государственными орденами, что также давало право на доплату к основному жалованью¹².

Регулярно проводились совещания сотрудников Совета, цель совещаний всегда была разной. Чаще всего председатель либо его заместитель интересовались, чем в данный момент занимается каждый из сотрудников. Во время совещаний сотрудники Совета подробно докладывали о своей работе, вносили свои замечания и предложения в работу Совета. Обсуждалась рабочая нагрузка каждого из сотрудников, особое внимание уделялось инспекторской группе Совета. Кроме того, поднимались вопросы командировок, общения с посетителями, прием корреспонденции от просителей, работы с документами. Особо обсуждалась работа уполномоченных Совета на местах¹³.

О работе и назначении на должность уполномоченных также существуют разные мнения в современной науке. С. Чеботарев считает, что «Совет по делам РПЦ лишь согласовывал кандидатуры, впрочем, как показала позднейшая практика, это было лишь формальностью, местные органы власти единолично определяли кандидатуры уполномоченных»¹⁴. Но с этим мнением можно не согласиться¹⁵. Не следует забывать, что зарплату уполномоченным, как лицам, находящимся в штате Совета, хотя и выплачивали местные органы власти, но размер оклада, а также премии и иные материальные выплаты назначались и утверждались в Москве¹⁶.

Совет решал и выдвигал на утверждение Правительства СССР решение о введении или сокращении очередной штатной единицы на местах. Но лица, находящиеся в подчинении уполномоченного Совета в определенной области или республики, входили в штат той организации, к которой формально был приписан уполномоченный (обл/край исполком)¹⁷.

Важное место в построении отношений государства и Церкви играла роль личностных отношений уполномоченного и епископа той епархии, где уполномоченный работал. Если отношение удавалось наладить, тогда уполномоченный помогал архиерею, не чинил препятствий. Бесценным источником све-

дений о взаимоотношениях архиереев РПЦ и уполномоченных Совета могут служить личные дела высшего церковного руководства фонда 6991 Государственного архива РФ (опись № 7).

Например, известный церковный иерарх Русской Церкви, покинув Россию вместе с Белой Армией — митрополит Вениамин (Федченков), не мог смириться с советской действительностью.

В его личном деле хранится доклад, написанный им после того как он вернулся из США в СССР. Святейшим Патриархом ему было поручено управление Рижской епархией. Доклад митрополита Рижского и всея Латвии Вениамина (Федченкова), адресованный Святейшему Патриарху, а также уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви Г. Карпову полон возмущений и негодований на то, что без воли уполномоченного ничего решить в епархии он не может.

Какой бы вопрос я или Епархиальный Совет не начали обсуждать, а тем более проводить, мы почти во всех случаях прежде всего и больше всего становимся перед вопросом: «Как отнесется и позволит ли Уполномоченный по делам Православной Церкви в Латвии?» И мы решительно не имеем никаких данных о дальнейшем направлении и конце наших предложений. А иногда, на основании опытов прошлых решений его, мы заранее вынуждены отказать от проведения мер, кажущихся нам нужными для пользы Церкви.

Кратко обобщая это положение, я вынужден формулировать его так: фактически главным направляющим деятелем церковной жизни является не Архиерей и не Епархиальный Совет, а Уполномоченный.

Подобным же образом, ни я, ни Епархиальный Совет не можем назначить на любое место клирика — ни священника, ни диакона, ни псаломщика, прежде чем не получится одобрение нашего назначения Уполномоченным. Причем не дается никогда никакого разъяснения подобных распоряжений, чтобы хотя на будущее мы имели бы руководящие указания¹⁸.

Митрополита повергает в ужас вмешательство во все дела епархии и даже в его личные уполномоченного Совета. Уполномоченный должен был быть в курсе всех дел, происходящих

в епархии, правда, согласно инструкциям Совета, он должен был заниматься сбором информации, не нарушая власти архиерея на данной территории.

Приведу факт с шофером, — продолжает владыка Вениамин. — Я подыскал нужное мне лицо и назначил его, совершенно не подозревая, что и на это нужно предварительное разрешение или последующее одобрение Уполномоченного. По неведению снял его уже с прежнего места, и тот вступил в исполнение обязанностей, с ведома и Епархиального Совета и секретаря его. Но через несколько дней то же секретарь заявляет мне, что нужно еще разрешение Уполномоченного.

Но тотчас же я должен оговориться, что подобные грустные факты наблюдаются не везде. Я имею точные сведения и об отрядных взаимоотношениях представителей Советской власти к Церкви в разных местах той же Латвии. Посещая при своих визитациях епархию, я всегда считаю долгом и даже потребностью сердца, как советский гражданин, делать визиты к Исполнительному Комитету в иных местах. И свидетельствую о добрых встречах и беседах. И почитаю нужным прислушиваться к суждениям властей.

6 октября 1948 г.
г. Рига¹⁹.

Как видим, митрополит говорит о том, что, как ему представляется, ревностное отношение относительно ограничения его архиерейской власти и человеческой свободы является инициативой уполномоченного.

Почему в данном конкретном случае сложилась подобное положение, неизвестно. Возможно, уполномоченный Совета в г. Риге получил особые указания на счет архиерея, прибывшего из капиталистической страны, либо это была его личная инициатива. Документальных объяснений в фонде Совета нет. Как бы то ни было, в конце 1950 года уполномоченного по г. Риге и Латвийской ССР заменяют на другого человека, с которым у митрополита складываются значительно лучшие отношения. Об этом говорит справка за подписью заместителя Председателя Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР С. Бельшева на имя Г. Карпова.

22 февраля 1951 года мною в присутствии Члена Совета тов. Иванова И.И. был принят в Совете митрополит Рижский и всея Латвии (Федченков) по его просьбе.

В беседе митр. Вениамин рассказал, что он приехал в Москву в патриархию в связи с налоговым вопросом по свечной мастерской Рижской епархии и считал своим долгом прийти в Совет и информировать о положении епархии. Митр. Вениамин заявил, что никаких особых вопросов у него к Совету нет. Жизнь в епархии протекает нормально, взаимоотношения с Уполномоченным также нормальные и он встречает всегда самое *внимательное* отношение Уполномоченного по всем вопросам, которые он ставит перед ним. «Правда, сказал Вениамин, бывают вопросы, которые Уполномоченный не в силах разрешить, но это от него уже не зависит».

Далее митрополит Вениамин заявил, что он хотел бы поделиться своими впечатлениями об отношении к религии в СССР. Он заявил: «Когда я ехал из Америки сюда, то у меня было убеждение о том, что в СССР действительно имеется какая-то свобода в отношении к Церкви. Однако, пробыв здесь 3 года, я пришел к твердому заключению, что такой свободы здесь нет, а наоборот, имеется гонение на Церковь. Я хочу это иллюстрировать некоторыми примерами по своей епархии. Во-первых, в печати — в газетах и в отдельных брошюрах — ведется прямая антирелигиозная пропаганда. Во-вторых, в школе детям с малых лет прививаются антирелигиозные взгляды, то же самое и в армии не терпят религиозных людей²⁰».

Эта справка является очень интересным документом, который с одной стороны, фиксирует факт успешности внешней идеологической пропаганды Советского Союза, в том числе и при помощи Церкви. Именно, твердое убеждение в том, что в Советской России наличествует свобода религиозной самоидентификации, заставило митрополита вернуться. С другой стороны, он с прискорбием отмечает, что никакой свободы нет, более того, пропаганда атеизма как основной опоры коммунистической идеологии заставляет общество относиться подозрительно к верующим, что само по себе противоречит свободе, в том числе и религиозной.

Как уже говорилось, ситуация в провинции во многом зависела от построения конструктивных и взаимодоверительных

отношений между уполномоченным и местным архиереем. Другое положение было в столице СССР Москве. Так как официально государство было негативно настроено к Церкви, провозглашало религиозные идеи опиумом, а обряды мракобесием, официальная пресса, радио, речи и выступления представителей власти были всегда подчинены атеистической идеологии.

Любопытный документ храниться в личном деле первого Председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, активного деятеля Московского Патриархата в XX веке на международной и внутривосточной арене митрополита Николая (Ярушевича).

В служебной записке В. Карповича, заместителя заведующего иностранного отдела Совета по делам РПЦ, на имя председателя Совета Г. Карпова от 7 декабря 1951 года говорится о посещении здания Патриархии и о беседе с митрополитом по личному вопросу.

В 16 ч. 30 м. 6 декабря сего года я был в Патриархии для ознакомления отъезжающих в Чехословакию с правилами пользования заграничными паспортами и получения расписок за паспорт.

В Патриархии оказались епископ Николай и еп. Гавриил, которыми были зачитаны правила и даны расписки. Когда я собирался уходить, м. Николай попросил меня остаться и выслушать его по двум вопросам. Я согласился его выслушать.

Митр. Николай, сообщив, что в фойе Колонного зала висит картина, посвященная встрече делегатов на Варшавском конгрессе, заявил, что он возмущен карикатурным изображением в этой картине его. По поводу изображения его в этой картине якобы в публике также имели место высказывания недовольства. «Мало того, что я не похож, — говорил м. Николай, — я, представитель Церкви, изображен карикатурно с каким-то свиным рылом».

Обратив мое внимание на нерусскую фамилию одного из художников картины, митр. Николай дал понять на возможность выпада против него со стороны «инославного», однако тут же он поспешил оговориться, что возможно, художник и не имел цели представить его в карикатурном виде, но тогда налицо явная небрежность.

Рассказав об этом, митр. Николай спросил, что делать.

Я попытался разуверить м. Николая в попытке его карикатурного изображения, объясняя это тем, что автор писал его не с натуры и вторым планом, где все натуры даны схематично.

М. Николай остался при своем убеждении, заявив, что и на первом плане Джонсон изображен не похожим на себя. Дальнейшие разуверения м. Николая я счел бесполезными, т. к. действительно он на картине изображен не вполне удачно.

Я рекомендовал ему, если он считает необходимым вмешательство Совета, подать на Ваше имя официальный протест и это позволит принять меры через Комитет по делам искусств при Совете Министров СССР²¹.

Советской атеистической пропаганде разрешалось буквально все, исключением не стал и борец за мир и религиозные права и свободы советского человека митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич).

Конечно, все подобные нападки в адрес Русской Церкви можно объяснить тем, что Русская Церковь не смогла исполнить возложенных на нее задач и оправдать желаний Советского правительства стать ведущей в семье Православных Церквей. Как пишет Д. Пospelовский, советское правительство убедилось в том, что роль Русской Церкви во вселенском православии весьма ограничена. Следовательно, полезность Русской Церкви для политики Советского государства также была очень сомнительной, что «немало повлияло на ужесточение советской внутренней политики по отношению Церкви в последующие годы, тем более что именно в 1948 г. ужесточилась и внешняя, и внутренняя политика Сталина, а также усилилось реальное сопротивление Запада сталинскими поползновениями: противостояние блокаде Берлина, сворачивание коммунистической партизанской войны в Греции, конфликт с Тито...»²².

Первым сигналом изменения отношений между государством и Церковью было дело с публикацией в газете «Правда», которая по меткому замечанию А. И. Мраморнова «была не столько средством массовой информации, сколько пропагандистским рупором»²³ статьи «Саратовская купель». В ней го-

ворилось о крестном ходе в день Богоявления, освящении воды и традиционном погружении.

С момента публикации в «Правде» лживой статьи, в карикатурной форме рассказывающей о праздновании Крещения, можно усмотреть резкий поворот отношений в сторону негативных, почти враждебных со стороны государства по отношению к Церкви.

Структура Совета подвергалась изменению и корректировке на протяжении ряда послевоенных лет. Эти изменения были вызваны большим объемом работы и сферой ответственности, которая у Совета возрастала.

По состоянию на 1947 год Совет состоял из руководства, инспекторского отдела, отдела по делам центрального управления Церкви, управления делами и хозяйственной части²⁴ (в скобках указан оклад):

1. Председатель Совета (3 900 р.);
2. Зам. Председателя Совета (2 850 р.);
3. Член Совета (2 человека) (2 000 р.);
4. Ответственный секретарь Совета (1 800 р.);
5. Помощник председателя (1 600 р.);
6. Юрисконсульт (1 500 р.);
7. Переводчица-библиотекарь (1 000 р.);
8. Стенографистка (690 р.);
9. Секретарь (690 р.);

Инспекторский отдел

10. Член Совета, он же заведующий отделом (отсутствует);
11. Зам. заведующего отделом (1 600 р.);
12. Старший инспектор (2 человека) (1 400 р.);
13. Инспектор (3 человека) (1 200 р.);
14. Секретарь (690 р.);

Отдел по делам Центрального управления Церкви

15. Член Совета, он же заведующий отделом (отсутствует);
16. Зам. заведующего отделом (1 600 р.);
17. Старший инспектор (3 человека) (1 400 р.);

Управление делами

18. Отв. секретарь, он же Управ. делами (отсутствует);
19. Ст. бухгалтер (1 000 р.);
20. Заведующий спецчастью (1 200 р.);
21. Старшая машинистка (690 р.);
22. Машинистка (600 р.);
23. Курьер-уборщица (410 р.);
24. Делопроизводитель-экспедитор (600 р.);

Хозяйственная часть

25. Зав. хозяйств. частью (1 200 р.);
26. Агент по снабжению, он же кладовщик (690 р.);
27. Швейцар (2 человека) (360 р.);
28. Дворник (360 р.);
29. Уборщица (2 человека) (360 р.);
30. Истопник (2 человека) (360 р.);
31. Буфетчица (410 р.);
32. Сторож (310 р.);

Гараж

33. Заведующий гаражом (980 р.);
34. Шофер (3 человека) (485 р.).

Всего в Совете работало 43 человека. Как упоминалось выше, согласно распоряжению Совета Министров СССР некоторые сотрудники министерств и ведомств, напрямую подчинявшиеся Совету Министров, могли получать персональные оклады. В 1947 году такими окладами наделялись: председатель Совета Г. Г. Карпов, оклад которого был 3 900 р.; заместитель председателя Совета С. К. Бельшев — 2850 р.; помощник председателя Совета Н. И. Блинов — 2000. Стоит обратить внимание на то, что все эти лица — либо бывшие сотрудники органов государственной безопасности (как Н. И. Блинов), либо совмещающие две должности (как Г. Г. Карпов).

В 1948 году на очередном совещании сотрудников Совета, вниманию присутствующих был предложен доклад заместителя председателя Совета С. Бельшева. В докладе С. Бельшев предлагал выступить с ходатайством перед правительством Союза ССР и Советом Министров о необходимости расширения штата Совета.

По мнению докладчика, существующий в то время штат не отвечал требованиям выполняемых задач Советом и его аппаратом. Из доклада следовало, что необходимо организовать отдел внешних связей, издательско-учебную группу, а также Секретную часть²⁵. Всего увеличить штат аппарата предлагалось на 15 человек.

Общее совещание сотрудников единогласно постановило: пересмотреть структуру аппарата Совета, создать два отдела. Во главе отделов поставить членов Совета.

Учебно-издательскую группу включить в Отдел, где будет осуществляться работа по внешним связям.

Г. Карпова уполномочили поставить вопрос о расширении штата перед Совнаркомом²⁶.

Г. Карпов выступил с подобным ходатайством перед правительством Союза, но для учреждения новых должностей нужно было сократить иные должности среди сотрудников Совета, поэтому было решено сократить 10 человек из уполномоченных Совета на местах, а их функции разделить между уполномоченными соседних областей. Сокращению подверглись только должности в тех местностях, где исторически РПЦ не имела сильного влияния.

Несмотря на то, что Совет отважился сократить некоторые штатные единицы уполномоченных на местах, дел у оставшихся уполномоченных хватало. Ответственный подход к ведению делопроизводства, а также необходимость быть в курсе всех епархиальных дел требовало от уполномоченных выдержки, терпения и профессионализма.

Каждый уполномоченный на местах составлял и присылал характеристики на правящего архиерея в Совет, где они подшивались к личному делу. Из личного дела епископа (позже архиепископа) Сергия (Ларина) видно, что характеристики, подаваемые в Совет, носят личный характер. Уполномоченный не брезговал касаться личных сторон жизни епископа, прибегал к помощи местных сплетников и осведомителей. Ниже приведены выдержки из характеристики на епископа Сергия (Ларина) уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Ростовской области Г. Амарантова от 24 февраля 1949 года.

По приеме дел от прежнего епископа (Серафима, переведенного в Ульяновскую область), Сергей в первую очередь занялся устройством своей квартиры. «Я должен иметь отдых и надлежащие удобства»... Большинство священников, которые в епархии служили до епископа Сергея, не любят его, но боятся, говоря, что он без нужды требователен и придиричив. Другие священники, которые стоят ближе к епископу, те говорят, что епископ очень культурный и образованный человек, строгий и требовательный, но справедливый. ... У епископа Сергея есть стремление расширить и укрепить положение Церкви и ее служителей. Фанатизм и кликушество не любит. К так называемому «обновлению» икон подходит выдержанно и умело. Вопросы, иногда мелочные, любит ставить, в большинстве своем, в письменном виде. ... К посвящению новых священников очень осторожен, но не разборчив к приему священников из других епархий. Не любит малограмотных и неряшливых служителей культа. По характеру епископ Сергей горд и самолюбив, владеть собой умеет и держит себя с «достоинством» епископа, стараясь показать, что о нем хорошего мнения не только Патриарх, но и Совет по делам Русской Православной Церкви. При разговорах показывает себя интересующимся проводимой политикой Советской власти и поддерживающим ее правильность и необходимость проведения²⁷.

Для большей наглядности приведу выдержки из характеристики на архиепископа Херсонского и Одесского Никона (Петина), составленной уполномоченным Советом по Одесской области Благовым 18 января 1956 года.

В г. Одессу архиепископ Никон прибыл в августе месяце 1948 года, где до сих пор руководит Херсоно-Одесской епархией, в то же время исполняет обязанности управляющего Ворошиловградской епархией.

В проповеднической деятельности, в разговорах с духовенством, верующими и представителями иностранных делегаций Никон выступает как подлинный патриот и всегда высоко ценит мероприятия, проводимые Советским Правительством. Гордость за нашу Родину, которая превратилась в авангард всего передового человечества, была постоянной основой его патриотических выступлений.

За семь с половиной лет работы архиепископа Никона в г. Одессе я не могу припомнить случая, чтобы он отклонился или пытался доказать невозможность тех или иных моих рекомендаций, которые были не так часты и не содержали в себе характера вмешательства во внутрицерковные дела²⁸.

К началу 50-х годов местное духовенство уже полностью смирилось с присутствием личности уполномоченного Совета, а также с контролем, проводимым с его стороны. Имели место и злоупотребления со стороны уполномоченных, но эти случаи расследовались специальной ревизионной комиссией, а виновников лишали места.

Наконец, нужно сказать о попытках созыва Всеправославного Собора в Москве, на котором, согласно амбициозным планам Сталина, Москва должна была стать Православным Ватиканом. Как известно, ничему из задуманного не суждено было сбыться, несмотря на все дотации властей и усилия церковной и светской дипломатии.

О тщательной работе, проводимой Советом по делам РПЦ в области укрепления международного престижа СССР, а также о материальной поддержке со стороны государства свидетельствуют документы совершенно секретного фонда Совета по делам религий при СМ СССР.

Постановление № 1132-465сс

от 29 мая 1946 г. Москва, Кремль

Совет Министров Союза ССР ПОСТАНОВЛЯЕТ:

1. Разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР дать согласие Московской Патриархии на проведение в 1947 году в Москве первого Вселенского Предсоборного Совещания, с участием глав или их представителей всех автокефальных православных церквей мира, которое одновременно будет и совещанием по вопросу участия православных церквей в «экуменическом движении».

2. Разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР дать согласие Московской Патриархии провести в 1946 году паломничество в Иеру-

салиме группы духовенства и верующих русской православной церкви в количестве 25 человек.

3. Разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР дать согласие Московской Патриархии направить в течение 1946 года церковные делегации в города Стамбул, Токио, Варшаву, Будапешт, Женеву, Лондон, а также в Египет, Палестину, Сирию и Ливан.

4. Предложить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР представить на утверждение состав церковных делегаций, направляемых за границу, и соответствующие заявки на потребное количество инвалюты для группы паломников и делегаций.

5. Обязать Министра Финансов СССР т. Зверева выдать Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР, для безвозмездной передачи Московской Патриархии 195 тысяч американских долларов.

6. Разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР дать согласие Московской Патриархии на открытие Духовных Академий в городах: Москве, Ленинграде и Киеве, с числом обучающихся на первом курсе до 50 человек.

7. Разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР дать согласие Московской Патриархии на приглашение из заграницы 4–5 русских профессоров-богословов для использования их в качестве преподавателей в Духовных Академиях.

8. Обязать Уполномоченного по делам репатриации при Совете Министров СССР, по представлению Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР, принять меры к установлению за границей местонахождения бежавших в период Отечественной войны архиереев и возвращению их в СССР в порядке репатриации.

Председатель Совета Министров Союза ССР

И. Сталин

Управляющий делами Совета Министров СССР

*Я. Чадаев*²⁹

Этот документ характеризует Совет именно как посредника между Патриархией и Церковью. С вопросами междуна-

родной политики и идеологии Совет должен был выступать в качестве консультанта РПЦ. Все архиереи, отправляемые за рубеж для участия в мероприятиях, как и сотрудники Отдела внешних церковных сношений, проходили инструктаж в Совете, через который и получали разрешение на выезд за границу, визу, командировочные валютные средства.

Совет по делам Русской Православной Церкви с момента своего основания принимал активное участие в жизнедеятельности Русской Православной Церкви. Среди основных задач Совета в период с 1943 по 1950 год можно выделить следующие:

1. Стремление использовать внешние церковные связи для дезинформации западного общества относительно свободы вероисповеданий в Советском Союзе. Государство разрешило беспрецедентные случаи открытия храмов, монастырей, развития церковного издательства.

2. Использование Церкви как социально сплавляемого элемента для закрепления принципов терпимости к власти, братства и единства среди народов Советского Союза.

3. В то же время в официальной коммунистической пропаганде Церковь выступала в качестве основного врага, тормоза строительства коммунизма, разносчика устаревших взглядов на развитие мира, мракобесия.

Совет по делам Русской Православной Церкви осуществлял надзор за Церковью, порой вмешиваясь в ее догматические и канонические дела. Хотя, как было сказано выше, сам Г. Г. Карпов утверждал, что в задачи Совета не входило рассмотрение канонических и иных сугубо церковных сторон жизни Русской Православной Церкви. Среди положительных черт существования Совета можно отметить то, что в лице Совета в столице и его уполномоченных на местах. Церковь, наконец, приобрела официально прикрепленного к ней правительственного чиновника, к которому можно было обращаться по всем вопросам. Как правило, уполномоченный старался помочь — либо сам на местном уровне, либо обращался за поддержкой и разъяснениями и консультациями непосредственно в Совет.

Нельзя сказать, что Церковь после образования Совета получила полную свободу. Скорее правительством был указан

конкретный путь решения проблем, приема предложений и урегулирования конфликтов на любом уровне только через Совет. Церкви как организации не нужно было устанавливать отношения отдельно с каждым министерством, государственной структурой или посольствами иностранной страны, всем этим по запросу Московской Патриархии или Отдела внешних церковных сношений занимался Совет. Роль Совета в истории Русской Православной Церкви еще предстоит исследовать, а данная статья призвана показать актуальность и важность такого исследования.

Примечания

¹ Как свидетельствуют документы, в первые годы существования Совета поддержка Русской Церкви с его стороны была очевидна. Совет не чинил препятствий к открытию церковей, безотказно регистрировал духовенство по первому заявлению, не препятствовал принимать абитуриентов в духовные учебные заведения.

² ГАРФ. Ф. 6991. О. 2. Д. 46. Л. 16.

³ *Гераськин Ю.В.* Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти в конце 1930-х — 1991 гг. (на материалах областей Центральной России). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М. 2009. С. 4.

⁴ *Марченко А.Н.* «Хрущевская церковная реформа» и ее влияние на внутрицерковную жизнь по материалам уральского региона (1958–1964 гг.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М. 2008. С.6.

⁵ Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров — Совете Министров СССР, 1945–1953 гг. Т. I. Под редакцией Н.А. Кривовой. М. 2009.

⁶ *Амельченко В.Л.* Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны. Смоленск. 2006. С. 162.

⁷ *Поспеловский Д.В.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. Учебное пособие. М., 1996. С. 118.

⁸ *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства 1943–1948 гг. М. 2001. С. 48.

⁹ ГАРФ. Ф. 6991. О. 7. Д. 160. Л. 15. Машинописная копия. Внизу документа имеется приписка от руки: «Подлинник находится в деле Зернова, в Отделе внешних сношений». Орфография и пунктуация документа сохранены.

¹⁰ Например, юрисконсультком Совета была И. Чиркова, ранее работавшая преподавателем иностранного языка, беспартийная. См. Ф. 6991. О. 2. Д. 46. Л. 2.

¹¹ ГАРФ. Ф. 6991. О. 2. Д. 29. Л. 16.

¹² ГАРФ. Ф. 6991. О. 2. Д. 29. Л. 36-37.

¹³ ГАРФ. Ф. 6991. О. 2. Д. 31. Л. 1.

¹⁴ *Чеботарев С.А.* Тамбовская епархия 40–60 гг. XX века. Тамбов. 2004. С. 40.

¹⁵ Подробнее см.: *Онищенко А.* Деятельность уполномоченного Совета по делам РПЦ по Одесской области в первые послевоенные годы. www.bogoslov.ru/text/1277910.html.

¹⁶ СНК Постановление № 1392, от 18 декабря 1943 года (о штатах и должностных окладах работников аппарата уполномоченных Совета по делам русской православной церкви при Совнаркоммах союзных и автономных республик, краевых и областных исполкомах). Были учреждены штаты и должностные оклады работников аппарата уполномоченных Совета по делам русской православной церкви при Совнаркоммах союзных республик.

¹⁷ Ситуация в расхождении Совета и уполномоченных на местах стала острой лишь в 80-е годы. «В конце 1980-х гг. возникли расхождения в вероисповедной политике союзного и республиканских центров. Уполномоченные Совета в союзных республиках, формально находясь в подчинении Совету, фактически исполняли волю местных властей. В 1974 г. был образован Совет по делам религий при Совмине Украинской ССР, а в 1987 г. — при Совмине РСФСР. В конце 80-х гг. практически все республики СССР выражали стремление образовать подотчетные им органы по делам религий. Результатом такой перестройки стало противостояние союзного и республиканских Советов, что было обусловлено, как считает автор статьи, разнонаправленными политическими курсами руководства СССР и названных республик». Подробнее: *Маслова И.И.* Совет по делам религий при Совете министров СССР и Русская Православная Церковь (1965–1991). // Отечественная история. 2005. № 6. С. 52–65.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 6991. О. 7. Д. 27. Л. 10. Оригинал. Внизу документа имеется приписка от руки: «Примечание. Содержание этого доклада известно только мне и Святейшему Патриарху Алексию, коему вручена мною копия его. М. Вениамин.

¹⁹ Там же. С. 13. Оригинал.

²⁰ ГАРФ. Ф. 6991. О. 7. Д. 27. Л. 29.

²¹ ГАРФ. Ф. 6991. О. 7. Д. 91. Л. 20.

²² *Поспеловский Д.В.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. Учебное пособие. М., 1996. С. 132.

²³ *Мраморнов А.И.* К 60-летию «Саратовской купели» (1949–2009). www.bogoslov.ru/text/373897.html.

²⁴ О структуре Совета по состоянию на 1944 год смотреть: *Онищенко А.* Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР. Первые годы существования. www.bogoslov.ru/text/1415456.html.

²⁵ Функции Секретной части выполняла прежде Спецчасть, а именно сотрудница Озерова. На которую функции по ведению секретного делопроизводства возлагались согласно распоряжению № 1 от 8 января 1947 г. Ф. 6991. О. 12. Д. 11. Л. 2.

²⁶ Согласно записи сотрудницы Совета Анисимовой. Ф. 6991. О. 2. Д. 31. Л. 13. Оригинал.

²⁷ ГАРФ. Ф. 6991. О. 7. Д. 107. Л. 16–18.

²⁸ ГАРФ. Ф. 6991. О. 7. Д. 92. Л. 32.

²⁹ ГАРФ. Ф. 6991. О. 9. Д. 4. Л. 1–2. Машинописная копия. Документ под грифом «Сов.Секретно». Орфография и пунктуация документа сохранены.

БОГОСЛОВИЕ

*Протоиерей Дмитрий Кирьянов**

НЕЙРОНАУКА И БОГОСЛОВИЕ

Нейронаука, или нейробиология, включает спектр дисциплин, касающихся исследования нервной системы и ее функций. Поскольку нервная система может изучаться на различных уровнях — от молекулярной структуры нервных клеточных мембран до функций всего мозга, — нейронаука является мультидисциплинарной областью.

Нейробиология как область исследований в той или иной степени связана с четырьмя фундаментальными философскими позициями: эмпиризмом, физикализмом, редукционизмом и детерминизмом. Подобно любой науке, нейронаука является эмпирической, опирающейся на систематические наблюдения и эксперимент. Однако нейробиологи могут иметь различные мировоззренческие позиции в отношении к тому, является ли

* Автор — доцент Тобольской православной духовной семинарии, кандидат богословия, кандидат философских наук.

эмпиризм единственным средством познания истины. Физикализм предполагает, что человеческий разум и поведение являются продуктами физической деятельности нервной системы. Хотя нейробиологи могут иметь вненаучные обязательства в отношении дуализма души и тела или разума и тела, нейробиология как наука не предполагает включения в свою область исследований какой-либо нематериальной реальности. Методологический редукционизм науки предполагает, что поведение сложных систем может быть изучено посредством разделения на более простые составляющие и исследование этих частей. Причинный или онтологический редукционизм предполагает, что причины какого-либо ментального состояния или события в поведении заключены в элементарных механизмах, так что, в конечном счете, вся ментальная деятельность может быть объяснена в терминах химии и физики¹. В последние годы некоторые нейробиологи начали принимать концепцию нередуктивных причинных принципов, возникающих в рамках сложных систем, таких как мозг, уменьшая таким образом господство причинного редукционизма в нейронауке. Тем не менее методологический редукционизм является доминирующим принципом в рамках этой области исследований. Детерминизм предполагает, что физическое состояние мозга в один момент времени является полностью определяющим непосредственное будущее деятельности мозга. Как это ни парадоксально, многие исследования в области нейронауки осуществляются таким образом, как если бы настоящая активность мозга детерминировала будущее ментальной активности. Ф. Уотс отмечает, что это не является следствием научной аргументации, но, скорее, того, каким образом интерпретируются научные аргументы. Как правило строгая редукционистская позиция чаще отстаивается в популярной литературе, нежели в тщательном детальном научном исследовании².

Поскольку нейронаука претендует на то, чтобы дать всестороннее объяснение феноменов сознания, то в сферу ее компетенции входит также исследование такой сложной сферы, как феномены религиозного сознания. Термин *нейротеология* был введен в конце XX века Джоном Эшбруком для обозначения об-

ласти исследований, предполагающих осуществление интеграции нейронауки и теологии³. Нейротеология представляет собой уникальную область исследований, которая имеет своей целью понимание связи деятельности мозга человека и его веры в Бога, и в более широком смысле — между сознанием и религией⁴.

В рамках нейротеологии сформировалось два основных направления исследований. Первая линия исследований была доминирующей в течение 70-80-х годов XX столетия, когда Е. Д'Аквилли, Ч. Лафлин и др. попытались соотнести нейропсихологию с проявлениями религиозности, например, посредством рассмотрения нейропсихологических детерминант ритуального поведения⁵. Они исследовали психологические характеристики, связанные с доминированием левого или правого полушарий мозга в отношении к различным проявлениям религиозной веры.

Вторая линия исследований в области нейротеологии предполагает интеграцию современного научного знания и богословского осмысления. В этом подходе разум и душа, свобода воли, сознание, ответственность и связь человека с Богом мыслятся как фундаментальные характеристики человеческой личности. Зачастую в области нейронаук эти характеристики личности либо ставятся под сомнение, либо сводятся к их материальным отношениям, поэтому второй тип нейротеологии нацелен на то, чтобы попытаться интегрировать научное и богословское видение человека в целостную непротиворечивую картину, улучшить понимание механизмов функционирования человеческого разума в связи с проявлениями религиозности⁶.

В современной нейробиологии в ряде исследований предполагается, что в некоторых случаях религиозный опыт происходит из аномальной нейронной активности в височных долях мозга и лимбической системе. С 1980-х годов начался поиск специфических структур мозга и функционирования мозга в соотношении с религиозным или мистическим опытом. М. Персингер и В. Рамачандран высказывались в пользу прямой взаимосвязи между религиозным опытом и активностью височной доли⁷. Персингер проводил исследования более 10 лет и в результате связал деятельность мозга с мистическим опытом,

интерпретировал это отношение атеистически. Персингер использовал шлем с электродами (он назвал его «шлем Бога»), который надевался на голову человека и производил электромагнитную стимуляцию определенных секторов передней части коры головного мозга, порождающих чувства, похожие на выход из тела, то, что Персингер назвал «чувством присутствия»⁸. Электромагнитная стимуляция височных долей увеличивает сходство с опытом «чувства присутствия», что привело других исследователей к размышлениям о том, что аномальная активность височных долей является нейронной основой любого религиозного опыта. Сама возможность стимуляции этих состояний привела ученых к натуралистическому выводу о том, что подобные состояния являются не чем иным, как просто индуцированием мозгом мистического опыта. В результате М. Альпер, в согласии с опытами Персингера, делает вывод, что «религиозный опыт является не проявлением контакта с божественным, но скорее способом, каким наш мозг интерпретирует определенные генетически обусловленные нейрохимические процессы»⁹.

В то же время такие исследователи, как Д'Аквилли, Э. Ньюберг и К. Олбрайт выступают против чрезмерно редукционистского подхода в области исследований мозга. Они подчеркивают, что религиозный опыт оказывает влияние на весь мозг¹⁰. Так, согласно Олбрайту, «локализация “модуля Бога” или “передатчика Бога” в лимбической системе игнорирует тот факт, что мозг действует как целое, а не как независимые и не связанные между собой модули»¹¹.

Целью исследований Д'Аквилли и Э. Ньюберга был вопрос о том, каким образом религия и Бог воспринимаются и испытываются человеческим мозгом и разумом. В результате они выяснили, что в процессе медитации и молитвы уровень активности в тех частях мозга, которые отвечают за отличие между «я» и внешним миром, снижается. Д'Аквилли и Ньюберг считают результаты своих исследований вкладом не только в нейронауку, но и в богословие, поскольку, по их мнению, это позволит объединить различные элементы религии в некую рациональную схему. Эти исследователи полагают, что чувство отделения «я» и осознания

единения с Богом или вселенной, которое испытывают некоторые люди во время молитвы или занятий трансцендентальной медитацией, более связано со снижением активности в теменной доле мозга, нежели с увеличением активности височных долей. Кроме того, ряд нейрофизиологов находит некоторую корреляцию между активностью определенных частей мозга и культурно обусловленным религиозным поведением¹².

Исследования активности мозга во время религиозного опыта с очевидностью показывают, что религиозные опыт (будь то ощущение экстаза, страха или единства) имеет коррелят в функциональных состояниях мозга. Однако остается неясным, являются ли эти функциональные состояния мозга уникальными для религиозного опыта или также встречаются в ситуациях, которые человек не рассматривает как религиозные. Является ли религиозная атрибуция опыта вопросом контекста, в каком встречается это состояние, или вопросом конкретного состояния мозга? Однако действительно важный вопрос, требующий ответа в рамках подобных исследований, как справедливо отмечает нейробиолог из центра исследований сознания и мозга в Эспоо А. Фингельгурц: «Является ли наш мозг устроенным таким образом, чтобы создавать Бога, или наш мозг устроен таким образом, чтобы воспринимать Бога?»¹³

В 2007 году вышла работа «Духовный мозг: аргументы нейронауки в пользу существования души» Марио Бюрогарда и Дениса О'Лири. Ученые попытались показать в своей работе, что «деспотизм материализма в нейронауке не выдерживает строгой проверки»¹⁴. М. Бюрогард и О'Лири показали, что попытки, предпринятые целым рядом нейробиологов (М. Альпером, Д. Хамером, Дж. Сэйвером, Дж. Рабином и М. Персингером) выделить специфическую область мозга, связанную с религиозным опытом или верой в Бога, являются весьма ненадежными. Так, проведя анализ данных, полученных различными группами ученых, Бюрегарт, а также А. Фингельгурц приходят к выводу, что духовный опыт, «чувство присутствия», трансцендентность, или единство с высшим существом может проявлять себя в виде различных реакций «во многих областях мозга, а не только в височных долях»¹⁵.

Если мозг является не чем иным, как биологическим и химическим органом, то невозможно осмысленно говорить о таких понятиях, как «сознание», «я», «свобода воли или разума» — т.е. о том, что традиционно включает в себя понятие «душа». Однако возникает закономерный вопрос. Почему естественные процессы должны исключать сверхъестественное? Философ А. Платинга, который, дополняя этих ученых, в своих работах касается функций разума и веры в Бога, утверждает, что натуралистические объяснения работы мозга не могут объяснять наличие религиозных верований: «Показать, что существуют естественные процессы, которые производят религиозную веру, не означает дискредитации ее; возможно, Бог создал нас таким образом, что именно посредством этих процессов мы приходим к Его познанию. Предположим, что может быть продемонстрировано, что определенный вид сложной нейронной стимуляции может произвести теистическую веру... Очевидно, что существует возможность объяснения в терминах естественных процессов религиозной веры (возможно психологическое рассмотрение того, что происходит, когда кто-либо придерживается религиозных верований), а также то, что эти верования имеют совершенно самостоятельный эпистемологический статус»¹⁶.

А. Платинга подчеркивает, что вера в Бога возможна именно в силу специфических свойств и способности мозга быть восприимчивым к религиозному опыту или трансцендентной реальности. Подобную мысль проводят нейробиологи Э. Ньюберг, Е. Д'Аквилы и В. Рауз в книге «Почему Бог не будет исключен: наука о мозге и биология веры»: «Разум воспринимает мистический опыт с той же степенью ясности и чувством реальности, которое он придает памяти о реальных событиях прошлого. Подобного нельзя сказать о галлюцинациях, обманах или мечтах. Мы полагаем, что это чувство реальности подразумевает, что мистические представления не являются показателями беспорядка в разуме, но являются существенным, предсказуемым неврологическим результатом стабильного, последовательного разума, проявляющего себя в высшем духовном плане»¹⁷.

Материалистическое объяснение «разума» или «сознания» предполагает, что они являются прямым следствием чисто механических функций мозга, а потому необходимо отождествить понятие разума или сознания непосредственно с мозгом. Возражая против такого отождествления, М. Бюрегарт подчеркивает, что люди, обладающие определенной когнитивной дисфункцией, такой, как обсессивно-компульсивное расстройство, или сильной клинической депрессией, имеют способность осознавать наличие расстройств мозга, непосредственно отделяя свое «я» или «волю» от того, как функционирует мозг. Что еще интересней, как показывают клинические наблюдения, больные могут систематически настраивать («обучать») работу мозга таким образом, чтобы снизить давление в префронтальной части коры, которое производит такие сильные дисфункции.

Различие между мозговой деятельностью и разумом становится еще более удивительным, когда авторы обсуждают многочисленные примеры экспериментов, связанных с предсмертными состояниями. Так, М. Бюрегарт приводит ряд примеров, связанных с опытом клинической смерти. Например, в 1991 году была прооперирована П. Рейнольдс с диагнозом базилярный артериальный аневризм¹⁸. Чтобы провести операцию врачи понизили температуру ее тела до 15 градусов, произвели остановку сердца, и дождались момента, когда электрическая активность мозга прекратилась. Наступила клиническая смерть. После возвращения к жизни Рейнольдс рассказала, что видела во время своей клинической смерти то, что делали доктора с ее черепом и мозгом, включая детали, которые мог видеть только внешний наблюдатель. В то же время она сообщила о «вхождении в присутствие замечательного, удивительного тепла и любящего Света и почувствовала, что ее душа была частью Бога, и что все было создано из Света (дыхания Бога)»¹⁹. Подобные примеры свидетельствуют о том, что «разум, сознание и “я” продолжают существовать даже когда мозг больше не функционирует» и, что более важно, что явления, обычно связанные с мистическими состояниями, «могут встречаться, когда мозг не функционирует»²⁰. Существует множество аналогичных исследований, других ученых. Так кардиолог П. ван Ломмель осуществил классификацию

различных типов состояний клинической смерти. Позже пациенты описывали свои ощущения непосредственно в период отсутствия электрической деятельности мозга. В этой связи возникает закономерный вопрос: «Если материализм является единственным научным мировоззрением, как утверждают Р. Докинз, Д. Деннет, В. Гинзбург и др., то тогда почему пациенты говорят о наличии сознания в тот момент, когда их мозг не функционировал?» С религиозной точки зрения, не менее важным является наблюдение, связанное с последующим изменением отношения этих людей к жизни, к окружающим людям.

Исследования в области нейробиологии являются весьма ценными для богословия в ряде аспектов. Во-первых, онтологический редукционизм в области нейробиологии следует признать неадекватным способом описаний реальности, с которой сталкивается ученый в рамках исследований мозга. В данной ситуации необходимо скорее вести речь о фундаментальной дополнительной физических и ментальных процессов одного целого информационного состояния мозга. Человек использует разум, чтобы понять реляционную структуру природы. Разум и мозг способствуют постижению человеком природы, а теория систем описывает только один способ, каким образом могут быть смоделированы отношения между ними. Как отмечает М. Грейвс: «Общая теория систем сама по себе не может охватить все механизмы взаимоотношений в природе, и, в частности, объяснить как возникают одни системы из других. Например, отличия между субатомным, физическим, биологическим, психологическим, культурным и трансцендентным уровнями человеческих систем указывают на абстракции, которые не могут быть редуцированы и требуют специфических моделей причинности (т.е. строгой эмерджентности). Люди причастны социальному, культурному и трансцендентному уровню систем, но эти системы имеют свою собственную автономию»²¹. Религиозный опыт является сложным психо-нейро-физиологическим явлением. Для того чтобы понять и объяснить его полностью, необходимо описать его на всех уровнях человеческого опыта. Нейронаука, будучи ограниченной редукционистской методологией, не может дать всестороннее объяснение религиозного опыта.

Еще со времени эпохи Просвещения религиозные люди часто обвинялись в когнитивной дисфункции или в психических расстройствах, однако сегодня на основании данных нейронауки можно сказать, что такие специфические свойства человеческого поведения как восприятие религиозного опыта, опыта трансцендентного, вневременности и т.д. являются нормальными возможностями, вложенными в мозг изначально. Независимо от того, смогут ли ученые найти определенный отдел мозга, отвечающий непосредственно за религиозный опыт, сегодня, на основании проведенных исследований можно сказать, что мозг человека является одаренным внутренним «когнитивным механизмом» (по терминологии А.Платинги), предполагающим возможность веры в истинного и живого Бога.

Все же необходимо отметить, что это только часть проблемы, связанной с нейронаукой. Мы можем согласиться, что религиозность присуща нашему биологическому устройству, но что можно сказать о реальности, находящейся за верованиями, которые порождают такой опыт? Нейробиология не может дать однозначный ответ на этот вопрос в силу ограниченности ее предмета исследования естественными процессами. С другой стороны, нейробиология говорит о том, что наш когнитивный аппарат способен осуществлять веру в невидимого Бога. Здесь можно привести аналогию с человеческим языком. Человек обладает когнитивным аппаратом для создания языка или распознавания с рождения уникального голоса своей матери. Подобным образом, человек имеет когнитивный аппарат, способный воспринимать Творца. Вопрос о том, почему человек имеет именно такой когнитивный аппарат, выходит за рамки нейробиологии, здесь пролегает граница, которая требует перехода от языка естествознания к языку философии и богословия.

Примечания

¹ *Seybold K.S.* Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion. Ashgate, 2007. P. 18.

² *Watts F.* Psychology and Theology // Cambridge Companion to Science and Religion. Cambridge, CUP, 2010. P. 191.

³ *Ashbrook J.* Neurotheology: The working brain and the work of theology // *Zygon: Journal of Religion and Science*, 1984, № 19. P. 331.

⁴ *Newberg A.* Principles of Neurotheology. Ashgate, 2010. P. 1.

⁵ *D'Aquili E.G., Laughlin C.* The biopsychological determinants of religious ritual behavior. *Zygon*, 1975. № 10. P. 38.

⁶ *Newberg A.* Op. cit. P. 18.

⁷ *Persinger M.A.* The sensed presence within experimental settings: implications for the male and female concept of self // *Journal of Psychology*. 2003. Jan. 137(1). P. 5–16.

⁸ Ibidem.

⁹ *Alper M.* The “God” Part of the Brain. A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God. Naperville, Sourcebooks, 2008. P. 138.

¹⁰ *Newberg A.* Op. Cit. P. 169–170.

¹¹ Цит. по.: *Seybold K.S.* Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion. Ashgate, 2007. P. 81.

¹² *Han S.* Religious Belief and Neurocognitive Processes of the Self // *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Springer, 2009. P. 195.

¹³ *Fingelkurts Al. A., Fingelkurts An. A.* Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience // *Cognitive Processing*, Springer, 2009, № 10. V. 4. P. 293–326.

¹⁴ *Beauregard M., O'Leary D.* The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul. NY, HarperCollins, 2007. P. X.

¹⁵ Ibidem. P. 272. См. также: *Fingelkurts Al. A., Fingelkurts An. A.* Op. Cit. P. 301.

¹⁶ *Platinga A.* Warranted Christian Belief. Oxford, OUP, 2000. P. 145.

¹⁷ *Newberg A., D'Aquili E., Rause V.* Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. Balantine Books, 2002. P. 113.

¹⁸ *Beauregard M., O'Leary D.* Op. Cit. P. 154.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem. P. 155.

²¹ *Graves M.* Mind, Brain and the Elusive Soul. Human Systems of Cognitive Science and Religion. Ashgate, 2008. P. 220.

ИГУМЕН ФЕОГНОСТ (ПУШКОВ)

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ТАИНСТВ

Очень важно помнить, что каждое таинство не завершается в своем священнодействии, а лишь начинает новый отрезок в жизни человека.

Предисловие

Каждый верующий член Церкви имеет в своем лексиконе слово «таинство». Обычно этим словом передается участие верующего в определенных священнодействиях Церкви. И лишь немногие, постигшие на опыте чудо религии, могут сказать, что любое прикосновение благодати есть таинство, таинство встречи и общения с Богом. В свете исторического анализа богословских идей, привитых православному богословию схоластикой, уже давно выявлено, что многие догматы долгое время рассматривались в далеком от православия ключе. В том числе и учение о таинствах Церкви. Историческая критика показала, что святоотеческое богословие не знает учения о «семи и только семи» таинствах¹. Греческое слово *musthvriou* (таинство) можно назвать одним из самых употребительных в богословии православных отцов. И это употребление не изолированно и не относится к энному числу отдельных действий Цер-

кви. Μυστήριον в богословии отцов Церкви — это сама жизнь и опыт Церкви. И все священнодействия Церкви неотделимы от этого опыта и стоят в контексте самой жизни Церкви, жизни как таинства и чуда Нового Завета. В конечном счете, все священнодействия есть священнодействия чего-то. Что же священнодействуется Церковью, как ни таинство нашего спасения? «Все в Церкви есть святое таинство. Всякое священнодействие есть святое таинство. И даже самое незначительное? — Да, каждое из них глубоко и спасительно, как и сама тайна Церкви, ибо и самое “незначительное” священнодействие в Богочеловеческом организме Церкви находится в органической, живой связи со всей тайной Церкви и самим Богочеловеком Господом Иисусом Христом»². Христова Церковь неделима в своем единстве на «небесную» и «земную». Это лишь две части одного Целого — Тела Христова. А поскольку все, что совершается Церковью на земле, совершается и на небе, то это и есть таинство жизни Церкви, таинство присутствия Христа в Своем Тэле. «Все, что совершается в Церкви не только земной, но и небесной, не только в церкви-организации, но и Церкви-организме, в Тэле Христовом является таинством»³.

В настоящее время ряд ведущих православных богословов показали *историческую* несостоятельность учения о семи таинствах (к примеру, это блестяще сделано в труде митрополита Илариона (Алфеева) «Таинство веры», в предисловии к главе о таинствах Церкви⁴). Но увы, мало было уделено времени и места *богословской* полемики с одним из фундаментальных положений «тридентского богословия», навязанного в годы схоластического пленения русской богословской мысли. Именно этот пробел мы и хотим восполнить, с Божией помощью, в настоящем исследовании.

Автор этих строк постарается подвергнуть детальному *богословскому анализу* все существующие (точнее — известные автору) определения таинств, а также рассмотреть таинства в различных ракурсах, с разных точек зрения. Для нас важно раскрыть христологический, еклесиальный, пневматологический контекст таинств. То есть, дать определение таинства в отношении ко Христу, действующему в Церкви Духом Святым.

ЧАСТЬ I. БОГОСЛОВИЕ ТАИНСТВ

1. «Определение». Экскурс в библейскую терминологию

Прежде, чем говорить о природе таинства, о том, что оно есть в жизни Церкви, важно сделать краткий экскурс в терминологию. Так сказать, «установить пределы» для нашего дальнейшего исследования.

Обычно православная сакраментология вращается между двух терминов: греческого *μυστήριον* и латинского *sacramentum* (на русский язык обычно оба термина переводятся как «таинство», что, как увидим, во втором случае не вполне корректно). Следует сразу оговориться, что сама классическая латинская сакраментология предпочитает, говоря о таинстве, использовать латинизированный вариант греческого аналога — *mysterium*. А термином *sacramentum* обозначается ряд действий, обрядов, сопровождающих таинство. То есть внешняя его сторона. В таком делении, как мы увидим ниже, уже заложены будущие ошибки. Отцам Церкви не приходило в голову отделять действие Церкви (то, что обычно обозначается как *sacramentum* или «обряд») от действия Божьего в Церкви (*μυστήριον*⁵, «таинства»). Церковь, в богословии отцов, «тайнодействует» всеми своими действиями, молитвами и даже самим своим существованием.

Во всем греческом тексте Ветхого Завета (LXX) *μυστήριον* и производные от него встречаются только 22 раза и исключительно в книгах «неканонических» и в примыкающей к ним по времени написания Книге пророка Даниила (Иудиф. 2:2; Тов. 12:7, 11; 2 Мак. 13:21⁶, 3 Мак. 3:7⁷; Прем. 2:22, 6:22, 14:15, 23; Сир. 23:25⁸, 26:16, 18, 23⁹; Дан. 2: 18–19, 27–30, 47 и 4:9 — последнее сохранилось только в переводе Феодотиона). Причем, только 1 раз собственно *μυστικῶς* (III Machab. 3:10 — в русском синодальном переводе 3 Мак. 3: 7). В этих книгах, действительно, *μυστήριον* (Иудиф. 2:2; Тов. 12: 7, 11; 2 Мак. 13:21) имеет значение «секрет», в одних случаях это связано с ореолом «священной власти», а в других — с наличием священной тайны, сокрытой от язычников (3 Мак. 3:7).

Эллинистические же книги Премудрости, написанные после Вавилонского пленения, в непосредственной близости ко времени земной Жизни Христа или даже в первые годы Его земной жизни, придают другой смысл этому слову. Они стоят «не в ряду» библейской терминологии. Потому римская традиция именует их «второканоническими», а славянская — неканоническими. Более того, даже в этих книгах иногда встречается использование этого слова в значении «тайнственного» действия Божьего, явленного всем, но смысл которого, при всей его видимости, не будет понятен видящим без специального религиозного «наставления» (см. Дан. 2 и 4 гл. по LXX и по русскому Синодальному переводу). Но, как уже было сказано, терминология этой части библейской письменности была «не в традиции» Ветхого Завета.

Но даже в этих книгах *μυστήριον* обозначает тайну, о которой знают все, кто говорит о ней. Узнать в действии или в явлении не просто факт, а *μυστήριον*, — уже значит познать сверхъестественность этого действия или явления. Иными словами, *μυστήριον* есть тайна круга друзей, тайна посвященных. И тут возникает вопрос: народ Божий посвящен в тайны Божьи? Если он принял участие в *μυστήριον* Крещения и Миропомазания, значит, он уже не внешний по отношению к *μυστήριον* Христа! А значит, *μυστήριον* сокрыт не от него, но от внешних — не имеющих право на участие в таинстве¹⁰.

В Прем. 2:22 «познание таинства Божьего» является залогом жизни, а те, кто не познал эти таинства, оказываются виновными в том пред Богом. Здесь впервые в Библии термин *μυστήριον* обозначаются дела Божьи, Его замыслы и советы, которые через святых не скрываются, а наоборот — возвещаются народу (Прем. 6:22¹¹): «Что же есть премудрость, и как она произошла, я возвещу, и не скрою от вас тайн (*μυστήρια*. — *иг. Ф.*), но исследую от начала рождения, и открою познание ее, и не миную истины» (Прем. 6:22–24). Но так как это откровение таинств Божьих носит литургический характер (Бог открывается в среде Своего народа, служащего Ему), то этим таинствам Божьим противопоставляются «таинства» нечестивых (см. Прем. 14:15, 23). Причем, именно здесь впервые сделано

разграничение между собственно секретом и «культовым секретом». Обряды нечестивого служения названы «скрытыми», или «секретными», таинствами (ἡ κρύφια μυστήρια). Именно в этом делении следует искать корни новозаветного учения о таинствах, как о религиозном служении, как о религиозном опыте. В противопоставлении двух видов религиозных таинств — таинства истинной религии и таинства нечестия — корни учения апостола Павла о μυστήριον беззакония (2 Фес. 2:7).

Так же и Книга пророка Даниила, там, где изъясняется сон царя, использует слово μυστήριον, чем указывает на сверхъестественное значение сна, на присутствие в этой «тайне» совета Божьего, Его сокровенной премудрости и Промысла.

Но во всех канонических книгах Ветхого Завета, когда речь идет о *секрете*, о *чем-то негласном* (а не о некоем потустороннем действии, как мы сказали, несколько не секретном, являемом в видимом), используется другой термин: глаголы κρύπτω или ἀποκρύπτω («прятать, скрывать, закрывать, засекречивать»)¹² и существительное ἀπόκριφος («тайный, засекреченный»)¹³, и производные от них.

Тут следует сделать существенную оговорку. Дело в том, что классический библейский язык (древнееврейский) не знает особого термина, эквивалентного нашему слову «тайнство» или древнегреческому μυστήριον для выражения особого чудесного действия Божьего, его проявления в мире чрез видимое творение и служение народа Божьего. В Ветхом Завете нет особых «тайнств», потому что сам мир есть таинство, чудо Божье, откровение Бога во вне Себя. И после грехопадения человека вся священная история рисует нам чудо отношения Бога с человеком. Когда подчеркивалось, что Бог творит нечто, что мы назвали бы сегодня «сверхъестественным», библейский язык просто использует слово «сделал»: Бог сделает, Бог явился, Бог сотворил, Бог возгласил, Бог простил, Бог очистил — все это описание того, что мы сегодня называем чудом и таинством, но библейские авторы описывают это как вполне естественное действие. Именно поэтому грекоязычные иудеи не могли сразу понять разницу между словами ἀπόκριφος и μυστήριον в греческом языке. Именно на этом недоразумении и основыва-

ется использование ими слова *μυστήριον* в значении *ἀπόκριφος* в «неканонических» книгах Священного Писания.

В Новозаветной терминологии происходит определенное осмысление двух ветхозаветных традиций: *μυστήριον* становится обозначением собственно и исключительно сакральных, религиозных действий. А *ἀπόκριφος* стал обозначением засекреченного явления или засекреченной информации.

И когда новозаветный текст говорит о тайне (в смысле «секрета», чего-то, что не следует разглашать), апостолы используют исключительно *κρύπτω*, например, Мф. 6:4 (о милостыне втайне от глаз посторонних); Мф. 6:18 (о посте втайне от посторонних); Ин. 7:4 (о делах, которые не видят другие); тайные стыдные дела (Еф. 5:12).

Когда же речь идет о чем-то священном, а особенно о спасительных действиях Божиих, то используется слово *μυστήριον*. Важно подчеркнуть, что это последнее вовсе не означает секрета. Так, апостол Павел говорит, что Христос явил *musthvriou* спасения *всем народам* (Еф. 1:9, 3:3–9), а Своему ученику заповедует хранить в сердце своем *μυστήριον* веры (1 Тим. 3:9). И Сам Христос говорит о «тайнствах»¹⁴ Царствия Божьего (Мф. 13:11; Мк. 4:11; Лк. 8:10), подразумевая здесь не какую-то информацию, а само духовное знание, веру, познающую Истину¹⁵. Но, повторимся, что содержание учения о *musthvriou* Домостроительства не является «секретной информацией», произносимой шепотом в кругу своих. А потому, никак не подпадает под определение того, что нужно держать *κρύπτω* («в тайне»). Ведь весть о Домостроительстве Христа — это Евангелие (благовестие), которое апостолы и их преемники должны были возвестить всему миру! Основной догмат об икономии нашего спасения во Христе возвещался готовящимся принять крещение на самых первых этапах оглашения. То есть даже от оглашенных (от которых хранился в секрете догмат о Евхаристии) не скрывалось учение о спасении, которое передано апостолом Павлом термином *μυστήριον*.

Латинское слово *sacramentum* «пришло из светской сферы и первоначально означало просто клятву или присягу. Оно использовалось прежде всего в воинском деле и имело значе-

ние “присяга на верность”, которую солдат приносил своему военачальнику. Кроме того, оно употреблялось и в религиозной сфере и означало определенную сумму денег, которую в римском обществе две стороны, находящиеся в состоянии судебной тяжбы друг с другом, должны были отдать в храм, а проигравшая сторона затем должна была выплатить эту сумму божеству»¹⁶. Использование этого термина в Вульгате крайне беспорядочно и непоследовательно (об этом чуть ниже). Первые же латиноязычные христиане, как правило, не использовали этот термин, а довольствовались латинизированным вариантом греческого аналога — *mysterium*. Впервые слово *sacramentum* используется в отношении таинства Крещения у Тертуллиана (и применительно только к этому таинству). «Ясно, что он избрал это слово в силу его светского значения “присяги”. Он видел параллель между присягой солдата своему императору, который почитался как “бог”, как *kyrios*, и крещением, как вступлением в ряды *militia Christi* (“воинства Христа Бога нашего”))»¹⁷. Так же и в литургическом византийском обряде (ставшим официальным чином современного православия) в чинопоследовании оглашенного готовящийся ко крещению именуется «новозапечатанным воином Христа Бога нашего». Учитывая, что присяга в римском обществе была актом не только государственным, но и религиозным, своего рода «инициацией» (посвящением) воина своему императору, то крещение вполне справедливо у Тертуллиана именуется священным *sacramentum* — присягой и посвящением одновременно.

Однако, учитывая все же более светский характер этого слова в римском обществе, мы видим, что оно, по справедливому замечанию Д. Хеллер¹⁸, по своему смыслу «сильно отличается» как от русского слова «таинство», так и от его греческой первоосновы μυστήριον. Именно из этого и вытекает, что латинское *sacramentum* не всегда верно будет перевести как «таинство»¹⁹.

В Иеронимовой Вульгате этот термин используется не так часто. Всего с корневой основой *sacra* встречается 15 слов: *Exod.* 39:29²⁰ (диадима святыни — *sacrae*).

В Книге пророка Даниила — *Dan.* 2:18, 30, 47²¹.

Остальные места использования этого термина находятся в новозаветных текстах Вульгаты:

1 Кор. 9:13 («священнодействующие [*in sacrario operantur*] питаются от святилища [*sacrario*]).

Еф. 1:9 («открыв нам таинство [*sacramentum*] Своей воли»).

Еф. 3:3 («мне, через откровение, возвещено таинство [*sacramentum*])²²).

Еф. 3:9 («домостроительство таинства [*sacramenti*]).

Еф. 5:32 («таинство [*sacramentum*] сие велико»).

Кол. 1:27 («таинство [*sacramenti*], сокрытое от веков, ныне же явленное святым Его»).

1 Тим. 3:16 («великое таинство [*sacramenti*] благочестия»)

2 Тим. 3:15 («священные [*sacras*] писания»).

Откр. 1:20 («Таинство [*sacramentum*] семи звезд»)

Откр. 17:7 («Таинство [*sacramentum*] жены сей и зверя»).

В то же время слова с корневой основой *myst* и суффиксом *er* встречаются в Вульгате 25 раз:

Примч. 20:19 (здесь в *Vulg.* *mysteria* означает тайну, однако, отсутствует аналогичное место в *LXX*, но имеется в рус. пер.).

Дан. 2:19 (*mysterium*), 27 (*mysterium*), 28, 29 (*mysteria*), 47^a (*mysteria*).

Мф. 13:11 (*mysteria*), Мк. 4:11 (*mysterium*) и Лк. 8:10 (*mysterium*)²³.

Рим. 11:25 и 16: 25 (второй текст отсутствует в славянском и синодальном текстах).

1 Кор. 2:7 (*sapientiam in mysterio*), 4:1 (*dispensatores mysteriorum Dei*), 13:2 (*mysteria omnia*), 14: 2 (*loquitur mysteria*), 15: 51 (*ecce mysterium vobis*).

Еф. 3:4 и 6:19.

Кол. 1:26, 2:2, 4:3.

2 Фес. 2:7

1 Тим. 3:9

Откр. 10:7 и 17:5.

Казус Вульгаты состоит в том, что греческий оригинал дает нам термин *mysthvriou* (и производные от него словообразования) и там, где в Вульгате стоит *mysterium*, и там где в переводе дано *sacramentum*.

2. Библейское учение о «Таинстве Божьем»

Бог Библии — Бог непостижимый, непознаваемый, не поддающийся «точному определению». Само Его бытие уже есть тайна, к которой можно прикоснуться, которую можно ощутить, но которую невозможно исчерпать. И чем яснее герои священной истории видят закономерность чего бы то ни было, тем яснее они, сталкиваясь с действиями Божьими, ощущают таинственность и чудесность этих действий. Библейские персонажи понимают, что эти действия не вытекают из естественного порядка вещей. Они чувствуют присутствие десницы Того, Кто за пределом всех вещей и всего мира. И это — тайна и таинство. Прикосновение к Его путям, постижение Его промысла, служение Ему — тоже таинство и тайна, не вытекающая из естественного порядка вещей. Но именно в таинстве и тайне Бога берет свое бытие мир и человек. И потому — и мир, и человек есть тоже свидетельство о тайне Божьей (см. Рим. 1:20), и одновременно — завеса этой тайны (см. 1 Тим. 6:16).

Как уже было сказано, в древнееврейской ветхозаветной терминологии нет специального слова, аналогичного греческому *μυστήριον*. Однако, понятие таинства (или «священной тайны») присутствует. Если в ветхозаветных текстах искать нечто эквивалентное греческому *μυστήριον*, то по смыслу это будет «дела Божьи» (*עֲשׂוֹת הַיְהוָה* и *ποιήματα τοῦ Θεοῦ*). Действие Творца (все дела Его) непостижимы: «Дивно гремит Бог гласом Своим, делает дела великие, для нас непостижимые» (Иов. 37:5). Бог «творит дела великие и неисследимые, чудные без числа» (Иов. 5:9). «Имя Господа прославляю; воздайте славу Богу нашему. Он твердыня; совершенны дела (עֲשׂוֹת) Его, и все пути Его праведны. Бог верен, и нет неправды в Нем; Он праведен и истинен» (Втор. 32:3–4). Народ, исполняя повеления Господни, видит в своих делах дела Божьи: «И служил Израиль Господу <...> и <...> видели все дела Господа, какие Он сделал Израилю» (Нав. 24:31). Вот он — корень для будущей экспликации учения о таинствах. В этом исповедании лежит основа того, что греки потом будут определять как *μυστήριον*: «Правда Твоя, Боже, до превысших; Великие

дела соделал Ты; Боже, кто подобен Тебе?» (Пс. 70:19). Это дела, которые явил Бог Своему народу, явил ему Свое спасение, Свою славу и победил врагов. Все это — таинства Ветхого Завета²⁴, которые потом, как мы помним, лягут в основу экзегезы дел Христа (= таинства Христа). «Дела Христа», или «таинства Христа», отцы Церкви будут разъяснять через «дела Божьи» в Ветхом Завете.

Человек, по мере прикосновения своего к «делам Божьим», понимает их непостижимость: «Тогда я увидел все дела Божии (ποίηματα τοῦ Θεοῦ) и нашел, что человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого, и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (Еккл. 8:17). Бог здесь выступает как Творец, а мир, соответственно, как творение (ποίημα). Сам процесс творения (действия Творца) неопишуем и есть таинство, а потому и сам сотворенный Богом мир есть таинство.

Итак, *библейское богословие представляет нам два аспекта таинства (дел Божьих): проявление Бога в мире в творении (через сам процесс творения) и дела Божьи в истории Его народа. И то и другое «таинства» постигаются общиной верующих и призванных Богом (Церковью)*. В ней Бог открывает дела Свои и дает откровение о мире и о самом человеке. Познание человека — тоже таинство, возможное только в свете откровения.

И так же, как апостол Павел противопоставляет таинству Божьему тайну беззакония (2 Фес. 2:7), «дела Божьи», совершаемые в Его народе и через Его народ, противопоставлены делам беззакония, делам тьмы (Иер. 18: 13, 44:4). Дела греховные, нося в себе некую злую «тайну», являются препятствием к покаянию и обращению грешника (Ос. 5:4).

3. Христос — исполнение дел Божьих и Таинство Божье

Апостол Павел, будучи знаком с культурой, религией и мышлением эллинизма, говорит о «делах Божьих» как о «таинстве Божьем». Он, возможно, уже был знаком с книгами «пре-

мудрости» и применил для описания совершенного Христом спасения человека термин $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$. В терминологии Павла очень ясно прослеживается эта параллель «дела = таинство».

Сам термин $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ имел хождение и в религиозной, и в философской среде того времени. С одной стороны, это слово «тесно связано с неоплатонической философией, т.е., с представлением о том, что видимые вещи суть образы или проявления реальности невидимой. В $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ присутствует реальность Божественная»²⁵. Используя это понятие эллинистической философии, апостол Павел как бы заявляет нам: «Дела Божьи и есть тайна и таинство. Мы их видим, но не постигаем совершенно. И даже узрев тот или иной акт, действие, мы не должны упускать из виду, что это действие во времени имеет свое основание в Божественном вечном бытии, в тайне Троицы».

Второе использование этого термина находим в религиозных «мистериях». Греческие «мистериальные культы» говорили о спасении человека из «естественного потока истории с ее обреченностью на смерть» как об участии «в жизни, смерти и воскресении богов». Это участие было $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ их спасения. И это участие было участием в делах ($\xi\rho\upsilon\alpha$) богов-спасителей. И само $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ было делом совершающей таинство общины. Эти действия выводили человека из истории к запретельной, вечной реальности (по крайней мере, так верили участники языческих «мистерий», что не говорит о получении ими реального спасения).

Христос приходит как Откровение дел Отца: «Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит ($\rho\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}$) Сам; и покажет Ему дела ($\xi\rho\upsilon\alpha$) больше сих, так что вы удивитесь» (Ин. 5:20). Богослужение Церкви неоднократно использует слова «дело нашего спасения» и «таинство нашего спасения» как синонимы, как равнозначные варианты выражения одного и того же таинства (действия) Божественного Домостроительства. «Дела ($\xi\rho\upsilon\alpha$), которые Отец дал Мне совершить ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\omega$), самые дела сии ($\xi\rho\upsilon\alpha$), Мною творимые ($\rho\omicron\iota\omega$), свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» (Ин. 5:36). В конечном счете, Сам Христос есть $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ и $\xi\rho\upsilon\alpha$ Отца. Вот текст, который отцы Церкви с первых веков прямо относили ко Второй

Ипостаси Троицы — к Логосу и Премудрости: «Я — Премудрость <...> Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8:12, 22–31). Во Христе Премудрость воплотилась и стала плотью. Таинство творения мира и таинство спасения сокрыты в Ипостаси Логоса и Премудрости Божьей.

И сама вера — таинство и чудо — становится делом Божьим, которое верующий должен совершить: «И так сказали Ему: что нам делать (ἐργαζώμεθα), чтобы творить (ποιῶμεν) дела (ἔργα) Божии? Иисус сказал им в ответ: вот дело (ἔργον) Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6:28–29).

Но Христос не только Сам творит дела спасения нашего, но и нас вводит к творению дел Божьих (а дела Божьи и есть вера, выраженная в деяниях). Он делает нас участниками Своего таинства, а значит, и дел нашего спасения. Его таинство есть Его дело, и Его дело есть таинство (дело) нашего спасения. И мы призваны совершать это таинство: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела (ἔργα), которые творю (ποιῶ) Я, и он сотворит (ποιήσει), и больше сих сотворит (ποιήσει); потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12). В Его восхождении к Отцу основа дела и таинства нашего спасения. И мы призваны быть «делателями» («мистеургами», «тайноделателями») этого таинства: «Со страхом и трепетом совершайте (κατεργάζεσθε) свое спасение» (Фил. 2:12).

В конечном счете, можно суммировать учение о таинстве так: «μυστήριον — это то, что существовало от вечности, а теперь обнаружилось, благодаря пришествию Христа»²⁶. Откровение Вечного Слова Отца проходит через всю историю спасения — от творения мира через пророков и праведников Ветхого Завета к явлению этого Таинства во плоти. В Воплотившемся Слове явлена миру вся полнота таинства Божьего, вся полнота Откровения и действий Божьих. «Основное значение слова μυστήριον в Новом Завете указывает на Самого Христа как на тайну, существовавшую от вечности, открытую же и сделавшуюся известной через Его жизнь, смерть и воскресение»²⁷. И это явление происходит в Церкви, которая продолжает осуществлять дела Христа в мире. Вот почему Ее дела можно назвать Его делами, а Ее таинства — Его таинствами.

Само Священное Писание, согласно отцам Церкви, есть таинство: «К словам таинств, заключенных в Божественном Писании, не приступай без молитвы и испрошения помощи у Бога, но говори: “дай мне Господи приять ощущение заключающейся в них силы”. Молитву почитай ключом к истинному смыслу сказанного в Божественных Писаниях»²⁸.

4. Экклесиальное измерение таинств

В «классической» системе таинства рассматриваются вне контекста с учением о Церкви и Священстве Христа. Эта «классическая» модель перекочевала в наши катехизисы из средневековой западной, «латинской», «сакраментологии». И поэтому в богословии латинских теологов есть такой нонсенс: в энциклопедиях признается наличие таинств, но не признаются эти сообщества частью Церкви²⁹. Эти два положения на самом деле — взаимоисключающие. Таинства есть таинства Церкви, ибо Церковь есть мистический богочеловеческий организм, в пространстве которого совершаются таинства. Присутствие Христа, присутствие Святого Духа, действие благодати и есть жизнь Церкви. А это присутствие есть всегда тайна и таинство, ибо относится не только к реалиям и опыту вещей мира сего, но и к реалиям сверхъестественным. *И если мы при-*

знаем, что в каком-то сообществе это присутствие дано как факт, то мы автоматически свидетельствуем, что это общество и есть Церковь. В своем теологическом очерке «Церковь Одна» А. С. Хомяков прекрасно показал, что в Символе веры Церковь прежде всего исповедует веру в таинственность Церкви: «Верую... во Единую Святую Кафолическую (Соборную) и Апостольскую Церковь». Это вера в таинственную природу Церкви, в ее мистичность и непознаваемость и неопределимость одними только внешними формулировками. «Исповедуя свою веру в Триипостасного Бога, Церковь исповедует свою веру в саму себя, потому что она себя признает орудием и сосудом божественной благодати, и дела свои признает за дела Божии, а не за дела лиц, по-видимому, ее составляющих (точнее — Церковь исповедует в своих делах синергию Бога и человека в Боге, пронизанного и наполненного действиями Божиими. — *иг. Ф.*). В сем исповедании она показывает, что знание об ее существовании есть также дар благодати, даруемой свыше»³⁰, недоступный для отвлеченного «чисто логического» дискурса³¹.

«Основа жизни Церкви есть благодать: все, что в ней совершается, имеет благодатный характер, а все, что не имеет этого характера, ей, как благодатному организму, не принадлежит. Мы все получили “благодать на благодать”, которую Бог дает не мерою. “Каждому дается проявление Духа на пользу” (1 Кор. 12:7). Дух дышит, где хочет, и таинства — проявления Духа в Церкви»³² (Здесь и далее курсив наш. — *иг. Ф.*).

Говоря о таинствах Церкви, можно повторить слова святителя Льва Великого: «То, что было видимо в нашем Искупителе, перешло теперь в таинства»³³. Эти слова нужно понимать в самом глобальном смысле. Ведь во Христе мы видим Жизнь и Он Сам есть Жизнь! И как неисчерпаема Жизнь Его отдельными фактами, так и жизнь (а, следовательно, Таинство) Церкви неисчерпаема отдельными, пусть и весьма значимыми, действиями. «Церковная практика не знает “пустых”, безблагодатных обрядов. Поэтому все, принадлежащее Церкви как Телу Христову, есть в полном смысле таинство. Преподобный Иус-

тин Попович именно так и определяет православное значение этого слова: таинства есть благодатные действия Божии в Теле Христовом. *Попытки строго определить количество этих действий бессмысленны*³⁴.

А так как всякое священнодействие Церкви мистично (таинственно), как таинственна сама жизнь Церкви³⁵ в истории, то там, где есть любое выражение присутствия и действия Божиего — там и есть таинство. Вот почему Хью Уайбру, очень тонко чувствующий православную литургию ученый, делает вполне верное замечание: «У православных принято считать таинством сам храм»³⁶. Для того, чтобы понять насколько тонко прочувствовал англиканский пастор детали православного мироощущения, прочтем текст блаженного Симеона, архиепископа Солуни. Сначала он вдается в детальные подробности совершения богослужения, дает нам его «схему». Утреннее богослужение начинается в притворе, где совершается полунощница. И вот «полуночное пение окончилось. Двери храма отверзаются, *как небо* (!), и мы входим в него. <...> Настоятель пройдет чрез царские врата, а прочие — по сторонам от него... Священник у престола произносит возглас»³⁷. Далее святитель объясняет смысл такой последовательности в богослужении: «Ныне в начале молитвословия мы становимся вне храма, как бы вне рая, или вне самого неба, изображая одну только земную жизнь. Вместе с нами стоят иногда и кающиеся или обращающиеся после отречения, <...> а бывает и оглашаемые словом веры. Когда же врата отверзаются — по окончании песнопений, пропетых вне храма, — мы входим в Божественный храм, как бы *в рай или на небо*, а те (отлученные и кающиеся с оглашенными) остаются во вне. *Это действие* (вход в храм) означает, что *нам уже отверзлись селения небесные и мы уже получили доступ во святая святых (sic)*, восходим к свету, и приближаясь, *приступаем к престолу Господнему* (!). Ибо мы идем к востоку, к алтарю, и возносимся, словно облаками, божественными словами и песнопениями, во внутреннейший храм, словно на воздухе, на встречу Господа, Который взойдя на небо, *возвел и нас ввысь, и уготовал нам путь — Самого Себя, дабы нам всегда пребывать с нашим Господом, священ-*

нодействуемым о нас. Поэтому и врата отверзаются, и завесы отдергиваются, дабы этим показать, что отверзаются селения небожителей и вводятся в единение с насельниками земли»³⁸.

В процитированном тексте содержится важная догматическая информация: вхождением во храм таинственно (мистично, а не только «иносказательно») совершается вхождение в Саму Вечность Божию, в Небесное Царство, куда вознесся Христос и вознес нас с Собою и в Себе. Архиепископ Солунский подчеркивает, что восходим к алтарю мы все, приступаем к престолу Божию — все вместе, вся Церковь. И это вхождение есть таинство, ибо изображает и священнодействует наше молитвенное вознесение к Тому, Кто пребывает на престоле Славы. «Отверзлись селения небесные, и мы уже получили доступ во святая святых!»³⁹

Поэтому храм тоже есть таинство, и само богослужение в нем, его символы — таинство (и это относится отнюдь не только к Евхаристии, но даже, как видим на примере слов Симеона Солунского, к обычной полунощнице и утрени). В храме во время богослужения живописуется таинство нашего восхождения со Христом на небеса, и мы призваны участвовать в этом таинстве, возноситься ввысь, к престолу Троицы.

5. «Тайнодействие»

Итак, всякий акт Церкви, в котором Она действует как Тело Христово, согласно своей природе есть таинство. Всякий акт освящения, благословения человека и прочего творения — таинство. Мы говорим именно о священных актах Церкви, от которых следует отличать бытовую сторону жизни церковной общины. Таинство должно, несомненно, преобразовать и последнюю, но члены Церкви могут в своих «бытовых» делах как быть преисполненными таинственной силы и радости Святого Духа, так и не быть, из-за грехов своих. Однако, *когда тот или иной член Церкви действует «во Христе», то он уже совершает таинство и «дело своего спасения», как о том уже было сказано выше.*

Все тайнодействия Церкви — синергичны. Будь то богослужбное тайнодействие или тайнодействие подвига. Нельзя сказать, что Церковь совершает «форму» таинства, так же как нельзя сказать, что человек в Церкви совершает «форму добродетели». С другой стороны, невозможно сказать, что таинства совершаются только людьми в Церкви, потому что сама Церковь есть Тело Христа, а значит, они совершаются Христом и Духом Святым, обитающем в Телe Его. То же самое касается тайнодействия подвига, когда добродетель совершается одновременно и самим человеком, и не от него это, но — силой свыше. Разделить таинственную реальность на «составляющие» невозможно даже на уровне умозрения. Это двуединство неделимо. Можно даже сказать, что так же, как во Христе в одной Ипостаси соединились таинственно и неизъяснимо две природы, так же таинственно и неизъяснимо соединены в Телe Церкви две реальности — Божественная и человеческая.

И хотя мы не можем «выделить» в жизни Церкви таинства (рассмотреть их отдельно от жизни Церкви)⁴⁰, однако, мы в самой таинственной жизни должны выделить (точнее — подчеркнуть и пристально рассмотреть) некоторые особые таинственные акты Церкви. И как в жизни человека есть более значительное и менее, но при этом невозможно сказать, что значительное — это жизнь человека, а «незначительное» — это какой-то довесок, так и в жизни Церкви существуют более значительные акты, но нельзя к этим актам сводить все таинства Церкви.

Итак, с древнейших времен Церковь особо выделяла в своей духовной жизни некоторые свои действия. Без этих действий немисливо существование Церкви. Опять же, сравнивая с человеком, можно сказать, что в его жизни есть наиболее важные действия и наиболее необходимые для спасения добродетели. Но при этом его действия не сводятся к сумме самого важного. Так и Церковь с древнейших времен выделяла особо таинства Крещения, Миропомазания, Евхаристии, Священства, Покаяния.

Протоиерей Сергей Булгаков, перечислив различные формы, в которых проявляется и подается Дух Святой, гово-

рит: «Все эти последования, так же как многие другие, например, освящение креста и икон, не отличаются от “семи таинств” в том, что касается их активной силы, так как они также сообщают благодать Духа Святого, если соблюдены некоторые внешние формы»⁴¹.

С другой стороны, все в Церкви имеет свою форму, а потому, если мы, вслед за неосхоластами, станем утверждать, что таинство — это то, что имеет внешнюю форму, то таинством является в жизни Церкви все, т.к. аморфного в Церкви нет. «Признавая правильным, что в таинстве всегда видимая сторона за-ключает невидимое содержание, мы не можем рассматривать это свойство как исключительно принадлежащее “только семи таинствам”. Это есть свойство Церкви, а потому и всего, что в ней совершается... Христос установил не таинства (в смысле, конкретных священнодействий), а установил Церковь. Церковь, основанная Христом, не была пустой формой, которая впоследствии заполнилась тем или иным содержанием, а потому нет надобности доказывать, что часть из того, что в ней возникло, имеет непосредственное или посредственное отношение к словам Христа, а другое на них не основано. Это все равно, что доказывать, признавая сотворение человека Богом, сотворение Им частей человеческого тела. Церковь установлена во всей своей полноте и заключала в себе все то, что в ней раскрылось. Все, что в Церкви существует, основано на воле Божьей, открытой в Церкви и Церкви, все в конечном счете установлено Богом, так как то, что не имеет основания в воле Божьей, Церкви не принадлежит»⁴². И именно совершаемые таинства есть отражения во всем таинства бытия самой Церкви, ее многообразной жизни. А потому невозможно рассматривать таинства (им. падеж мн. числа) в отрыве от таинства (дат. падеж ед. числа) жизни Церкви. «Таинства являются церковными актами, а потому они должны рассматриваться не только с точки зрения тех, над кем они совершаются, но с точки зрения того, что в самой Церкви происходит. Таинства имеют отношение ко всей Церкви, во всей ее полноте, а не только к отдельным верующим»⁴³.

6. Природа таинств

Собственно, говорить о природе таинства — значит, говорить о его корнях, истоке и духовном содержании. А об этом мы уже имели достаточно пространные рассуждения выше. Но нам не обойтись без изложения отношения сути таинства (его сущности духовной) к обряду, к внешнему действию. Само уже такое рассмотрение таинства в отрыве есть следование путем латинской сакраментологии и несвойственно отцам Церкви. Однако нам придется пойти и по этому пути, чтобы ответить на вопросы, поставленные в западной сакраментологии. В под-сознании мы, идя путем «автономного» рассмотрения таинств, будем держать постоянно его экклесиальное, христологическое и пневматологическое измерения. А наше исследование таинства как «вещи в себе», вне вышеуказанного контекста, будем считать совершающимся, говоря языком христологических споров, ἐν θεωρία μόνῃ (только в теории).

Таинство имеет два аспекта: таинство как «вещь в себе», что одновременно является проекцией таинства, его возможностью в недрах Божьих («идея» или «логос» таинства⁴⁴), и как таинство явленное, осуществленное, актуализированное и выраженное.

В собственном смысле таинство одно — имен у него много: таинство любви, таинство спасения, таинство Богопознания, сущее от века в Предвечном Совете Божьем. Его проекция в мир направлена на отражение вечной действительности таинства Божьего в творении. И воплощается сие таинство в жизни Церкви, в ее священных актах (*sacramentalia*) многоразличными образами, в каждом, как в некоем кристалле, переливая оттенки своего вечного Светолития. «Действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12:6). Таинственно само то, что мы христиане! Ведь в природе вещей тварных такого «вида» не существует. Христианство — дар Христа, благодать Святого Духа. Таинственно и чудесно то, что мы, простые люди, называем Бога «Отцом».

Однако такое понимание таинств может привести к радикальному протестантизму: «Таинство одно, а все остальное — услов-

ные знаки», или «символы»⁴⁵, в протестантском понимании этого термина. Православие может на это ответить так!

Таинство в полном смысле слова одно! Но из него, из его метафизических глубин изливается полнота истинного приснобытия чрез все формы актуализации этого таинства. *Нельзя сказать, что акты Церкви, которые раскрывают это вечное таинство, условны. Как человечность Христа безусловна, так же точно и акты Церкви в этом Теле Христовом абсолютны и безусловны.* Они есть постоянные действия Бога Слова во плоти (только в данном случае Его плотью выступает Церковь), в истории. Как плоть Бога Слова не есть некий «символ», а суть реальное вместилище всей полноты Божества (Кол. 2:9), так и таинства его Тела вмещают и реализуют в мире тварном всю полноту силы и действия Божества. И как невозможно представить действия Христа после воплощения вне Его плоти, так же точно невозможно представить действие таинств вне действий Церкви. Естественно, непременно потребно Крещение и Миропомазание — но это *неповторимые* явления таинства Божьего в человеке. Так же потребно участие в общении с Богом в молитве (таинство Слова) и в чтении Писания (обратная сторона «медали» таинства Слова). Евхаристия делает нас сотелесниками Христа. И, с одной стороны, ошибка протестантизма именно в том, что они не понимают разверстки таинства в жизни Церкви, форм таинств. С другой стороны — ошибка тридентских католических теологов в том, что они пытались «подсчитать», сколько у Церкви таинств, не понимая, что сама природа ее есть таинство. Крещение рождает человека. Это таинство, и тут человек *вошел в жизнь таинственного организма, стал частью Тела Церкви.* Миропомазание подает освящение Духа Святаго, печать дара Духа Святаго, ставя человека в чин царственного священства Церкви Божией. Но этим не заканчивается, а только начинается таинственная жизнь человека в Церкви — в таинственном организме. Тут и таинство молитвы (а что иное молитва, как не таинство общения с Богом? Ведь молимся мы Духом — см. Рим. 8: 15), и научения, и дыхания в Боге, и подвиг и, конечно же, прежде всего — Евхаристия. Это все — опыт Богообщения и по сути своей есть та-

инство. Преподобный Паисий Величковский говорит о молитве как о великом священнодействии, которое совершается умом на алтаре человеческого сердца⁴⁶. . . Таинство — это любое священнодействие Церкви, ее членов, и основывается оно уже на самом таинственном факте: человек — член Церкви, мистического Тела Христова.

«Таинства отличаются от всего прочего своей целью, своим действием — тем, что они делают людей святыми»⁴⁷. И таинство рождения в Церкви (Крещения) и дарование Духа Святаго (Миропомазание) соделало всю нашу жизнь таинством, приобщая нас к святости Божьей. «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!”» (Гал. 4:6). Наше участие в жизни сей как носителей страданий и жизни воскресшего Христа уже является таинством. Ибо как определяет наше положение в мире Сам Христос? — «Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям. Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:13–16). Это — проекция данного нам чуда новой жизни во вне себя, т.е. проекция таинства Церкви в мир сей. Ведь никто в Церкви не действует от себя, но действует и спасается, молится и служит «во Христе». Христос неслучайно назвал Церковь Свою «солью». Соль — символ жертвы, символ посвящения: «Всякое приношение твое хлебное соли солью, и не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего: при всяком приношении твоём приноси соль» (Лев. 2:13). В данном случае описывается таинство принесения жертвы (посвящения Богу) материальных вещей. Соль — символ таинства, которое вверено Церкви: посвящать мир Богу, приносить в жертву Богу все в мире, «Твоя от Твоих». Таинством является каждое невидимое для ока сошествие Святого Духа на освящаемый «предмет» и его преобразование. Ведь никто не станет спорить, что освященная вода, это уже не тоже самое, что вода из водопровода?

Суммируя сказанное, в таинстве Церкви мы можем наметить два аспекта, вытекающих из природы Церкви: а) христологический, б) пневматологический.

«Иисус Христос, крещаемый, искушаемый, прощающий и исцеляющий, заключающий Новый Завет с человеком, Сам по Себе есть “Таинство”. Его личность явлена нам как знак, как форма нового народа Божиего»⁴⁸. Таинство Христа есть таинство нового народа Господнего — Церкви. Христологический (как и пневматологический) аспект немислимы вне Эклесии. Эту Церковь Он создал в Самом Себе, и Она есть Его Тело, Им питаемое и Им живущее. *Он — Тайна и Таинство Своей Церкви. А мы — тайна и таинства Его Тела.* И те кто сами были рождены Христом в недрах Церкви, просвещены Троичным Светом новой и истинной жизни и освящены помазанием Духа Истины — они сами уже начинают тайнодействовать, служить таинству, служить его исполнению в мире сем. «Таинство совершаются в послушании Христу теми, кто уже включен в жизнь с Богом»⁴⁹. Пребывая частицами Тела Христова, мы живем во Христе, органически обретаемся в Нем. И именно это пребывание в Нем дает нам право священнодействовать, т.к. священнодействует в Церкви в собственном смысле слова Христос. Мы (вся Церковь) священнодействуем благодаря полученному нами дару Духа Святаго, благодаря усвоенному нам Христом дару царственного священства. Это священство Христа. Каждый член Церкви причастен этому священству на той или иной ступени: Священство дано всем, но право предстоять в собрании Церкви дано пресвитеру, а предстоятельство Церкви возложено на епископа. Это все — различные степени священства Христа. Вот почему мы все можем служить литургию (*leitourgja* — «общее действие»). Сама этимология слова подчеркивает, что служит и действует вся Церковь, рожденная Троицею, облеченная во Христа, получившая дар царственного священства Духом во Христе. Но степени священства различные, хотя и все причастны священству Христа, но не все — в полноте дара священства (это наш ответ протестантскому антиклерикализму).

Данное нам священство Христа вытекает логически из человечности Христа. «Именно в крещении открывается нам

раз и навсегда данная новая человечность — человечность Иисуса Христа»⁵⁰. Именно крещение, которое есть одновременно смерть ветхого и рождение нового человека во Христе, рождение в Троичной жизни в Боге, рождением от воды и Духа в жизнь в Боге Троице — именно оно открывает перед нами перспективу новой жизни, *жизни, которая есть таинство*. Эта жизнь в Боге, и ее запечатлел Святой Дух в помазании, сообщив нам печать Своего дара и царственное священство. Теперь все мы можем чудесно «неопалимо причащаться огню» — Телу и Крови Христа, и получать в Нем все новые и новые дарования для раскрытия их в своем служении. Мы в причастии прикасаемся самой Божией Вечности и пребываем в ней, *и несем таинство этой вечности в мир*. Бога нас соделывает в Себе богами по благодати. И это чудо и таинство невозможно «прекратить», то есть невозможно сказать, что это таинство «заканчивается» после отпуста литургии и мы входим в область профанной жизни. Нет, Христос таинственно присутствует в нас, и слава Божьего присутствия таинственно покрывает и наставляет и озаряет нас. Итак, после литургии таинство не прекращается, оно начинает свой новый виток, раскрываясь в нас. *И из этого таинства Евхаристической встречи протекают многообразные формы его выражения в мире, во вне человека*. Оно дышит за порогом храма, дышит *благодаря Дару*, полученному в храме за трапезой Христа.

И символы наших таинств «созданы тем, что создает Христос»⁵¹, они — отражение Его действий. И поэтому символ «становится не только Тайная Вечеря, но и вся жизнь Христа — носителя Царствия»⁵². Это никоим образом не умаляет Евхаристию, напротив — раскрывает ее глубинный смысл: в Евхаристии дана вся полнота жизни Христа, но для нас причастие — не конец, а начало безначального и бесконечного. Мы приняли в себя жизнь нашего Господа, всю глубину Его таинства Жизни — и мы обязаны нести эту жизнь в мире, или, выражаясь словами протопресвитера Александра Шмемана, «продолжать литургию после литургии». Мы «исполнились» радостью во Христе — и это исполнение есть таинство. И теперь мы должны этим «исполнением исполнять мир» — и это тоже

таинство, таинство нашего служения в мире. Часто причастники задают вопрос: «Вот апостол говорит, что мы — “царственное священство”, но в чем же наше священнодействие?» А ведь именно в миссии, в таинстве свидетельства о Христе и явления Христа в себе, в своей жизни и состоит священнодействие всей Церкви. Ведь встреча — это таинство, а если в нас и через нас человек встретит Христа — это будет нашим царственным и священническим священнодействием, проповедью Слова Истины, ставшего плотью. Церковь и за пределами Евхаристии продолжает свое таинство, она несет Христа в мир. И все ее священнодействия, все формы актуализации таинства жизни Церкви вытекают из евхаристического общения и вновь возвращаются в него — в виде жертвы благодарения «о всех и за вся». Евхаристия — стержень всякого таинства Церкви.

«Дух Божий, живущий в Церкви, правящей ею и умудряющий ее, действует в ней многообразно: в Писании, Предании и в деле, ибо Церковь, творящая дела Божии, есть та же Церковь, которая хранит Предание и писала Писание. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят Предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной»⁵³. Вера Церкви есть таинство, опыт, а не просто интеллектуальное усилие над собой по принципу западного схоластического мышления: *Credo, quia absurdum*.

По мысли Исаака Сирина, таинства — суть жизнь Церкви в истории — до того «часа», когда время войдет в Вечность: «Пока не придет то, что есть совершенство всех таинств, и мы не сподобимся явно откровения оных, дотоле вера между Богом и святыми священнодействует неизреченные таинства»⁵⁴. Эти слова преподобного находятся в прямом контексте с паламитским богословием «нетварного света». Таинство названо так потому, что сила его еще «очам» нашим не явлена, мы ее постигаем лишь «очами веры», усматривая в видимом невидимое.

7. «Обряды» и «священнодействия»

В «классической» сакраментологии, изложенной во многих официальных учебниках, присутствует две группы: «таин-

ства и обряды» и «таинства и священнодействия». Т.е. таинство в обоих случаях противопоставляется обрядам и священнодействиям. Рассмотрим, насколько такое противопоставление уместно.

а) Сама этимология слова «обряд»⁵⁵ говорит о том, что обряд — это форма, одежда чего-то. Так чего же «формой» является обряд, как не таинства? Обряд — это одежда таинства, в которую оно облечено. Обряд есть форма таинства. Не может быть действия (обряда) там, где отрицается таинство.

б) Латинское *sacramenta* обычно переводят как «таинства», а *sacramentalia* как «священнодействия» или «обряды».

«В древнем и византийском богословии не существовало разделения церковных священнодействий на таинства и обряды. Однако в западном богословии это разделение стало намечаться уже на рубеже IV–V веков, у святителя Амвросия Медиоланского (или же это был неизвестный западный автор, трактаты которого «*De Mysteriis*» и «*De Sacramentis*» надписаны именем святителя Амвросия). В его трактатах «*De Mysteriis*» и «*De Sacramentis*» терминологически различается, с одной стороны, латинское *sacramentum* — как определенное священнодействие Церкви, священный обряд, внешний элемент и, с другой стороны, *mysterium* — как спасение, исходящее от Иисуса Христа»⁵⁶. Но при этом, святитель Амвросий, различая «таинства Христа» (*mysterium*) и «таинства Церкви» (*sacramentum*), не делит последние на две группы — собственно таинств и неких «нетаинственных обрядов».

«У Августина латинское *sacramentum* полностью вытесняет греческое *mysterion*, получая при этом новый, неизвестный ранее, смысл: *sacramentum* употребляется в значении “внешний знак Божественных вещей”. Таинства, по определению Августина, есть “видимые слова” или “священные знаки невидимой реальности (*res*)”»⁵⁷. Данное определение Августина достаточно двусмысленно. Относится ли *sacramentum* только к внешней стороне таинства, к «тварному знаку», «обряду», или само таинство (Богочеловеческий акт) в своей цельности есть «видимый знак», который Бог совершает в Церкви и посредством Церкви? Если мы имеем в виду второй вариант ответа,

то это вполне согласуется со святоотеческим богословием таинства (μυστήριον). Двусмысленность возникает из-за слов «видимый знак» и «видимые слова». Эти определения можно понимать и семантически, и символически.

В первом случае перед нами «случайная» система набора видимых знаков. Через эти знаки передается духовная реальность, но эти знаки обладают бытием сами по себе и вне контекста невидимой реальности. Вот эти знаки, взятые сами по себе, и есть *sacramentum*. Во втором случае мы имеем органическое сочетание знака и того, что через него является. Ни знак, ни то, что он открывает в себе, не существуют самостоятельно, а имеют бытие лишь в этом двуединстве. В таком случае, говоря слово «знак», мы подразумеваем, что это явление в видимом мире невидимой силы (а не только ее «изображение»). Тогда можно было бы говорить о тождестве смысла μυστήριον и *sacramentum*. Однако сам Августин такие нюансы не уточнял.

Если же мы примем первый вариант трактовки слов Августина, то получится, что в богословии Августина, благодаря вытеснению греческого μυστήριον и толкованию *sacramentum* как внешнего знака, отсутствует учение о самих таинствах — не путать с учением о спасительности и благодатности тех или иных *sacramentum*. Всему этому Августин уделяет достаточно места. Но у него останется нерассмотренным вопрос: «А что же такое таинство»? Таинство как реальность духовная подразумевается, но не эксплицируется. Он не дает ей определения. «В споре с донатистами блаженный Августин проводит важнейшее для всего последующего латинского учения о таинствах различие между, с одной стороны, таинством самим по себе и, с другой, присущим таинству освящающим действием благодати. Он доказывает донатистам, что они имеют подлинные таинства (*sacramentum*), но не обладают реальным благодатным освящением (*res*). В этой связи Августин впервые вводит понятие “неизгладимой печати” (*sigillum*), которое позднее в схоластическом богословии было развито в учение о “характере” (*character*) таинства. Так, в таинстве Крещения, пояснял Августин, на человека накладывается неизгладимый духовный

знак, который может при определенных условиях оставаться бездейственным, но никогда не стирается. Раскольники и еретики обладают похищенными ими у Церкви истинными sacramентами, то есть носят на себе священную печать, но эти знаки в их руках не спасительны и не плодотворны⁵⁸... По выражению Фомы Аквинского *sacramentum* — это внешний знак сверхъестественных вещей для освящения людей⁵⁹»⁶⁰. Мы видим, что Аквинат почти слово в слово повторяет определение Августина. И опять встает вопрос: какой смысл он вкладывает в слово «знак»? Этот знак относится только к реалиям истории или носит Богочеловеческий характер и является знаком Христа, совершенным в Церкви и через Церковь? Как в единой Ипостаси Христа невозможно «разделить» Бога и Человека, а действует «Единый Христос», так же и в таинстве. Мы можем различать «пласты» и уровни — человеческий и Божественный, но не можем отделить таинственные формулы и символы от совершающегося посредством их действия Божиего. Это — единое действие Богочеловека.

Латинское *sacramentum* в сознании традиционного богословия католицизма скорее соотносится с тем, что у нас принято называть «обрядом» таинства, «внешней священной формой», «актом». Выше мы говорили, что православное богословие не рассматривало акт Церкви в отрыве от Христа, поскольку всякий акт Церкви есть акт Христа. Любое действие рассматривалось целостно. На Западе же внешнюю форму таинства стали рассматривать отдельно. Сам по себе такой способ «теологического умозрения» еще не является причиной считать, что у Церкви могут быть акты, которые лишены таинственного наполнения. Это лишь методологическая тонкость при разговоре о таинствах. Однако нашлись «светлые умы», которые посчитали, что в действиях Церкви могут быть «простые священнодействия», «не являющиеся таинствами». Оксюморон. Как можно говорить о действии что оно «священно», если в нем нет мистического присутствия благодати? А если в нем это присутствие есть, то почему оно «не является таинством»? «Священно-действия» есть священнодействия чего-то. Что же такое «священное» «действуется» в этих актах? И что

делает эти «действия» священными, если не таинство, являющееся сутью этих действий? «Таинством, называется такое священное действие, через которое тайно, невидимым образом подается человеку благодать Святого Духа, или спасительная сила Божия»⁶¹. Можем ли мы найти в Церкви такое священнодействие, которое бы ни призывало спасительной благодати?

В чем причина разногласия между православием и тридентским⁶² богословием в учении о таинствах? — «Специфика римско-католической сакраментологии, на наш взгляд, во многом проистекает из идеи фактической субстанциональности благодати. Западные богословы рассматривают благодатные дары не как божественные нетварные энергии, предвечно исходящие от общей Трем Лицам сущности Божией, но как тварные посредства между Богом и человеком»⁶³. В таком случае, тварным «посредствам» на небе соответствуют тварные же «знаки» (обряды) на земле. Более того, не всякий акт Церкви оказывается таким посредством, «гарантированно обеспеченным» некой духовной реальностью.

Тезисы тридентского богословия можно назвать «мистическим минимализмом». Официальная «мистика» в «традиционном» направлении западного христианства сведена к минимуму — к семи *sacramentis*. Сама благодать предстает в виде «власти и силы», данной служителю Церкви, а не в виде таинственного (мистического) действия Святого Духа. Но тут появляется парадокс. Папа — лицо которого так значимо для Церкви Рима — не может быть «мистической» фигурой, потому что нет особого «таинства папства».

Для православного же богословия «форма становится уже не проводником благодати, а скорее свидетельством, того что воздействие Божие имеет место. Равно и совершитель таинства уже не властный податель благодати, а молитвенник о воздействии Божиим и поручитель, что Бог воистину воздействует. При этом и молитва, и ручательство священника получают свою силу от молитвы и ручательства Церкви, “исполнения Христова” на земле. Значит, таинства действительны, пока священник в союзе с Церковью и священнодействует по ее поручению»⁶⁴.

«Вправе ли мы, вводя наряду с понятием *sacramenta* понятие *sacramentalia*, различать их между собою по значительности проявления сакраментальной власти Церкви? Как понимать значительность проявления сакраментальной власти? Если это означает, что в одних случаях сообщается большая благодать, а в других меньшая, то не преступаем ли мы того, что нам дано? Бог дает благодать не мерою, а мы ее измеряем»⁶⁵. Поэтому, *мы не можем разделять и отделять на две группы sacramentalia и sacramenta. По сути своей sacramentalia (священнодействие) — это обряд, а sacramentum — вся цельная совокупность таинства. Обряд и священнодействие — слова-синонимы. Sacramentalia — это любые священнодействия Церкви и в одном только таинстве, скажем, Крещения, их может быть хоть полсотни (заклинания, освящение елея, оглашение Словом Истины, помазание елеем, освящение воды, отрицание от сатаны, сочетание Христу). Отец Западной Церкви святитель Амвросий Медиоланский говорит о множестве не только sacramentum (священнодействий) в пространстве одного таинства, но даже о множестве таинств (mysterium). Приступая к описанию огласительного периода, когда оглашенные, пройдя этап экзорцизма, приступают к истолкованию Символа веры, он пишет: «До сих пор совершалось “Таинство Избрания” (mysteria scrutaminum)»⁶⁶. Он же пишет о подготовке к крещению: «Таинство (sacramentus) отвержения слуха твоего было совершено тогда, когда священник прикоснулся к твоим ушам и ноздрям»⁶⁷.*

Пусть мы строго последуем определению Августина, что таинства есть «видимые слова» или «священные знаки невидимых вещей (res)»⁶⁸. Но разве у Церкви есть действия, которые не были бы знаками невидимой реальности? Разве у Церкви есть знаки «не-священные»? Ответ однозначный: Таких священнодействий нет! Нет таких *sacramentalia*, *которые бы ни были при этом sacramentum, или, еще точнее, μυστήριον*.

В святоотеческой сирийской письменности слову «таинство» соответствует термин *raza*. Этим термином обозначается любое проявление таинственного действия Божьего — будь то дарование новой жизни в крещении, будь то дарование Духа

Святаго в миропомазании, или исцеление больного христианина по молитве Церкви, чудесное избавление от искушения и все то, в чем верующее сердце ощущает таинственное присутствие Творца и Его Божественное действие.

8. Благословение: «нетаинственное таинство» или «таинственное нетаинство»?

Благословение — важный в духовной жизни элемент. Антиподом его является проклятие. Но за проклятие человек несет сугубую ответственность. Преимущественно речь идет о благословении священства, но по сути это относится к любому благословению, или наоборот, — к проклятию. Ибо Христос всем заповедал благословлять друг друга и даже врагов своих: «Любите врагов ваших, *благословляйте проклинающих вас*, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44. Здесь и далее в цитатах курсив мой. — *иг. Ф.*). «*Благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас*» (Лк. 6:28). «Не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, *благословляйте*, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение» (1 Пет. 3:9). «*Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте*» (Рим. 12:14). По сути, священническое благословение отличается от благословения любого христианина только степенью власти и, соответственно, ответственности. Но неужели, спросят меня, и это есть таинство — простое благословение? Да, и это есть таинство нашего участия в таинственном благословении Христа. И именно потому в Церкви имеется столько свидетельств о силе благословения Христа, получаемого чрез священника. Кто может усомниться в том, что благословение Христа — таинство? Ведь сила этого благословения заключается именно в присутствии Христа, а не в естественной силе человеческого слова. Значит — это уже сверхъестественный, а потому, таинственный (мистический) акт.

Чтобы не быть голословными, рассмотрим новозаветные и ветхозаветные свидетельства о таинственной силе благословения.

Впервые слово «благословил» встречается в Ветхом Завете при описании сотворения мира Богом: «И сотворил Бог рыб больших и всякую *душу* животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо. И *благословил* их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле» (Быт. 1:21–22). Итак, благословение направленно на живую душу — с ее появлением появляется и благословение от Бога. Затем такое же и даже большее благословение получили люди: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:27–28), — благословение не только размножаться и расти, но и владычествовать.

Далее встречается «благословение Бога», когда человек в своих молитвах благословляет Имя Господне: «И преклонился я и поклонился Господу, и *благословил Господа, Бога господина моего Авраама*, Который прямым путем привел меня, чтобы взять дочь брата господина моего за сына его» (Быт. 24:48).

Встречается и третий вид благословения: человек благословляет человека. Братья «благословили Ревекку и сказали ей: сестра наша! да родятся от тебя тысячи тысяч, и да владеет потомство твое жилищами врагов твоих!» (Быт. 24:60). Человек благословляет во имя Господне — получив власть благословлять чрез то, что сам человек является образом Божиим.

Но яркой иллюстрацией таинственной силы благословения служит пример благословения Исааком Иакова и Исава:

Когда Исаак состарился и притупилось зрение глаз его, он призвал старшего сына своего Исава и сказал ему: сын мой! <...> Вот, я состарился; не знаю дня смерти моей; возьми теперь орудия твои, колчан твой и лук твой, пойдешь в поле, и налови мне дичи, и приготовь мне кушанье, какое я люблю, и принеси мне есть, чтобы благословила тебя душа моя, прежде нежели я умру. Ревекка слышала, когда Исаак говорил сыну

своему Исаву. И пошел Исав в поле достать и принести дичи; а Ревекка сказала сыну своему Иакову: вот, я слышала, как отец твой говорил брату твоему Исаву: «принеси мне дичи и приготовь мне кушанье; я поем и благословлю тебя пред лицом Господним, пред смертью моею». Теперь, сын мой, послушайся слов моих в том, что я прикажу тебе. Пойди в стадо и возьми мне оттуда два козленка хороших, и я приготовлю из них отцу твоему кушанье, какое он любит; а ты принесешь отцу твоему, и он поест, чтобы благословить тебя пред смертью своею. Иаков сказал Ревекке, матери своей: Исав, брат мой, человек косматый, а я человек гладкий. Может статься, ощупает меня отец мой; и я буду в глазах его обманщиком и наведу на себя проклятие, а не благословение. Мать его сказала ему: на мне пусть будет проклятие твое, сын мой; только послушайся слов моих, и пойдя, принеси мне. Он пошел, и взял, и принес матери своей; и мать его сделала кушанье, какое любил отец его. И взяла Ревекка богатую одежду старшего сына своего Исава, бывшую у ней в доме, и одела в нее младшего сына своего Иакова; а руки его и гладкую шею его обложила кожей козлят. И дала кушанье и хлеб, которые она приготовила, в руки Иакову, сыну своему. Он вошел к отцу своему и сказал: отец мой! Тот сказал: вот я; кто ты, сын мой? Иаков сказал отцу своему: я Исав, первенец твой; я сделал, как ты сказал мне; встань, сядь и поешь дичи моей, чтобы благословила меня душа твоя. И сказал Исаак сыну своему: что так скоро нашел ты, сын мой? Он сказал: потому что Господь Бог твой послал мне навстречу. И сказал Исаак Иакову: подойди, я ощупаю тебя, сын мой, ты ли сын мой Исав, или нет? Иаков подошел к Исааку, отцу своему; и он ощупал его и сказал: голос, голос Иакова; а руки, руки Исавовы. И не узнал его, потому что руки его были, как руки Исава, брата его, косматые; и благословил его. И сказал: ты ли сын мой Исав? Он отвечал: я. Исаак сказал: подай мне, я поем дичи сына моего, чтобы благословила тебя душа моя. Иаков подал ему, и он ел; принес ему и вина, и он пил. Исаак, отец его, сказал ему: подойди, поцелуй меня, сын мой. Он подошел и поцеловал его. И ощутил Исаак запах от одежды его, и благословил его и сказал: вот, запах от сына моего, как запах от поля, которое благословил Господь. Да даст тебе Бог от росы небесной и от тука земли, и множество хлеба и вина. Да послужат тебе народы, и

да поклонятся тебе племена; *будь господином над братьями твоими, и да поклонятся тебе сыны матери твоей; проклинающие тебя — прокляты; благословляющие тебя — благословенны!* Как скоро совершил Исаак благословение над Иаковом, и как только вышел Иаков от лица Исаака, отца своего, Исав, брат его, пришел с ловли своей. Приготовил и он кушанье, и принес отцу своему, и сказал отцу своему: встань, отец мой, и поешь дичи сына твоего, чтобы благословила меня душа твоя. Исаак же, отец его, сказал ему: кто ты? Он сказал: я сын твой, первенец твой, Исав. *И вострепетал Исаак весьма великим трепетом*, и сказал: кто ж это, который достал дичи и принес мне, и я ел от всего, прежде нежели ты пришел, и я благословил его? *он и будет благословен*. Исав, выслушав слова отца своего, поднял громкий и весьма горький вопль и сказал отцу своему: отец мой! благослови и меня. Но он сказал: *брат твой пришел с хитростью и взял благословение твое*. И сказал он: не потому ли дано ему имя: Иаков, что он запнул меня уже два раза? он взял первородство мое, и вот, теперь взял благословение мое. И еще сказал: *неужели ты не оставил мне благословения? Исаак отвечал Исаву: вот, я поставил его господином над тобою, и всех братьев его отдал ему в рабы; одарил его хлебом и вином; что же я сделаю для тебя, сын мой?* Но Исав сказал отцу своему: неужели, отец мой, одно у тебя благословение? благослови и меня, отец мой! И возвысил Исав голос свой и заплакал. И отвечал Исаак, отец его, и сказал ему: вот, от тука земли будет обитание твое, и от росы небесной свыше; и ты будешь жить мечом твоим и будешь служить брату твоему; будет же время, когда воспротивишься и свергнешь иго его с выи твоей» (Быт. 27:1–41).

Итак, Исаак не мог отменить даже хитростью взятое у него благословение. Если это не таинство, то что же это? Пусть ответят нам проповедники бездушной схоластики — что и кто дал такую силу слову человеческому?

Но если такой силой обладало благословение ветхозаветного человека, являющегося образом Божиим, то во сколько же крат славнее и сильнее благословение человека во Христе? Ведь описывая славу ветхозаветного служения, апостол Павел заключает: «Если же служение смертоносным буквам, начер-

танное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его преходящей, — то не гораздо ли более должно быть славно служение духа? Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания. То (ветхозаветное. — *иг. Ф.*) прославленное даже не оказывается славным с сей (новозаветной. — *иг. Ф.*) стороны, по причине преимущественной славы последующего» (2 Кор. 3:7–10). Если молитва наша совершается Духом Святым, то не причастно ли тому же Святому Духу и служение слова, проповеди и благословения?

9. Вопрос о «форме» таинств

«Протоиерей Сергей Н. Булгаков усматривал одно из самых существенных свойств таинств в том, что в них соединяется видимая сторона с невидимой, внешняя форма с внутренним содержанием. В этом он всецело следовал митрополиту Макарию, который показывал это соединение видимого и невидимого для каждого таинства в отдельности. Это несомненно верно. Бесспорно, что каждое таинство имеет свою внешнюю форму, которая не есть нечто случайное, что могло быть и могло не быть, но входит в самую природу таинств. Бесформенного таинства быть не может, так как по своей природе нечто бесформенное не может быть священнодействием. Таинство Крещения без погружения в воду перестает быть таинством, так же как Священство без возложения рук с молитвенным призывом не есть таинство»⁶⁹. Но, как уже было выше показано, «форма» есть у всего в Церкви. Молитва — согласно святоотеческому богословию — тоже имеет свою форму, как внешнюю, так и внутреннюю (расположение сердца). И даже если человек едет в транспорте и совершает молитву, она все равно имеет форму — это слова, которые произносит его сердце и шепчут его уста (по возможности). Так же любое таинство из тех, которые современная «неосхоластика» относит к «тайнодействиям», имеет тоже свою форму: Благословение плодов — благословение священнической десницей, молитву и окропление святой водой. Освящение воды — благословение десни-

цей, молитвы, призывание Святого Духа на воды (об эпиклесическом характере водоосвящения говорилось уже не раз в православной богословской литературе, т.к. молитва освящения воды [Богоявленской и стандартная молитва малого освящения вод в Тřebнике] имеет форму анафоральной молитвы на Евхаристии). По сути, даже благословение священническое имеет свою форму: молитвенное призывание Имени Божиего с крестообразным осенением благословляемого.

«Видимый, установленный Церковью знак заключает в себе невидимое, что составляет сущность таинства. Тем не менее, мы вправе спросить, является ли соединение невидимого и видимого в таинстве существенною его особенностью, отличающей его от остальных церковных актов? Если мы признаем наряду с таинствами еще ряд сакраментальных актов, то и в них также мы обязательно найдем соединение видимого и невидимого. В освящении крещенской воды невидимое заключено в видимом, как и в самом таинстве Крещения. Этого мало. Все в Церкви есть соединение видимого и невидимого. Если бы в Церкви было нечто только видимое без соединения с невидимым, то это означало бы существование в Церкви самостоятельной эмпирической природы. Сама Церковь есть соединение видимого и невидимого. В евхаристическом собрании видимым образом выявляется вся полнота — невидимая — Церкви»⁷⁰.

10. Попытки «кодификации» таинств

«Согласно святителю Иоанну Златоусту, *mysterion* есть все, что сообщается человеку Святым Духом и постигается лишь верой. Таинства — это сама Церковь и ее важнейшие священнодействия — Крещение, Миропомазание, Священство и Евхаристия, но, кроме того, таинства — это и церковные догматы, и молитвы, и вообще все, выражающее единое спасительное таинство или спасительную тайну Иисуса Христа. <...> Такое представление об условности того или иного числа таинств вытекает из основ православной экклезиологии, в соответствии с которыми Господь создал Церковь не просто как

институт, которому передал определенное число таинств как видимых знаков невидимой благодати. Но Он создал Церковь как Свое преображенное Тело, и в этом Теле присутствует вся полнота божественной благодати, полнота даров Святого Духа. Эти дары актуализируются в том или ином священнодействии, но каким-то определенным их перечнем не исчерпываются — дары бесчисленны. Все сакраментальные дарования, все таинства связаны с Крещением и Евхаристией. В Крещении (вместе с Миропомазанием) таинства обретают свое начало, в Евхаристии — завершение, совершенство. Крещение есть рождение в Теле Церкви, Евхаристия — созидание полноты церковного Тела. Поэтому никакое таинство невозможно без Крещения и никакое таинство не может быть признано совершённым вне Евхаристии. Таковы основные положения святоотеческой сакраментологии. <...> В контексте православного учения о таинствах это нераздельное различие единой благодати и ее бесчисленных даров выражается в том, что каждое таинство должно рассматриваться лишь как проявление единого таинства Церкви, осуществленного во Христе, в Его обоженном Теле. <...> Каждое таинство — это актуализация крещенского дара. Каждое таинство, повторим, берет начало в Крещении и обретает свое завершение (совершение, совершенство) в Евхаристии»⁷¹. В любом литургическом таинстве актуализируется то или иное положение таинственного организма Церкви. В Крещении человек рождается в этот таинственный организм, получает познание и откровение Троицы, в Миропомазании получает дар царственного священства и становится соучастником служения литургии Церкви. Евхаристия же питает всю его жизнь. Ни о каком «точном списке таинств» в православии речи быть не может. С данным положением догматики соглашается даже современное ватиканское богословие⁷².

Однако уже в ранней Церкви мы видим попытки выделения *особых* таинств, на значении которых для жизни верующего делался особый акцент. Но эти выделения не претендовали на статус «полного списка» таинств Церкви.

«Первая попытка систематизации учения *о важнейших* священнодействиях Церкви связана с именем псевдо-Диони-

сия Ареопагита (V в.). В книге «О церковной иерархии» выделяется шесть таинств, что соответствует в системе Ареопагитик двум (священнослужители и миряне) триадам церковных степеней⁷³. При этом совсем не утверждается, что таинств как средств обожения шесть и только шесть — не больше и не меньше. Число «шесть» не абсолютизируется, но используется лишь для выделения важнейших тайнодействий среди множества других. Эти шесть таинств следующие:

1. Таинство просвещения (Крещение и Миропомазание как одно целое);
2. Таинство собрания или приобщения (Евхаристия);
3. Таинство освящения мира (освящение мира для употребления его «в святейших священнодействиях над освящаемыми вещами и лицами»);
4. Таинство посвящения в священный сан;
5. Таинство монашеского посвящения;
6. Таинство, совершаемое над благочестиво усопшими (погребение)»⁷⁴.

Позднее, в IX веке преподобный Феодор Студит повторил схему Псевдо-Дионисия, заключив, что «опасно отвергать что-либо из божественного предания, и отвержение монашества может повести за собой к отвержению других пяти таинств»⁷⁵. «Таинством монашеского совершения» назван постриг в древних русских и греческих чинах⁷⁶. Греческий текст описывает начало пострижения так: Ἐὖ ἱερεῖ παρεστῶς, ἱερολογοῦντι τὴν ἐπ' αὐτῷ μυστικὴν ἐπίκλησιν⁷⁷ [Священник, став, священнословит к нему (постригаемому) *таинственные* воззвания]. В студийском чине пострижения присутствует воззвание, которое сохранилось у нас при постриге в Великую схиму: «О Нового Звания, о Дара Тайны»⁷⁸ (О, новое призвание! О, дар таинства). И даже современные теологи Рима признают постриг в православии таинством. Так, бенедиктинец отец Григорий Бэйнбридж, описав внешние условия принятия пострига на Афоне, заключает: «Впрочем, все это не имеет никакого отношения к *действительности* самого совершенного пострига. Последней есть, прежде всего, таинство, своего рода рукоположение»⁷⁹.

На Западе Тертуллиан, как мы видели, первым выделил Крещение из числа остальных таинств, применив к нему (тоже впервые) латинское *sacramentum*.

«В Католической Церкви учение только о семи таинствах было определено соборно, как догмат, сначала на II Лионском 1274 года (XIV Вселенский РКЦ), а затем на Флорентийском 1439 года (XVII Вселенский) соборах. Окончательное доктринальное закрепление это учение получило уже в период Контререформации, на соборе Тридентском (XIX Вселенский). <...> На греческом Востоке учение о семи таинствах впервые встречается столетие спустя, в 1267 году, в так называемом Исповедании веры императора Михаила Палеолога. Этот документ, адресованный папе Клименту IV, относится к периоду подготовки Лионской унии. В последнее время даже католические исследователи не отрицают, что написан он был не греческими, а латинскими богословами с целью устранить препятствия к соединению Константинопольской Церкви с Римом. Поэтому по ряду вопросов здесь используется уже в целом сформировавшееся схоластическое учение. Кроме схемы семи таинств, в Исповедании говорится о чистилище, Филиокве, пресуществлении в Евхаристии»⁸⁰.

Однако, увлекшись составлением «индекса таинств», греческие отцы составляли не идентичные по составу списки. Порою в угоду «числу» приходилось два разных таинства писать под одним номером (например, Елеосвящение и Покаяние). А Эфесский митрополит Иоанн в XV веке составил список из десяти Таинств, включая освящение храма, монашество и погребение.

В XIV веке в канонических ответах Ефесского митрополита Иоасафа встречается вопрос о количестве таинств: «Что входит в семь таинств Церкви?» — пишет митрополиту вопрошающий его иерей Георгий Дразин. На что Иоасаф отвечает: «Таинств Церкви не семь, а больше, чего я придерживаюсь (*πομίζω*)⁸¹. Это: а) Таинство просвещения, 2) святого Причащения честного Тела и Крови Христа, 3) Помазания святым миром, 4) Священнических совершений, 5) Освящение храма, 6) Брак в Господе, 7) Последование над священноскончавшими-

ся, 8) Елеопомазания, 9) Таинство монашеское, 10) Исповеди»⁸². Этот же иерарх в ответ на вопрос о том, можно ли священнику перед литургией касаться тела умершего, отвечает: «Это (т.е. совмещение служения и погребения усопшего) запрещал древний закон. <...> Новое же учение апостолов не только не запрещает это, но помещает это как таинство среди прочих таинств»⁸³.

В XVI веке преподобный Максим Грек говорит о «таинстве» великого освящения воды. Объясняя, почему наутро Богоявления вновь совершается (как бы повторяясь) чин великого освящения воды, он пишет, что «не ради всенародного собрания христоименитых людей установлено совершать это Таинство»⁸⁴.

«В XVII веке учение о “семи таинствах” вошло в “Исповедание православной веры”, авторство которого не совсем точно приписывается митрополиту Петру Могиле, и в “Исповедание” патриарха Иерусалимского Досифея, известное как “Послание восточных патриархов”. Но нельзя не учитывать, что тексты этих Исповеданий составлялись в условиях, когда в борьбе с криптокальвинизмом патриарха Кирилла Лукариса православные полемисты использовали римско-католические аргументы. В XIX веке учение о семи таинствах стало общим местом в русских догматических системах, в которых вышеозначенные Исповедания обрели статус “символических книг”, впрочем без достаточных оснований. <...> Однако в последнее время целым рядом православных богословов и патрологов признается, что в контексте святоотеческого предания серьезных причин для догматизации схемы “семи таинств” нет»⁸⁵. А. Хомяков, зачитав «традиционный» список таинств, пишет: «Много есть и других таинств; ибо всякое дело, совершаемое в вере, любви и надежде, внушается человеку Духом Божиим и призывает невидимую Божию благодать»⁸⁶.

Закончить этот раздел хотелось бы пространной цитатой из творений преподобного Иустина Поповича:

Вот один пример: чин малого освящения воды. Малый чин, а какое великое святое чудо, столь же великое, как и сама

Церковь! Это великое чудо уже две тысячи лет происходит для миллионов душ православных христиан, очищает, освящает их, исцеляет, дарует бессмертие и не перестает совершаться — и не перестанет, пока существуют небо и земля. А святая вода есть только одна из многочисленных святых тайн, которые непрестанно совершаются в Православной Христовой Церкви. Но и любая святая добродетель в душе православного христианина есть *святая таинство*, ибо любая из них находится в органической связи со святым таинством Крещения, а через него — и со всем Богочеловеческим таинством Церкви. Например, вера есть святая добродетель, а тем самым — святая таинство, которым православный христианин живет непрестанно. А святая вера силой святости своей рождает в его душе и остальные святые добродетели: молитву, любовь, надежду, пост, милосердие, смирение, кротость... И каждая из них есть опять же святая таинство. Все они одно другим живут, живут вечно и бессмертно, и одно другим питается, и все, что от них, есть свято. Потому-то и *нет числа святым таинствам в Церкви Христовой*, в этой объемлющей небо и землю великой, святой тайне Богочеловека. В ней и каждое «Господи, помилуй» есть святая таинство, и каждая покаянная слеза, и каждый молитвенный вздох и вопль о грехах (курсив наш. — *иг. Ф.*)⁸⁷.

11. Вопрос о «возрастании числа» таинств

На основании вышесказанного может возникнуть ощущение, что таинства — это нечто такое, что может постоянно появляться, возрастая до безграничного числа.

Отчасти это ощущение верно. Церковь растет, охватывая в себе все больше и больше. Ведь мы знаем, что Сам Христос сравнил Церковь с закваской, которая растет, заполняя собою все новое и новое пространство. И Церковь в мире сем распространяет свой свет во все новые и новые области и формы бытия мира, многообразно проявляя и актуализируя единое таинство новой жизни во Христе, тайну Церкви.

«Развитие» числа таинств можно сравнить с «развитием» догматов. Мы знаем, что новые догматические формулы не создают новых догматов, а отражают и выражают в форму-

лах постоянно присутствующий в Церкви мистический опыт. Догматическое богословие все полнее раскрывает в различных новых ракурсах единую и неделимую, цельную веру Церкви, «веру, однажды преданную святым» (Иуд. 3). К онтологической полноте этой веры мы не можем ни прибавить, ни убавить ни единой капли. Но наша задача и цель — дать этой мистической, таинственной реальности органический рост в истории, сделать таинственную «имплицитную» веру верой явленной, актуализированной во вне, верой «эксплицитной».

Точно так же обстоит дело и с таинствами: таинственное присутствие Духа в Церкви содержится в каждом дыхании во всей полноте. Но Церковь это внутреннее содержание направляет на преобразование мира во все новых и новых многообразных формах. Эта онтологическая полнота любви Божьей в различных формах постоянно изливается на мир, органически прививает творение к этой полноте Троического бытия чрез Церковь и в Теле Церкви.

А потому мы смело можем утверждать: если «исторически» не все *sacramenta* установлены Христом во время Его земной жизни, то онтологически мы должны признать сверхисторическую, таинственную инспирированность всего многообразия проявления таинственной жизни Самим Христом.

Христос установил не таинства, а установил Церковь. Церковь, основанная Христом, не была пустой формой, которая впоследствии заполнилась тем или иным содержанием, а потому нет надобности доказывать, что часть из того, что в ней возникло, имеет непосредственное или посредственное отношение к словам Христа, а другое на них не основано. Это все равно, что доказывать, признавая сотворение человека Богом, сотворение Им частей человеческого тела. Церковь установлена во всей своей полноте и заключала в себе все то, что в ней раскрылось. Все, что в Церкви существует, основано на воле Божьей, открытой в Церкви и Церкви, все в конечном счете установлено Богом, так как то, что не имеет основания в воле Божьей, Церкви не принадлежит. <...> Истинно церковно только то, что несет в себе самой Церковь и что ею установлено по откровению воли Божьей. Когда Христос устано-

вил Церковь на Тайной вечере, то тем самым Он установил и таинства. Если бы у нас даже не было никаких исторических данных относительно апостольского времени, то мы могли бы с максимальной уверенностью утверждать, что каждая основанная апостолами церковь включала в себя таинства. Там, где имелось Евхаристическое собрание, — а без него нет Церкви, — там совершались таинства приема в Церковь, поставления и покаяния. Таинства неотделимы от Церкви, и они установлены Богом, как установлена Им Церковь. Однако это свойство принадлежит всему, что содержит в себе Церковь, а не только «семи Таинствам»⁸⁸.

К примеру, мы видим, что ни во время земной жизни, ни сразу в момент Пятидесятницы Церкви не была дана иерархия в готовом виде, не были введены степени клира, в том числе и диаконский сан. Последний хоть и появился в первые дни бытия Церкви, но все же не был дан в готовом виде в самом дару Пятидесятницы. Из чего следует, что Церковь в истории сама развивает свое Тело таинственной силой Святого Духа.

12. «Рецепция» таинств

Первым православным богословом, заговорившим о «литургической рецепции», был протопресвитер Николай Афанасьев. «В благодатном порядке Церковь через откровение Духа свидетельствует о благодатном факте ниспослания даров, о которых она сама молится в священнодействии. Роль рецепции в церковной жизни первоначального и древнего христианства была исключительно большой. Упуская из вида этот фактор или недооценивая его, мы многое не поймем и в современном устройстве нашей жизни. Значение рецепции при поставлениях в клир, особенно при поставлении епископа, общеизвестно. Литургические следы ее сохранились и до наших дней»⁸⁹. Не менее значительно значение рецепции и в таинстве приема в Церковь, Покаяния и Брака. За совершением таинств Крещения и Миропомазания следовал в Древней Церкви “поцелуй мира” как со стороны епископа, совершившего прием в Церковь, так и со стороны всех верных. Это было свидетельством

о том, что в Церкви родился ее новый член, которого Бог поставил в священное звание лаика. Только после этого он допускался к участию в Евхаристическом собрании. Как прием в Церковь, так и возвращение кающегося в общение сопровождалось свидетельством о том, что Бог через Церковь отпустил ему грехи, что вновь открывало ему доступ в Евхаристическое собрание»⁹⁰.

К сожалению, отец Николай еще оставался в рамках деления священнодействий Церкви на «просто священнодействия» и на «священнодействия таинств». В своем богословском эссе «Таинства и Тайнодействия», он указывает на три отличительные черты таинств: «Таинства являются священнодействиями, совершаемыми согласно воле Божьей, в которых испрашиваемые Церковью дары Духа явлены Церкви через ее свидетельство. <...> Таинство заключает в себе не один момент — священнодействие, но три: откровение воли Божьей в форме согласия Церкви на совершение священнодействия, само священнодействие и, наконец, свидетельство Церкви о совершившемся в ней. И первый, и третий моменты направлены к центральному — к священнодействию, так как в нем происходит то, что совершается в таинстве: дарование даров Духа»⁹¹.

Итак, волеизъявление Церкви, совершение (сам акт священнодействия) и свидетельство Церкви о совершившемся акте. Протопресвитер Афанасьев считает, что не все священнодействия отвечают первому и третьему условию. «В литургической жизни мы имеем ограниченное количество актов, которые бы включали в себя все три момента. Все ежедневное богослужение церкви не имеет этого характера, как и не имеют его и те акты, которые можно было бы вслед за отцом Сергием Булгаковым определить как тайнодействия (*sacramentalia*). Таковы именно те, на которые указывает отец Сергей Булгаков: освящение икон, креста, храма. Ближе всего по характеру священнодействия приближается к таинству освящение крещенской воды, но Церковь не причислила его к таинствам. Во всех этих актах испрашиваются благодатные силы для их освящения, но они заключают в себе только один момент священнодействия, не имея ни первого, ни третьего моментов таинства»⁹².

К сожалению, данная позиция православного богослова оказалась весьма уязвимой. Рассмотрим же наше богослужение и так называемые «требы» на предмет наличия у них всех трех условий таинства: волеизъявления Церкви, совершения литургического действия, рецепции.

а) Волеизъявление. Протопресвитер Николай Афанасьев пишет: «В Церкви действует воля Божия, и в Церкви нет действований без откровения воли Божьей. Церковь совершает прием новых членов, поставляет на церковные служения, возвращает в лоно Церкви тех, кто отпал от нее, сочетает браком вступающих в брачное сожитие, но все эти действований не являются выражением человеческой воли. Церковь поставляет в лаики и на другие церковные служения не тех, кто ей угоден в человеческом порядке, но тех, кто избран Богом»⁹³. Рассмотрим критически положения богословия отца Николая Афанасьева и ответим по пунктам:

1. Сколько история Церкви знает недостойных поставлений, которые при всем желании никак нельзя назвать «волеизъявлением Божиим»? Скажем, если человек путем симонии или путем лицемерия (скрыв свою внутреннюю суть) получил поставление в сан епископа — считается ли он епископом или нет? Так ли уж безошибочны все избрания и волеизъявления народа? Ведь сам отец Николай пишет о том, что человеческий фактор часто присутствует в жизни исторической Церкви. К тому же на протяжении веков волеизъявление общины о хиротонии священника вообще отсутствует, а поставление проси-ходит по воле епископа и клира⁹⁴. Означает ли это, что все хиротонии священников на протяжении веков не являются таинствами, как не отвечающие, по крайней мере, первому условию, выдвинутому почтенным протопресвитером?

2. Если таинство совершено без опроса народа (к примеру, зовут священника в дом к умирающему язычнику, священник его крестит, миропомазывает и причащает, а новопросвещенный тут же умирает, и священник его тут же отпевает) — считать ли это таинством? Ведь, по словам отца Николая Афанасьева, прежде Причастия дается рецепция уже совершившемуся таинству Крещения и Миропомазания. Итак, без волеизъ-

явления народа и без рецепции совершается Крещение и Миропомазание, а потом Причастие — без предварительной рецепции на совершенные до этого таинства. Многовековой опыт жизни Церкви свидетельствует, что это все является именно таинством, а не самочинием священника.

3. Церковь Христова — это, прежде всего таинственный организм. И она подчиняется волеизъявлению Духа Святаго, а не стихиям человеческих страстей (которые, увы, порой бушуют в христианах, и которые заглушают в нас голос Духа Святаго). И именно потому Церковь, пребывающая в таинственном созерцании воли Божией, слышит и видит волеизъявление Божие о каждом таинстве. И если оно совершилось тем, кому однажды — в таинстве Священства — Церковь вверила это служение, то оно уже имеет *a priori* рецепцию себе. Эта рецепция дана в таинстве Священства, а потому иерею, имеющему благодать и власть священства, вовсе не требуется обегать своих прихожан и собирать в дом желающего креститься весь свой приход (более того, поступив таким образом, священник рискует так и не дать человеку рождения свыше, ибо пока пастырь будет обегать село, собирая старушек своего прихода, ищущий спасения во Христе может умереть). Священник имеет заповедь действовать как домостроитель тайн духовных во спасение всем. *И именно в этом — волеизъявление Церкви.* Если потом крестившийся больной выздоровеет и его откажется принять община, то это грех общины, которая противится вере человека и действию Духа Святаго, призвавшего грешника к познанию Истины. Но из «неприятия» человека общиной вовсе нельзя вывести «отсутствие рецепции», что равнозначно (в системе протоиерея Николая Афанасьева) «недействительности таинства», то есть, его отсутствию.

4. Как таковое таинство Елеосвящения не имеет общинного волеизъявления и своей рецепции в общине. Даже апостол Иаков писал об индивидуальном характере этого таинства⁹⁵: «Болен ли кто из вас, пусть *призовет* пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне, — и *молитва веры исцелит болящего*, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 5:14–15). Не указыва-

ется для пресвитера требования вести «во след себе» весь причет и всех верных своей общины (курсив наш. — *иг. Ф.*).

5. И **самое главное**. Напрасно отец Николай отрицает факт волеизъявления во время других священнодействий — к примеру, во время освящения плодов, воды, домов, икон и храмов. Во время освящения воды и плодов тут как раз весьма ярко представлено волеизъявление общины: люди приносят плоды в храм для благословения и освящения; христианская община просит освятить воду, уж куда яснее излагая свое волеизъявление. Храм — то же самое: строится по общему желанию всех верующих. Освящение икон — волеизъявление принесшего. Так же освящение иконы для храма — волеизъявление общины.

6. В отношении к каждому таинству своя форма волеизъявления: если речь идет о поставлении священника, то это прошение народа. Естественно, по отношению к таинствам, совершаемым над людьми — одна форма волеизъявления. В отношении же таинств, направленных на освящение уже определенных форм и так сказать «механизмов» жизни христианина — иная форма. Но во всем и всегда видится и ощущается Церковью воля Божья как принцип, дающий полномочия для совершения таинства здесь и сейчас. Будь то освящение воды, плодов или поставление в священство, или примирение с Церковью кающегося. И главное чувствовать тут таинственную интуицию, или — интуицию потребности таинства, откровение о воле Божией.

7. Как мы видим из описанных выше случаев совершения таинств, в ряде случаев как раз таки внешнего выражения воли церковной общины мы не видим. Но мы не сомневаемся, что на это есть благоволение Божие.

8. В отношении к любому богослужебному собранию христиан в храме или в другом месте мы можем констатировать факт соборного волеизъявления: приход собрался именно для молитвы. Тем самым в богослужении общественном присутствует его намерение и волеизъявление, предшествующие его совершению.

9. Особо следует сказать о волеизъявлении Церкви касательно совершения Евхаристии (в отношении к этому таинству

Афанасьев отрицает акт волеизъявления). Евхаристия начинается как таинство собрания⁹⁶. Собранная Церковь волеизъявляет служение, сама будучи к тому призываема Богом. Это прекрасно показано в словах молитвы святителя Амвросия Медиоланского: «Воззри Господи, на предстоящая люди Твоя сия, ожидающая служения сего»⁹⁷. То есть, *Церковь, изъявив намерение, ожидает* начала евхаристического служения.

10. В заключение: «Воля Божия есть освящение (*ἀγιασμός*) ваше» (1 Фес. 4:3). Это волеизъявление раз и навсегда дано Церкви, и Церковь в различных таинствах по-разному осуществляет эту волю, подавая людям благодать освящения. И как сама святость сосредоточена в Боге, так и освящение на любом уровне подается от Бога, и этот дар есть всегда таинство.

б) Совершение. С этим вроде бы проблем как таковых нет. То есть Церковь осуществляет в жизнь свое намерение. После совершения таинства присутствует рецепция его, т.е. свидетельство и благодарение за совершение.

с) Рецепция. Протоиерей Николай Афанасьев пишет по этому вопросу следующее: «Вопрос о благодатной действительности таинств, который не может быть элиминирован в настоящее время, указывает, что священнодействие (*sacramentalia*) не исчерпывает всей сущности таинства (*sacramenta*). Поэтому определение таинства как священнодействия является неполным. Священнодействие составляет только один момент таинства, именно тот, через который и в котором Церковь испрашивает о ниспослании благодатных даров. Само по себе оно не составляет таинства без признания его благодатной действительности. Оно является таинством, если в нем преподаны дары Духа, но оно не может быть таинством, если этих даров нет. Признание Церковью совершенного священнодействия составляет второй момент, не менее важный, чем первый. В богословской науке имеется специальный термин для этого признания — рецепция. Этот термин может быть принят, если из него исключить какой бы то ни было правовой момент. Совершенное священнодействие должно быть рецепировано Церковью как благодатное. Рецепция совершенного священнодействия есть ее свидетельство о ниспослании благодатных даров,

а не выявление человеческой воли в Церкви. Рецепируя или отвергая совершенное священнодействие, Церковь действует не в правовом порядке, подобно тому, как представительные учреждения принимают или отвергают предложенный ими проект закона»⁹⁸. Рассмотрим эти положения богословской мысли:

1. Допустим, поставили достойного человека в сан, а народ церковный его не принимает. Ведь таких случаев тоже было немало в истории Церкви! Означает ли это, что таинство не совершилось? Отец Николай ссылается на опыт Киприана Карфагенского: «Церковные акты, совершенные в силу тех или иных обстоятельств без “согласия” местной церкви, вызывали сомнения в их правильности. Священномученик Киприан Карфагенский считал необходимым оправдываться перед своею церковью, что он в изгнании во время гонения рукоположил некоторых лиц в чтецы и иподиаконы. Обращение Киприана к своей церкви относительно этих рукоположений было в то же самое время и просьбой о рецепции совершенных им рукоположений»⁹⁹. Но приведенный пример говорит только об обратном. Для самого Киприана поставленные им лица были клириками, и они участвовали в служении Церкви сразу после своего поставления (а не ждали, когда народ, ну, так и быть, «уступит» своему епископу и «рецепцирует» их поставление). То, что Киприан просит свою паству принять поставленных им без их согласия клириков, относится к области управления Церкви (а не к таинству священства). Он как пастырь заботится, чтобы в его общине не было раскола. И отсутствие рецепции говорит только о том, что поставленный в сан не может использовать данные ему в рукоположении дары в данных конкретных условиях. Священник реально имеет сан, но он не может насильно заставить паству его признать в качестве пастыря. Поэтому интерпретация Афанасьевым прецедента, связанного с Киприаном Карфагенским, достаточно натянута и тенденциозна.

2. По аналогии с волеизъявлением: таинства Крещения и Миропомазания в пустыне или умирающего имеют *a priori* для себя рецепцию в сознании Церкви.

3. По аналогии с волеизъявлением: для каждого таинства, если оно совершается в собрании верных, существует своя форма рецепции. Так, если рецепцией совершения таинства Крещения и таинства Миропомазания является принятие христианина в общину верных, в Церковь, в Евхаристическое общение (через «целование мира» или иным каким-либо образом выраженным согласием), то для поставления в священство рецепцией является всецерковное пение «аксиос» для поставленного. Для монашества так же рецепцией является братское целование верными нового монаха с «рецепцией» его нового имени. Но так же рецепцию имеет любое таинство Церкви, и эта рецепция заключается в скрепляющем таинство народном «аминь». Еще священномученик Иринеи, епископ Лионский писал о важности народного «аминь» в богослужении, особенно в Евхаристии. Это — свидетельство истинности совершившегося таинства (само слово «аминь» в переводе с еврейского — «истинно»). Но если мы осознаем народное «аминь» как рецепцию Евхаристии, то почему мы не осознаем этого же, скажем, по отношению к освящению воды, храма, домов и плодов? В отношении освящения храма рецепция выражается в самом признании этого храма как места евхаристического собрания Церкви. И если все верные приходят в освященный храм, то они тем самым рецепцируют освящение. То есть народ принимает это как храм, освященный для молитвы и Евхаристии. И сознательное уклонение от этого храма для совершения Евхаристии отдельно будет считаться расколом.

4. При освящении икон и креста рецепция заключается не только в завершающем «аминь», но и в целовании креста и икон. То есть, народ признает, что совершилось освящение, и это уже не картинка, а священный образ.

5. Протоиерей Николай пишет: «Священнодействие <...> само по себе не составляет таинства без признания его благодатной действительности». Но ведь *рецепция — это свидетельство, а не условие совершения*¹⁰⁰. Это все равно, что говорить, будто исцеление совершается не тогда, когда человек выздоровел, а тогда, когда с него сняли диагноз. К тому же Церковь может не дать своей рецепции не только относительно того,

что отец Николай называет таинствами (Крещение — если оно совершено в секте, Причастие у протестантов), но и в отношении к элементарным освящению храма и воды. Если мы видим, что Церковь отрицает наличие реальности таинства Крещения в секте, значит, Церковь не примет как реальность никакое другое «таинство», даже если оно «признается» к секте. К примеру, секта «богородичников» признает освящение храма и священство, но Православная Церковь не признает наличие у них священства, а следовательно, нет и освящения храма. Итак, рецепция — это не условие совершения таинства, а форма свидетельствования о характере совершенного акта.

6. Если правда, что «тайнодействия (*sacramentalia*) не могут считаться таинствами, так как дары Духа, испрашиваемые в них, не явлены Церкви через ее свидетельство»¹⁰¹, то это священнодействие не является священнодействием, ибо священнодействие предполагает наличие силы освящения в самый момент его совершения. Ведь что такое тайнодействие? — Это действие и совершение таинства! Если Церковь не знает, освятились ли воды таинственным «Пресущным Троицы действием»¹⁰² или нет, то как она может свидетельствовать, что это вода священная и ею следует освящать храм или жилище? И если она не видит и не свидетельствует об освящении храма, как она может говорить, что храм сей свят, и что он чем-то отличается от хлева? И если она не видит, что обеты монашеские приняты и написаны на небесах и человек стал монахом Церкви, какое она имеет право анафематствовать того, кто сложил монашеские ризы¹⁰³? Очевидно, что монашество — это не частное служение отдельного члена Церкви, а избрание и посвящение в Церкви, освящение. Это таинство совершилось на небесах — о чем и сказано в чине пострига: «Сам Господь и Пречистая Его Матерь и святые ангелы и все святые невидимо zde предстоят»¹⁰⁴. Предстоит и Церковь, которая рецепцирует новое имя монаха и служение его в новом качестве. Так же мы свидетельствуем о святости освященной воды, о святости храма и даже об освящении жилища.

7. Афанасьев отрицает наличие рецепции у Евхаристии: «Как таинство Церкви Евхаристия заключает в себе только одно

священнодействие, не нуждаясь ни в первом, ни в третьем моменте таинств. Евхаристия не есть церковный акт, происходящий в Церкви. Как выражение всей полноты жизни Церкви, как сама Церковь Евхаристия не имеет нужды в свидетельстве Церкви»¹⁰⁵. Это неверно, потому что Церковь свидетельствует Духом Святым о том, что Евхаристия совершилась в ее среде. Прежде всего Церковь свидетельствует тем самым, что она есть Церковь. И вот на примере Евхаристии как раз показан характер рецепции для всех таинств Церкви: рецепция — это свидетельство Духа Святаго, а не человеческой воли. Здесь Дух свидетельствует сердцу нашему, опыту нашему дает вкушение блага. Об этом опыте свидетельствует причастник словами послепричастной молитвы: «Усладил мя еси любовью Твоею, Христе Боже, и изменил мя еси Божественным рачением Твоим»¹⁰⁶.

8. В монашеском постриге так же присутствует свидетельство о совершившемся таинстве. «Только то священнодействие, которое совершается согласно воле Божьей и которое засвидетельствовано Церковью как благодатно действительное, т.е. такое, в котором ниспосланы Богом испраши-ваемые Церковью дары Духа, является таинством»¹⁰⁷. То есть монашество — по Афанасьеву — это некое «своеволие»? Или это все-таки величайшее призвание к служению? Если *мы свидетельствуем, что во время пострига «Сам Господь и Пречистая Его Матерь и святые ангелы и все святые невидимо zde предстоят»*¹⁰⁸, то дерзнем ли мы отрицать таинственность этого акта? Вся Церковь торжествующая невидимо собирается для соучастия в постриге, чтобы принять в ангельский лик монаха. Таинство — это посвящение, и посвящение не может не быть таинством. Постриг — это посвящение, особое избрание (как сказано и в молитве пострига — «сего, его же избрал и *призвал еси*»). Само чинопоследование таинства Пострига свидетельствует о наличии тех условий, которые обязательны для таинства: это избрание, призвание и предведение Божие о человеке, воля Божия о нем. Церковь в молитве пострига свидетельствует о воле Божией об этом человеке. И рецепция этого таинства совершается трояко: в целовании новопостриженного монаха, в произнесении его нового имени общиной при целовании. И самое

главное (совершенно упущенное из виду Афанасьевым) — это его статусом в Евхаристии. Теперь он причащается в мантии, как монах, с монашеским именем. По аналогии с таинством Брака, рецепцией которого является участие новобрачных в Евхаристии, новопостриженный в новом качестве участвует в Трапезе Христа. Именно это показывает нам и евхаристическая субординация: монахи причащаются у Чаши первыми, впереди младенцев¹⁰⁹. Прав отец Николай: «Для первоначального и древнего сознания жизнь, деятельность и служение каждого члена Церкви находили свое выражение через участие в евхаристическом собрании»¹¹⁰. И именно статус в евхаристическом собрании свидетельствует об особом избранническом служении монахов в Церкви. Именно такой образ евхаристического благочестия дан во всех памятниках древней письменности, где монахам и пустынноикам, девственникам и посвященным аскетам предписывается первыми приступать к Чаше. Те, кто принял «покрывало девства» из рук святителя Афанасия Александрийского (как правило, девушки) причащались впереди мужчин из мирян. Этого не могло бы быть в Церкви, если бы Святая Церковь не видела в монашестве особого таинства и таинственного служения. И если брак еще можно расторгнуть без осуждения для себя, то оставление монашества является апостасией и влечет за собой — согласно канонам Православной Церкви — анафему! Почему? Потому что монашество — это брак со Христом, а брак — это Таинство. И если жена может оказаться неверной и муж без осуждения для себя расторгает с ней брак, то расторгнуть брак со Христом может только тот, кто предпочел что-то или кого-то «паче Бога». Монах — это ангел, и если ангел падает — его падение намного ужаснее падения мирянина. Это вытекает из высоты его служения.

9. Вообще всякое таинство — это опыт, и лишь тот, кто имеет опыт участия в том или ином таинстве, может изнутри свидетельствовать о дарах Духа Святаго в одном и в другом случае. Церковь не может не свидетельствовать о таинственности и реальности всего, что в ней происходит. Она свидетельствует об освящении воды, об освящении стихий и предметов. Она не может не свидетельствовать своим «аминь», что

по молитве ее реально совершилось освящение чего бы то ни было — пусть даже незначительной вещи в быту христианина. Это именно опыт ее свидетельства, опыт реальности подаваемого ею всему освящения. Если иерей призывает Духа Святого и потом свидетельствует, что «окроплением воды сея священныя» совершилось освящение, а община скрепляет это своим «аминь», то может ли кто-то сомневаться в подавании Духа Святого? И особенно отчетливо это видно в монашеском постриге, где монах вводится в особое сословие и лик Божий¹¹¹.

Заметим, что указывая на практические формы церковной рецепции, отец Николай не говорит ничего о таинстве Елеосвящения. В самом деле, если «испрашивая в таинстве Поставления благодатные дары, Церковь должна знать, что поставляемый эти дары получил. Церковь должна знать, кто может предстоятельством в Церкви, и об этом должны знать все ее верные. Не может быть вопроса или сомнения, получил или не получил поставленный в епископа дары Святого Духа. Если дары Духа не преподаны Богом, то поставляемый не может совершать своего служения, к которому он был обозначен, потому что без харизмы предстоятельства он не является епископом. Само священнодействие дать этого знания не может. Благодатные дары, полученные в таинстве Хиротонии, становятся явленными в Церкви через свидетельство Церкви, а не через факт самого священнодействия. Прием в Церковь, как и таинство Поставления, должен быть засвидетельствован Церковью, так как она должна знать, кто является ее членом. И здесь не может быть сомнений и колебаний, а должно быть полное знание, что дары Духа ниспосланы Богом в таинстве Приема в Церковь. В каждом таинстве через свидетельство Церкви происходит явление в Церкви и через Церковь благодатных даров, испрашиваемых в таинствах»¹¹², — то как быть с таинством Елеосвящения? Ведь тут мы не можем свидетельствовать, что человек непременно сразу исцелится! И опять же: протоерей Николай Афанасьев не замечает, что, поставляя в монашество, Церковь не может сомневаться, облекся ли и восприял ли обручение ангельского образа монах, или он не имеет права носить эти ризы?

Итак, подведем итог. Свидетельство Церкви дано относительно *любого* акта Церкви. Не существует тайнодействия, которое не было бы таинством, поскольку само слово «тайнодействие» и говорит о том, *что* действуется, *что* совершается: *таинство*.

13. «Действительность» и «действенность» таинств

Наш очерк по сакраментологии был бы не полным, если бы остался не рассмотренным вопрос соотношения «действительности» и «действенности» таинства. Многие православные богословы (в т.ч. протопресвитер Александр Шмеман) считают такое деление следствием влияния тридентского богословия. Мы позволим себе не согласиться с этим положением. Ведь действительность таинства говорит о том, что оно реально совершено. А действенность (или плодоносность) есть всегда реальность субъективная, зависящая от веры и благочестия участвующей в таинстве личности. К примеру, если человек будет участвовать в Евхаристии, не раскаявшись в смертных грехах, то спасительного действия таинства он не достигнет. Но, тем ни менее, таинство, которое он примет себе в осуждение, не перестанет быть таинством.

Впервые «действительность» и «действенность» разграничил в споре с донатистами святой Августин (о чем было уже сказано в 7-й главе первой части). Терминология Августина хотя и заслуживает критического рассмотрения (что выходит за рамки данного раздела), однако, сам положенный принцип остается бесспорно верным: следует различать сам факт таинства и его плоды. Иначе для нас останется непонятным смысл 95-го правила Трулльского Собора, предписывающего монофиситов и несториан принимать после письменного покаяния. Если они не имеют таинств (то есть их действия «не являются таинствами»), то почему мы их принимаем в сущем сане? С другой стороны, если они обладают полнотой таинств, то почему, принимая их в православие, мы, по словам того же правила того же собора, «присоединяем их к части спасаемых»? Как можно обладать таинствами и быть вне ограды спасения?

Многие богословы из вышеназванной дилеммы выходили путем «постулированного агносиса»: «Можем ли мы утверждать, что таинство всегда совершается, т.е. дары Духа ниспосылаются, когда совершено установленное священнодействие полномочным лицом? Если Католическая Церковь вступила на этот путь, то Православная Церковь такого учения не знает. Таинство может не совершиться, несмотря на то, что совершилось священнодействие, т.е. видимая форма может оказаться без невидимого содержания»¹¹³. К сожалению, здесь отец Николай предлагает нам протестантский подход. Обозначенная им возможность «непризнания» Церковью того или иного действия таинством, говорит о наличии какого-либо «преступления» в совершении таинств. Да, отец Николай прав, что все невозможно уложить в канонические рамки: «каноническая действительность не покрывает всецело вопроса о действительности таинств. Мы знаем из истории Церкви, что священнодействие таинства, правильное с точки зрения его канонической действительности, может быть отвергнуто Церковью как таинство, а с другой стороны, священнодействие, канонически недействительное, так как не все правила были выполнены, может быть признано Церковью как таинство. Мы больше всего имеем сведений относительно таинств приема в Церковь и поставления. Канонические правила категорически требуют, чтобы поставления совершались в церковном собрании, явно и открыто для всех, тем не менее при известных обстоятельствах церковной жизни тайное поставление может быть признано как благодатное таинство, несмотря на его каноническую недействительность. Поставления двоебрачных признаются канонически недействительными, но в некоторых случаях Церковь признавала такие поставления»¹¹⁴. Но здесь автор не делает различия в самом каноническом пласте. Существуют различные каноны (о чем писал тот же автор в своем исследовании «Вечное и преходящее в церковных канонах»).

В каждом конкретном случае следует делать тщательное исследование: почему признано «запрещенное канонами» явление и почему «каноническое» не признано. В частности, пример с двоебрачием говорит нам о том, что влияние канонов

ограничено на действительность таинства. Смотри что из канонических предписания нарушено. Есть предписания, носящие абсолютный характер, будучи напрямую связаны с таинством. Но существуют и предписания дисциплинарного характера. Нередко каноны содержат предписание, что делать в случае нарушения. К примеру, за неканонические поставление извергается и ставленник, и поставивший. Но эти предписания не вступают в силу их канонического статуса. Канон не может извергнуть, он лишь предписывает извергнуть, но сам не извергает. Извергают иерархи. Но если они не совершают этого низвержения, это не означает, что они всегда, действуя «вопреки» каноническому праву, действуют неправильно. Однако это не ставит под сомнение сакраментальную действительность сана у поставленного и поставившего. Следует разграничивать в самом каноническом праве вопросы сакраментального и юридического характера. Мы не можем сказать, что мы «не знаем», совершилось ли посвящение в сан двоеженца или нет. Если он служит, значит, он священник. Бывало, что за канонические преступления одного и того же ставленника прощал один епископ, и подвергал прещениям другой (сменивший предшественника).

«С течением времени в Церкви выработались условия возможности совершения каждого таинства. Само существование правил совершения таинств указывает, что в Церкви ставится вопрос о действительности таинств. Священнодействие, совершенное с исполнением всех условий, рассматривается как канонически действительное. Эти условия относятся не только к священнодействию, но и к лицу, над которым оно совершается»¹¹⁵. Однако неверно относить канонические требования только к «семи таинствам». К примеру, есть канонические условия освящения храма, монашеского пострига, погребения (невозможность предавать христианскому погребению лиц, прекративших свое членство в Церкви — или самостоятельно, или по суду Церкви).

«Таинство подлинно действительно, когда в нем сообщается благодать Духа, ради которой совершается таинство. Наряду с канонической действительностью имеется благодат-

ная действительность. По отношению к этой последней каноническая действительность имеет только инструментальное значение, но она не решает вопроса о его благодатной действительности. Признавая или отвергая канонически правильное или канонически неправильное таинство, Церковь свидетельствует о его благодатной действительности или недействительности. <...> Реципируя или отвергая совершенное священнодействие, Церковь действует не в правовом порядке, подобно тому, как представительные учреждения принимают или отвергают предложенный ими проект закона. В благодатном порядке Церковь через откровение Духа свидетельствует о благодатном факте ниспослания даров, о которых она сама молится в священнодействии»¹¹⁶.

И это, в целом верное, утверждение порождает ряд вопросов: что считать «свидетельством Церкви»? Александрийский епископ отлучил от Церкви Оригена (на каноническом основании), а епископ Кесарии Палестинской того же Оригена, уже сущего под прещением, рукополагает в пресвитеры. И там, и тут — литургическая рецепция. В которой из двух было волеизъявление Божье, а не только конкретной общины с ее епископом? В IV веке был «мелетианский» раскол в Антиохии: на одной кафедре оказалось два «реципированных» епископа. Часть общины была с епископом Павлином, а другая часть — с Милетием. Причем, последнего поддержали великие Каппадокийцы (при общем несогласии с ними предстоятелей других Поместных Церквей).

Все эти, и другие многочисленные примеры, говорят нам о том, что рецепция в церковном обществе — достаточно условный критерий. Чтобы придавать такое значение рецепции, как то делает протопресвитер Афанасьев, нам необходимо иметь такую святую, церковную общину, которая бы вся «едиными устами от чистого сердца» глаголала Духом Святым. Это — только идеальное желание, далекое от реальности.

«Вопрос о благодатной действительности таинств, который не может быть элиминирован в настоящее время, указывает, что священнодействие (*sacramentalia*) не исчерпывает всей сущности таинства (*sacramenta*). Поэтому определение таин-

ства как священнодействия является неполным. <...> Оно является таинством, если в нем преподаны дары Духа, но оно не может быть таинством, если этих даров нет»¹¹⁷. Никак невозможно согласиться с данным мнением автора. Если Церковь не признает что-либо из совершившегося в ее недрах и ее членами, то она тем самым, не признает и «священнодействием» тот акт, который совершили ее члены. Если же она признает священнодействие именно священнодействием (а не пародией), то она признает тем самым, что совершившееся было таинством. Невозможно себе представить, чтобы где-либо признали «священнодействием» хиротонию, действительность которой была отвергнута. Более того, высказанный аргумент не говорит в пользу той теории, которую пытается защитить отец Николай, а именно, существующей практики различения «таинств» и «священнодействий», не являющихся таинствами. Перефразируя автора, можно сказать, что «священнодействие является священнодействием, если в нем преподаны дары Духа, если же этих даров нет, то и совершившийся акт не был священнодействием».

ЧАСТЬ II. КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР САКРАМЕНТОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

Так, или иначе, но большинство богословов, соглашаясь с тем что «таинств отнюдь не семь, а больше», тем ни менее, выделение *некоторых* таинств в особый список интерпретируют как противопоставление таинств «тому, что таинством не является». То есть, не все теологи согласны принять точку зрения, согласно которой все священнодействия являются таинствами. Разные богословы дают разные критерии для «определения» того, что считать таинством. Рассмотрим их концепции.

1. Концепция протоиерея Владимира Воробьева: «Таинство то, что изменяет человека»

Протоиерей Владимир Воробьев считает, что таинство — это то, что изменяет человека. К примеру, Покаяние — это та-

инство, а вот освящение воды — нет, согласно протоиерею Владимиру Воробьеву. Возразим следующее:

1. Как Домостроительство Христа касается не только спасения человека самого по себе, но и очищения мира и спасения всего творения¹¹⁸, так и таинство направлено не только на человека, но и на мир, на очищение, освящение и обновление окружающего нас мира. И это — тоже таинство. Освящение водных стихий никак нельзя назвать иначе, как таинством: Дух Святой освящает материю, наполняет ее Своим присутствием, делая ее источником освящения окружающей среды и очищения самого человека. В таинство Домостроительства Христа включено все мироздание, и сам христианин должен пребывать в таинственной созерцании мира, как творения Божиего, проникать в таинственную, духовную его суть и основу.

2. Само понятие таинства не предполагает, что оно направлено только на человека, т.к. определение таинства таково: «невидимое, но реальное, мистическое действие Божие в видимой жизни Церкви». Это действие может быть многообразным. (Конечно, можно попытаться ввести схоластическое деление таинств на различные группы: «таинства, относящиеся к человеку», «таинства относящиеся к миру», «таинства относящиеся к миру и человеку», но это будет чисто техническим, не вытекающим из органического единства мира и человека, делением.)

3. Если даже считать, что таинство должно непременно изменять человека, то всякая молитва служит его возрастанию, изменению к лучшему. К примеру, разве очищение совести по молитве не есть таинство? Или вот это: «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолам Твоим ниспославый, Того, Благий, не отыми от нас, но *обнови нас*, молящих Ти ся» (курсив наш. — *иг.Ф.*). Это — всего навсего тропарь третьего часа, т.е. одной из самых незначительных служб. Но разве по вере нашей в этой молитве не подается просимое? Разве Дух Святой не обновляет нас, ветшающих страстями? Будем помнить слова Златоуста: «соделай молитву твою таинством»¹¹⁹, ибо сама молитва есть таинство Богообщения. И не может искренне молящийся уйти от молитвы,

не обогащенным плодами Святаго Духа, не получив свидетельства от Бога.

2. Концепция Евгения Кадосова: «Таинство то, что связано с Евхаристией»

«Не всякую молитву и не всякий обряд можно назвать таинством. Таинством является только то, что в своей структуре обязательно восполняется Евхаристией. Крещение и Миропомазание всегда, согласно древней практике, совершалось на литургии. Так же обстоят дела с Браком и со Священством. Покаяние — это возвращение кающемуся право участвовать в Евхаристии, а освящение елея для помазания больных черпало силу в Евхаристии и совершалось испокон века именно на ней. Я понимаю, что сегдня эта связь осталась “на бумаге” для многих таинств — Крещения с Миропомазанием, Брака и Покаяния (хотя последнее в Русской Церкви все же остается в связи с причащением). В связи с Евхаристией осталось только таинство Священства. Но это — практика, а я говорю о богословской связи. Ведь онтологическая нить, связующая эти таинства с Трапезой Христовой, не порвалась»¹²⁰.

Эта точка зрения верна отчасти. То есть, она верна, но не в той форме, в какой она представлена Кадосовым. Дело в том, что *в Церкви все связано с Евхаристией* тесными узами. Евхаристия есть источник, из которого вытекает вся жизнь Церкви и объемлется в возношении Даров «о всех и за вся». И дело тут не в формальном «соединении по форме» (когда, к примеру, таинства Елеосвящения и Брака совершаются в связи с литургией), а по сути таинственному. Итак, рассмотрим связь с таинством Евхаристии других таинств.

1. «Евхаристия в сознании древних византийцев и москвитян до XV-XVI веков была основой и завершением всей богослужебной жизни. Последующая жизнь докончила постепенно совершавшийся процесс расцерковлевания быта. Все то, что концентрировалось около Евхаристии как центра богослужебной жизни, все таинства, молитвословия и чинопоследования Православной Церкви постепенно превратились в сознании

христиан в частные требы, стали частным делом данного человека, данной семьи, до которого соборному сознанию общины, казалось бы, нет и дела. Между тем, как во времена древнейшие, апостольские, так и в период роста и расцвета церковного сознания в Византии, да и в Древней Руси дело обстояло не так. Все, совершавшееся в церковной и храмовой жизни христиан, концентрировалось около Литургии, связывалось с ней, включалось в ее состав. Действительно, уже во времена седой древности христианства крещение катихуменов совершалось во время Литургии во дни, особо для того предназначенные, как то Пасха, Рождество, Богоявление и некоторые другие. О таких “крещальных Литургиях” говорят писатели II и последующих веков (святой мученик Иустин Философ, Сильвия Аквитанка и др.). Брак и елеосвящение также включались в состав Литургии: венчание совершалось до евхаристического канона; вероятно, во время Литургии оглашенных, приблизительно около времени чтения Апостола и Евангелия, и после молодые причащались Святых Тайн. Елеосвящение, претерпевшее столь сложную эволюцию своего чина, также было вставлено в рамки Литургии: освящение елея совершалось во время проскомидии, а помазание — после заамвонной молитвы. Мир и теперь освящается во время Литургии сразу же после освящения Даров в Великий Четверг. Священство неотделимо от Литургии. Кроме того, все то, что схоластическая наука почему-то не называет таинством, но что в сознании отцов и писателей Церкви было и есть таинство, как-то: освящение храма, освящение антиминса, богоявленское освящение воды, пострижение в монашество, так или иначе приурочивается ко времени Литургии или даже введено в ее состав. Даже и отпевание покойных обычно предваряется заупокойной Литургией. Только впоследствии, под влиянием процесса обмирщения жизни и ее расцерковления, эта органическая связь прервалась, и все таинства в сознании верующего народа превратились в требы, а некоторые из них стали почитаться просто обрядами, и сама Евхаристия перестала быть духовным насущным хлебом»¹²¹.

Все перечисленные отцом Киприаном таинства действительно имеют непосредственное — по форме — единство с

Евхаристией: постриг в монашество сейчас положено совершать на литургии перед пением «Трисвятаго», освящение антиминса, хиротесии в чтецы, протоиереи и игумены на малом входе; освящение мира и антиминса — после Евхаристического канона. А освящение воды — по древним требникам — полагалось после перенесения Даров с престола в предложение, когда диакон потреблял Дары, священник освящал воду (так, к примеру, по Евхологию святого Серапиона, епископа Тмиусского; указанный Евхологий отражает богослужебный строй жизни Александрийской Церкви в IV–VI вв.). Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского (XIV в.) предписывают крещение младенца совершать непосредственно перед литургией, на которой «тотчас следует приобщить Божественных Тайн» новокрещенного. Так же этот же иерарх после малого входа предписывает «совершать таинство монашества и благословение брака»¹²². Но приведенный перечень далеко не исчерпывает все, что связано с Евхаристией. Так, согласно «Апостольскому Преданию» священномученика Ипполита Римского и Апостольским постановлениям, приношение начатков плодов совершалось именно на Евхаристии, и в молитву анафоры вставлялось особое благодарение Богу за принесенные начатки плодов и благословение их. То же самое касается елея, соли, маслин и сыра (на Пасху и по окончании любого другого поста). Итак, как можно сказать, что это благодарение, включенное в анафоральную молитву, не является таинством, если оно влито в самую плоть Евхаристии — в анафоральную молитву?

Более того, византийские Евхологии (Требник и Чиновник вместе) предписывают Причастие даже при поставлении, как бы мы сказали сейчас «светских» чиновников (в теократической системе государства понятие «светскости» неприемлемо, и потому все чиновники царского двора — от нотариуса до посла — получали соответственное поставление в свой «сан» от патриарха с молитвой и возложением руки). Так, в Евхологиях Виссариона и Стратигия даны — помимо царского венчания — чины поставления в сан цесаря, нобилиссимуса, курополата, промоция, архонта и патриция. Все эти чины назывались по-гречески *προχέρησις* (проручество)¹²³, что, несомнен-

но, указывает на таинственность данного рукоположения. И тут же «ставленнику» предписывается причаститься Святых Таин. Более того, указано, что если по какой то причине чин поставления будет совершен не на литургии, то тут же ставленник должен причаститься запасными Дарами¹²⁴ (заметим, что такое же замечание дано относительно таинства Брака, если оно совершается в «день, когда не бывает литургии»).

Из православной святоотеческой литературы мы видим, что таинством Рукоположения называется в житии Никиты Исповедника поставление в сан игумена, которое святой Никита получил, уже будучи пресвитером, «рукоположением святителя Никифора». То есть, поставление в сан игумена и поставление в сан пресвитера рассматриваются как таинственные рукоположения¹²⁵.

Но даже если «по факту», «технически» эти священнодействия сейчас отделены от Евхаристии, они не отделены онтологически, органически, духовно¹²⁶.

3. Концепция «классическая»: «Таинство — это то, что установил Сам Христос»

Это — классическое тридентское определение, которое в своей «Догматике» представляет митрополит Макарий (Булгаков). Если в Писании не встречается установление этого таинства Самим Христом во время земной жизни Его — это де, уже не таинство.

Но во дни земной жизни Христос многое не говорил, многое не возвещал ученикам, а обещал, что придет Утешитель, Дух Истины и наставит их на всякую Истину (Ин. 16: 13). И таинства есть проявление действия в жизни Церкви Сего Утешителя, Духа Истины. Более того, кроме таинства Крещения и таинства Евхаристии¹²⁷ в собственном смысле слова не установил Христос ни одного таинства¹²⁸. Все остальные таинства возникли уже после того, как Дух Святой наполнил Церковь Своим присутствием, став Источником проявления таинственного бытия Церкви. Так, апостол Иаков говорит о елеопомазании, а уже после получения полноты благодати Священ-

ства в даре Пятидесятницы — по чисто бытовым причинам — был введен институт диаконов (хиротонию во диаконы на сей день совершенно неверно причисляют к таинству Священства: диаконство — это особое служение в Церкви, такое же, как и миссионерское¹²⁹, и т.п.). Т.е. разверстка таинств может происходить в жизни Церкви на протяжении всего ее исторического становления, т.к. возникают новые формы служения в новых условиях. А сами эти формы суть служения в Духе Святом! Можем ли мы сказать, что они непричастны к таинству Божиего Домостроительства, что они не мистичны и не мистериальны? Ужели водительство Духом Святым и освящение тем же Духом новых форм служения не есть таинство Святаго Духа, таинственное Его действие?

4. Концепция: «Таинство — это то, что установлено в Священном Писании»

Эта концепция сформирована в духе протестантского *Sola Scriptura*. Писание не исчерпывает всей таинственной жизни Церкви. Оно только свидетельствует о ней. Писание — это не рамки, а фундамент. Это лишь зафиксированная *часть* жизни Церкви. В каждой части — полнота, но полнота не формальная (*forma*), а благодатная, полнота жизни и действия Святаго Духа в Церкви. И само Писание свидетельствует о том, что жизнь Церкви постоянно развивается. В ней заложен принцип развивающегося организма. Писание не дает нам завершенной и оконченной формы (*forma*) устройства церковной жизни, а лишь указывает на принципы благодатного роста. Полнота Истины органически заключается в каждом слове Писания, но это — повторимся — полнота смысла, полнота Присутствия, а не полнота формы и выражения. Писание свидетельствует об Истине, а не составляет «индексацию» духовных явлений.

Более того, «прямого» установления мы не найдем в Писании для многих таинств, а «косвенно» можем обосновать таинственность не только монашества и брака, но и экзорцизма, к примеру.

5. Концепция: «Таинство — это то, без чего нет спасения»

Взгляд, редуцирующий духовный опыт до узкосубъективных границ. Спасение для кого-то возможно без брака, без таинства Покаяния и Елеосвящения (допустим: человека крестили, миропомазали, причастили и он тут же умер). Неужели из этого следует свести многообразие таинственного действия Святого Духа в Церкви только к крещению, миропомазанию и единственному в жизни причащению?

Но даже данная концепция не может ограничиться тремя таинствами, так как для крещения и миропомазания необходим священник, необходимо освящение воды для крещения крещаемого и освященное архиереем миро. Для причащения необходим антиминс, ризы и евхаристические сосуды, освященные для совершения Евхаристии. А, следовательно, в число таинств придется с необходимостью включить все перечисленное, плюс исключив Брак, Елеосвящение и Покаяние (которые вовсе не являются обязательными для крестящегося на смертном одре старца или грудного ребенка).

6. Концепция протоиерея Николая Афанасьева: «Таинство то, что имеет о себе самом волеизъявление, совершение, рецепцию»

Эта концепция нами подробно рассмотрена в первой части нашего очерка, в 12-й главе («Рецепция таинств», с. 210–222).

ВЫВОДЫ

1. Церковь свидетельствует, что ее слово есть Слово Божие, таинство. Она освящает мир, творение, наполняет материю Божественным присутствием, вводит мироздание тварное — которое было оторвано грехом человека от жизни в Боге (Рим. 8: 19–23) — вновь в Царствие Божие, будучи солью и светом мира (Мф. 5: 13–16 — о значении символа соли *см.* выше гл. 6. Природа Таинств).

2. Таинство жизни Церкви начинается в крещении — в рождении в Церковь Святой Троицы. В этом рождении сама жизнь человека приобретает характер таинства жизни в Боге. Это вечное таинство Богообщения, вводящее нас в самую Божию вечность во Христе.

3. Дарование Святаго Духа, дар царственного священства Христа — истинного Первосвященника — позволяет нам (сообразно данной нам степени священства) служить Божественную литургию, из которой вытекает свидетельство и свет Церкви в мире сем.

4. Начавшееся однажды в крещении и миропомазании измерение жизни как таинства не прекращается за рамками служения Церкви в Евхаристии, молитве и Писании. Церковь, черпая в таинстве Евхаристии источник освящения, подает это освящение стихиям, материальному миру и освящает все новые и новые формы актуализации и раскрытия царственного священства Христа (в монашестве, в клире, в браке, в миссионерстве, в учительстве).

5. Дар Духа Святаго, таинство Царственного Священства Христа дано нам для служения на всяком месте, как поет псалмопевец: «Благословите Господа, все дела Его; во всех местах владычества Его. Благослови, душа моя, Господа!» (Пс. 102:22), и, как ему вторит святой апостол Павел, говоря, чтобы таинство молитвы нашей в Духе (Гал. 4:6) не ограничивались рамками общественного богослужения, но возносились на всяком месте (1 Тим. 2:8), даже непрестанно (1 Фес. 5:17). Это непрестанное служение Богу в Духе сосредоточено на служении алтаря, когда Церковь в высшей степени возносит молитвы Духом Святым и приносит бескровное приношение Евхаристии «о всех и за вся», причащаясь Божественной Пищи Нетления — Телу и Крови Христа. Это Причастие в высшей степени актуализирует священство верных (всех степеней — всеобщего священства верных, пресвитерства и епископства), и из сего таинства черпает силы для таинства служения своего во Христе в мире, за порогом храма. «Каждое действие Церкви, направляемое Духом Святым, духом жизни и истины, представляет собою совокупность всех его даров — веры, надежды и любви»¹³⁰.

6. Посему таинственную жизнь Церкви нельзя ограничить рамками нескольких священнодействий — пусть и самых важных. Но как из источника истекает река, так из однажды данного нам дара жизни истекает ее многообразие форм и служений, причастных таинству Священства Христа. И, как было уже сказано выше, само сравнение христиан с солью (Мф. 5: 13) указывает на священническое достоинство их служения в мире сем, т.к. солью осаливалась жертва во время ее принесения Богу (Лев. 2:13).

7. При этом у Святой Церкви есть конкретные формы, в которых явным и действенным образом актуализируется таинственная природа Церкви. Эти формы называются *sacramentalia*¹³¹. В каждом из *sacramentalia* (тайнодействий) присутствует вся полнота *sacramenta* (таинства). Посему неверно противопоставлять «таинства» и «тайнодействия» — это все единый акт. То есть существуют и такие *sacramentalia*, которые находятся в природе Церкви имплицитно, нераскрыто и неоформленно, но те, которые оформились в обряд (в форму), непременно являются актуальными таинствами. Это прежде всего молитва и таинство Слова. Если мы что-то определяем как *sacramentalia*, то мы тем самым определяем, что в этом тайнодействии заключается таинство, что тайно-действие есть действие таинства.

8. Из тех форм таинственной жизни Церкви, которые уже облеклись в свои обряды и имеют определенную форму, мы, ничтоже сумняшеся, истинно исповедуем их все как истинные таинства, как и пишет об этом преподобный Иустин (Попович): «Все в Церкви есть святое таинство. *Всякое священнодействие есть святое таинство. Вопрос: И даже самое незначительное? — Ответ: Да, каждое из них глубоко и спасительно, как и сама тайна Церкви, ибо и самое “незначительное” священнодействие в Богочеловеческом организме Церкви находится в органической, живой связи со всей тайной Церкви и самим Богочеловеком Господом Иисусом Христом*»¹³².

9. Таинство Богообщения на всяком месте, во всяком дыхании христианина возводит его ввысь к духовному совершенству, приводит к духовному созерцанию мира, всего многообразия Божьего творения и в саму вечность Божию — в со-

зерцание Нетварного и Невещественного Вечного Света, где «самим лица зрением узрим Тя»¹³³; где «Евхаристия как вечный полдень длится»¹³⁴ в Вечном и Невечернем дне Царствия Небесного.

И Церковь всегда живет опытом новой жизни и опытом чаяния вечного Евхаристического общения с Богом: «О, Пасха Велия и Священнейшая — Христе! О, Мудрость и Слово Божие и Сила! Подавай нам истее (совершеннее) Тебе причащаться в невечернем дне Царствия Твоего»¹³⁵.

Примечания

¹ См.: *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 193-202; *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М., 2001. С. 285-286; *Евдокимов П.* Православие. М., 2002. С. 372-375; *Зайцев А.* Таинства Церкви: введение в изучение. <http://kiev-orthodox.org/site/theology/1030/#b3>.

² *Иустин (Попович), преп.* Православная Церковь и экуменизм. Духовная нива, 1997. С. 62.

³ *Tikhonov Lev.* Newsgroups: fido7.christianos. Subject: Re: Второй брак. View: Complete Thread (3 articles). Date: 2001-11-18 22:32:17 PST

⁴ См.: *Иларион (Алфеев), еп.* Таинство веры. Киев, 2004. Гл. 8. <http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev2/Main.htm>.

⁵ Слово $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ изначально (например, у орфиков, в элевинском и дионисиевом культе — вакханалии) относилось к действиям религиозного характера, к священным обрядам общины верующих. И лишь позднее, с сакрализацией царской власти, произошла сакрализация секретов царя. Каждая его тайна была не просто секретом, но еще и неким сакраментальным явлением.

⁶ В Иудифь, Товит, Маккавеев $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ обозначает тайну царя, его тайный совет.

⁷ По *LXX* — 3:10.

⁸ По *LXX* — 21:22.

⁹ По *LXX* — 28:16, 17 и 21.

¹⁰ Это еще раз объясняет нам, от кого «в тайне» должны быть священные молитвы Церкви. Уж никак не от верующих, а только от «внешних».

¹¹ По *LXX* — 6:23.

¹² Отсюда «крипта» (κρυπτή) — тайник или, как бы мы сейчас сказали, «сейф».

¹³ К примеру: Иаков убегает от Лавана «тайно» (κρυφῆ) (Быт 31:26 (27)). Тайное (κρύψη) осквернение блудом (Чис. 5:13). Грешники «втайне» (ἐν ἀποκρύφοις) стреляют в непорочного» (Пс. 63:5), т.е. «исподтишка».

¹⁴ К сожалению, *рус. Синод. пер.* передает оба греч. слова как «тайна» и лишь изредка μυστήριον как «тайнство». Это один из серьезных недостатков этого перевода, которых, впрочем, у него немало, если смотреть с точки зрения точности богословской терминологии.

¹⁵ Есть единственное место Писания, где говорится о μυστήριον беззакония (2 Фес. 2:7), действующем в мире. Но речь идет не о «секретных действиях агентов ада в нашем тылу», а о «тайнстве», мистерии, духовной реальности зла. (Об этом подробнее см.: *Феогност (Пушков), иером.* Μυστήριον. В: *Словарь Библейских терминов к курсу Павлологии и Апокалипсиса.* А также его же лекция «Эсхатология ап. Павла» в курсе Павлологии (2004–2006). САИВПДС).

¹⁶ *Хеллер Д.* Сакраментология в герменевтической перспективе. В: *Церковь и время*, № 1 (46), 2009. С. 68.

¹⁷ Там же. С. 71. Кстати, в этом «тертуллиановском» ключе невозможно применить понятие *sacramentum* к Евхаристии. Зато под последнее определение подпадает священство (присяга служить «законно» и посвящение), монашество (монашеские обеты, постриг-посвящение и облачение «воина») и брак (обет верности друг другу). Но нельзя назвать *sacramentum* елеосвящение, освящение воды, покаяние.

¹⁸ Там же. С. 68.

¹⁹ К примеру, если речь идет в вышеозначенном тертуллиановском контексте, то, скорее, следует говорить о «посвящении». Всякое посвящение есть тайнство, но не всякое тайнство есть посвящение.

²⁰ *Синод. пер.* Исх. 39:30.

²¹ *Синод. пер.* Дан. 2: 18, 30 и 47^b (тогда как в ст. 47^a используется *mysteria*: «Истинно Бог ваш есть Бог богов и Владыка царей, открывающий тайны [*mysteria*], когда ты мог открыть эту тайну [*sacramentum*]»).

²² Но уже в Еф. 3:4 в нарушение всякой логики — «*mysterio*», хотя это единый цельный текст. Апостол пишет, что ему возведено в от-

кровении таинство и читатели могут из его писем понять то, как сам он, Павел, понимает это откровение таинства. Тогда уж, если быть последовательным, или в обоих случаях использовать *mysterium*, или, также в обоих случаях, *sacramentum*.

²³ Греч. текст в издании Nestle-26 дает несколько иную основу для перевода: Мф. 13:11 и Лк. 8:10 — μυστήρια (мн. Ч., аналогично лат. *mysteria*), а вот Мк. 4:11 дает ед. ч. — μυστήριον, что и соответствует лат. *mysterium*. Как видим, *Vulg.* дает некорректный перевод Лк. 8:10.

²⁴ «Мы восхищаемся древними иудейскими таинствами, которые были даны отцам нашим, их древностью и их святостью. Но таинства христиан гораздо божественнее иудейских» [*Explanatio Symboli*, 9].

²⁵ Хеллер Д. Сакраментология... С. 72.

²⁶ Там же. С. 70.

²⁷ Там же.

²⁸ Исаак Сирин, преп. Добротолюбие. Т 2. С. 749.

²⁹ См. напр.: «И вне Церкви, вне ее состава обретаются многие элементы освящения и истины, являющиеся дарами, свойственными Церкви Христовой, которые побуждают к католическому единству» (*Второй Ватиканский Собор. Lumen gentium*, § 8). Несомненно, эти слова можно истолковать и так, что эти сообщества, в которых обретаются указанные дары освящения и истины, в меру обретения у них благодати и истины, причастны к Телу Церкви, но в них жизнь Церкви находится в некоторого рода поврежденном состоянии, в ущербности, т.е. это как бы отломившиеся ветви, которые еще причастны природе Церкви, но которые вянут и не орошаются в полноте действием Святаго Духа. Но это будет уже натяжкой.

³⁰ Хомяков А.С. Церковь Одна. Творения. М., 1994. § 8.

³¹ Здесь нам придется остановить внимание на характере природы материи и таинства. Вопрос стоит в таком ракурсе: «Является ли материя сама по себе благодатным вместилищем силы Божией так, что в ней только нужно увидеть это присутствие благодати? Или все-таки материя сама по себе инертна и нуждается в освящении?» Ответ на этот вопрос напрямую связан с гносеологией и с христианским отношением к науке. Но это — отдельная тема. Утвердительный ответ дают иногда протестанты. Мы представляем одно такое мнение: «В материи Бога нет. И ее “небожественность” помогает понять, что Христос, “воплощаясь” в неодоушевленной форме, совершает акт са-

моотречения и самопожертвования» (*Уильямс Р.* О христианском богословии. М., ББИ. 2004. Гл. 14. с. 251). Мнение Р. Уильямса относительно, конечно же, к материи после грехопадения, когда таинственный и гармонический порядок бытия был нарушен. Материя утратила свою мистичность, Бог «покинул» материю, отдав ее в руки человека. Это заявление по-новому раскрывает пред нами перспективу материального мира. По крайней мере, становится понятным, почему материя может быть «проводником» не только добра, но и зла. (*Ср. учение преп. Максима Исповедника о «древе познания добра и зла», которое, по его мнению, и есть материальный мир, который может быть как благим — когда созерцается в Боге, так и злым — когда оторван от своей Первопричины.*) Материя может нести в себе лекарство (в прямом смысле этого слова, лекарственные растения, таблетки и проч.), но она же может нести и яд — все зависит от отношений к ней. Так же материя может служить и в культовом пространстве не только как символ Божиего Царствия, но и как символ «царства» зла — пример тому оккультизм, магия, языческие ритуалы, чрез которые «язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1Кор.10:20). Только чрез руки человека материя может вернуться к Богу. И нам в Церкви дана задача — использовать материю в священном пространстве таинства Божьего. Сам факт поставленной задачи говорит о том, что материя, сама по себе взятая, не является уже эксплицитно раскрытым таинством Божиим (хотя, несомненно, содержит в себе логос, который направляет ее, материю, к перспективе таинства чрез человека, в человеке и человеком в Церкви). И в задачу человека входит ввести материю, весь тварный мир в пространство бесконечной вечности Божией, т.е. служить спасению самого мироздания. Человек вводит материю в пространство духовной жизни, наполняя ее присутствием Бога. И это уже само по себе есть таинство! То есть человек вводит материю в таинственное бытие в Боге.

³² *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 1.

³³ *Лев Великий, свт.* Sermo 74: 2. PL 54: 398.

³⁴ *Зайцев А.* Таинства Церкви: введение в изучение. <http://kiev-orthodox.org/site/theology/1030/#b3>.

³⁵ Именно наличие сверхъестественного, мистического в «действиях» Церкви делает эти действия «священными». Если же эти дей-

ствия «не являются таинствами», то они и не священны. Ибо само освящение материи и акта есть таинство присутствия сверхъестественного, божественного начала.

³⁶ Уайбру Х. Православная Литургия: Развитие Евхаристического богослужения византийского обряда. ББИ, 2000. С. 15.

³⁷ Симеон Солунский, блаж. Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных, Гл. 274.

³⁸ Там же. Гл. 123.

³⁹ В этом контексте важно понять, что блаж. Симеон подчеркнул всеобщее достоинство верных, приступающих к Небесному Алтарю чрез посредство алтаря, находящегося на земле. И что же? Получили доступ во святая святых на небе, а отблеск этого небесного святилища — алтарь — затворился перед взором большей части верующих? Земной алтарь есть символ и икона Небесного Алтаря, и если верные вводятся в полноту общения с Богом и ставятся пред Алтарем Небесным, то никто не может закрыть от взора молящихся алтарь земной! На земле образ того, что на небе. Кто же решится запретить человеку держать в руках фотографию царя, но при этом допустит этого человека в прямой доступ к царю, введет его в царские палаты, поставит у царского стола и пригласит в сотрапезники царской семьи? Отсюда ясно, что каноническое запрещение входить в алтарь не посвященным в клир относится к мерам дисциплины, призванным обеспечить порядок в совершении богослужения в алтаре. Догматического, богословского препятствия к вхождению в алтарь всех полноправных членов Церкви нет. Но если в храме не поставить маленькие преграды для молящихся, то во время большого стечения народа может возникнуть суэта, давка, которая будет препятствовать совершению священством служения на алтаре Господнем. Низкие решетки справлялись с данной задачей: они не препятствовали верным видеть все, что происходит в алтаре, но при этом сохраняли святыни алтаря от неподвиженных обстоятельств.

⁴⁰ Именно так: «выделить в жизни Церкви», а не «от жизни Церкви».

⁴¹ S. Boulgakoff. L'Orthodoxie. Paris, 1932. С. 156. (См. по рус.пер.: Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., Терра. 1991. С. 245–246.)

⁴² Николай Афанасьев, протопресв. Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 9.

⁴³ Там же. К сожалению, о. Николай Афанасьев не освободился окончательно от механического деления на «таинства» (относящиеся к Церкви) и «священнодействия», «требы» (частная нужда верующих). У Церкви нет «частной нужды», ведь все, что она освящает в верующем, она совершает над ним как над членом всего Тела. Все события и акты Церкви имеют отношение ко всей жизни Церкви, к ее служению, к ее миссии в мире сем, к ее свидетельству. Прот. Н.Афанасьев считает, что «священнодействия» и «требы» такого еклесиального измерения не имеют, и приписывает им тот самый схоластический статус, который дается «синодально-схоластическим» богословием таинствам Церкви. Прот. Николай говорит: «То, что говорит о таинствах школьное богословие — относится не к таинствам, а к священнодействиям треб». Увы, это деление вовсе неуместно. В жизни Церкви все еклесиально, и сама личность — член Тела Церкви, и ее жизнь — органическая часть Церкви, а значит, все потребности и запросы личности не имеют узкоиндивидуалистического, эгоистического характера, т.к. сама природа Церкви — это собрание всех в единое Тело. В Церкви преодолевается принцип индивидуализма и все превращается во взаимное служение. Поэтому и не может быть отрезанного от целого частичного восприятия Таинств Церкви. Сама точка зрения о. Н. говорит о том, что он смотрит на так наз. «требы» несколько прагматично-утилитарно, не видя в этом отражение заботы и любви церковной полноты о своем каждом отдельном члене.

⁴⁴ Здесь “логос” мы понимаем в контексте учения преп. Максима Исповедника.

⁴⁵ О различии между святоотеческим богословием символа и протестантским пониманием этого термина см. 1. *Александр Шмеман, прот.* Таинство и символ. // В: Православная община, № 32. С. 39–52. 2. *Лосев А.* Диалектика мифа М., 2002 (соответствующий раздел о символе). 3. *Аверинцев С.С.* Символ (энциклопедич. статья) // В: Вестник ВГУ, 1998. 4. *Пилипенко Е.* Святоотеческое богословие символа. В: «Альфа и Омега», № 27. С. 328–349; № 28. С. 310–333.

⁴⁶ *Гларіон (Іван Огієнко), митр.* Українське монашество. Київ, 2002. С. 307.

⁴⁷ *Фома Аквинский, св.* Summa Theologiae. СПб., 2003. III. 1x-2c и ad1.

⁴⁸ *Уильямс Р.* О христианском богословии. Гл.13. М. ББИ, 2004. С. 236.

⁴⁹ Там же. С. 237.

⁵⁰ Там же. Гл.14. С. 247.

⁵¹ Там же. Гл.13. С. 237.

⁵² Там же. С. 238.

⁵³ Хомяков А.С. Церковь Одна, § 5.

⁵⁴ Исаак Сирий, *прп.* Добротолюбие, т.5. С. 354.

⁵⁵ От глаг. «ображать».

⁵⁶ Зайцев А. Таинства Церкви: введение в изучение. <http://kiev-orthodox.org/site/theology/1030/#b3>

⁵⁷ Августин, *блж.* De doctrina Christiana 2, 1, 1.

⁵⁸ Августин, *блж.* Ep. 185, 6, 23.

⁵⁹ Фома Аквинский. Summa Theologiae III. 60, 2.

⁶⁰ Зайцев А. Таинства Церкви: введение в изучение. <http://kiev-orthodox.org/site/theology/1030/#b3>.

⁶¹ Слободской С., *прот.* Закон Божий. С. 548.

⁶² Я сознательно говорю о «тридентском» богословии, которое, хотя и стало официальным богословием Рима, не вытеснило окончательно и иные богословские школы. А среди современных богословов и иерархов Рима есть такие, которые разделяют в этом вопросе положение православного богословия (к примеру, Ж.Даниэлу или Анри де Любак).

⁶³ Зайцев А. Таинства Церкви...

⁶⁴ Сергей (Страгородский), *патр.* Значение Апостольского преемства в инославии.

⁶⁵ Николай Афанасьев, *прот.* Таинства и Тайнодействия, § 2.

⁶⁶ Амвросий Медиоланский, *свт.* Explanatio Symboli. Альфа и Омега. № 40, 2004. С. 121.

⁶⁷ Цит. в пер. иерея Александра Гриня по изд.: Альфа и Омега, № 40, 2004. С. 126. Тут мы должны сделать существенную оговорку: сам переводчик, к сожалению, видимо, находится под определенным влиянием схоластической сакраментологии, а потому *De sacramentis* он переводит как «О таинствах», тогда как вернее будет перевести «О священнодействиях», а *De mysteriis* — как «О тайнах», как это собственно и есть «О таинствах». — *иг.Ф.*

⁶⁸ Августин, *блж.* De doctrina Christiana 2, 1, 1.

⁶⁹ Николай Афанасьев, *протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 3. <http://www.golubinski.ru/ecclesia/tainstva.htm>

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Зайцев А. Таинства Церкви: введение в изучение.

⁷² См.: Теста Б. Таинства в Католической Церкви. М., 2000. С. 19.

⁷³ Псевдо-Дионисий Ареопагит, *сщмч.* О церковной иерархии. СПб., 2000. 5, 1, 7; 6, 1, 1–3.

⁷⁴ Зайцев А. Таинства Церкви: введение в изучение.

⁷⁵ Феодор Студит, *преп.* Письма. 1: 2. PG. 99:1524 B. А вот брак начали считать таинством намного позже. Напр., преп. Феодор Студит насчитывает восемь таинств, включая в их число монашеский постриг и погребение, но не брак. О монашеском постриге как о таинстве см. так же: О монашеском пострижении, как об особом таинстве см.: 1. Иларион (Алфеев), *архиеп.* Таинство веры. Гл.8. Таинства. [http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev2/Main-Con.htm# 2](http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev2/Main-Con.htm#2). Константин Польсков, *свящ.* Постриг как Таинство. В: ПСТБИ. VIII ежегодная Богословская конференция. М., 1998. Ниже, в разделе «Рецепция», мы вернемся к этой теме.

⁷⁶ См. рукопись Московского Румянцевского Музея. № ХСIII (XIV в.). В: Пальмов Н. Н. Пострижение в монашество: чины пострижения в монашество в Греческой Церкви (историко-археологический этюд). Киев, 1914.

⁷⁷ Рукопись Моск. Синод. библ. №№ 35 (IX в.) и 36 (XI в.). В: Пальмов Н. Пострижение в монашество... С. 23.

⁷⁸ Последование Великой схимы. Оглашение перед постригом. См. так же Пальмов Н. Пострижение в монашество... С. 62.

⁷⁹ Григорий Бэенбридж, *свящ.* Письмо с Афона. В: Церковь и время, № 42. С. 173.

⁸⁰ Зайцев А. Таинства Церкви: введение в изучение. См. так же: Jugie M. Theologia dogmatica Christianorum orientalium. III. Paris, 1930. P. 16.

⁸¹ У Алмазова ὡς ἐγὼ νομίζω почему-то переведено «как я думаю». Но, согласно греко-рус. словарю под ред. Дворецкого, *νομίζω* имеет значение «иметь обычай (в обычае)», «(широко) практиковать», «уважать, признавать». Это греч. слово имеет значение не «частного мнения», а общепринятого установления, традиции. И когда апостол Павел в 1 Кор. 7:26 рассуждает о безбрачии, то он высказывает не частное мнение, а *устанавливает* предписание. Сам глагол *νομίζω* происходит от существительного *νόμιμα* (общепринятый закон, традиция, законом установленный порядок).

⁸² *Иоасаф, Ефесский митр.* Канонические ответы. В: *Алмазов А.И.* Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского. Одесса, 1903. (Вопрос № 47).

⁸³ Там же. (Вопрос № 11).

⁸⁴ *Максим Грек.* Слово об освящении вод на заутрии святых Богоявлений. В: Творения в 3-х тт. Т. 3. http://nasledie.russportal.ru/index.php?id=patri.maximus01_317.

⁸⁵ *Зайцев А.* Таинства Церкви: введение в изучение.

⁸⁶ *Хомяков А.С.* Церковь Одна. § 8.

⁸⁷ *Иустин (Попович), архим.* Православная Церковь и экуменизм. Духовная нива, 1997. С. 62–63.

⁸⁸ *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 4.

⁸⁹ Имеется ввиду, народное «аксиос» после хиротонии.

⁹⁰ *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 6.

⁹¹ Там же. § 9, 8.

⁹² Там же. § 8.

⁹³ Там же. § 7.

⁹⁴ Ревнителям возврата к древней практике, когда народ избирает священство, а епископ только рукополагает, неплохо было бы ознакомиться с повествованием Иоанна Златоуста: «Иди и посмотри на народные празднества, где большею частью и положено производить избрание на церковные должности, и ты увидишь, что на священника сыплется так много порицаний, как велико число подчиненных. Все, имеющие право предоставлять эту честь, разделяются тогда на многие части, и в собрании пресвитеров не увидишь согласия их ни между самими собою, ни с епископом, но каждый стоит сам по себе, избирая один одного, другой другого. Причина в том, что не все смотрят на то, на что единственно нужно бы смотреть — на добродетель души. Но бывают и другие побуждения к предоставлению этой чести: например, говорят: такой-то должен быть избран, потому что он происходит из знатного рода; другой — потому, что владеет великим богатством и не будет иметь нужды содержаться на счет церковных доходов; третий — потому, что добровольно перешел к нам от противников наших; и стараются предпочесть другим один своего приятеля, другой — родственника, а иной — даже льстеца. <...> Го-

ворят: этот должен быть отвергнут потому, что молод; другой потому, что не умеет льстить; третий потому, что поссорился с таким-то; четвертый, чтобы такой-то не оскорбился, увидев, что предложенный им отвергнут, а избран этот; пятый потому, что добр и скромнен; шестой потому, что слишком страшен для согрешающих; седьмой — по другой подобной причине. Вообще, не затрудняются приводить столько предлогов, сколько захотят; если же не найдут ничего другого, то поставляют на вид и богатство, и то, что не должно возводить в эту честь вдруг, а постепенно и мало по малу, и другие причины могут найти, какие захотят. Теперь я желал бы спросить: что должно делать епископу в борьбе с такими ветрами? Как ему устоять против таких волн? Как ему отразить все эти нападения? Если он будет руководствоваться в делах здравым рассудком, то и ему и избранным все становятся врагами и неприятелями, делают все вопреки ему, каждый день производят раздоры и преследуют избранных бесчисленными насмешками, пока не низвергнут их или не возведут своих приверженцев. И бывает подобное тому, как если бы внутри плывущего корабля кормчий имел своими спутниками морских разбойников, которые и ему, и гребцам, и кормчим постоянно и ежечасно причиняли бы козни. Если же епископ предпочтет угождение этим людям собственному спасению, приняв тех, кого не следовало, то вместо них будет иметь врагом своим — Бога; что может быть ужаснее этого? И положение его в отношении к ним будет труднее, чем прежде, так как все они, содействуя друг другу, чрез то самое более усиливаются» (*Иоанн Златоуст, свт. О Священстве, слово III:15*).

⁹⁵ Что не отрицает его еkkлeсиальности, ведь любое священнодействие члена Тела Христова осуществляется в органическом единстве со всем Телом, в Теле, силой живущего в этом Теле Духа.

⁹⁶ Именно так в Древней Церкви нередко называлась Евхаристия. Об этом аспекте таинства прекрасно сказал *прот. Александр Шмеман* в своих работах «*Евхаристия*» и «*Введение в литургическое богословие*».

⁹⁷ *Амвросий Медиоланский, свт.* Молитва пресвитера, готовящегося к литургисанию. Канонник.

⁹⁸ *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 6.

⁹⁹ Там же. § 7.

¹⁰⁰ В следующей главе о «действительности» и «действенности» таинств мы увидим, что даже как свидетельство рецепция — достаточно зыбкая вещь, на которую едва ли стоит опираться.

¹⁰¹ *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 9.

¹⁰² Последование малого освящения воды. Ектения перед освящением.

¹⁰³ 7-е правило VII Вселенского Собора подвергает анафеме тех, кто после принятия посвящения в клир или в монашество вернулся в мир.

¹⁰⁴ Чинопоследование Малой схимы. Оглашение к постригающемуся.

¹⁰⁵ *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 12.

¹⁰⁶ Последование ко Причащению Божественных Таинств. Эта молитва по своему смыслу, относится к послепричастным текстам, и по ошибке у нас помещена в правило приготовления к причастию, тогда как в Литургии XIII (Софийский служебник № 134), где она встречается впервые, ее предписано читать иерею сразу после причастия Крови Христовой.

¹⁰⁷ *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 8.

¹⁰⁸ Чинопоследование Малой схимы. Оглашение к постригающемуся.

¹⁰⁹ См., к примеру, чин «Литургии Апостольских Постановлений».

¹¹⁰ *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 11.

¹¹¹ См.: Чинопоследование Малой схимы. Молитва после пострижения и облачения в ризы (в Великой схиме это *вторая* молитва после облачения в ризы).

¹¹² *Николай Афанасьев, протопресв.* Таинства и Тайнодействия. М., 1999. § 9.

¹¹³ Там же. § 5.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. §§ 5, 6.

¹¹⁷ Там же. § 6.

¹¹⁸ «Ибо тварь (τῆς κτίσεως) с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, — потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобож-

дена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8:19–23).

¹¹⁹ Так же и свт. Игнатий Брянчанинов пишет: «С простотой и доверчивостью младенцев примем учение о молитве именем Иисусовой. С простотой и доверчивостью младенцев приступим к упражнению этой молитвой: один Бог, ведающий вполне *тайнство ее*, преподает нам его в доступной для нас степени» (курсив наш. — *иг. Ф.*). Цит. по: *Фудель*. Путь отцов. С. 213.

¹²⁰ Е.Кодосов изложил эту понцепцию на странице своего блога: <http://jen1.livejournal.com/50978.html>.

¹²¹ *Киприан (Керн)*, архим. Евхаристия. ч.1, гл. 1. «Божественная литургия».

¹²² *Иоасаф, митр. Ефесский*. Канонические ответы (вопрос № 46).

¹²³ Сравним с начальной формулой при хиротонии в священство: «Божественная благодать, всегда немощная врачующая и оскудевающее восполняющее, *проручествует* благоговейного диакона (имя) во пресвитеры» (курсив наш. — *иг. Ф.*).

¹²⁴ Константинопольский Евхологий. В: Михаил Арранц, иером. SJ. Избр. Соч. по литургике. Т.3. Рим; М., 2003. С. 41–42.

¹²⁵ Житие игумена Мидикийского, св. Никиты Исповедника. М., 2001. §10, 22. С. 104, 116.

¹²⁶ Парадоксальна непоследовательность схоластического богословия: освящение мира, воды; хиротессии в клире и постриг в монашество и сейчас неразрывно связаны с литургией по форме и неотделимы от нее практически, и тем ни менее эти лгущие на Истину «богословы» не считают это таинствами. А вот брак и елеосвящение давным давно отделены от Евхаристии — и эти же «богословы» «по старинке» вписывают их в индекс таинств.

¹²⁷ См. *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., Terra, 1991. С. 246. А также: «Положение митр. Макария недоказуемо, и всякая попытка показать, что все семь таинств установлены непосредственно Христом, заранее обречена на неудачу. Прежде всего потому, что первоначальная Церковь не содержала в раскрытом виде учения о таинствах, а затем мы не имеем никакой возможности доказать существование в апостольское время таинства

Брака и Елеосвящения в том виде, в каком они определились позднее» (Николай Афанасьев, *протопресв.* Таинства и Тайнодействия. § 4).

¹²⁸ То, что Он благословил брак, не повод говорить об «установлении таинства», а если все-таки считать это поводом, то еще больше, чем брак, Христос возвеличил девство (Сам родившись от Девы), и тогда прежде брака следует говорить об «установлении Христом» таинства монашества.

¹²⁹ Об этом подробнее см.: *Феогност (Пушков), иг.* «Апостольское Предание» сщмч. Ипполита Римского: учение о священстве. В: Церковь и время, № 1 (46), 2009.

¹³⁰ *Хомяков А. С.* Церковь Одна. § 6.

¹³¹ Не в том смысле, в каком их используют теологи-схоластики: там *sacramentalia* — это то, что не есть *sacramenta* (таинство).

¹³² *Иустин Попович, прп.* Православная Церковь и экуменизм. С. 62.

¹³³ *Амвросий Медиоланский, свт.* Молитва пресвитера, готовящегося к литургисанию. Канонник.

¹³⁴ *Мандельштам О.* Стихи. М., 1991.

¹³⁵ Канон Пасхи. Песнь 9. Тропарь на Литургиях Иоанна Златоуста и Василия Великого после причащения.

БИБЛИОГРАФИЯ

С. Л. Фирсов*

ДАТЬ ПАМЯТИ ЦЕРКОВНЫМ УЧЕНЫМ КАК ОТВЕТ НА ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Рецензия на книгу: *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 676 с.

Монография Наталии Юрьевны Суховой является не только качественным и глубоким исследованием на актуальную историческую тему, но и своеобразным аналитическим комментарием по вопросу о состоянии высшего духовного образования в Православной Церкви, позволяющим понять востребованность богословских знаний в общем контексте гуманитарных наук дореволюционной России. Изучение форм и методов научно-богословской аттестации Синодальной эпохи, безусловно, наилучшая возможность доказать то, что Православная Церковь XIX — начала XX веков была *и* динамично развивавшейся *интеллектуальной силой* русского общества. Становление богословия как науки требовало включения цер-

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

ковных ученых в научное сообщество России, что, в свою очередь, ставило на повестку дня вопрос о реформе системы высших богословских школ, созданию отвечающего потребностям времени образования и подготовки научных кадров. Соответственно, требовалось и отвечающая духу времени система научно-богословской аттестации, с течением лет изменявшаяся и корректировавшаяся в зависимости от различных причин и академического, и политического характера.

Чтобы изучить эту систему, требуются глубокие знания — как в области истории российской науки, так и в области церковно-исторической проблематики Синодального периода. Н. Ю. Сухова является специалистом, обладающим знаниями и в первой, и во второй областях, и доказавшей свою профессиональную компетентность еще до того, как приступила к непосредственному изучению системы научно-богословской аттестации. В 2006 году она подготовила и выпустила в свет монографию, посвященную анализу проблем и реформ высшей духовной школы во второй половине XIX века*. Рассмотрев вопросы формирования духовных академий в 1869 и в 1884 годах, внимательно проанализировав состояние духовного образования в России (как в начале, так и в конце XIX столетия), Н. Ю. Сухова как ученый оказалась полностью подготовлена к тому, чтобы скрупулезно разобрать основные вопросы развития научно-богословской аттестации на широком историческом фоне, хронологически охватывающим более ста лет: от эпохи императора Александра I до революционных потрясений начала XX века, закончившихся гибелью самодержавной государственности.

Так, Н. Ю. Суховой изучены предпосылки и нормативно-правовое регулирование системы научно-богословской аттестации; подготовка научно-педагогических кадров в духовных академиях; практическая деятельность системы названной аттестации; результаты ее деятельности в высших богословских учебных заведениях.

Что же такое «научно-богословская аттестация»? Автор отвечает на это просто и кратко: это «институт с органами при-

* См.: Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.

суждения и утверждения в ученых степенях, действующими по определенным правилам». Деятельность системы определялась положениями Уставов духовных академий, разработанными специальными комиссиями при Святейшем Синоде и утвержденными самим Синодом. При этом правом окончательного утверждения Уставов обладал император — обладатель высшей государственной власти в стране. «Следовательно, положения научно-богословской аттестации имели статус государственного закона» (см. с. 74–75). Настоящее обстоятельство не следует забывать, так как оно свидетельствует о включенности проводимой в высших духовных школах аттестации в общую систему аттестации, существовавшей в России на государственном уровне. И дело, на мой взгляд, заключалось не только в конфессиональной пристрастности императорской власти, но и в том, что институт научно-богословской аттестации по организационным принципам был похож на институт научной аттестации российских университетов (хотя и не дублировал последний). Духовное образование не воспринималось государством как нечто принципиально несовместимое с образованием светским, поскольку богословие считалось научной дисциплиной, достойной государственного внимания, как и другие науки. Исходя из этого положения, можно понять, почему система научно-богословской аттестации была в дореволюционной России не только сугубо церковным делом, но и делом государственным (как государственным делом всегда была подготовка высокообразованных научных кадров, имевших ученые степени кандидатов, магистров и докторов).

То, что Н. Ю. Сухова начала свое исследование с анализа предпосылок и нормативно-правового регулирования системы научно-богословской аттестации, представляется вполне закономерным и оправданным, ибо позволяет понять «форму», в которую облекались результаты деятельности отечественных исследователей-богословов. Первоначально, на первом этапе (когда действовал академический устав 1814 года) звание действительного студента и первые ученые степени — кандидата и магистра — предполагались для выпускников духовных академий, следовательно, были квалификационными. Лишь докторская степень ока-

зывалась собственно ученой, позволявшей ее обладателю быть «учителем христианским». Таким образом, как справедливо замечает автор, трехступенчатость системы научно-богословской аттестации в 1814–1869 годах была формальной, не существуя в реальности. Кандидатская и магистерская степени не являлись последовательными ступенями единой научно-аттестационной лестницы, а давались параллельно, согласно учебным и научным успехам. Докторская степень была редкой и не всем доступной наградой. Получалось, что система аттестации не имела стимулирующей функции (см. с. 81–82). Настоящее наблюдение невозможно игнорировать, поскольку оно позволяет нам адекватно времени оценивать кандидатов и магистров 1814–1869 годов, не сравнивая их (по «формальному» признаку наличия соответствующих степеней) с кандидатами и магистрами богословия 1870-х — 1900-х годов. Слова «кандидат» и «магистр» (применительно к первой половине XIX в.) следует понимать преимущественно в контексте учебных, а не научных достижений русских богословов тех лет. Разумеется, и утверждения о научной ценности той или иной работы, оцененной как «кандидатская» или «магистерская» в период действия устава 1814 года, необходимо специально комментировать. Впрочем, это уже не является предметом исследования в настоящей работе.

Важнее отметить иное: Н. Ю. Сухова показывает и доказывает, что все три аттестационные ступени реально действовали только в течение 1869–1918 годов, когда происходило постепенное выявление значения каждой из них, а равно и выработка общих критериев к диссертациям каждой ступени. Научно-богословская аттестация развивалась динамично и самостоятельно (хотя и в определенной связи с университетской системой), что свидетельствовало об успешном развитии богословия как самостоятельной отрасли знания. Статус богословских ученых степеней постепенно повышался, более того, согласно Уставу 1884 года докторская степень подверглась специализации: с тех пор академии рассматривали работы на соискание ученой степени либо доктора церковной истории, либо доктора богословия, либо доктора церковного права. Обладателей докторских степеней в конце XIX века стало значитель-

но больше, чем было в 1850-х годах, возросли требования к претендующим на их получение ученым.

По большому счету, как это показывает Н. Ю. Сухова, процесс усиления требований к претендентам на высшие ученые степени начался еще с принятия Устава 1869 года, когда система научно-богословской аттестации была приближена к университетской. Статус кандидата, правда, понизился (соответствующая диссертация писалась теперь на третьем, а не на четвертом году обучения), но возрос статус магистра, который прежде должен был напечатать свою диссертацию в виде монографии и публично защитить ее. Докторская степень стала необходимым условием для занятия должности ординарного профессора, как магистерская — для занятия должности доцента или экстраординарного профессора. Связь преподавательских должностей в академии с учеными степенями была подтверждена и Уставом 1884 года. Прослужив 25 лет штатным преподавателем, профессор мог ходатайствовать перед Святейшим Синодом о звании «заслуженного профессора», что существенно повышало его служебный статус. Доктор богословия и заслуженный профессор мог получить «генеральский» чин действительного статского советника. Кроме того, члены профессорско-преподавательской корпорации могли рассчитывать после отставки на пенсионное обеспечение. О чем все это говорило? По справедливому мнению Н. Ю. Суховой, о том, что ученые-богословы и преподаватели духовных школ были полноценно включены в правовую систему Российской империи. «Это было принципиально определено изначально — тем, что степени, присуждаемые духовными академиями и утверждаемые высшей церковной властью, имели статус государственных, ибо присуждались и утверждались по Уставам, получавшим силу государственных законов» (с. 144). Автор на конкретных примерах доказывает, что подобная «включенность» в правовую систему страны стимулировала научную деятельность русских богословов, уровень которых в течение XIX века значительно вырос, позволив всерьез заявить о русской богословской школе. В ее укреплении не последнюю роль играла и постоянно развивавшаяся система научно-богословской аттестации.

Отдельно Н. Ю. Сухова рассматривает и подготовку в духовных академиях научно-педагогических кадров, в самом начале подчеркивая важную мысль: изначально для русского богословия становление в научном отношении совершалось силами национальных ученых. Не следует преуменьшать заявленного — русские богословы, в отличие от светских ученых, в качестве своих предшественников не имели исследователей-иностранцев, формируя себя сами. Соответственно, система подготовки преемников формировалась медленно, а внешнее его «ускорение» было принципиально невозможно. Только учитывая все это, можно попытаться воссоздать картину подготовки академических кадров на протяжении XIX века. Именно так Н. Ю. Сухова и поступает, последовательно анализируя научную составляющую в образовании студентов духовных академий, специальную научно-педагогическую подготовку в высших духовных школах и повышение научного уровня их преподавателей.

Автор, опираясь на изучение действия Устава 1814 года, подчеркивает, что тогда была сделана лишь первая попытка примирить педагогическую задачу академий с задачей научной (тем более, что академии рассматривались как *ученые* заведения). Собственно, решению настоящей задачи и служили последующие действия Святейшего Синода, на всех этапах развития научно-богословской аттестации стремившегося к подобному «примирению». На протяжении второй половины XIX и в начале XX века неизменно обращалось внимание на вопрос повышения общего богословского образования студентов академий, формирование научной системы в общеобязательном богословском курсе и продуманность специализации. Так, исправляя недостатки, замеченные при реализации Устава 1869 года, в 1880-е годы церковная власть обратила внимание на неудовлетворительную систему подготовки преподавательских кадров, отметив не оправдавший себя институт приват-доцентуры (в свое время пришедший на смену бакалавриата). Последняя не смогла стать надежной и регулярной системой подготовки преподавательских кадров в академиях; реальность превращала само понятие приват-доцента в ступень «исполняющего должность доцента» для лиц, не имевших магистерской степени. В результате, Устав 1884

года институт приват-доцентов упразднился, а вместо него вводился институт профессорских стипендиатов. Истории этого института Н. Ю. Сухова посвящает значительное место в своей работе, детально разбирая все основные вопросы, связанные с его утверждением в высших духовных школах. По ее мнению, «система профессорских стипендиатов предоставляла академиям вполне определенную помощь в подборе и подготовке научно-преподавательских кадров», хотя проблемы, с этой системой связанные, не позволяли ориентироваться исключительно на нее (с. 254). Изучив все варианты специальной подготовки научно-педагогических кадров (бакалавриат, приват-доцентуру и профессорское стипендиатство), Н. Ю. Сухова доказала, что они не были прямо преемствующими друг другу: в 1869 году бакалавры стали доцентами (а не приват-доцентами), а в 1884 году приват-доценты стали и. д. доцентов или были уволены, а не переведены в статус профессорских стипендиатов. «Но, — справедливо полагает автор, — объединяет все эти три варианта общий поиск такой системы подготовки научно-педагогических кадров, которая сможет стабильно действовать в специфических условиях российской духовно-учебной системы, а также оперативно и адекватно реагировать на новые запросы и проблемы» (с. 260).

Отдельно Н. Ю. Сухова разбирает такой важный вопрос, как повышение научного уровня преподавателей академий. Действительно, если признать систему научной аттестации стимулом, побуждавшим к усилению профессиональной активности богословов средством, то следует, вслед за автором, заметить: для эффективного действия этого средства необходимо было обеспечить максимальные возможности, позволявшие успешно проводить исследования. И такие возможности постепенно появлялись: уже Устав 1869 года позволил преподавателям академий иметь право на заказ источников и литературы из научных библиотек, и научные командировки за границу. Значение подобных командировок для развития отечественной богословской науки нельзя преуменьшить или недооценить. Н. Ю. Сухова на конкретном историческом материале показывает и доказывает это, приводя примеры командировок, осуществлявшихся русскими церковными учеными, как в «западном», так и в «восточном» направлениях.

В целом, оценивая проводимый в течение десятилетний поиск оптимальных моделей для подготовки богословских научно-педагогических кадров Православной Российской Церкви XIX — начала XX века, автор получает возможность выделить и систематизировать наиболее значимые идеи, имевшие целью построить наиболее эффективные варианты такой подготовки. Н. Ю. Сухова говорит о шести идеях, начиная с утверждения, согласно которому подготовка научно-педагогических кадров должна начинаться в процессе основного образовательного цикла, а специальная подготовка продолжаться не менее двух-трех лет под постоянным научным руководством специалиста и кураторством богословской школы, обеспечиваясь стипендиями. Теоретические и практические элементы должны сочетаться, при этом теоретическая подготовка должна включать самостоятельную научную работу; сама же подготовка кадров не могла не сопровождаться изучением опыта различных научных школ (как отечественных, так и зарубежных). Отдельно говорится и о необходимости продумывания системы использования подготовленных ученых, с учетом области их специализации.

Таким образом, в начале XX века русские православные академии обладали достаточным опытом для дальнейшего улучшения системы научно-богословской аттестации, позволявшей не формально, а реально повышать уровень подготавливаемых в высших богословских школах научных работ. О том, как это было, Н. Ю. Сухова рассказывает в третьей главе своего исследования, посвященной практической деятельности системы аттестации. В этой главе она анализирует историю кандидатских и магистерских испытаний, подготовку диссертаций (включая место диссертационного исследования в системе научной аттестации и специализации выпускников духовных академий и темы диссертаций, требования к ним и научное руководство), присуждение ученой степени, ее утверждение, а также особые случаи присуждения ученых богословских степеней. В третьей главе автор рассматривает и способы присуждения докторских степеней, указывая, что в течение действия Устава 1814 года они присуждались без предварительных испытаний, а за исключением 15 лет действия Устава 1869

года — и без публичной защиты (см. с. 337). Это очень показательная информация, лишней раз доказывающая правильность тезиса, прозвучавшего выше, о том, что докторская диссертация в те времена была редкой наградой — именно наградой, а не результатом, высшей оценкой научного творчества!

Рассматривая проблему, связанную с подготовкой диссертации, Н. Ю. Сухова верно понимает ключевое понятие реформы конца 1860-х годов, видя его в научной и учебной специализации. Без этого об улучшении дела подготовки ученых-богословов невозможно было и говорить. Другой вопрос, как решалась стоящая перед высшей богословской школой задача, но это уже отдельная тема. Впрочем, ее освящению Н. Ю. Сухова в своем исследовании уделяет много места. Точно так же она внимательно исследует сам путь диссертационного сочинения — от момента его подачи до окончательного решения (если защиты не было) или до защиты. Она не забывает указывать и на то, что Советы духовных академий, введенные Уставом 1869 года, были одновременно и диссертационными, присуждая ученые степени всех ступеней и далее (при Уставах 1884 и 1910–1911 гг.). Автор справедливо отмечает 1869 год как важнейшую веху в истории защиты богословских диссертаций, ибо «с этого времени защита магистерских работ, а на 15 лет (1869–1884) и докторских, стала если не самым важным, то самым заметным и эффективным моментом процесса научной аттестации» (с. 448). Н. Ю. Сухова отметила явную тенденцию в развитии научно-богословской аттестации, в дальнейшем только развивавшуюся. Показательно, к слову сказать, что и при подготовке новой реформы духовных академий (в начале 1880-х годов) высказывалось пожелание еще более повысить статус магистерской диссертации, сделав ее утверждение прерогативой Святейшего Синода. В итоге Устав 1884 года закрепил данное положение в качестве правила. Конечно, можно было бы специально рассмотреть мотивацию предлагавших названную меру лиц (от этого работа только выиграла бы), но и без специального рассмотрения очевидно: качество представлявшихся к защите магистерских диссертаций после 1884 года не снизилось, а, наоборот, только выросло.

Для удобства в конце работы автор поместила приложения, составив списки работ, удостоенных докторской степени за 1814–1869 годы, статистические данные по магистерским и кандидатским диссертациям за этот же период, а также списки диссертаций, удостоенных докторской и магистерской степеней за 1869–1918 годы.

Н. Ю. Сухова делает заключение, что в истории научно-богословской аттестации в России выделяется два периода: 1808–1869 и 1869–1918 годы. Если заслугой первого периода было введение степеней научной аттестации как таковых, то второй период, как показано в настоящем исследовании, представляет активную работу системы научно-богословской аттестации, модифицированной реформой духовных академий 1869 года.

Предложенный автором подход представляется единственно возможным и оправданным: проведенная работа полностью доказала утверждение Н. Ю. Суховой о том, что выделение в истории подготовки и аттестации научно-педагогических кадров в духовных академиях именно этих двух периодов имеет не формальное, а принципиальное значение (см. с. 540). Автор не пошла по «уставному» пути, разделяя свою работу по принципу, связанному с принятием очередного Устава, хотя никогда не забывала о необходимости учитывать привносимые в систему научно-богословской аттестации «уставные» изменения.

Н. Ю. Сухова в своей работе показывает, как складывалась и действовала в России трехступенчатая система научно-богословской аттестации (кандидат — магистр — доктор), подкрепленная снизу званием действительного студента. Система эта сохранилась в академиях и после того, как в российских университетах кандидатская степень (после 1884 г.) была упразднена. Однозначного ответа на вопрос, насколько правильно было ее оставлять в высших духовных школах, автор не дает, но таковой ответ, полагаю, и не принципиален. Прежде всего потому, что существование степени кандидата никак не сказывалось на положении богословия как науки в системе общей для империи системы высшего образования, ведь степени, присуждаемые Православной Церковью «не просто признавались государством, но *были* одновременно *государственными*» (с.

539). Это принципиальный момент, без осознания которого невозможно адекватно оценивать вопрос о действенности научно-богословской аттестации в целом.

Важным следует признать и утверждение о том, что на протяжении всех лет своего существования аттестация имела институционный характер и строилась по корпоративному принципу (академии как научно-богословские корпорации имели право присуждать ученые степени) (см. с. 539–540). Представленная работа показывает, что корпоративность не была тормозом на пути развития богословской науки и не связывалась с узкопрофессиональными интересами профессорско-преподавательского корпуса духовных академий.

Отдельно Н. Ю. Сухова затрагивает и болезненную проблему состояния научной аттестации в РПЦ после 1918 года (см. с. 555–560). Хотя эта тема выходит за пределы очерченных ею хронологических рамок, но, полагаю, данное обстоятельство следует признать оправданным. Краткий обзор аттестации после 1918 года показывает, что, несмотря на колоссальный урон, нанесенный революцией и советской богоборческой системой богословской науке в России, исключение богословия из перечня научных дисциплин, непризнание государством церковных степеней и званий, систему научной аттестации все-таки удалось сохранить и после Второй мировой войны — возродить. За прошедшие десятилетия, таким образом, в нашей стране был вынужденно опробован «новый, ранее нетрадиционный для российской науки и образования вариант — исключительно церковной, не признаваемой государством системы научно-богословской аттестации». Следует согласиться с Н. Ю. Суховой в том, что данный вариант «не может обуславливать перспектив научного развития» (с. 560).

Следовательно, предстоит искать новые формы взаимодействия светской науки и богословия, учитывая тот опыт, который был накоплен в данной области до революционных потрясений 1917 года. Работа Н.Ю. Суховой дает исключительную возможность понять этот опыт, предварительно оценив пройденный Православной Церковью в XIX — начале XX века путь совершенствования системы научно-богословской аттестации, существовавшей в императорской России.

Подводя итоги, можно признать, что сделанные Н. Ю. Суховой выводы и заключения целиком и полностью подтверждаются проведенными ею научными исследованиями. Русские богословы учитывали европейский опыт научной аттестации, опыт российской научно-образовательной системы и собственные ошибки и достижения. Деятельность высшей духовной школы за 110 лет дала достойные результаты; система подготовки научно-богословских и духовно-учебных кадров стала действующей; на протяжении всего периода система научно-богословской аттестации постоянно обрабатывалась и совершенствовалась. Данная система стала главным критерием и стимулом повышения научного уровня академических кадров, которые, подчеркнем, по своему профессиональному уровню соответствовали высокому уровню отечественных и зарубежных светских ученых.

Итак, все поставленные в своем исследовании задачи Н. Ю. Сухова блестяще выполнила, достигнув намеченных целей и получив возможность утверждать, что для соответствия запросам, предъявляемым современным миром богословской науке, последняя «должна быть полноценно включена в общую систему российской науки», не лишаясь при этом «и своей питательной среды — лона Церкви, ее богословской традиции и опыта» (с. 563). Это утверждение необходимо помнить, рассуждая о будущем богословия в России и оценивая перспективы развития в стране гуманитарных наук. Перевод в практическую плоскость заявленного Н. Ю. Суховой будет данью памяти всем, кто до 1917 года достойно развивал богословскую науку, не отлученную тогда от общероссийской научной жизни и являвшуюся важным ее компонентом.

Формат 60x90/16. Тираж 1000 экз. Заказ № 1704.

Отпечатано в ОАО Типография Новости

105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46. Тел.: (499) 265-61-08, 265-47-26

Факс: (499) 265-54-18, 265-59-17. E-mail: print@t-n.ru