

*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.

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион

Зам. главного редактора: М. В. Первушин

Члены редакционной коллегии: архимандрит Кирилл (Говорун),
протоиерей Николай Балашов,
игумен Филарет (Булеков),
протоиерей Владимир Шмалый,
священник Димитрий Агеев,
священник Илия Соловьёв,
Ф. И. Шульга,
А. И. Мраморнов.

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. Культура и общество: взгляд Церкви.....</i>	<i>7</i>
----------------------------------------------------------------------------------------	----------

БОГОСЛОВИЕ

<i>Митрополит Волоколамский Иларион. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви.....</i>	<i>17</i>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

<i>Иеромонах Николай (Сахаров). Понятие кеносиса в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова).....</i>	<i>53</i>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

<i>С. А. Чурсанов. Тринитарные основания утверждения уникальности человеческих личностей в православном богословии XX–XXI веков.....</i>	<i>83</i>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

<i>Игумен Феогност (Пушков). Священнословия Таинств.....</i>	<i>109</i>
--------------------------------------------------------------	------------

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Игумен Митрофан (Шкурин). Империя как цивилизационный вызов и смысл исторического процесса.....</i>	<i>155</i>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

<i>Священник Александр Мазырин. Подвиг новомучеников и исповедников как плод тысячелетнего духовного возрастания России.....</i>	<i>225</i>
<i>Протоиерей Александр Паничкин. Санкт-Петербургская епархия: к вопросу об открытии.....</i>	<i>242</i>
<i>В. Л. Гентике, И. В. Сабенникова. Русское зарубежье и Церковь.....</i>	<i>251</i>

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ

КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО: ВЗГЛЯД ЦЕРКВИ*

О проблемах культуры можно говорить очень долго, и мы знаем, что такие дискуссии ведутся на разных площадках. И мнений здесь всегда будет много, как и оснований для споров относительно того, что происходит в сфере современной культуры. Кризис культуры, творчества, ответственность государства и самих представителей культуры за этот кризис — любимая тема «кухонных бесед» нашей интеллигенции. Дискуссия по этому поводу никогда не прекращалась и, наверное, в ближайшее время не прекратится. Может быть, это хорошо и вести такую дискуссию необходимо.

Культура любого народа — это живой организм со своими родовыми особенностями; организм, хранящий память и традиции предков. Культура продолжает жить независимо от того, заботятся о ней или пренебрегают ею. У нее самостоятельная жизнь. Только в одном случае, когда о ней заботятся,

* Выступление Предстоятеля Русской Православной Церкви на расширенном заседании Патриаршего совета по культуре (22 февраля 2012 г.).

она расцветает и приносит благие плоды, в другом — загнивает, порождает уродства, приводит к моральному кризису общества, подменяется антикультурой, перерождается, как здоровая ткань организма перерождается в нежизнеспособную раковую опухоль.

Дискуссии о культуре должны вестись постоянно, главное — они не должны перерасти в бессмысленные разговоры и в предмет пререканий между людьми политически ангажированными, которые расставляют в этих дискуссиях идеологические акценты. Нередко бывает и так, что в таком споре каждый лишь стремится показать свое собственное «я», представить собственное мнение единственным мерилом истины. За редчайшими исключениями, я не слышал ни одного выступления представителя культуры на телевидении, в котором бы имплицитно не содержался такой подход. Даже если кто-то смиренно говорит «по моему мнению», то, взирая на выступающего, понимаешь, что, по крайней мере, для него именно это мнение является единственным. Такие споры — это, простите, проявление нарциссизма. Они, как евангельская смоковница, не приносят плода. А культура — это общее, народное достояние, и попечение о ней нельзя превращать в способ стяжания личной выгоды, необязательно материальной.

Наш Совет по культуре был создан полтора года назад для того, чтобы объединять усилия Церкви, представителей культуры, институтов гражданского общества в стремлении преодолевать негативные явления в нашей общественной жизни, в том числе в культурной сфере. Надеюсь, и сегодня, и в дальнейшей работе нам удастся выработать механизмы диалога, которые действительно приведут к важным положительным изменениям.

Но на каком основании вести сегодня диалог о культуре? Как известно, чтобы спор был продуктивным, его сторонам надо заранее договориться об основных понятиях, о базовых терминах и категориях. Так и в случае с культурой — мы не сможем добиться никаких позитивных перемен, если в обществе не будет, как теперь говорят, консенсуса, а по-русски, если кто еще помнит, согласия по поводу базовых ценностей — общего со-

гласия по поводу того, что для нашего народа ценно, свято, непререкаемо, неотторжимо от национальной жизни, того, что действительно является фундаментом национального бытия.

Эти ценности в первую очередь лежат в нравственной плоскости, потому что нравственность неизменна. Если нравственность подвергается переменам, она теряет свое абсолютное значение для жизни людей. Релятивировать нравственность пытались очень многие, в первую очередь идеологи. Мы помним: «Хорошо то, что хорошо для рабочего класса»; «Хорошо то, что хорошо для великой Германии», — и так далее. Но как только человек идеологизирует нравственность, как только он пытается подчинить ее определенной умозрительной идеологической схеме, так нравственность исчезает, потому что нравственность либо абсолютна, либо ее нет. А если нет нравственности, то нет и человека, нет человеческого сообщества, а есть нечто другое, что пока еще сложно определить.

Если говорить, что наши фундаментальные ценности лежат в области нравственности, то что это за ценности? Можем ли мы их перечислить? Эти ценности легко перечисляет мать, когда она воспитывает своего ребенка, когда она говорит ему простое слово «нельзя». И ребенок воспринимает это как материнскую заповедь. Он впитывает эти слова так, как он впитывал материнское молоко, и если заложенные в ребенка базисные нравственные ценности не подвергаются потом разрушению, то на их основе и формируется полноценная человеческая личность.

Для нас эти ценности просты: честь, жертвенность, правда, ответственность, справедливость, свобода как Божий дар. Все это веками хранилось в нашем национальном культурном коде. Именно эти ценности — их можно перечислять и дальше — живое ядро, сердце отечественной культуры в противоположность суррогатам. А если нет этих ценностей, то какие бы явления ни отнесли к культуре, какие бы эпитеты к этим явлениям ни прилагались — «современное», «модернистское», «постмодернистское» — это не культура. Культура, утратившая базисные ценности, перестает быть культурой и становится антикультурой.

Никакой живой организм не может долго питаться синтетической продукцией — рано или поздно он заболевает. Так

и общество, как живой организм, не может питаться псевдокультурой и «глянцем» — копеечными бульварными детективами вместо литературы, «звездными» шоу вместо настоящей музыки. Такая синтетическая «культура» тоже несет в себе некие «ценности» — псевдоценности потребительского «рая», любви к роскоши, легкомыслия, безответственности.

Псевдоценности ведут к деградации любого общества. Проблема только в том, что человек какое-то время не замечает этой деградации. Действительно, есть виды человеческой деятельности, где ошибка или преступление видны немедленно. Ошибка хирурга определяется мгновенно, пока человек еще лежит на операционном столе. Ошибка политика видна с некоторого исторического расстояния. Ошибка священника видна в еще более длительной исторической перспективе — так же, как ошибки или преступления людей, которые разрушают культуру, несущую в себе базисные нравственные ценности.

Нам всем остается выбирать между живыми, подлинными ценностями и суррогатной продукцией, подменяющей собой настоящую культуру. Кто-то может возразить: «Ну не всем же и не все же время слушать и читать шедевры. И вообще дурной вкус — это не грех. Что же Церковь так беспокоится?» Я предвижу такие вопросы. Да, дурной вкус — не грех, но на практике очень часто может привести к греху, к греховному состоянию. Поэтому воспитание вкуса имеет, в том числе, и духовное измерение. Не здесь ли источник великой фразы Достоевского, что красота спасет мир? Эстетика и нравственность — понятия одного порядка. Там, где безобразие внешнее, там очень скоро может начаться безобразие духовное, потому что безобразие, разрушение гармонии — это вызов Богом установленному порядку миробытия.

Юрий Михайлович Лотман, с которым я имел счастье быть знакомым (по приглашению Итальянской академии наук мы вместе с ним участвовали в замечательной конференции в 1988 году в Италии, посвященной 1000-летию Крещения Руси), справедливо говорил, что «культура начинается с запретов». С этим, думаю, согласится любой гуманитарий, любой культуролог. Хотя сегодня, наверное, кто-то может откомментиро-

вать эту культурологическую аксиому и совершенно иным образом: «Ну вот, и здесь про цензуру». Нет, речь идет не о цензуре, а о куда более важных вещах. Здесь говорится о запретах, которые носят ценностный характер, о системе ценностных установок. Необходимые для спасения культуры запреты всегда несут в себе позитивный смысл, они всегда ориентированы на защиту ценностей. Нельзя убивать, нельзя воровать, нельзя лгать себе и ближним, нельзя брать взятки.

Но эти запреты, это начало культуры всегда — и исторически, и логически — имеют точку отсчета. А какова эта точка отсчета? Мудрость того или иного философа? Мощь той или иной идеологии? Популярность того или иного политика? Авторитет того или иного писателя или культурного деятеля? Но все человеческие авторитеты — временные. Вечным является только Божественный авторитет.

Поэтому «нельзя» не просто так, а потому, что есть Бог, есть Его закон и Его любовь. Классической иллюстрацией к вышесказанному служат десять заповедей Моисея, семь из которых сформулированы в форме запретов. Но все они обретают смысл в своей основе — в первой заповеди: «Я Господь Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:2-4).

Сегодня нам надо создавать такие условия, при которых наше общество, в первую очередь молодежь, само будет отказываться от пошлости, от засилья того, что сейчас называется попсой, гламуром. Настоящая культура, то огромное богатство, которым мы обладаем, должна быть привлекательнее «глянца», привлекательнее попсы. Главное — у общества должен быть реальный выбор между настоящей культурой и псевдокультурой. Книжные прилавки и эфирное пространство не должны заполняться только легкой, «жареной», коммерчески выгодной продукцией. Человек должен видеть вокруг себя не только «глянец», но и настоящее творчество, искусство. Тогда можно будет сказать, что людям дан реальный выбор.

Но сегодня такой выбор отсутствует. Посмотрите телевизионные программы: разве можно соотнести весь этот мутный поток, который сегодня обрушивается в первую очередь на молодежное сознание, да и вообще на наш народ, с теми

редкими проявлениями высокой культуры, сильного интеллекта, нравственного начала, которые в какие-то мгновения мы можем увидеть на телеэкране? А если говорить об Интернете? Ну почему бы не провести когда-нибудь исследование: какой процент в нем псевдо- и антикультуры — и, с другой стороны, культуры, возвышающей человеческую личность? Ведь все мы хорошо знаем, откуда произошло слово «культура» — от слова «культивировать, возвращать». А что возвращать? Самого себя, свой внутренний мир. Так вот, какой процент передач направлен на то, чтобы человек возвращал себя интеллектуально, духовно и эстетически, и какой — на то, чтобы все это разрушалось и подменялось, как я уже говорил, псевдокультурой?

Надо создавать механизмы поддержки нашей культуры с привлечением самых широких общественных групп. Забота о культуре должна стать общественным, народным делом — если необходимо, то и с долей участия со стороны государства. Один из таких механизмов — это общественное телевидение, которое предложил Президент Д. А. Медведев. Эта тема обсуждалась и с В. В. Путиным на его недавней встрече с руководителями религиозных организаций.

Предметом нашей особой совместной заботы должно быть образование. Система воспитания, получения знаний, которые наша молодежь воспринимает в средней и высшей школе, не может быть полем работы исключительно государственных ведомств. Это глубочайшая методологическая ошибка. Образование имеет отношение к жизни всего народа, поэтому нужно стремиться к тому, чтобы на основании широкого национального диалога был выработан совершенно иной подход к культуре, к образованию и, добавлю, к воспитанию.

Исключение воспитания из образовательного процесса, который был сведен только к приобретению и развитию навыков, знаний и умений, как это описывается в Болонской системе, без всякого соотношения с тем, какой личностью на выходе этого процесса становится учащийся, — вот что представляется делом очень опасным.

Сегодня воспитание лежит на плечах родителей, которые бесконечно заняты добыванием хлеба насущного или сво-

ими увлечениями, своим досугом, своими отпусками, своими поездками за границу, своими развлечениями. А дети нередко остаются где-то в стороне. Это не означает, что все семьи так относятся к воспитанию детей — есть прекрасные примеры, и их много. Но ведь многие дети воспитываются улицей, Интернетом. А что школа? А школа официально сняла с себя всякую ответственность за воспитание. Сегодня в школе не воспитывается личность — ни программы, ни учебники не предполагают воспитания личности.

Но если у нас нет этих воспитательных целей, то почему мы в таком ужасе от умонастроений нашей молодежи, от того, что происходит на улицах наших городов, от Манежной площади, от насильственных действий, от того, что девочки бросаются с крыш домов? Почему дети хотят убить своих родителей, а родители выбрасывают на свалку своих новорожденных детей?

Тема соединения воспитания и образования — это тема принципиальной важности. И от того, как власть будет реагировать на эти вопросы, будет зависеть и ее поддержка со стороны народа, и эффективность ее политических действий. Время политесных заявлений прошло. Наступило время серьезного осмысления того, что происходит с нашим народом. Потому что никакие вздохи и причитания не помогут, если сегодня не сконцентрировать силы, не объединить усилия всех людей, у которых сохраняется любовь к Родине, забота о будущем, понимание важности сохранения традиционных базисных ценностей, важности формирования культуры и всей народной жизни на основании этих ценностей. А ведь все это может войти в сознание людей только через образование и воспитание.

Другими словами, именно через культуру, образование и воспитание усваивается национальный культурный код. Образование должно быть органичной частью нашей родной культуры, а не материалом для сухих методических экспериментов, апробации инновационных образовательных моделей, заимствованных извне. Это не значит, что мы должны чураться чужого опыта. Собственно говоря, и наше классическое образование XIX века не было аутентично российским — оно было немецким, но было так включено в наш национальный культурный контекст, что на

выходе мы имели результаты не ниже, а часто выше, чем западно-европейские школы, работавшие по той же самой системе.

Задача заключается именно в том, чтобы самое умное, правильное и подходящее было включено в нашу систему образования, но без разрушения тех ее исторически сложившихся элементов, которые несомненно работают и работают хорошо, а могут работать еще лучше. Нет гарантий, что модели и схемы, хорошо работающие в другой среде, приживутся в нашей культурной традиции, особенно если они не будут к ней адаптированы. Думаю, любые образовательные реформы и эксперименты должны проходить тщательную экспертизу и оценку со стороны не только образовательного сообщества, не только педагогов, но и со стороны культурного сообщества, должны становиться предметом широкой дискуссии.

«Когда та или иная культура чувствует, что приходит ее конец, она посылает за священником», — так выразился австрийский писатель Карл Краус. Эту цитату можно понимать по-разному. Сейчас, в контексте нашей встречи, я трактую ее так: когда культура переживает кризис, Церковь не может и не должна быть в стороне. Будущие поколения никогда не простят Церкви — Церкви XXI века в России — ее отстраненность от решения этих проблем.

И пускай никто не пугает нас клерикализацией. Это совсем другого порядка действия — это осознание ответственности за судьбу своего народа, за будущее своей страны. Церковь не может быть в стороне еще и потому, что основными ценностями, которыми живет наша культура, являются те ценности, которые хранит и передает из поколения в поколение Православная Церковь.

Я предложил вам свои размышления в надежде на то, что мы сможем сегодня обсудить эту тему и выразить свое отношение к сказанному. И, может быть, нам удастся выработать какие-то конкретные предложения, которые мы смогли бы направить в адрес будущей российской власти.

БОГОСЛОВИЕ

Митрополит Волоколамский Иларион

МЕЖПРАВОСЛАВНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО В РАМКАХ ПОДГОТОВКИ К СВЯТОМУ И ВЕЛИКОМУ СОБОРУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В последние годы тема подготовки Святого и Великого Собора Православной Церкви активно обсуждается в публичном пространстве, в частности, на просторах Интернета. Несмотря на то, что в открытых источниках можно найти немало информации о том, какие вопросы рассматриваются в процессе подготовки Собора, как происходит их обсуждение и к каким результатам оно приводит, данная тема еще недостаточно знакома не только широкой публике, но и академическим церковным кругам. Поэтому я счел важным затронуть ее сегодня, тем более что предсоборный процесс продвинулся достаточно далеко и перспектива скорого созыва Собора Православной Церкви вполне реальна.

Основания для подготовки и созыва Святого и Великого Собора Православной Церкви

С темой подготовки Святого и Великого Собора подчас связаны различные недоумения, а порой и прямые спекуляции в

определенных кругах. Некоторыми маргинальными СМИ развернута настоящая кампания против созыва Собора. Существуют интернет-сайты, где размещается дезинформация относительно различных аспектов, связанных с предсоборным процессом. Приводятся высказывания святых отцов, прозвучавшие некогда по другим поводам и произвольно вырванные из контекста. Те же приемы используются и в распространяемых порой в наших храмах анонимных листовках, в которых перспектива созыва Собора рассматривается как нечто устрашающее. Иногда раздаются призывы и вовсе отказаться от общения с другими Поместными Церквами. Верующих пугают тем, что грядущий Собор станет «антихристовым», потому что на нем якобы будут приняты решения, идущие вразрез с учением Церкви, ее догматами, канонами и правилами: введут женатый епископат, отменят посты, пересмотрят основы вероучения. И тогда православным христианам не останется ничего другого, как покинуть ограду «официальной» Церкви и искать иные пути спасения.

Подобные рассуждения не только не имеют под собой реальных оснований, но и свидетельствуют о незнании или умышленном искажении теми, кто их распространяет, исторических фактов и церковной традиции.

Согласно православной экклезиологии, Собор православных епископов является высшей формой межправославного общения и выражения единства Вселенской Церкви. «Эту великую истину ясно выразили сами святые апостолы, когда по случаю происшедших между новыми христианами недоумений касательно обрезания и некоторых обрядов, желая постановить правила для всей бывшей в то время Церкви Христовой, решили дело соборно (см. Деян. 15:28)»¹ и узаконили Правила святых апостолов: «Дважды в году да бывает собор епископов и да рассуждают они друг с другом о догматах благочестия, и да разрешают случающиеся церковные прекословия»².

Следуя апостольской традиции, Церковь всегда стремилась решать важные вопросы своего бытия соборным разумом.

При этом известно, что ни один из Вселенских Соборов Православной Церкви не мог *a priori* рассматриваться как «Вселенский». Такое наименование усваивалось им на последующих Собо-

рах для того, чтобы подчеркнуть значимость и общеобязательность их решений для всех христиан. Оценка деяний того или иного Собора всегда осуществлялась *post factum*. Они становились частью православной традиции постепенно, после их соответствующего восприятия всей церковной полнотой. Подобный порядок в принципе исключает возможность навязывания некоего «тайного», но общеобязательного для всего православия решения.

Между тем вопросы, которые требуют авторитетного общецерковного обсуждения, появляются в каждую историческую эпоху. Поэтому за столетия, прошедшие со времени VII Вселенского Собора 787 года, неоднократно созывались общеправославные или межправославные Соборы³.

Следует признать, что на протяжении многих веков объективные факторы препятствовали полноценному соборному общению Православных Церквей. Зачастую некоторым из них приходилось думать лишь о том, как выжить под натиском иноверцев и сохранить свою паству от физического уничтожения.

К XX веку сложились новые условия общественно-политической жизни, связанные с распадом Османской империи и формированием принципиально иных подходов в межгосударственных отношениях. Образовался такой феномен как православная диаспора. Появилось несколько новых автокефальных Церквей. В связи с этим возник целый ряд вопросов, требующих всеправославного обсуждения и касающихся прежде всего межправославных отношений.

На повестке дня стояли и такие практические вопросы, как общий подход к церковной дисциплине постов, вопросы христианского брака и канонических препятствий к нему. Со всей остротой обозначились проблемы, связанные с развитием богословского образования, в том числе касающиеся межправославных контактов в этой сфере; проблематика взаимоотношений Православной Церкви с остальным христианским миром и другими религиями, развитие православного паломничества. Требовала своего обсуждения и тема о роли мирян в Православной Церкви.

В начале XX века под эгидой Константинопольской Церкви состоялись два межправославных форума: в 1923 году Межправославный конгресс в Константинополе и в 1930 году Меж-

православная подготовительная комиссия в Ватопедском монастыре на Афоне. К сожалению, на данных собраниях имели место попытки утвердить некоторые положения откровенно обновленческого характера. Иерархи Русской Православной Церкви противостояли такой тенденции на Конгрессе 1923 года, а в 1930 году вовсе не принимали участия в работе Комиссии. В конечном счете предсоборный процесс в 30-е годы остановился.

Он был возобновлен спустя два десятилетия уже по инициативе нашей Церкви. В 1948 и 1958 годах в Москве состоялись Соповещения Глав и представителей Поместных Православных Церквей, на которых были приняты решения об отношениях со Всемирным советом церквей, об англиканской иерархии, о церковном календаре и др. Эти решения были признаны рядом Церквей, однако некоторые Церкви воздержались от их одобрения.

Начало подготовки Святого и Великого Собора Православной Церкви

Процесс подготовки Всеправославного Собора активизировался в сентябре 1961 года, когда было созвано первое Всеправославное совещание на острове Родос в Греции.

Выступая с приветствием на открытии Соповещения, архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим, возглавлявший делегацию Русской Православной Церкви, отметил: «Мы усматриваем в нашем Всеправославном собрании видимый знак благоволения Божия к усилиям всех Православных Церквей укрепить всеправославное единство и усилить взаимосотрудничество. Сохраняя спасительное Православие, наши Поместные Церкви пребывают в том единстве, образ которого дается нам священнотаинственным единством Пресвятой Троицы, Единоцарственной и Сопрестольной».

На совещании был составлен пространный каталог тем (более ста), касающихся самых разных сторон жизни Православной Церкви. Они были обобщены в следующие разделы:

- I. Вера и догмат.
- II. Богослужение.
- III. Управление и церковный строй.

- IV. Взаимоотношения между Православными Церквями.
- V. Взаимоотношения Православной Церкви с остальным христианским миром.
- VI. Православие в мире.
- VII. Общебогословские темы.
- VIII. Социальные проблемы.

Каталог был составлен с учетом того, что к уже упомянутым вопросам, требующим межправославного обсуждения, добавились такие темы, как календарная проблема, определение условий признания новых автокефальных и автономных Церквей, обустройство православной диаспоры и другие, касающиеся в том числе вопросов эвтаназии, кремации усопших, планирования семьи, молодежного движения и т.п.

Согласно утвержденному порядку, все Православные Церкви должны были высказать свою точку зрения по данному каталогу.

В Русской Православной Церкви проекты документов по всем темам каталога были подготовлены трудами специальной комиссии во главе с митрополитом Никодимом, состоявшей из ведущих богословов — как иерархов и клириков, так и мирян. Она была учреждена Священным Синодом 10 мая 1963 года и завершила свою работу к июню 1968 года. Был проделан огромный труд. Главнейшие проекты митрополит Никодим представлял на заседаниях Священного Синода, где они получали одобрение.

В 1963 и 1964 годах состоялись еще два Всеправославных совещания на Родосе, которые были посвящены в основном вопросам, касающимся межхристианских отношений.

Сокращение каталога

На четвертом Всеправославном совещании, которое проходило 8–15 июля 1968 года в Женеве, было принято решение вести подготовку Всеправославного Собора в рамках Межправославных подготовительных комиссий и Всеправославных предсоборных совещаний, которые с тех пор традиционно собираются в центре Константинопольского Патриархата в швейцарском местечке Шамбези близ Женевы.

Для обслуживания работы Подготовительных комиссий и Предсоборных совещаний Вселенской Патриархии было поручено учредить в Шамбези секретариат, главой которого определено являться одному из Константинопольских иерархов, уполномоченному докладывать Вселенской Патриархии о результатах заседаний. Отмечу, что делегация Русской Православной Церкви предлагала ввести принцип ротации, то есть поочередного назначения секретарем представителей разных Поместных Церквей, но это предложение не прошло. Рабочими языками Межправославных комиссий и Предсоборных совещаний были выбраны греческий, русский и французский.

Была утверждена процедура разработки и согласования тем каталога. Теперь предполагалось их поэтапное разделение между ответственными Церквами, которые обязались в шестимесячный срок изучить каждая свою тему и подготовить доклад. Секретариат в Шамбези обязывался рассылать полученные доклады всем остальным Церквам, чтобы те могли изучить их и внести свои предложения. После этого, по соглашению Вселенского Патриархата и Предстоятелей других Церквей, должна быть собрана Межправославная подготовительная комиссия и Всеправославное предсоборное совещание для формирования окончательного досье по каждой теме.

В соответствии с принятым регламентом, Святой и Великий Собор может быть созван Вселенским Патриархом с согласия Предстоятелей других Поместных Православных автокефальных Церквей, и только по окончании рассмотрения всех тем на Всеправославных предсоборных совещаниях.

16–28 июля 1971 года в Шамбези была созвана первая Межправославная подготовительная комиссия. Она рассмотрела доклады Церквей по шести темам из обширного каталога и представила на утверждение первому Всеправославному предсоборному совещанию согласованные проекты документов по этим темам. Вместе с тем уже стало очевидно, что разработка всего обширного каталога может явиться делом целых десятилетий из-за обилия включенных в него тем. Ни одна Поместная Церковь, кроме Русской, не смогла за прошедшие после первого Родосского совещания 10 лет справиться с этой огром-

ной работой. Поэтому комиссия выразила пожелание, чтобы Первое Всеправославное предсоборное совещание пересмотрело данный каталог в сторону его значительного уменьшения.

На Первом Всеправославном предсоборном совещании, состоявшемся 21–28 ноября 1976 года в Шамбези, перечень предлагаемых для обсуждения на Всеправославном Соборе тем был сокращен до десяти наиболее актуальных:

- 1) православная диаспора;
- 2) автокефалия и способ ее провозглашения;
- 3) автономия и способ ее провозглашения;
- 4) диптихи;
- 5) календарный вопрос;
- 6) препятствия к браку;
- 7) приведение в соответствие церковных постановлений о посте;
- 8) отношение Православных Церквей к остальному христианскому миру;
- 9) Православие и экуменическое движение;
- 10) вклад Поместных Православных Церквей в торжество христианских идей мира, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой дискриминации.

Шесть из десяти тем (с 5-й по 10-ю) были разработаны в 1971–1986 годах на двух Межправославных подготовительных комиссиях и трех Всеправославных совещаниях. Подготовлены для обсуждения на Соборе проекты соответствующих решений, касающиеся практических вопросов из области пастырского богословия, канонического права, современного богослужебного Устава, взаимодействия Православных Церквей с внешним миром. Значительная роль в разработке данных решений в их конечном варианте принадлежала делегациям Русской Церкви.

Остановлюсь на этих решениях более подробно.

Календарный вопрос

Календарный вопрос впервые обсуждался на Межправославной подготовительной комиссии 1971 года, которая определила, что данная тема имеет две стороны: теоретическую (богословскую) и практическую (пастырскую).

Комиссия констатировала, что «канонических постановлений о календаре в настоящее время нет, кроме определения Пасхалии. Древняя Церковь приняла календарь, господствовавший в Римском государстве... Разнообразие в богослужебной практике и церковных обычаях — явление, которое в принципе признается Православной Церковью... Но разнообразие в календаре — явление иного рода, поскольку влияет на ослабление уз этого единства... Церковь с древних времен стремилась преодолеть расхождение в определении дня празднования Пасхи... Первый Вселенский Собор [установивший единую пасхалию] считал астрономический фактор решающим как в определении дня празднования Пасхи, так и календаря вообще. Поэтому всем Православным Церквам следует праздновать Пасху согласно постановлению Первого Вселенского Собора — в первое воскресенье после полной луны весеннего равноденствия, в соответствии с данными астрономии. Это может быть достигнуто применением календаря, который астрономы считают наиболее точным. Таким в настоящее время считается новый православный календарь».

Далее в проекте говорилось, что «в настоящее время, по мнению ученых-астрономов, новый православный календарь точнее старого. Следовательно, наилучший путь к разрешению календарного вопроса и Пасхалии — это признание всеми Православными Церквами нового православного календаря — как для непреходящих праздников, так и для Пасхалии... Тем не менее, признавая, что в некоторых поместных Церквах существуют пастырские трудности (как это видно из доклада Русской Церкви, из заявления Сербской Церкви и из специального заявления Иерусалимской Патриархии), Межправославная подготовительная комиссия предлагает осуществление этого решения оставить на усмотрение Поместных Церквей».

Одобрительное внимание Комиссии было обращено на «достохвальный обычай, по которому в некоторых областях, где Поместная Церковь соблюдает новый православный календарь и где общины или приходы другой Церкви, пребывающие на ее территории и соблюдающие старый календарь и Пасхалию, приспособляются к господствующей местной системе».

Как видно из текста документа, в результате усилий делегаций ряда Православных Церквей, в том числе и Русской, в

проекте документа был существенно изменен пункт, первоначально говоривший об обязательности перехода на новоюлианский стиль всех Поместных Православных Церквей (доклад по этой теме готовила Элладская Православная Церковь).

Следующее обсуждение данного вопроса состоялось на I Всеправославном предсоборном совещании в 1976 году, которое не выразило принципиального суждения по данному вопросу. Несмотря на давление со стороны ряда делегаций Русской, Иерусалимской и Сербской Православных Церквей, Совещание признало необходимость «обстоятельно и всесторонне изучить этот вопрос [и поручить] как можно скорее созвать для этого конференцию, в которой участвовали бы ответственные пастыреначальники, канонисты, астрономы... и которая представила бы результаты своей работы в Секретариат к следующему Всеправославному предсоборному совещанию».

Последнее обсуждение данного вопроса состоялось на II Всеправославном предсоборном совещании в 1982 году, итоговый документ которого лишь отражает эволюцию исследования календарной проблемы в сторону констатации факта, что «в настоящее время переход всех Поместных Церквей на новоюлианский календарь не представляется возможным».

Важным пунктом итогового решения Совещания является положение о том, что «возникшие в связи с календарем аномалии не должны вести к разделению, расхождению и расколам и что даже те, кто не согласен со своей Церковью, должны принять освященный Преданием священный принцип послушания канонической Церкви и воссоединения в ее лоне в евхаристическом общении, руководствуясь убеждением, что “суббота для человека, а не человек для субботы” (Мк. 2:27)».

Вопрос о канонических препятствиях к браку

Вопрос о канонических препятствиях к христианскому браку обсуждался на Межправославной подготовительной комиссии 1971 года. Выводы Комиссии были основаны на докладах Русской и Элладской Церквей с учетом отдельных замечаний Сербской, Румынской, Болгарской, Кипрской и Чехословацкой Церквей.

Были уточнены степени родства, далее которых не должно распространяться разрешение на брак (5-я степень включительно в случае кровного родства и родства от свойства, 2-я — в случае родства от усыновления и духовного родства). В отношении священнослужителей было подчеркнуто, что «по находящемуся в силе каноническому порядку запрещается брак всякому лицу, получившему священство в любой степени рукоположения (3-е правило Трулльского Собора). Тем не менее Комиссия, имея в виду существующее в некоторых поместных Церквях положение и пастырские нужды [высказала мнение], что для Церкви полезно было бы обсудить вопрос о браке имеющих 1-ю степень священства, т.е. диаконов, после рукоположения и изучить эту тему с благосклонным вниманием к тому, что является возможным в духе канонов и древней практики Церкви, чтобы число священного клира не уменьшалось».

Комиссия заключила, что монашеский постриг является абсолютным препятствием к браку (согласно 44-му правилу Трулльского Собора). Монахи же, «добровольно покинувшие монашеское братство и вольно или невольно снявшие с себя монашество, могут вступить в брак после того, как они переведены церковным решением в разряд мирян».

Относительно существующего брака сказано, что «он является абсолютным препятствием к совершению другого брака, прежде чем существующий брак не был расторгнут или аннулирован. Православная Церковь категорически отвергает четвертый брак».

Комиссия отметила, что «в вопросе о препятствиях к браку Церковь должна учитывать и соответствующие предписания местного гражданского законодательства, но, разумеется, в пределах терпимости с церковной стороны».

В этом смысле интересны определения Комиссии, касающиеся смешанных браков. По вопросу браков с инославными христианами Комиссией «были выявлены следующие взгляды:

а) Русская Церковь принимает, что «освящение брака православных христиан с инославными христианами церковным венчанием может иметь место в том случае, когда неправославная сторона признает значение благословения Православной Церкви»...

б) Элладская Церковь полагает, что лучше было бы избегать смешанных браков, без различения Церквей и исповеданий, и допускать их только при наличии особых причин.

в) Польская Церковь предлагает, чтобы согласно духу экуменизма и на основе местных интерконфессиональных сношений были признаны действительными смешанные браки со всеми крещеными».

Очевидно, что высказанные мнения связаны с той ситуацией, в которой находится каждая из перечисленных Церквей. Так, Русская Церковь осуществляет свое служение в смешанной конфессиональной среде, Элладская — в моноэтнической и моноконфессиональной, а в Польше преобладает инославная среда. В итоге Комиссия решила, что «эта проблема не подразумевает единой православной точки зрения, о чем свидетельствует разнообразная практика Поместных Церквей». По мнению Комиссии, «было бы желательно, чтобы Предсоборное совещание оставило относительную свободу для разрешения вопроса с учетом существующих местных условий».

По вопросу о браках между православными и иноверными или неверующими Комиссия выявила следующие точки зрения:

«а) Русская Церковь признает, что такого рода смешанные браки строго запрещаются 72-м правилом Трулльского Собора, но, тем не менее, считает, что “современные условия существования Церкви Божией на земле настойчиво требуют, по отношению к вопросу о смешанных браках православных христиан с нехристианами, возвращения к церковной практике первых трех веков христианства”, когда Церковь, следуя апостолу Павлу (1 Кор. 7:12–14, 16), “относилась снисходительно к смешанным бракам”. Кроме того, “в самых древних канонах запрещения по данному вопросу нет”.

б) Согласно мнению Кипрской Церкви, “запрещено христианину вступать в брак с иноверным” (14-е правило IV Вселенского Собора).

в) Элладская Церковь считает, что Предсоборное совещание могло бы допустить и применить иконономию в вопросе о браке с иноверными.

г) Польская Церковь предлагает “обсудить возможность благословения одного из вступающих в брак в том случае, если один из них неверующий”.

д) Чехословацкая Церковь не может благословить брак православного христианина с нехристианином (евреем, мусульманином и т.д.).

Принимая вышеизложенные позиции разных Православных Церквей-Сестер, Комиссия после тщательного изучения канонического порядка Церкви, по которому брак между православными верующими и иноверцами или неверующими мыслим только после вступления иноверца или неверующего в Церковь, предлагает, с одной стороны, чтобы были изучены существующие способы применения икономии, с другой же, чтобы была предоставлена свобода местным Церквам решать вопрос о применении икономии в случае необходимости».

В 1982 году Всеправославное предсоборное совещание в целом утвердило проект решения по вопросу о препятствиях к браку, предложенный Комиссией 1971 года, внося в него следующие определения, касающиеся смешанных браков:

«Принято решение, чтобы:

а) препятствовать браку православных с инославными по канонической акривии, однако благословлять его по снисхождению и человеколюбию при определенном условии, что дети от этого брака будут крещены и воспитаны в Православной Церкви. Поместные автокефальные Православные Церкви могут принимать решения относительно применения икономии в отдельных случаях, в зависимости от своих особых пастырских нужд;

б) брак между православными и иноверцами или с неверующими абсолютно запрещается по канонической акривии. Но в случае такого брака Поместные автокефальные Православные Церкви могут всё же применять пастырскую икономию к православному члену в зависимости от своих особых пастырских нужд».

Вопрос о посте

Тема поста впервые обсуждалась на Подготовительной комиссии 1971 года. Был рассмотрен и принят за основу решения доклад Сербской Православной Церкви, предлагавший существенную реформу дисциплины поста. Например, предлагалось, чтобы «пост в среду и пятницу соблюдался круглый

год, но с разрешением употреблять постное масло и рыбу, кроме тех дней, которые приходятся на период поста». Предлагалось также «со второй недели Великого поста до Вербного воскресенья включительно дать разрешение на рыбу», «сократить Рождественский пост наполовину <...> или разрешить употреблять рыбу и масло на всем протяжении его, кроме пяти последних дней», «сократить пост Святых апостолов до восьми дней, предшествующих празднику, если между праздниками Всех святых и Апостолов Петра и Павла срок больше восьми дней... дать разрешение на все среды и пятницы периода от Фомина воскресенья до Вознесенья», «сохранить имеющийся срок Успенского поста, но дать разрешение есть рыбу и постное масло во все дни, кроме среды и пятницы» и т.д.

Данные послабления обосновывались тем, что существующие постановления о посте в большей степени относятся к монашествующим, а многим остальным христианам трудно их соблюдать «в силу разных причин: климата, образа жизни, трудностей, связанных с добыванием постной пищи и т.д.».

Межправославная подготовительная комиссия констатировала, что «большинство верующих в современном обществе не соблюдает всех постановлений о посте из-за трудностей современных условий жизни. Все это требует, чтобы посты стали более легкими, в частности, чтобы сроки их были сокращены, дабы у верующих не создавались “допросы совести” из-за нарушения строгих церковных постановлений, отравляющих их духовную жизнь».

Данный проект вызвал критику со стороны ряда Церквей, и на II Всеправославном предсоборном совещании в 1982 году его проработка была признана недостаточной. Далее над вопросом о посте работала Комиссия 1986 года, которой, при значительном участии делегации Русской Православной Церкви, был подготовлен новый проект решения, утвержденный затем на III Предсоборном совещании в 1986 году. Как видно из данного текста, участниками совещания были отвергнуты все предложения, сделанные в 1971 году, а вопрос икономии в дисциплине поста предоставлен «на духовное усмотрение Поместных Православных Церквей».

Основные положения решения о посте, принятого на III Всеправославном предсоборном совещании в 1986 году следующие:

«Пост — это великий духовный подвиг и преимущественное выражение православного аскетического идеала.

... С самой апостольской эпохи Церковь <...> определила среду и пятницу как дни постные (Дидахи 8, 1), а также пост перед Пасхой... Устоявшееся разнообразие в отношении продолжительности и содержания этих постов <...> подчеркивает духовный характер поста, откликнуться на который призываются все верующие, каждый по своей силе и возможности, не давая, однако же, свободы для презрения этого святого установления.

Истинный пост как духовный подвиг неразрывно связан с непрестанной молитвой и искренним покаянием.

Идеал духовного совершенства находится весьма высоко, и всякий, кто хочет его достичь, должен соответственно ему возвыситься <...> Весьма немногие соответствуют предписаниям высокого православного идеала, так чтобы достигать обожения еще при жизни <...> Все остальные, согласно православному пониманию духовной жизни, обязаны никогда не оставлять доброго подвига поста, но в самообличении и в осознании своего невысокого состояния оставлять себя за свои послабления на милость Божию, поскольку православная духовная жизнь недостижима без духовного подвига поста.

Православная Церковь, как любящая мать, установила все полезное ко спасению и... предлагает священные посты как наилучшую в подвиге стезю духовного совершенствования и спасения верующих и провозглашает необходимость соблюдения ими всех установленных постов лета Господня, т.е. Великой Четырнадцатницы, среды и пятницы, которые засвидетельствованы в священных канонах, а также постов Рождественского, святых Апостолов, Успенского и однодневных постов в Воздвижение Честного Креста, в канун Богоявления и на Усекновение честной главы Иоанна Предтечи, а также всех постов, устанавливаемых по пастырскому попечению или соблюдаемых по желанию верующих.

В то же время Церковь по пастырскому усмотрению определила границы икономии человеколюбия в положении о посте. Поэтому и предусмотрела ради немощи телесной, или ради настоятельной необходимости, или же ради трудности

времени соответственное применение принципа церковной икономии при ответственном суждении и пастырском попечении епископата Поместных Церквей.

В наше время многие верующие в действительности не соблюдают всех установлений поста, по нерадению ли, или под предлогом наличных условий жизни, какие бы они ни были. Однако все случаи подобного ослабления священных предписаний о посте, носят ли они более общий, или более частный характер, должны встречать проявление любящей материнской заботы со стороны Церкви, которая никогда “не хочет смерти грешника, но еже обратится и живу быти ему”. Поэтому для испытывающих затруднения в соблюдении действующих постановлений о посте, по причинам ли частным (болезнь, служба в армии, условия труда, жизнь в диаспоре и т.п.), или более общим (особые условия, господствующие в некоторых странах в связи с климатом, и невозможность найти постную пищу...), предоставляется на духовное усмотрение поместных Православных Церквей определить меру человеколюбивой икономии и снисхождения, смягчая в этих особых случаях обыкновенную “строгость” священных постов. Но все это определяется в рамках вышесказанного и с целью неослабления священного установления о посте...

Равным образом всем верующим членам Церкви подобает поститься перед Святым Причащением, а также приучить себя к посту в ознаменование покаяния, в осуществление духовного обета, для достижения той или иной священной цели, во время искушения, в сочетании с испрашиванием чего-либо от Бога, при стихийных бедствиях, перед крещением (для приступающих ко крещению в зрелом возрасте), перед хиротонией, в случае епитимий, во время паломничеств и в прочих подобных обстоятельствах».

Как видим, данный документ в основных своих чертах содержит общеизвестное церковное учение о посте, лишь разъясняя метод, коим следует руководствоваться, применяя его в современной пастырской практике.

Вопрос об отношении Православных Церквей к остальному христианскому миру

Вопрос об отношении Православных Церквей к остальному христианскому миру впервые обсуждался на Межправос-

лавной подготовительной комиссии 1986 года. Предложенный Комиссией проект решения, в котором уделялось внимание диалогам Православной Церкви с римо-католиками, старокаатоликами, лютеранами, англиканами, реформатами и представителями Древних Восточных Церквей, был утвержден на Всеправославном предсоборном совещании в 1986 году.

Стоит отметить, что к настоящему времени значительная часть данного документа устарела и он нуждается в серьезной переработке, поскольку с 1986 года многие параметры межхристианского диалога претерпели серьезные изменения. Так например, ряд протестантских деноминаций уклонился в крайние формы либерализма, узаконив такие явления, как женское священство и женский епископат, однополые союзы и рукоположение состоящих в них в священный сан. В силу этих обстоятельств Русская Православная Церковь прервала диалог с рядом протестантских групп.

В 2000 году Архиерейский Собор нашей Церкви принял документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». Главные постулаты этого документа, полагаем, должны быть учтены в переработанном проекте всеправославного решения по данной теме.

Требуют пересмотра и некоторые отраженные в документе принципы, касающиеся координации взаимодействия Поместных Православных Церквей при ведении диалога с инославными. Вместе с тем некоторые фундаментальные положения документа могут быть приняты за основу и при его новой редакции.

Православие и экуменическое движение

Тема «Православие и экуменическое движение», посвященная участию Православной Церкви в различных межхристианских организациях, таких, как Всемирный совет церквей, Конференция европейских церквей и др., обсуждалась в 1986 году. Текст, подготовленный Всеправославным предсоборным совещанием, сегодня, 25 лет спустя, нуждается в основательной переработке. За прошедшую четверть века, помимо уже перечисленных тенденций, утвердившихся в протестантской среде, изменился и формат участия Поместных Православных Церквей в межхристианских организациях, а также обстановка внутри самих этих организаций.

В 1997 году Архиерейский Собор Русской Православной Церкви рассматривал вопрос об экуменизме и о том, может ли Русская Православная Церковь оставаться членом ВСЦ. Было решено обсудить проблему современного экуменического движения на всеправославном уровне. Всеправославное Совещание было созвано по инициативе Русской и Сербской Православных Церквей весной 1998 года в Фессалониках. Участники совещания засвидетельствовали, что за все годы существования ВСЦ вероучительный и нравственный разрыв между православными и инославными не только не уменьшился, но даже увеличился. Было заявлено, что нынешняя структура ВСЦ, механизм принятия решений, организация совместных молитв являются неприемлемыми для Православных Церквей. Они или уйдут из Совета, или Совет должен быть радикально реформирован. На совещании было принято решение о необходимости создания паритетной двусторонней комиссии по диалогу между ВСЦ и Православными Церквами. Автором идеи был председатель ОВЦС Московского Патриархата митрополит Кирилл (ныне — Святейший Патриарх Московский и всея Руси).

Принципы участия в межхристианских организациях, выработанные Всеправославным совещанием, были учтены при подготовке «Основных принципов отношения Русской Православной Церкви к инославию», о которых говорилось выше. Как представляется, эта многолетняя работа должна найти отражение в будущем межправославном документе, посвященном межхристианским связям.

Вопрос «о вкладе Поместных Православных Церквей в торжество христианских идей мира, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой дискриминации»

Данный вопрос также обсуждался в 1986 году. Стоит отметить, что подготовленный тогда документ испытал несомненное влияние своего времени. Не случайно основной темой документа является проблема всеобщего разоружения. Сегодня предстоит решить, нужно ли выносить на Собор документ, который несет на себе явное влияние устаревших идеологических концепций, или же следует подготовить новый доку-

мент. В то же время некоторые положения подготовленного проекта вполне могут быть использованы, так как темы христианского понимания мира, достоинства личности, свободы человека, национальный вопрос будут актуальными всегда.

Кризис в межправославном диалоге в 1990-е годы

На III Всеправославном предсоборном совещании в 1986 году была утверждена повестка дня следующего Всеправославного предсоборного совещания с включением в нее оставшихся четырех тем сокращенного каталога:

1. Диаспора.
2. Автокефалия и порядок ее провозглашения.
3. Автономия и порядок ее провозглашения.
4. Диптихи.

Созыв IV Всеправославного предсоборного совещания был намечен на ближайшее время, после того как завершится процедура ознакомления всех Церквей с докладами, подготовленными по упомянутым темам. Однако на деле IV Всеправославное предсоборное совещание было созвано только двадцать три года спустя. За все эти годы была предварительно разработана лишь тема православной диаспоры.

Приостановка процесса подготовки Собора была связана с тем, что в 1990-е годы существенно омрачились двусторонние отношения между Константинопольской и Русской Православными Церквями, что в 1996 году привело даже к временному (на 4 месяца) разрыву евхаристического общения между ними. Эта ситуация была порождена возникновением церковной проблемы в Эстонии, где в 1996 году Константинопольским Патриархатом была создана так называемая Эстонская апостольская православная церковь, несмотря на то, что Эстония является частью канонической территории Русской Церкви и там осуществляет свое служение самоуправляемая Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата. Намерение Константинополя сделать ЭАПЦ полноправным участником общеправославных совещаний привело к блокированию предсоборного процесса.

Лишь в октябре 2008 года, на встрече Глав и представителей Поместных Православных Церквей в Стамбуле, было, наконец, достигнуто соглашение, по которому во Всеправославных совещаниях участвуют только автокефальные Церкви. Таким образом, ЭАПЦ Константинопольского Патриархата выводилась из непосредственного участия в предсоборном процессе, что позволило возобновить подготовку к Всеправославному Собору.

Тема диаспоры

К началу 1990-х годов на повестке предсоборного процесса оставались четыре темы: о православной диаспоре, церковной автономии, автокефалии и диптихах.

Среди них тема диаспоры была наиболее насущной, так как она затрагивает конкретные нужды миллионов православных людей, оказавшихся на чужбине в результате массовых переселений первой половины XX века. Ныне эти люди проживают в регионах, не входящих в каноническую территорию ни одной из Поместных Православных Церквей: в Северной и Южной Америке, в Западной Европе и в Австралии. Когда-то вместе с мирянами в эти регионы приехали епископы и священники из разных Православных Церквей, которые продолжили нести служение по окормлению своих духовных чад. Со временем были рукоположены новые иерархи и клирики, развилось миссионерское служение в местной инославной среде, в результате чего появилось много священнослужителей из числа бывших протестантов и католиков.

Таким образом, сложилась ситуация, не вполне согласная с церковными канонами, когда в одном и том же городе оказалось несколько православных епископов разных юрисдикций. Долгие десятилетия бытие православных в диаспоре было связано с необходимостью разрешать многие противоречия между Церквями, что вносило элемент разделения в их жизнь и затрудняло совместное православное свидетельство.

Русская Православная Церковь всегда стремилась способствовать консолидации проживающих в диаспоре православных общин, с тем чтобы со временем созревали условия, необходимые для предоставления им возрастающей степени церковной самостоятельности: самоуправления, автономии, автокефалии.

Именно это видение побудило Русскую Церковь, например, даровать автокефалию Православной Церкви в Америке в 1970 году.

В свою очередь, Константинопольский Патриархат на основании весьма расширительного толкования 28-го правила IV Вселенского Собора настаивает на собственном праве нести преимущественную ответственность за пастырское окормление всей православной диаспоры. Такую позицию разделяет несколько грекоязычных Церквей.

Так, в докладе Константинопольского Патриархата, представленном по теме диаспоры в Секретариат в Шамбези, говорилось, что решение данного вопроса возможно лишь на основе «главного фактора во взаимоотношениях Православных Церквей, а именно особого служения и деятельности Константинопольского Престола и его привилегий, признанных за ним Вселенскими Соборами, которые если когда-либо и оспаривались в течение веков, то только по причинам, не имеющим ничего общего со священными канонами и вековой церковной практикой». По мнению константинопольской стороны, 28-е правило IV Вселенского Собора определяет, что «любая область, находящаяся за границами установленной юрисдикции, подчиняется Константинопольской Церкви».

В докладе сказано, что Константинопольская Патриархия никому «не уступала своих прав на диаспору», а если когда-либо ради мира церковного «временно отступала от них как любящая мать, которая иногда покрывает и оправдывает отступления от строгого канонического порядка», то это было лишь «временное прекращение исполнения юрисдикционных прав». По мнению Константинополя, никакая «Церковь или Престол не могут канонически распространить свою власть за пределы их собственных областей, за исключением нашего святого, апостольского и патриаршего Вселенского Престола, который на основании данной ему привилегии рукополагать епископов в варварских странах... имеет полное право иметь под своей духовной защитой... церкви за границей».

Напротив, в докладе по вопросу диаспоры, представленном в Секретариат в Шамбези делегацией Русской Церкви, говорилось, что согласно 28-му правилу IV Вселенского Собора

«юрисдикция Константинопольского Патриарха простирается только на древние диоцезы Понтийский, Асийский и Фракийский и “иноплеменников вышереченных областей” и не касается православной диаспоры в Западной и Северной Европе, в Северной и Южной Америке, в Африке, Азии и Австралии».

По мнению Русской Православной Церкви, «ни одна из Поместных... Православных Церквей не имеет особой, исключительной и всеобъемлющей юрисдикции над всей православной диаспорой, вмешательство одних Православных Церквей в развитие церковной диаспоры других Церквей отвергается, беспорядок разнообразия и противоречивости многочисленных юрисдикций и юрисдикционных отношении в православной диаспоре требует уврачевания усилиями всех Православных Церквей, имеющих свою диаспору и несущих [...] ответственность за настоящее и будущее этой диаспоры, правильное решение вопроса о диаспоре требует от всех готовности во имя единства и блага святого Православия исходить не только из частности интересов своих Церквей, но и из понимания, что нужно и что件 полезно в целом для святого Православия в странах диаспоры. Православные Церкви в диаспоре, возникшие вследствие миссионерских успехов отдельных Поместных Православных Церквей, а также вследствие многочисленного собрания православных переселенцев, должны превращаться постепенно в новые Поместные Церкви, получая автокефалию (или, сначала, автономию) от своих Церквей-Матерей и признание от остальных Церквей-Сестер».

Проблема диаспоры обсуждалась на Межправославных подготовительных комиссиях в 1990 и 1993 годах, а также на Конференции православных канонистов в 1995 году.

Согласованное решение по ней было принято на Всеправославном предсоборном совещании в июне 2009 года. В итоговом документе Совещания констатируется, что «на современном этапе невозможен... немедленный переход к строго каноническому порядку Церкви по данному вопросу, т.е. пребыванию только одного епископа в одном месте. По этой причине принято решение предложить создание некоего переходного положения, которое и подготовит почву для строгого канонического решения проблемы».

В соответствии с упомянутым решением в различных регионах диаспоры были учреждены Епископские собрания, объединяющие всех канонических православных архиереев того или иного региона. Их работа началась с апреля 2010 года и позволила скоординировать межправославное взаимодействие в диаспоре. Регионами, где были учреждены Епископские собрания, являются:

1. Северная и Центральная Америка;
2. Южная Америка;
3. Австралия, Новая Зеландия и Океания;
4. Великобритания и Ирландия;
5. Франция;
6. Бельгия, Голландия и Люксембург;
7. Австрия;
8. Италия и Мальта;
9. Швейцария и Лихтенштейн;
10. Германия;
11. Скандинавские страны;
12. Испания и Португалия.

Тема церковной автономии

Тема церковной автономии изначально входила в обширный каталог тем, разработанных I Всеправославным совещанием 1961 года, и последовательно включалась в каталоги Всеправославных предсоборных совещаний.

Впервые она обсуждалась на Межправославной подготовительной комиссии в декабре 2009 года. Необходимо было определить, к чьей компетенции относится вопрос провозглашения новой автономной Церкви, какова при принятии такого решения роль Церкви-Матери, каким образом осуществляется соборное участие в данном решении прочих Поместных Церквей.

Как следовало из докладов, ряд Церквей полагает, что вопросы дарования автономии и автокефалии должны решаться по одинаковой схеме и в соответствии с соборным принципом, гарантом которого выступает Вселенский Патриарх.

Делегация Русской Православной Церкви предложила различать подходы к данным вопросам.

В результате проведенного Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата глубокого анализа исторических прецедентов выяснилось, что статус церковной автономии, в отличие от четко определенного статуса церковной автокефалии, весьма подвижен и во многих случаях неравнозначен, о чем свидетельствуют примеры как из древней, так и из современной истории. Универсальным и общепризнанным может считаться лишь то положение, что, обладая более или менее широким объемом прав самоуправления, каждая автономная Церковь сохраняет принципиальную связь со своей кириархальной Церковью. Она выражается в поминовении за богослужением Главой автономной Церкви Предстоятеля соответствующей автокефальной Церкви и в наличии некоторых других признаков тесного канонического единства данных Церквей, зависящих от степени прав самоуправления, которые дарованы той или иной автономной Церкви.

Важно отметить, что в учредительных документах Церквей, обладающих автономией или статусом, близким к автономному, неизменно присутствует упоминание о том, что их связь с Единой Святой Соборной и Апостольской Церковью осуществляется в органическом единстве с соответствующей кириархальной Церковью и через ее посредство.

Из очевидности того факта, что сколь угодно широкие права самоуправления, присущие той или иной автономной Церкви, не упраздняют ее принципиальной связи с кириархальной Церковью, делегация Московского Патриархата сделала вывод о том, что и процедура дарования автономии должна находиться в пределах компетенции соответствующей автокефальной Церкви. Вынесение вопроса провозглашения автономии на межправославный уровень было бы нарушением 2-го правила II Вселенского Собора, 22-го правила Антиохийского Собора, 16-го правила Двукратного Собора, 3-го правила Сардийского Собора и других соборных постановлений, запрещающих вмешательство одной Поместной Церкви во внутренние дела другой.

Позиция, сформулированная делегацией Русской Православной Церкви, легла в основу того решения Комиссии, по которому удалось достичь полного согласия всех Церквей. Было

признано, что, каждая Поместная Церковь вправе самостоятельно решать, предоставляет ли она права автономии той или иной своей части и каков объем этих прав.

Тема церковной автокефалии

Вопрос о способе предоставления автокефалии — принципиально иного свойства, чем вопрос об автономии, поскольку новая автокефальная Церковь становится членом семьи Поместных Церквей, и факт ее появления непосредственно касается всех прочих Церквей-Сестер. Логично предположить, что после того, как Церковь-Мать принимает решение о предоставлении какой-то своей части автокефалии, данное решение должно быть вынесено на рассмотрение Предстоятелей или полномочных представителей всех Поместных Церквей и в случае всеобщего согласия с ним завершиться изданием соборного Томоса о даровании автокефалии.

Вместе с тем до сих пор не существовало фиксированной процедуры предоставления автокефалии. В истории чаще всего бывало так, что та или иная Церковь в одностороннем порядке объявляла о своем автокефальном статусе и лишь потом, спустя годы, ее автокефалия признавалась прочими Церквями. Существовали и другие прецеденты, когда автокефалию той или иной Церкви единолично предоставляла ее Церковь-Мать. Так было в случаях с Элладской, Болгарской, Сербской и некоторыми другими Церквями, автокефалия которым была дана Константинопольским Патриархатом, и в случаях с Церковью Чешских земель и Словакии и с Православной Церковью в Америке, получившими автокефалию от Московского Патриархата. Не обходилось и без казусов, когда одной и той же Церкви автокефалия предоставлялась дважды, как в случае с Польской Православной Церковью.

Тема автокефалии последовательно включалась в каталоги Всеправославных совещаний. Первоначально она формулировалась так:

- «Провозглашение автокефалии:
- а) кто ее провозглашает;
 - б) предпосылки и условия;
 - в) способ провозглашения автокефалии;

г) какие Церкви признаются ныне автокефальными».

Затем ее название сократилось до следующего: «Автокефалия и порядок ее провозглашения». Разрабатывать эту тему, как и тему автономии, было поручено Элладской Православной Церкви.

Тем не менее доклады по данной теме представили и другие Церкви, в том числе Русская. Их рассмотрела созванная 7–13 ноября 1993 года в Шамбези Межправославная подготовительная комиссия. Глава Секретариата по подготовке Святого и Великого Собора митрополит Швейцарский Дамаскин провел сравнительный анализ мнений Поместных Церквей и представил Комиссии свой доклад об их совпадениях и расхождениях. Из него явствует, что греческие Церкви (Константинопольская, Александрийская, Иерусалимская и Элладская) единодушно отвергают единоличное право какой-либо Церкви даровать автокефалию своей части, выдвигая на первый план соборный способ принятия решения об автокефалии.

При этом согласие всей семьи Православных Церквей провозглашается ими *conditio sine qua non* (обязательным условием) для появления новой автокефальной Церкви. Утверждается, что каноническая компетенция в провозглашении автокефалии должна принадлежать Всеправославному Собору или, по крайней мере, единодушному решению всех Поместных Церквей, при этом инициатива провозглашения автокефалии должна исходить, согласно греческим докладам, от Вселенского Престола «ввиду необходимости достижения всеправославного консенсуса» и непременно с согласия Церкви-Матери.

Позиция Русской Православной Церкви по вопросу об автокефалии и способе ее провозглашения на основании постулата о равенстве всех Церквей, независимо от их древности и апостольского происхождения, утверждала принцип полной независимости Церкви-Матери в деле дарования автокефалии какой-либо своей части. При этом утверждалось, что такое провозглашение автокефалии «должно сопровождаться последующим признанием новой Автокефальной Церкви со стороны всех Поместных Автокефальных Православных Церквей-Сестер, в чем проявляется “единство духа в союзе мира” (Еф. 4:3)».

В итоге Комиссия приняла за основу проект определения, в который включен компромиссный подпункт о том, что любая Поместная Церковь вправе принимать от какой-либо своей части просьбу об автокефалии, оценивать предпосылки для ее предоставления и решением своего Поместного Собора вносить соответствующее предложение Вселенской Патриархии для достижения всеправославного консенсуса, одновременно информируя об этом прочие Церкви. Тем же документом компетенция Вселенской Патриархии в данном вопросе была ограничена ее почетным долгом направить соответствующее Патриаршее послание всем Поместным Церквам и «*изыскать*» выражение всеправославного консенсуса. При этом предусматривалось, что «выражая согласие Церкви-Матери и всеправославный консенсус, Вселенский Патриарх официально провозглашает автокефалию ходатайствующей Церкви, изданием Патриаршего Томоса», который подписывается в обязательном порядке Предстоятелями Константинопольской Церкви и Церкви-Матери и, желательнo, также прочими Предстоятелями.

По последнему пункту не было достигнуто окончательной договоренности, что отразилось в примечании к документу. Выработка единой позиции по нему была отложена до следующих заседаний Межправославной подготовительной комиссии.

На заседании Межправославной подготовительной комиссии в декабре 2009 года было согласовано решение, в соответствии с которым провозглашение новой автокефальной Церкви после соответствующего обращения Церкви-Матери происходит посредством издания Томоса об автокефалии, который подписывается Главами всех автокефальных Церквей.

Далее Комиссии предстоит выработать проект типового Томоса о даровании автокефалии и определить способ его подписания. Для этого делегации Поместных Церквей собрались в Шамбези 21–27 февраля 2011 года. Дискуссия оказалась непростой, и на данном этапе пока не удалось прийти к окончательному согласию по этому вопросу. Таким образом, хотя по теме автокефалии достигнуто принципиальное согласие Поместных Православных Церквей, некоторые технические детали еще предстоит уточнить.

Таким образом, хотя по теме автокефалии достигнуто принципиальное согласие Поместных Православных Церквей, некоторые технические детали еще предстоит уточнить.

Тема диптихов

На заседаниях Межправославной подготовительной комиссии в феврале 2011 года дошла очередь и до рассмотрения последней темы каталога, касающейся проблемы диптихов — списков, согласно которым осуществляется поминовение за богослужением Предстоятелей Поместных Церквей, и их следования в официальном церковном протоколе.

На сегодня существует несколько вариантов таких списков, которые различаются по положению в них Грузинской и Польской Церквей и по наличию или отсутствию в них Православной Церкви в Америке.

Общим принципом их составления является то, что в начале списка располагаются Предстоятели четырех древних Патриархатов (Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского) и Русской Православной Церкви, положение которых зафиксировано решениями прежних Соборов. Затем следуют прочие Патриархаты, а после — остальные Церкви, Предстоятели которых носят титулы Митрополитов или Архиепископов в соответствии с хронологическим порядком обретения этими Церквами автокефалии.

При этом Константинопольская, Александрийская, Иерусалимская, Сербская, Румынская, Кипрская, Элладская и Албанская Церкви располагают Грузинскую Православную Церковь на 9-м месте, исходя из того факта, что она является последним из признанных Константинополем Патриархатов. Русская, Грузинская, Болгарская, Польская, Чешских земель и Словакии и Православная Церковь в Америке помещают Грузинскую Православную Церковь на 6-м месте исходя из признания древности ее автокефалии, полученной от Антиохийской Церкви.

Что касается положения Польской Православной Церкви, то Константинопольская, Александрийская, Иерусалимская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Польская и Албанская Церкви помещают ее на 12-м месте, то есть перед Албанской, признавая за действительный Томос о ее автокефалии,

данный Константинопольской Церковью в 1924 году. Антиохийская, Русская, Грузинская, Чешских Земель и Словакии и Американская помещают ее на 13-м месте, то есть после Албанской, исходя из того, что законная автокефалия была дарована Польской Церкви Русской Церковью-Матерью в 1948 году.

В Сербской Православной Церкви нет традиции поминовения Предстоятелей Церквей, не носящих титул Патриарха.

Православная Церковь в Америке присутствует в диптихах Русской, Болгарской, Польской Православных Церквей и Православной Церкви Чешских земель и Словакии.

Кипрская Церковь также имеет особое мнение по поводу места в диптихах своего Архиепископа, считая, что он должен поминаться раньше Грузинского, Сербского, Румынского и Болгарского Патриархов.

Данная тема не имеет столь большого практического значения, как, например, вопросы диаспоры, автономии и автокефалии. Поэтому, хотя она и включалась последовательно во все каталоги, ее рассмотрение не раз переносилось.

По мнению Русской Православной Церкви, никакое решение в этой области нельзя принимать путем давления большинства на меньшинство. Необходимо строго следовать принципу всеправославного консенсуса. Все автокефальные Церкви, независимо от их древности и обстоятельств получения автокефалии, равны в своих правах и достоинстве. И статус Предстоятелей, стоящих в диптихе не на первых местах, ничем не умален в сравнении со статусом Предстоятелей, чьи имена упоминаются в списке ранее.

Отсутствие полного тождества в диптихах, которыми пользуются Поместные Церкви, является следствием того, что диптихи сложились на основе обычая, утвердившегося в той или иной Церкви. Поскольку отсутствие полного совпадения диптихов создает определенные неудобства, было бы неплохо, чтобы соборным разумом была признана необходимость нахождения единого мнения по этому вопросу. Однако мы можем сохранить и ныне существующую практику, когда в каждой конкретной ситуации действует диптих той Церкви, на территории которой происходит соответствующее мероприятие.

Различие точек зрения по вопросу диптихов, по нашему мнению, не должно затрагивать расположение в них Предсто-

ятелей Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей, закрепленное постановлениями Вселенских Соборов, и пятое место Московского Патриархата, утвержденное постановлениями Константинопольских соборов 1590 и 1593 годов.

Что касается вопроса о положении в диптихах Предстоятеля Грузинской Церкви, то мы полагаем справедливым учесть тот факт, что до утраты своей независимости в 1811 году Грузинская Православная Церковь, согласно авторитетным каноническим источникам, уже пользовалась автокефальным статусом, полученным не позднее XI века от Антиохийского Патриаршего Престола. Восстановление ее автокефалии (не важно, произошло ли оно в 1917, в 1943 или в 1990 году⁴), по сути, было лишь фактом возвращения Грузинской Церкви в семью автокефальных Церквей. Поэтому мы считаем допустимым и отвечающим исторической справедливости, чтобы при определении места в диптихах Предстоятеля Грузинской Церкви была учтена древность «первой» автокефалии этой Церкви и, таким образом, за ее главой было закреплено 6-е место в диптихе.

Отдельно стоит вопрос присутствия в диптихе Предстоятеля Православной Церкви в Америке. По нашему мнению, данный вопрос должен быть окончательно решен в ходе завершения процедуры общеправославного признания автокефального статуса этой Церкви, получившей автокефалию от Русской Православной Церкви в 1970 году.

Предстоятели автономных Церквей не подлежат включению в общеправославные диптихи на том основании, что поминовение собратьев Предстоятелей входит в прерогативу Глав автокефальных Церквей, в то время как Первоиерархи автономных Церквей поминают только Глав своих кириархальных Церквей.

О ближайших перспективах предсоборного процесса. Принцип консенсуса в межправославном взаимодействии

Итак, дискуссия показала, что оставшиеся два вопроса повестки дня Святого и Великого Собора (автокефалия и дип-

тихи) требуют дополнительной проработки, которая, несомненно, будет осуществляться. Вместе с тем, чтобы не ставить сроки созыва Собора в зависимость от результатов обсуждения данных вопросов, которое может растянуться на долгие годы, сегодня рассматривается вариант включения в повестку Собора только тех восьми тем, которые уже разработаны. Вопросы же автокефалии и диптихов в таком случае предлагается оставить на послесоборный период.

В случае принятия такого решения представителям Поместных Православных Церквей необходимо будет собраться на совещание для проработки протокола Собора, определения способа его работы, принятия на нем решений и состава делегаций Поместных Церквей. Кроме того, как я уже упомянул, проекты, подготовленные по ряду ранее рассмотренных тем, за давностью лет устарели и требуют определенной редакции, которую также следует осуществить на предстоящем Всеправославном предсоборном совещании.

Надо сказать, что не все Церкви положительно оценивают текущее состояние предсоборного процесса. Раздаются голоса в пользу того, чтобы изменить регламент Всеправославного подготовительного совещания, отменить принцип консенсуса и ввести принцип большинства при принятии на них решений. Так, в официальном коммюнике по результатам встречи Предстоятелей и представителей четырех древних восточных Патриархатов и Архиепископии Кипра, состоявшейся 1–3 сентября 2011 года в Константинополе, в частности, «с печалью было отмечено, что возникшая в прошлом феврале безысходность в процессе реализации уже давно предуготовляемого созыва [Собора] была вызвана предписаниями Регламента Всеправославных предсоборных совещаний относительно единогласия в принятии решений».

Русская Православная Церковь, с одной стороны, не разделяет столь пессимистичной оценки хода подготовки Собора, а с другой — сохраняет неизменной свою позицию относительно способа принятия решений в предсоборном процессе: отказ от принципа консенсуса чреват новыми нестроениями как на подготовительном этапе, так и на самом Соборе, поскольку мо-

жет создать проблемы с рецепцией соборных решений в той Поместной Церкви, мнение которой не было учтено.

Принцип консенсуса был определяющим в предсоборном процессе с самого его начала: этим принципом руководствовались все предсоборные совещания и подготовительные комиссии в течение последних 50 лет. Уже на Всеправославном совещании 1961 года по предложению делегации Константинопольского Патриархата был принят «Порядок функционирования и работы Родосской всеправославной конференции». Пункт 14-й данного документа гласит: «Решения общих собраний принимаются при полном единогласии делегаций Церквей». В дальнейшем все межправославные документы принимались только на основе консенсуса.

На III Всеправославном предсоборном совещании в 1986 году был утвержден Регламент Всеправославных предсоборных совещаний, который закрепил сложившуюся ранее практику принятия документов всеправославного значения на основе консенсуса. Статья 16-я Регламента гласит: «Тексты по всем темам повестки Всеправославных предсоборных совещаний утверждаются единогласно. Что касается вопросов процедуры, требуется большинство в 2/3 присутствующих членов делегаций. Решения Всеправославных предсоборных совещаний по каждой теме повестки носят подготовительный характер к Святому и Великому Собору. В связи с этим они, хотя и отражают подлинную православную традицию по данным вопросам, но не имеют силы прямо обязывать поместные Церкви, прежде чем высказается Святой и Великий Собор».

Таким образом, в предложении Константинопольского Патриарха и присоединившихся к нему Глав других Церквей, собравшихся 1–3 сентября 2011 года в Константинополе, можно усмотреть кардинальное изменение прежней позиции Константинопольской Церкви, выраженной на Первом Всеправославном совещании 1961 года.

Надо сказать, что коллегиальность в принятии решений по важным церковным вопросам традиционно была присуща Православной Церкви. С одной стороны, она показывала един-

ство епископского служения как такового, восходящего к свяществу Христа, а с другой стороны — являлась гарантией от повреждения церковного Предания в результате ошибок отдельных епископов. Как пишет священномученик Киприан в письме к епископу Римскому Стефану, «общество священников⁵, связанное узами взаимного согласия и единения, для того и многочисленно <...> чтобы в случае попытки кого-либо из нашего сонма произвести ересь, терзать и рассеивать стадо Христово, другие противодействовали и, как попечительные и милосердные пастыри, собирали Господних овец в одно стадо»⁶.

Что мы можем ожидать от Всеправославного Собора?

В свете всего сказанного выше мы можем вернуться к вопросу, поставленному в начале лекции: что мы можем ожидать от Всеправославного Собора, если он действительно состоится? И состоится ли этот Собор в ближайшие годы?

Ответить на этот вопрос, по-видимому, будет возможно после совещания Предстоятелей Поместных Православных Церквей, которое состоится предположительно в 2012 году. Если на этом совещании будет предпринята попытка отказаться от принципа консенсуса как основополагающего и единственного способа принятия решений на межправославном уровне, то можно предположить, что созыв Собора отложится на неопределенную перспективу. Ведь вряд ли какая-либо Церковь согласится участвовать в Соборе, на котором ее мнение может быть проигнорировано или отвергнуто под давлением других Церквей. И даже если она примет участие в таком Соборе, она вправе не признать его результаты.

Если же сохранится неизменным принцип принятия решения на подготовительных межправославных совещаниях, если будет окончательно утвержден каталог тем для предстоящего Собора, то можно предполагать, что Подготовительная комиссия займется непосредственно разработкой регламента Собора, а также редакцией уже подготовленных документов, требующих доработки. В таком случае Собор может состояться в обозримые сроки.

Тема регламента, впрочем, еще ни разу не изучалась на межправославных совещаниях. Согласно существующему регламенту предсоборных подготовительных комиссий, в них принимают участие по два члена от каждой Церкви. Иными словами, двумя членами представлена как многомиллионная Поместная Церковь, так и та Церковь, чья паства исчисляется несколькими десятками тысяч верующих. Впрочем, до тех пор, пока не подвергался сомнению принцип консенсуса, такой способ представительства не вызывал вопросов у Поместных Православных Церквей, каждая из которых имеет гарантию, что ее интересы будут учтены.

Теперь же, когда по инициативе нескольких Глав Церквей принцип консенсуса поставлен под сомнение, мы вправе поставить под сомнение и существующий принцип представительства на межправославной арене, тем более, если речь идет о грядущем Всеправославном Соборе. Совершенно очевидно, что на Соборе принцип равного представительства использоваться не может, а должен действовать принцип пропорционального представительства. Ведь не может Русская Православная Церковь, имеющая около 150 миллионов верующих и около двухсот пятидесяти епископов, быть представлена таким же количеством делегатов, как какая-либо иная Поместная Православная Церковь, в которой лишь несколько десятков тысяч верующих и несколько архиереев.

Можно предположить, что грядущий Всеправославный Собор будет собором епископов, т.е. священники и миряне не будут участвовать в нем в качестве полноправных членов. Если на Собор съедутся все православные епископы от всех канонических Поместных Церквей, их будет, по моим весьма приблизительным подсчетам, около семисот. Если придут только епархиальные архиереи, их будет, вероятно, около пяти с половиною сотен. При современных возможностях собрать в одном месте 500–700 человек не представляет особенно большого труда.

Если же количество делегатов Собора будет ограничено определенным меньшим числом и будет рассчитываться пропорционально размерам Церквей, тогда возникает вопрос: что станет основной единицей измерения — количество епископов, приходов или верующих? Если количество верующих, тогда можно было бы предложить такой принцип: один архиерей на один миллион верующих. В этом случае от Русской Церкви

на Собор поедет 150 архиереев, от Константинопольской, по разным оценкам, от трех до семи, а от нескольких Церквей, у которых наименьшая численность верующих, должен будет поехать один представитель. Вряд ли такой порядок устроит Поместные Церкви. Следовательно, остается два критерия: количество приходов или архиереев (епархий).

В любом случае, при определении критериев представительства размеры Церкви и ее реальное влияние в православном мире должны быть учтены, тем более в ситуации, когда ставится вопрос об изменении процедуры принятия решений. И я хотел бы со всей ответственностью заявить, что делегация Русской Православной Церкви поедет на Всеправославный Собор только в том случае, если регламент и процедура принятия решений будут гарантировать соблюдение достоинства и прав каждой Поместной Церкви.

В ходе обсуждения регламента Собора должен быть поставлен вопрос о присутствии на нем делегатов от Православной Церкви в Америке. Вне зависимости от того, признается ли кем-либо эта Церковь автокефальной или нет, все Поместные Церкви находятся с ней в полном евхаристическом общении, признают ее епископов каноническими, а следовательно, они должны быть представлены на Соборе.

Необходимо обсудить и многие другие вопросы. Например: как будут рассажены Предстоятели Церквей? В каком порядке, по какому диптиху? Очень важно, чтобы при этом была подчеркнута соборность и коллегиальность управления Православной Церковью. Сам образ президиума Собора должен явить всему миру то, на чем на протяжении веков настаивали православные богословы в полемике с Западом: у Православной Церкви нет земного главы, ибо единственным ее Главой является Сам Господь Иисус Христос. Только при признании Христа единственным Главой Церкви Православная Церковь имеет право называться Телом Христовым.

Полагаю, что сделанный мною обзор 50-летнего периода подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви сможет внести некоторую ясность в понимание целей и задач это-

го Собора, а также успокоить тех, кто разделяет различные фобии, распространяемые в связи с перспективой его созыва. Могут заверить всех сомневающихся в том, что этот Собор не будет Восьмым Вселенским, не отменит и не пересмотрит решений семи Вселенских Соборов. Этот Собор не отменит постов, не введет женатый епископат, не разрешит второбрачие духовенства, не признает власти Римского папы над Православной Церковью, не подпишет унию с католиками — одним словом, не сделает ничего из того, чего сегодня опасаются некоторые «защитники Православия», проявляющие ревность не по разуму.

Если же что-либо противное духу и букве семи Вселенских Соборов, противное многовековому Преданию Православной Церкви — упаси Бог — произойдет на этом Соборе, Русская Церковь его не признает и не примет, как это было с Ферраро-Флорентийским Собором 1441 года. Полагаю, что и другие Поместные Православные Церкви в таком случае не признают подобный Собор.

Нужен ли нам вообще Всеправославный Собор? Сегодня раздаются голоса в пользу того, что такой Собор вообще не нужен — жили, мол, тринадцать веков без Всеправославных Соборов и еще столько же проживем. В этой позиции есть своя правда. Православная Церковь остается Соборной даже несмотря на то, что Общеpravославные Соборы не созываются: имеются ведь и другие механизмы соборности, такие как Всеправославные совещания, обмен посланиями между Предстоятелями, встречи Предстоятелей и т.д. И если Всеправославный Собор не произойдет, Поместные Церкви продолжают свое служение Богу и людям, сохраняя «единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3).

В то же время, если сегодня Поместные Церкви сумеют преодолеть внутренние разногласия и «единем усты и едином сердцем» засвидетельствовать свое неотъемлемо присущее им единство, это будет важным и знаменательным событием. Это, безусловно, укрепит межправославное взаимодействие, это поможет сформулировать и озвучить всеправославную позицию по целому ряду актуальных вопросов, это сделает Православную Церковь более консолидированной и способной отвечать на вызовы времени. Святой и Великий Собор Православной Церкви может стать подлинным Торжеством Православия — при

условии, конечно, что на нем в духе подлинного братолюбия и взаимного уважения будут учтены убеждения, традиции и взгляды всех Поместных Православных Церквей.

Церковь является Соборной по самой своей природе. Таковой ее создал Господь. И в этом залог ее стояния в истине до конца времен.

В заключение хотелось бы привести слова митрополита Никодима, произнесенные в 1961 году на I Всеправославном подготовительном совещании на Родосе и сегодня, ровно 50 лет спустя, сохраняющие актуальность: «Перед нами стоит большая и трудная задача. Но мы не убоимся и не усташимся ее, ибо наше дело — дело Божие. Мы верим, что Господь укрепит и восполнит наши немощные силы, наставит нас на путь истины и поможет нам завершить предстоящий нам подвиг во благо и славу Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви».

Примечания

¹ Макарий, митрополит Московский. Православное догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1883. С. 230.

² 37 Правило святых апостолов.

³ Наиболее значительными были Соборы 879 и 1341 годов, Константинопольские Соборы 1590 и 1593 годов, обсуждавшие вопрос утверждения Патриаршества в Русской Церкви, Ясский (продолжение Константинопольского) Собор, состоявшийся в 1642 году, который одобрил исповедание веры митрополита Киевского Петра (Могилы), Московский Собор 1666–1667 годов, в котором приняла участие Александрийский и Антиохийский Патриархи, Иерусалимский Собор 1672 года и Константинопольский Собор 1691 года.

⁴ В 1917 году Грузинская Церковь в одностороннем порядке восстановила свою автокефалию, в 1943-м этот факт был признан Русской Православной Церковью, а в 1990-м автокефалию Грузинской Церкви признал Константинопольский Патриархат.

⁵ Имеются в виду епископы.

⁶ Сщмч. Киприан Карфагенский. Письмо к Стефану о Маркиане Арелатском, приставшем к Новациану // Творения сщмч. Киприана епископа Карфагенского. М., 1999. С. 598.

ИЕРОМОНАХ НИКОЛАЙ (САХАРОВ)

**ПОНЯТИЕ КЕНОСИСА
В БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ
АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (САХАРОВА)***

Согласно Евангелию от Иоанна, Христос перед преданием Себя на животворящие страдания и смерть говорит: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Эти слова характеризуют выражение Божественной любви в сотворенном мире и описывают, таким образом, совершенную любовь, которая по своему существу предполагает предельную жертву. Это любовь, которая «не ищет своего» (1 Кор. 13:5). Со времени апостола Павла в христианской керигме¹ о Христе сообщается как о высшем примере жертвенной любви: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим,

* Перевод с английского выполнен преподавателем кафедры Систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета *С. В. Никитиной* по изданию: *Sakharov Nicholas V. I Love, Therefore I Am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony. Crestwood (NY), 2002. — 256 p. Ch. 4: Kenosis. P. 93–115.*

не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого (греч. *ἑαυτὸν ἐκέλευσεν* — букв.: «опустошил Себя»), приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:5–8). Эта драма *кеносиса*² (самоопустошения, самоистощания) Христа, выраженная в словах Павла, полномасштабно представлена во всей восточной православной традиции — в патристической письменности в целом³ и в литургических текстах в частности. Однако у отца Софрония эта тема выходит на передний план его богословских размышлений. Понятие кеносиса становится определяющей категорией для всего его богословия и в первую очередь — для его учения о персоне. Таким образом, оно в значительной мере структурирует его видение аскетической жизни и, в конечном счете, — христианского совершенства. На всем протяжении своего богословского становления отец Софроний внимательно рассматривает различные направления кенотических представлений, связанных с христологией, триадологией и антропологией. Далее он оформляет их в единое учение, где в качестве высшей модели выступает Христос в Его кеносисе. Центральное положение понятия кеносиса в мысли отца Софрония станет более отчетливым, если сопоставить его «кенотическую» установку с «плероматическим»⁴ осмыслением восточной духовности некоторыми современными православными авторами, строящими свое богословие вокруг идеи «исполнения» и «полноты».

В рамках широкого спектра интерпретаций данного отрывка отец Софроний выделяет два узловых направления мысли: временной богочеловеческий кеносис Христа в Его земной жизни и вечный внутритроичный кеносис, явленный через Логос.

Кеносис Христа

Кеносис в Воплощении

Подход отца Софрония к земному кеносису Христа опирается на традиционное понимание, заключающееся в том, что воплощение само по себе является онтологическим кеносисом.

сом⁵. Божественный несотворенный Логос вступает в человеческий тварный мир, воспринимая «низший» образ существования⁶. Отец Софроний часто ссылается на Флп. 2:6–7 и говорит о Боге, «уничжающем Себя», «воспринимающем наш рабский образ» и «смиряющем Себя даже до смерти крестной». Логос в Его Божестве «сходит с небес на Землю и далее во ад»⁷. Отец Софроний также замечает, что Логос в Воплощении не реализует Свое собственное Божество, но всегда действует во имя Отца и силой Отца или Святым Духом. Христос избегает любого действия, которое имело бы характер самообожения. Так, отец Софроний выделяет в Священном Писании роль Святого Духа в зачатии (Лк. 1:35) и крещении Христа (Мф. 3:15). Он отмечает, что именно Бог воскресил Иисуса (1 Пет. 1:21) и свидетельствовал о Нем (Ин. 5:31–32). Этот же принцип отражен в литургической формуле эпиклезы, т. е. призывания Святого Духа, из которой можно сделать вывод, что освящение хлеба и вина совершает не Сам Христос посредством установительных слов, но Отец силой Святого Духа. Последовательный отказ Христа от самообожения позволяет понять, почему Он предпочитал прилагать к Себе скорее слова «Сын Человеческий», чем «Сын Божий»: «Из контекста Евангелия отчетливо видно, что Христос не использовал это выражение исключительно как Свое собственное имя, но как имя нарицательное, применимое ко всем людям»⁸. Таким образом, кеносис Логоса заключается в Его «онтологическом схождении в Воплощении» и добровольном динамическом «соответствии» образу человеческого существования.

Отец Софроний также подчеркивает кеносис Христа как человека (ср. 1 Тим. 2:5) на всем протяжении Его земной жизни: «Вся Его жизнь с нами была не что иное, как непрерывное терзание. Голгофа — лишь заключительный акт, в котором все, как в кульминационной точке соединилось»⁹. Отец Софроний делает попытку проникнуть во внутренний мир Христа. Поэтому он обращается к духовному анализу значительных событий человеческой жизни Христа — особенно искушений, Гефсимании и Голгофы — в категориях кеносиса.

Вечный кеносис

Вечный аспект кеносиса Христа понимается в контексте кенотической внутритроичной любви. Отец Софроний замечает, что перед тем как Христос совершил свой земной кеносис, «это было уже совершено в небе по Божеству по отношению к Отцу». Таким образом, земной кеносис представляет собой проявление кеносиса небесного: «Через Него [Христа] нам дано откровение о характере Бога-Любви. Совершенство в том, что эта любовь смиренно, т. е. без остатка, отдает себя. Отец в рождении Сына изливает Себя всецело. Но и Сын все возвращает Отцу»¹⁰.

Обращаясь к толкованию кенотического «излияния», отец Софроний понимает его как отдание Отцом Себя Сыну во всей полноте Своего нетварного бытия. «И так Сын равен Отцу в абсолютной полноте Божеского Бытия»¹¹. Мысли отца Софрония об ипостасном «принятии» одной ипостасью другой ипостаси или ипостасей позволяют пояснить смысл евангельских мест, которые указывают на единство Отца и Сына. Такой абсолютный кеносис Христа — полная отдача Им Себя Отцу — особым образом проявился в Воплощении, в Гефсимании и на Голгофе. Самоотдача вовлекает оба аспекта бытия Христа — Его Божество и Его человечество: «Сын в такой же совершенной полноте самоистощающейся любви предает Себя Отцу и в Божестве, и в человечестве Своем»¹².

Таким образом, события Гефсимании и Голгофы вовлекают как Божество, так и человечество Христа: «В “те дни” <...> Он решительно двинулся к тому, чтобы и как человек совершить подвиг самоистощания»¹³, — здесь «и» означает «в добавление к Божественному вечному кеносису Логоса». Человеческий кеносис сочетается с Божественным, делая последний явленным.

Из этого положения вытекают важные следствия для аскетического богословия отца Софрония. Божественная и человеческая формы кеносиса совпадают не только в личности Христа. Через участие в кеносисе Логоса человечество восстанавливает свою способность к кенотической богоподобной люб-

ви. Кеносис Богочеловека во всех его аспектах раскрывает ключевую для нашего понимания богословия отца Софрония связь — связь между кеносисом и обожением. Совершенный кеносис Христа преобразуется в равно совершенное обожение нашей природы.

В этом *communicatio idiomatum*¹⁴ через кеносис не только человек участвует в Божественном строе бытия, но также Бог Троица в кенотической любви к тварному миру опустошает Себя на Кресте через Свою воплощенную Ипостась. Этот вывод подразумевается риторическим вопросом, формулируемым отцом Софронием: «Позволительно ли человеку дерзнуть и, перешагнув меру живого опыта, в своем умном созерцании уразуметь соучастие Отца и Духа Святого в крестной смерти Сына?»¹⁵. Другими словами, воплощение Второго Лица Троицы являет Божественный уничижительный кеносис не только по отношению к другому Божественному Лицу, но и кеносис Троиединого Бога по отношению к сотворенному человеку.

Корни кенотицизма у отца Софрония

Работа Л. Ричарда показывает, что восточные отцы не исследуют кенотическое измерение в Божестве в той мере, которая была бы достаточна для того, чтобы составлять единственную основу для тринитарного кенотицизма отца Софрония. Так, обращаясь к идее внутритроичного кеносиса и кеносиса Троицы по отношению к миру, Ричард справедливо замечает, что «христианство не решается атрибутировать Богу ту кенотическую любовь, которую оно признает в Иисусе». Для отцов сама идея кеносиса предполагает изменчивость и поэтому не может рассматриваться в качестве Божественного атрибута¹⁶.

Русская мысль о кеносисе Христа

Тема кеносиса в христологии вышла на передний план в XVIII и XIX веках как попытка примирить вероучительные православные утверждения с новым образом Иисуса, предлагаемым западной историко-критической школой. Западные размышления на эту тему постепенно проникли на русскую сцену. Кено-

тическое измерение в русской христологии было обстоятельно развито в XIX веке в среде, обычно обозначаемой как «церковная традиция». Характерными особенностями этого богословского развития были, с одной стороны, его прочная библейская и литургическая основа с сильной монашеской окраской и, с другой стороны, пастырская озабоченность, означавшая, что каждая идея оценивалась в свете ее практического приложения к сфере монашеского и мирского благочестия.

Кенотицизм был общей особенностью русского христианства того времени. Согласно Н. Городецкому, кенотический Христос «находился в основе мышления каждого русского человека»¹⁷. Булгаков отмечает существование чисто русской манеры художественной интерпретации образа Христа, которая характерна для столь далеких друг от друга по духу писателей, как Тургенев и Достоевский. Разделительная линия между русской литературой и религиозной философией часто расплывчата. Литература питала философию своими образами, которые затем интегрировались в философские идеи до такой степени, что Бердяев заявлял, что русская религиозная философия фактически разрабатывает темы, поднятые русской литературой. Так кенотический Христос русской литературы стал богословской темой. В частности, кенотические тенденции проявились в сфере моральных идеалов, созданных русской литературой. Отец Софроний хорошо знал русскую литературу XIX века. Об этом свидетельствуют ссылки на русских поэтов и писателей в его работах. Из русской литературы кенотические идеи проникли в умы русских философов и богословов, заполнили их и стали все более и более использоваться в пастырской сфере.

Естественно, богословское внимание к кеносису Христа подняло проблему кеносиса как вечного атрибута Троицы. Так, в русской «церковной традиции» Филарет Московский осмысляет Крест как «земной образ» и «тень небесного Креста любви». Анализируя концепцию Филарета о внутритроичной форме любви, Р. Уильямс пишет: «Вероятно, Филарет предполагает, что любовь Бога, можно сказать, *абсолютно кенотична* не только относительно икономии спасения; что любовь Бога к миру, открытая в страдании Христа по своему характеру пред-

ставляет собой то же самое, что и взаимная любовь Отца, Сына и Духа в Божестве»¹⁸. Филарет выражает этот «абсолютно кенотический» характер Божественной любви в своей знаменитой формуле: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силой крестной. *Тако возлюби Бог мир!*»¹⁹.

Таким образом, кенотическая любовь понимается как Божественный атрибут, посредством которого узнается Божество. Филарет комментирует Мф. 27:40 (Христу предлагалось «сойти с Креста»): «Сын Божий тем-то самым и даст познать Себя, что не снидет со Креста, доколе не истощит всего Себя в сугубом стремлении любви к Отцу Своему»²⁰.

Однако у Филарета эта любовь в Троице все еще «икономическая» настолько, что мир представляется как *causatum*²¹ и средство проявления этой любви. В одном из абзацев, где Филарет поясняет упомянутую формулу Божественной любви, мир изображается как ее необходимая часть: «Но если Отец Небесный из любви к миру предаст Единородного Сына Своего; то равно и Сын из любви к миру предаст Себя Самого: и как любовь распинает, так любовь же и распинается»²².

Как мы отметили, идеи Филарета отражаются в мысли отца Софрония. Так, согласно отцу Софронию, Иоанн (Ин. 3:16) связывает абсолютную кенотическую любовь в Троице с икономической Божественной кенотической любовью к миру: «В предвечном Совете Троицы такой путь искупления падшего человека [т. е. кенотическое воплощение] был предрешен. Не есть ли это самоистощание Отца, Который “так возлюбил мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную” (Ин. 3:16) в недрах Божества? <...> Итак, вечно соучаствуют Отец и Дух в “деле” (Ин. 17:4), которое было поручено Иисусу»²³.

Отец Сергей Булгаков о кеносисе

В XX веке Сергей Булгаков — типичный богослов кеносиса — дал русским кенотическим тенденциям прочное догматическое основание, синтетически объединив их, в частности, с идеями немецких кенотицистов, особенно Шеллинга²⁴. Пос-

ледний выделялся своей космогонией кенотического отношения между Богом и Его творением. Творение понимается Шеллингом не только как «откровение» Бога, но и как Его реализация и персонализация. Булгаков интегрирует шеллингианскую тему в структуру своего учения о Софии, создававшегося как попытка найти решение проблемы соотношения между Творцом и Его творением. Именно в контексте этой софианской схемы Булгаков безоговорочно прилагает концепцию *абсолютного кеносиса* к Троице и Христу.

Именно через Булгакова отец Софроний в 1920 году в Париже познакомился с кенотическими идеями в христианстве. Идеи Булгакова стали богословской матрицей для дальнейшей интеграции кенотической темы в аскетическое богословие отца Софрония.

Булгаков выделяет различные уровни в кеносисе Бога. Кеносис представляет собой первый принцип тринитарного существования: он конституирует бытие каждой Ипостаси. Булгаков пытается вывести кенотические следствия из самих концепций отцовства Отца и сыновства Сына: «Если со стороны Отца осуществляется самоотрицание в рождении Сына, то Сын полностью опустошает Себя, принимая “пассивное” состояние Того, Кто рожден»²⁵.

Кеносис Отца по отношению к Сыну выражается в факте вечного рождения Сына от Отца. Развивая эту мысль, Булгаков пишет о «самоопустошении», посредством которого Отец реализует Себя в Сыне, и которое также представляет собой Его «осуществление». Булгаков определяет это «самоопустошение» как «отдание Себя и Своего Другому, жертвенный экстаз всежогующей, ревнующей о Другом Любви». Сын отражает самоопустошение Отца и опустошает Себя ради Отца: «... Если Отец хочет иметь Себя <...> в Сыне, то и Сын не хочет иметь Себя для Себя, [Он хочет] жертвоприносить личную Свою самость Отцу и, будучи Словом, Он Сам для Себя как бы немеет, деля Себя Словом Отчим». На уровне внутриипостасных отношений в Троице Булгаков формулирует исходное положение: самоистощание включает *страдание*. Он пытается примирить этот элемент страдания с всеблаженством в Боже-

ственном бытии. Страдание не только не противоречит всеблаженству в Божественном образе бытия, но даже отождествляется с ним в *радости саможертвенной любви*, которая приводит страдание и блаженство к единству²⁶.

Согласно Булгакову, кенотическое измерение в Божестве необходимо влияет на понимание отношений между Творцом и творением. Булгаков рассматривает творение как кенотический акт Бога. Кеносис Божества состоит в самоумалении Божественной абсолютности в силу *отношения* с творением: «Абсолютный, ни с чем помимо Себя не соотносящийся Бог становится абсолютным-соотносительным». Каждая Ипостась разделяет кеносис Божества по отношению к сотворенному космосу. Кеносис Отца состоит в Его тишине-отсутствии в творении: Он открывает Себя только в Божественной Софии — паре Сына и Духа — а также в тварной Софии²⁷.

Кеносис Духа в творении «состоит не только в осенении твари вообще, но и в принятии *меры* этой твари, ее трудной восприимчивости к откровению Духа». Несовершенство этого восприятия и даже сопротивление ему не принуждают Духа оставить творение в состоянии его первичной ничтожности. Дух пребывает в творении, поддерживая его в существовании. Кеносис проявляется в долготрадании Духа. В другом месте Булгаков усматривает кеносис Духа в том, что Дух, будучи полной и глубиной Божества, вошел в процесс становления в Своем самооткровении в тварной Софии. С точки зрения Булгакова, неполнота творения лишь обуславливает стремление к предназначенной ему полноте. Следовательно, кеносис Духа означает, что Тот, Кто неизмерим, ограничивает себя до меры²⁸.

Кеносис Отца и Духа осуществляется далее, согласно Булгакову, в Их участии в земном кеносисе Христа. Так, он упоминает сораспятие Отца наряду с Сыном²⁹. Тринитарный и христологический кенотицизм Булгакова окрашивает его понимание Воплощения.

Булгаков полагал, что сосредоточение внимания на кенотицизме в христологии может обновить православное богословие подобно тому, как тема кеносиса привнесла новую жизнь в богословие протестантское. В своей христологии Булгаков на-

ряду с традиционной идеей «кеносиса в Воплощении» рассматривает через призму кеносиса различные способности Христа: Его знание, интеллект, волю. Даже погребение и прославление Христа встраиваются в рамки кенотического восприятия, так же как и Его существование в вечности после Пасхи³⁰.

Булгаков считает, что халкидонское определение само по себе предполагает кенотическое понимание Божественной природы во Христе. Взаимосвязь человеческой и Божественной природ во Христе возможна только при условии признания кенотического самоумаления Божества и обожения человечества. Как указывает Булгаков, «Бог открывает Себя богочеловечески»³¹. Не Божество Христа переносит умаление, но *morfh*³² (образ Божественного существования) умалает себя — Бог оставляет в стороне Божественную славу и входит в категории временности. Христос, хотя и обладает Божеством, не использует его в полной мере: даже рассказы о чудесах в служении Христа отмечены кенотическими ограничениями³³.

Булгаков полагает, что осознание Христом Своего Божества развивалось во время Его земной жизни. Здесь Его кеносис заключается во всецелом претерпевании процесса формирования. Булгаков, таким образом, отвергает патристические толкования тех случаев, где о Христе говорится как о действующем иногда как человек и иногда как Бог. Отказываясь от этих толкований, он настаивает на том, что все эти примеры соответствуют кенотическому состоянию Божественного самосознания Христа. Как полагает Булгаков, кеносис превращает Божественное самосознание Христа в *tabula rasa*³⁴. Он называет это состояние кеносисом Божественной Ипостаси. Такое понимание ипостасного кеносиса дает ему возможность соотносить Божественную Ипостась в ее кенотическом состоянии с ипостасями человеческими. У отца Софрония сходная идея соизмеримости оказывается ключевой в его богословии личности. Булгаков заявляет, что процесс становления, который претерпела богочеловеческая ипостась Христа, подобен тому процессу, который претерпевает каждая человеческая ипостась³⁵. Это позволяет Булгакову, а затем — и отцу Софронию рассматривать Христа как предельный всеобъемлющий образец для

аскетической жизни. Булгаков считает, что в Троице нет субординатизма, — есть только иерархия отношений. Однако в кеносисе Христа Его отношение к Отцу приобретает субординационный характер (ср. Ин. 14:28), а в Воплощении осуществляется кенотическое *растворение* Сына в Отце³⁶.

Кеносис также касается отношения Христа к Святому Духу. Дух удаляется от Христа на Голгофе (или, точнее, не открывает Себя). Кеносис Святого Духа осуществляется наряду с кеносисом Христа, начиная с Рождества Христова. Так, в ребенке Иисусе дары Святого Духа присутствуют, но не во всей своей полноте. В Своем крещении Христос принимает только некоторые дары Святого Духа. Кульминация кеносиса Духа наступает во время Голгофы: «В голгофском истощании смерти <...> неизменное почивание на Нем [на Сыне] Духа Святого становится неощутимым, в противоположность той [предельной] оощутимости, которую оно же имело в Преображении». Голгофа, таким образом, рассматривается как кеносис Святого Духа в Его действии. Все это означает, что Булгаков разрабатывает учение о различии между кеносисом Сына и кеносисом Духа. Это различие понимается им как различие между *кеносисом ипостаси* в Сыне и *кеносисом действия* в Духе³⁷.

Критика Владимиром Лосским идей отца Сергия Булгакова

Булгаков, по-видимому, признает человеческую сторону кеносиса Христа, исключаемую Лосским, который говорит: «Кеносис не может относиться ни к человеку, ни к Богочеловеку, а только к Богу, ради нашего спасения принявшему “условия жизни мира”, добровольно им подчинившись, “в подобии человечеством быв”»³⁸.

Позиция Лосского, естественно, исключает любые антропологические приложения учения о кеносисе к аскетической жизни. По его мнению, именно представление о том, что кеносис неотъемлем от Троицы, привело Булгакова к признанию, что Воплощение было определено Божественной необходимостью. Он отвечает на заявление Булгакова о том, что «надо принять кеносис Боговоплощения <...> как метафизическую Голгофу самораспятия Логоса <...> последствием которого

была Голгофа историческая»³⁹. Лосский считает, что булгаковская концепция «метафизического самораспятия» исключает признание свободного характера жертвы со стороны Бога для спасения человечества, поскольку в рамках данной концепции Воплощение определяется не сотериологическими целями, а внутренней необходимостью Божества. При этом представления Булгакова о Воплощении Лосский характеризует как «Божественное самоубийство», к которому Бог влечется в Своем существовании. Отвергая всякую онтологическую необходимость, Лосский подчеркивает свободный характер искупления, совершенного Христом. Лосский обвиняет также Булгакова в превращении Божественной Ипостаси Логоса в человеческую ипостась, которая затем «восстанавливает» Свое Божественное самосознание через человечество⁴⁰.

Позиция отца Софрония

Хотя отец Софроний и согласился бы с Булгаковым в вопросе о кенотическом принципе в тринитарном бытии, его кенотицизм основывается на концепции персоны, а не на каких бы то ни было абстрактных дедуктивных выводах из концепций «отцовства» и «сыновства». Принцип персоны у отца Софрония сам по себе предполагает предельный кеносис по отношению к другим персонам, так как кеносис присущ ипостасному образу бытия, который есть любовь: «Персону в Боге мы ощущаем как носителя абсолютной полноты Бытия; и вместе — Персона не существует одна. Для формальной логики это есть показатель недостаточности одной Персоны, следовательно — отрицание абсолютности. Но именно такова Святая Троица, Бог любви совершенной. Совершенная любовь не живет замкнуто в Себе, но в другой, в других Персонах. Вся совокупность бытия является неотъемлемым обладанием каждой из Трех Ипостасей. Но таковую Она — Ипостась — является в акте совершенной любви, которой свойственно такое же полное истощание, умаление Себя»⁴¹.

Хотя отец Софроний и поддерживает Булгакова в самой идее тринитарного кеносиса и в понимании Креста как его земного проявления, он иначе соотносит мир с Творцом. У Булга-

кова Воплощение и Крест представляют собой актуальное выражение вечной Божественной необходимости. Они имели бы место, даже если бы Адам не пал. У отца Софрония мотивация Воплощения и Креста носит исключительно *сотериологический* характер и исходит только из факта падения Адама. Он считает, что позиция Булгакова отклоняется от традиции, которая защищает исключительно сотериологическую цель Воплощения, выраженную в Никейском Символе: «нас ради человек и нашего ради спасения».

Отец Софроний находится на стороне Лосского в его критике идеи Булгакова об «ипостасном кеносисе Христа». Ипостасный кеносис Христа, по Булгакову, есть не свободное усилие, а онтологически «врожденный» факт. У Лосского и отца Софрония мы находим, что Христос свободно претерпевает кеносис: Он обладает Божественным могуществом в силу Своего Божества, но тщательно избегает его проявления. Это то, что Булгаков называет «кеносисом действия», относя его, однако, не к воле Христа, а к действию Святого Духа. «Кеносис действия» во Христе, как его понимает отец Софроний, имеет более непосредственное антропологическое приложение к учению об обожении человека.

Это сравнение позволяет нам выявить место истоков идей отца Софрония на русской богословской сцене. Отец Софроний более внимателен и чувствителен к идее Булгакова о кеносисе, чем Лосский. Тем не менее, хотя кенотицизм Булгакова имел значительное влияние на богословскую систему отца Софрония, он не определил ее. Абстрактный идеализм Булгакова остается чуждым мистико-аскетическому «реализму» отца Софрония.

Силуан Афонский о кеносисе

Антропологическое измерение кеносиса было явлено в духовном опыте Силуана. Полноте благодати в видении Силуаном Христа предшествовал настолько глубокий кеносис, что отец Софроний представляет его как аналогию кеносиса Христа⁴². Идея самоумаления стала лейтмотивом писаний Силуана и нашла свое наиболее отчетливое выражение в формуле: «Дер-

жи свой ум во аде и не отчаивайся»⁴³. Эта формула означает умаление себя перед Богом фактически до ничтожества и видение себя достойным ада. Отец Софроний выводит из этой формулы общий принцип: «Когда мы должным образом осуждаем себя на вечный позор и находимся в муке схождения на самое дно, некая сила свыше внезапно поднимает нас в вышняя. Когда мы переполнены чувством нашего крайнего ничтожества, нетварный свет преображает нас и делает подобными сынам в доме Отца»⁴⁴.

Как убедительно показывает Ж.-К. Ларше, это аскетическое самоумаление хорошо укоренено в восточной традиции, особенно в «Изречениях отцов»⁴⁵. Однако Силуан идет далее своих предшественников и выделяет важную связь между христологией и аскетическим богословием, вводя концепцию *христоподобного смирения*⁴⁶. Такое самоумаление рассматривается как Божественный атрибут, перенесенный в план аскетического богословия. Предельное самоистощание понимается как абсолютное предание себя Богу в воле, действии, слове — т. е. в каждом проявлении своего бытия. Однако Силуан не владел концептуальными ресурсами, доступными отцу Софронию, обладавшему большими возможностями для того, чтобы «представить» кеносис богословскими средствами. Идея Булгакова о кеносисе Божественной Ипостаси и его кенотическая христология предоставили отцу Софронию прочный мост, посредством которого он соединяет содержание аскетического опыта Силуана с традиционным восточным богословским наследием.

Человеческий кеносис согласно отцу Софронию

Пример Христа

В богословской системе отца Софрония, построенной на принципе *соизмеримости* между Богом и человеком, подражание Христу как образцу и становление человека христоподобным (богоподобным) предстает как необходимая цель христианской жизни. В поддержку этого суждения отец Софроний часто приводит духовные размышления, в которых подчеркивается *следование за Христом*. При этом в его интерпретации глагол

следовать означает воспринимать тот же самый засвидетельствованный в Евангелии онтологический опыт, который воспринимал и человек Христос. Чтобы обосновать перенос христологических положений в сферу аскетической антропологии, он приводит такие евангельские места, как Ин. 13:15, Мф. 10:38, Откр. 14:4 и Флп. 2:3. Цитируя Ин. 17:3, отец Софроний рассматривает живое экзистенциальное знание опыта Самого Христа как необходимую для достижения обожения цель. Это иоанновское «знание Христа» относится не столько к «интеллектуальной информации», сколько к онтологическому участию в подобном опыте: «"Знают" Христа лишь те, которые имеют внутреннюю жизнь подобную Его земной жизни»⁴⁷. Если жизнь Христа рассматривается через кенотическую призму, то процесс онтологического познания Его опыта само собой разумеющимся образом включает в себя ту же самую боль кеносиса: «Постигая, что для меня, из "ничто" сотворенного, необходимо пройти через огненную боль, чтобы познать глубже "Мужа болезней" (Ис. 53:1–12), я с благодарной любовью принимаю сию святую боль». Если мы имеем опыт Христа в Его человечестве, через этот опыт Его Божество также становится доступным нашему онтологическому познанию. Отец Софроний пишет: «[Эта боль] посвящает меня в тайны бытия, не только тварного, но и Нетварного»⁴⁸. Как мы увидим далее, эти размышления поясняют значение кеносиса в обожении человека.

Аскетический кеносис и учение о Персоне

*Modus patiendi*⁴⁹ и *modus agens*⁵⁰ персоны предполагают кеносис бытия человека. Здесь кеносис понимается как актуальное выражение динамического измерения бытия персоны, ее способность к *передаче бытия*. Без кенотического опыта в жизни человека его ипостасный потенциал остается нереализованным. Таким образом, учение о персоне позволяет отцу Софронию интегрировать кенотическое измерение в аскетическую жизнь и рассматривать кеносис как ее необходимый аспект.

«Отрицательное приготовление»: очищение от конечного — «Окропи меня иссопом, и буду чист» (Пс. 50:9). Для

того чтобы человеческая персона достигла своего бесконечно-го потенциала в Боге, она должна подготовить себя посредством превосхождения любых конечных категорий. Поэтому отец Софроний привлекает идею «очищения», уничтожения «ветхого человека». Этот «ограниченный» ветхий человек рассматривается как препятствие к тому, чтобы положить новое основание для последующего участия в бесконечном богоподобном образе бытия: «Возвращаясь в ничто, мы становимся “материалом”, из которого свойственно творить Богу нашему». Кеносис как «вычеркивание» прошлого более ясно выражен в другом абзаце, где отец Софроний пишет, что, когда «мы сводимся до нуля», «таким образом совершается наше очищение от “проклятого” (см. Быт. 3:14–19) наследства». «Наследство» должно пониматься здесь как состояние искаженности человека падением. За мыслью отца Софрония стоит мысль Павла о «законе греха», действующем в человеке (Рим. 7:23). Процесс отказа от этого «наследства» и восстановления первоизданной *tabula rasa* включает терапевтическое самоистощание, а следовательно — и страдание. Отец Софроний описывает это «истощание от конечного» как совлечение старых «атрибутов» нашего существования: «Все, чем мы считали себя обогащенными в прошлом, мы отбрасываем и становимся обнаженными от всего: от наших земных привязанностей и знаний, и даже воли»⁵¹. По этой причине отец Софроний связывает кеносис с покаянием. С одной стороны, человек опустошает, или истощает, себя в своих попытках обратиться к Богу и преобразить свое собственное бытие. С другой стороны, покаяние преобразует все его попытки и устремления к Богу в кеносис — «все сие <...> становится хриstopодобным “истощанием”»⁵². Слова «хриstopодобное истощание» означают предельный характер усилий человека: в Своей Гефсиманской молитве покаяния за грехи мира Христос опустошил Себя от Своей силы умолишь Отца.

Усвоение Божественного образа бытия необходимо связано с *болью*. По этой причине, как свидетельствует отец Софроний, боль составляет «лейтмотив его жизни в Боге». Отец Софроний утверждает, что кенотический опыт, хотя и предполагает боль, по своему существу является позитивным и сози-

дательным, а не негативным. Он характеризует различие между, с одной стороны, «духовным страданием» в кеносисе и, с другой, патологической болью — нервным напряжением, неудовлетворенным порывом к чувственному страстному опыту, физио-психологическим конфликтом⁵³. Основное различие между этими двумя формами страдания заключается в том, что первая всегда возникает в отношениях с Богом, и Его участие, так или иначе, преобразует негативный опыт в позитивный, в то время как вторая, так сказать, «самостоятельна» и не имеет ни смысла, ни значения для духовного роста. Это различие позволяет отцу Софронию отказать от характерного для Лосского отвержения «темной ночи души» как пути к единству. Лосский не делает такого различия, рассматривая поэтому страдание в кеносисе лишь как негативный, деструктивный опыт.

«Положительное приготовление»: открытие бесконечному — **«В тесноте Ты давал мне простор» (Пс. 4:2)**. В своем «позитивном» аспекте кеносис укрепляет ипостасный *modus agens* — всецелое отдание себя другому и *modus patiendi* — принятие другого в его или ее полноте. Как мы видели выше, для того чтобы стать *ясным образом* другой персоны или других персон по образу Христа, чтобы обрести способность «принять», человек должен «дать пространство» внутри себя посредством снижения уровня самости.

В аскетическом учении отца Софрония выявляется связь между самоосуждением (которое находит свое предельное выражение у Силуана: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся») и кенотическим персонализмом. Глубина опыта благодати зависит от глубины кеносиса. Кенотическое «схождение во ад» как «сведение себя к ничто» создает необходимое пространство и основание для *восприятия* бесконечности божественной благодати и для способности вместить и усвоить ее. Для того чтобы объяснить этот духовный принцип, отец Софроний проводит аналогию с деревом: как в дереве корни должны соответствовать по размеру наружной части, чтобы быть в состоянии удерживать ее, так и негативный опыт приводит нас к принятию, поддержанию и усвоению позитивного. Это соответствие

характеризуется прямым соотношением: отец Софроний считает, что «мера спасения [человека] <...> соответствует глубине его кеносиса»⁵⁴.

На этом основании отец Софроний постулирует аскетическую «формулу», ставящую два типа опыта в пропорциональную зависимость друг от друга и лежащую, как он полагает, в основе восточной аскетической традиции: «Полнота истощания предваряет полноту совершенства»⁵⁵. Эта формула имеет ключевое значение для учения о монашеской жизни, выражаемого отцом Софронием. Он называет это формулу «тайнством Любви Божией». Отец Софроний предлагает эту формулу в контексте истолкования страданий Христа, в которых полнота Христова кеносиса предваряет Его Воскресение и прославление. Тот же самый принцип отец Софроний переносит в сферу аскетической антропологии. Обосновывая этот перенос, он усматривает тот же принцип в словах Христа из Лк. 18:14. Формула «чем глубже, тем выше» становится общим местом в более поздних работах отца Софрония, особенно в книге «Видеть Бога как Он есть». Таким образом, понятие кеносиса связывается с идеей *широты* христианского опыта. Чем ближе кто-либо приближается в своем восхождении к Богу, тем шире диапазон его бытия. Отец Софроний иллюстрирует этот принцип парами противоположностей: с одной стороны — таинственное переплетение тьмы (Мф. 8:12), страдания, боли, схождения во ад; с другой — восхождение на Небеса, предвкушение воскресения, небесное блаженство, созерцание нетварного света, Царство Божие, имеющее прийти в силу, вечная слава, радость⁵⁶. Эта двойственность христианского опыта следует из опыта учеников Христа, воспринятого в Его Преображении. В отличие от Лосского, видящего в событии Преображения только явление божества Христа в Его позитивной энергии (нетварный свет)⁵⁷, отец Софроний обращает внимание также и на кенотический аспект, засвидетельствованный учениками, а именно — на беседу в изложении Луки о кенотическом исходе Христа (Ἐξόδος⁵⁸, Лк. 9:31). Рассматривая это событие, отец Софроний пишет: «За короткий срок и Слава беспредельная, и схождение во ад. *И это есть путь для христиан*»⁵⁹.

Такая же двойственность усматривается отцом Софронием в страдании Христа. Наряду с предельной глубиной страдания на Кресте Христос созерцал грядущую победу: «Не будет ошибкой предположить, что в Его глобальное видение входило не только крайнее “истощание” вплоть до схождения во ад, но и узрение Его победы над смертью: Он узрел множество спасенных Им во Свете Царства Отца»⁶⁰.

Идея «расширения бытия человека» отражает личный мистический опыт отца Софрония. Он часто описывает божественные реалии как «бездну». Это слово передает безмерность и бесконечность того, что пережито в опыте. Исходя из этого же контекста он интерпретирует павловскую концепцию «полноты Христа» (Еф. 3:19), иоанновскую идею «избытка» жизни (Ин. 10:10) и слова «широта и долготы, и глубина и высота» (Еф. 3:18)⁶¹. В этих фрагментах отец Софроний видит указание на диапазон мистического христианского опыта человека, объемлющего и крайне негативные («схождение во ад», кеносис), и позитивные (участие в божественном блаженстве, предвосхищение будущего воскресения) состояния⁶².

Аскетическое учение отца Софрония предполагает последовательную схему, следующую модели *исхода* [ἔξοδος] Христа. Кенотический опыт Христа, пережитый в Гефсимании, на Голгофе и в схождении во ад, предшествует Его возвышению. *Нисходяще-восходящая* схема формулируется далее в качестве фундаментального принципа аскетического движения к совершенству: «Естественно нам влечение к Высшему Благу, но шествие к Нему начинается нашим нисхождением в преисподнюю». Данная аскетическая формула берет свое начало в христологическом утверждении Еф. 4:9–10, где апостол Павел выдвигает на первый план эту же схему *нисхождения-восхождения*. Эта схема принимается в качестве модели, которой надлежит следовать человеку: «И именно сие является нашим путем после падения». Отец Софроний также интерпретирует нисходяще-восходящую схему, обращаясь к понятию смирения как противоположности гордости, что позволяет ему рассматривать названную христологическую схему как противоположную Адамову падению и исправляющую его: «Через сми-

рение восход к Всевышнему; ибо чрез гордость мы ниспали во тьму кромешную»⁶³. В варьирующихся формах эта схема часто появляется в работах отца Софрония.

Две схемы — «восхождение-нисхождение» и «чем глубже, тем выше» — играют важную роль в понимании отцом Софронием обожения человека. В контексте учения об обожении такое расширение опыта влечет за собой разрушение предшествующих ограничений конечного с целью достичь бесконечного: «Превосходство Отца объясняет необходимость борьбы за полное освоение Его [Образа] нами <...> Мы скорбим до великой боли, потому что не вмещаем полноты Его в себе самих». «Эта [метафизическая] “боль” есть нечто качественно иное: необходимый “этап” в нашем вырастании от земных измерений до космических и даже более сего: вечных»⁶⁴.

Литургия: кеносис и плерома

Кенотическая линия отца Софрония оказала влияние на его понимание литургической молитвы. Перейдем теперь к анализу тех положений, которые ставят отца Софрония в некотором отдалении от современных православных авторов, затрагивающих тему Литургии.

Современное богословие Евхаристии: отец Александр Шмеман

Наиболее выдающимися православными литургистами в окружении отца Софрония были отец Киприан (Керн) и отец Александр Шмеман. Подход Шмемана отмечен острым осознанием «уклонения» и «вестернизации», ставших характерными для православных богословских школ. Поэтому он пытается восстановить разделенность восточных православных литургистов посредством возрождения внимания к духовным особенностям литургической практики.

Во-первых, он решительно критикует «индивидуалистическое восприятие» Литургии. Вместо этого он обращает внимание на то, что «собрание (σύναξις) всегда рассматривалось как первый и основополагающий акт Евхаристии». Идея необходимости *собрания* (σύναξις) связана с церковным свойством

соборности. Он утверждает связь между словами *соборность* и *собор* (храм), где последний представляется как видимое выражение первого⁶⁵.

Во-вторых, для Шмемана Литургия являет *плерому* Христова Искупления и Царство, уже грядущее в силе. Такая концепция Литургии ведет к некоторому небрежению центральным положением креста в богослужении. Сосредоточение Шмемана на эсхатологическом свершении помещает Евхаристию в перспективу будущего: она совершается в эпоху завершенности, «в восьмой день». Разумеется, Шмеман указывает на ретроспективный аспект, но он обращается главным образом к «началу»⁶⁶, то есть к творению мира, который в акте Евхаристии оживает и возвращается Богу. Литургия представляет собой осуществление *эсхатона*⁶⁷. Для Шмемана библейское эсхатологическое обетование в 1 Кор. 15:28: «Бог будет все во всем» исполняется в Литургии. Литургическое преломление хлеба понимается главным образом как «восхождение к престолу Бога и участие в пире Царства»⁶⁸. В соответствии со своей эсхатологической установкой он рассматривает литургический акт Церкви как «все превосходящую радость возрожденного и обновленного творения»⁶⁹. Д. Станило отмечает у Шмемана это центральное положение радости, отражающей Пасхальное торжество: «Ныне все исполнено света — как на небесах, так и на земле»⁷⁰.

Даже те элементы, которые фактически являются ретроспективными, — такие, как воспоминание исторических событий жизни Христа, — рассматриваются Шмеманом сквозь призму эсхатологических размышлений. Кенотические аспекты Христова Искупления растворяются в радости *эсхатона*. В той части *проскомидии*, в которой «Агнец приносится в жертву», Шмеман видит «символ, совершенно исполненный в реальности нового творения»⁷¹. Жизнь Христа в целом или последнюю вечерю в частности связывает с литургическим актом не ретроспективное воспоминание, а общее будущее участие в эсхатологической полноте⁷². Таким образом, исторический аспект Литургии меркнет в эсхатологической вечности, и, следовательно, момент освящения Святых Даров рис-

кует утратить свою особую значимость: вся анафора рассматривается как одна единая молитва. Шмеман отказывается приписывать какое бы то ни было особое значение тайносовершительной формуле, говоря, что сосредоточение внимания на этом моменте выражает влияние западной схоластики⁷³. Для Шмемана представлять восточную православную эпиклезу как тайносовершительную формулу значит лишь заменить одну тайносовершительную формулу другой. Он полагает, что при этом неверным остается сам принцип определения момента освящения. Литургия пребывает за пределами времени и мира.

Может показаться, что для Шмемана «Бог спас мир» уже, так что цель литургического богослужения заключается в том, чтобы *свидетельствовать* об этом спасении. Шмеман обобщает эту задачу в следующих словах: «Все наши богослужебные передвижения есть восхождение в алтарь и возвращение обратно к “этому миру” для свидетельства». Он говорит об этом восхождении как об основном способе восстановления единства человеческого рода, которое, по его мнению, нисходит свыше и которое прервалось после падения Адама. Таким образом, литургическое богословие Шмемана сосредотачивается на восстановлении, исполнении и полноте жизни⁷⁴. Будучи таковым, оно оказывается лишенным каких бы то ни было кенотических элементов.

В отличие от Шмемана, подчеркивающего радостную торжественность Евхаристии, отец Софроний восстанавливает кенотическую сторону в восприятии литургической молитвы, характеризующуюся осознанием «негативного» опыта духовного страдания и боли. Литургия воспринимается через кенотическую призму его христологии и понимания молитвы, сформировавшихся на основании его собственного аскетического опыта.

Вклад отца Софония

Разумеется, подход отца Софония не умаляет эсхатологического торжества, подчеркиваемого Шмеманом. У отца Софония это торжество вместе с кенотическим принесением

Христом Себя в жертву интегрировано в единую модель. Так, отец Софроний следует Шмеману, когда говорит о предвосхищении «Царства, “пришедшего в силе” (ср. Мк. 9:1)», о воскресении, о том, что «мы предвкушаем “Брачный пир” в Царстве Отца Небесного (ср. Мф. 22:2)». Он соглашается со Шмеманом в том, что в «Евхаристии» как «Благодарении» человек с радостью причащается Божественной жизни. Он даже использует те же самые термины, когда говорит о *космических измерениях* литургической молитвы, особенно когда она охватывает начало — акт творения. У отца Софрония обнаруживаются сходные мысли о храме и его роли: «Храм, где совершается Литургия, — есть преддверие Святого Царства, пребывающего на небесах. Сие служение для нас является источником непорочного наслаждения»⁷⁵.

Тем не менее подход отца Софрония, отмеченный острым осознанием кенотического измерения ипостасного бытия, ретроспективно перемещает Литургию к событиям земной жизни Христа и трансформирует ее скорее в «Гефсиманский» тип молитвы, чем только в победное празднование: «Через сие святейшее таинство мы научаемся “жить” [т. е. опытно переживать] вечный характер “истощания” Слова Отчего»⁷⁶.

В отличие от Шмемана, для которого Литургия является прежде всего «восхождением», отец Софроний, характеризуя литургическую молитву, подчеркивает бесконечное движение между Богом и миром. Литургическая молитва представляет собой попытку «объединить» обе эти сферы бытия и как таковая характеризуется болезненным «разрывом» нашего бытия. Сочетание в литургической молитве этих различных экзистенциальных уровней связано с идеей отца Софрония о *диапазоне* христианского опыта, упоминавшейся выше. Так, литургический «диапазон» простирается от *восхождения* в светозарную сферу Божества к *нисхождению* посредством погружения через сострадание в страдание космоса⁷⁷.

Этот кеносис следует из нескольких богословских идей. Во-первых, духовная сущность Литургии характеризуется отцом Софронием как «жертва за грехи человечества»⁷⁸. Для отца Софрония исключительно важным остается пример

(ὑπόδειγμα) Христа (Ин. 13:15) в Его кеносисе. Цель Литургии заключается в том, чтобы «воспроизводить в нашем сознании возможно полнее “дело” Христа на Земле (Ин. 17:4)». Отец Софроний пишет: «Долг священника — неизменное повторение [т. е. пере-представление] во времени *Божественного акта искупления мира*, во исполнение заповеди Христа: “сие творите в Мое воспоминание”»⁷⁹.

Священник *объемлет* мир в христоподобной молитве. Концепция отца Софрония о примере Христа включает в себя все аспекты Его жизни в Воплощении, причем одним из ее наиболее значимых элементов является молитва в Гефсимании. Молитва Христа за весь мир определяется отцом Софронием как предельная степень христианского аскетического совершенства, и как Христос молился за весь мир, так и священник, служащий Литургию, должен следовать примеру Христа. Такая молитва действительно будет «обнимать полноту всемирного бытия», «ряд тысячелетий, неисчислимое количество людей»: и восхождение (ἀνάβασις) в Царство, как у Шмемана, и нисхождение (κατάβασις) в «океан людских страданий». В молитве человек обретает возможность воспринимать и усваивать состояние, характеризующееся как взятие Христом на Себя «наших болезней» (Ис. 53:3–4). По образу Христа человек в ходатайственной молитве участвует в страдании человечества. Это мистическое взятие на себя страдания человечества необходимо для уничтожения негативных сил, следствий греха в человечестве⁸⁰.

Во-вторых, хотя отец Софроний полностью согласен с той идеей, что Литургия превосходит время и прорывается сквозь хронологические барьеры в вечность, в его понимании это превосхождение не только носит эсхатологический характер, но и представляет собой «живое вхождение в сферу Духа Христа, в Его Божественном и земном измерениях». Более того, подход отца Софрония свободен от идеи «неисторичности» Литургии — Евхаристия есть не только «восхождение-избавление» от времени с последующим «возвращением». В богословии отца Софрония элемент исторической памяти присутствует более отчетливо: Евхаристия обеспечивает «видимое

присутствие в истории вселенной Гефсиманской молитвы и Голгофской крестной смерти Господа»⁸¹. Для отца Софрония Литургия переносит время в вечность, объединяет их: «Даны нам два бытийных плана: один, что “прежде создания мира” [т.е. вечный], другой — наше историческое время. <...> Таков вечно-временный и временно-вечный характер сего Таинства. <...> В нем — наши преходящие нужды переплетаются с вечными положениями Божиими»⁸².

В-третьих, затрагивая вопрос соборности, отец Софроний не придает ему того же значения, что и Шмеман. Соборность, как мы увидим в пятой главе⁸³, понимается им не просто в количественных, но в качественных категориях. В качестве ее отличительной характеристики выделяется основополагающее свойство ипостасного существования — способность к мистическому вмещению других персон и всего космоса в его пространственных и временных измерениях. Поэтому отец Софроний утверждает, что «Литургия наиболее адекватно выражает то, что мы именуем ипостасной молитвою», — когда ипостась достигает полноты кенотического охвата других ипостасей. Основывая свои выводы на собственном отшельническом опыте служения в присутствии только одного человека, он утверждает, что даже в случае лишь «символического» собрания священник не испытывает какого-либо недостатка соборности, поскольку «весь мир был там с нами; мир и Господь; Господь и вечность»⁸⁴.

Наконец, христоцентрическое кенотическое восприятие Литургии позволяет отцу Софронию защитить особое значение эпиклезы, отстаиваемое литургистами восточного обряда. Он обращает внимание на ее значение, основываясь на том, что Христос дал нам образец — пример кеносиса для того, чтобы люди следовали ему. Отец Софроний, как мы видели ранее, интерпретирует эту кенотическую установку в том смысле, что Христос, хотя и несет полноту Божества, последовательно избегает любого проявления самообожения. Призывание Святого Духа во время сверхприродного акта «освящения» составляет еще один аспект самоумаления Христа, Логоса, Которого священник представляет на Литургии. Приписыванием тайно-

совершительной функции словам «Примите, ядите...» (Мф. 26:26), обнаруживающимся в западной традиции, и опущением призывания Святого Духа в действие Христа привносится элемент «самообожения»⁸⁵.

Литургическая установка отца Софрония согласуется с мыслью других русских богословов, формулировавших учение о жертвенном характере Евхаристии. Здесь он вновь имеет много общего с Булгаковым. Для Булгакова Евхаристия есть воспоминание последней вечери, жертва, динамически соотносящаяся с Голгофской жертвой. Подобно отцу Софронию, у него есть идея воспоминающего «повторения», «вхождения в силу событий жизни Христа на земле». В этом плане Евхаристия представляет собой продолжение Голгофы как свидетельства сострадания Христа человечеству⁸⁶. Также у А. Четверикова Евхаристия есть «пере-представление» Голгофской жертвы, в которой являет себя Божественная любовь к миру⁸⁷. Двойная природа евхаристического опыта у отца Софрония имеет соответствующую параллель у Флоровского. Хотя Евхаристия совершается в воспоминание Христа, Его последней Вечери, и хотя Евхаристия есть Голгофа, даже Голгофа есть таинство радости⁸⁸. Однако у отца Софрония кенотическая установка явственно делает богословски легитимным все пространство кеносиса-полноты. Этого результата он достигает посредством увязывания литургической молитвы со своим учением о персоне.

Мы видели, что для отца Софрония кенотическое изменение ипостасного бытия служит определяющим фактором в христологии и триадологии, а также в аскетическом и литургическом богословии. Его охват столь широкого диапазона аспектов кеносиса, характерных для ипостасного образа бытия, представляет собой следствие синтетического объединения кенотических идей, характерных для различных потоков мысли. При этом особое внимание к опыту переживания кеносиса отец Софроний наследует от Силуана. Воспринимая эти потоки идей сквозь призму собственного опыта и своего учения о персоне, отец Софроний разрабатывает всеобъемлющую концепцию кеносиса. Все ее конституирующие элементы — христоло-

гия, триадология, антропология и литургическое богословие — пребывают в динамическом взаимодействии, составляя единственную в своем роде интегральную теорию.

Примечания

¹ От греч. κήρυγμα — проповедь. — *Прим. перев.*

² От греч. κένωσις — опустошение. — *Прим. перев.*

³ См.: Richards L. A Kenotic Christology. Washington, 1982; *Idem*. Christ: The Self-Emptying of God. Mahwah, 1997.

⁴ От греч. πλήρωμα — полнота. — *Прим. перев.*

⁵ См., напр.: Cyril of Alexandria. De recta fide ad Arcadium marinamque / Ed. by P. Pusey. Oxford, 1872. P. 238.

⁶ Материалы по истории кенотической христологии см. в: Richards L. Christ: The Self-Emptying of God. P. 73–83.

⁷ Sophrony (Sakharov), archim. We Shall See Him as He Is / Transl. by R. Edmonds. Essex, 1988. P. 131. [Ср.: Он же. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 128. — *Прим. перев.*].

⁸ *Idem*. La félicité de connaître la voie / Trad. du russe par le Hiérom. Syméon. Genève, 1988. P. 44–45. [Цит. по: Он же. Рождение в Царство Непокоримое. Эссекс, 1999. С. 81. — *Прим. перев.*].

⁹ Он же. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 233–234.

¹⁰ Там же. С. 234.

¹¹ *Idem*. We Shall See Him as He Is. P. 139. [Цит. по: Он же. Видеть Бога... С. 135. — *Прим. перев.*].

¹² Ibid. [Цит. по: Там же. — *Прим. перев.*].

¹³ Ibid. P. 200. [Цит. по: Он же. Видеть Бога... С. 203. — *Прим. перев.*].

¹⁴ В переводе с лат.: общение свойств. — *Прим. перев.*

¹⁵ Sophrony (Sakharov), archim. We Shall See Him as He Is. P. 139. [Цит. по: Там же. С. 135. — *Прим. перев.*].

¹⁶ См.: Richard L. Christ: The Self-Emptying of God. P. 105.

¹⁷ Gorodetzky N. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938. P. XI («Introduction»).

¹⁸ Williams R. The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique. Ph. D. diss. Oxford, 1975. P. 59.

¹⁹ Филарет (Дроздов), митр. Слово в Великий пяток (1816) // Слова и речи Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Т. 1.

М., 1873. С. 90, 94. Отец Софроний ссылается на эти слова в книге: *Sophrony (Sakharov), archim. His Life Is Mine / Transl. and introd. by R. Edmonds. Crestwood (NY), 1977. P. 29.*

²⁰ *Филарет (Дроздов), митр. Указ. соч. С. 94.*

²¹ От лат. *causa* — причина. — *Прим. перев.*

²² *Филарет (Дроздов), митр. Указ. соч. С. 93.*

²³ *Sophrony (Sakharov), archim. We Shall See Him as He Is. P. 139. [Цит. по: Он же. Видеть Бога... С. 135–136. — Прим. перев.]*

²⁴ *Nichols A. Light from the East. London, 1995. P. 59. Ср.: Gorodetzky N. Op. cit. P. 156ff.*

²⁵ *Булгаков С. Агнец Божий. Париж, 1937. С. 468. Ср.: Там же. С. 122: «Сыновство есть уже предвечный кеносис». [Цит. по: Он же. Агнец Божий. М., 2000. С. 130. — Прим. перев.]*

²⁶ Там же. С. 121–122. [Цит. по: Он же. Агнец Божий. М., 2000. С. 129, 130. — Прим. перев.]

²⁷ *Он же. Утешитель. Париж, 1936. С. 253. [Цит. по: Он же. Утешитель. М., 2003. С. 264. — Прим. перев.]*

²⁸ Там же. С. 239, 254. [Цит. по: Он же. Утешитель. М., 2003. С. 251. — Прим. перев.]

²⁹ *Он же. Агнец Божий. С. 340, 400.*

³⁰ Там же. С. 278, 410, 436.

³¹ Там же. С. 266, 270.

³² В переводе с греч. — вид, образ, форма. — *Прим. перев.*

³³ *Булгаков С. Агнец Божий. С. 252, 260, 264–265.*

³⁴ Там же. С. 269, 280–282, 313. [В переводе с лат. — чистая доска. — Прим. перев.]

³⁵ Там же. С. 261.

³⁶ Там же. С. 330–331, 336–337.

³⁷ *Он же. Утешитель. С. 288–291. [Цит. по: Он же. Утешитель. М., 2003. С. 297. — Прим. перев.]* Ср.: *Он же. Агнец Божий. С. 345.*

³⁸ *Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936. С. 70.*

³⁹ Там же. С. 71. Ср.: *Булгаков С. Агнец Божий. С. 260.*

⁴⁰ *Лосский В. Н. Спор о Софии. С. 72–73, 68. Ср.: Булгаков С. Агнец Божий. С. 257.*

⁴¹ *Sophrony (Sakharov), archim. We Shall See Him as He Is. P. 230. [Цит. по: Он же. Видеть Бога... С. 248. — Прим. перев.]* Ср.: *Idem. His Life Is Mine. P. 29.*

- ⁴² *Idem.* We Shall See Him as He Is. P. 132ff.
- ⁴³ *Idem.* St Siluan the Athonite / Transl. by R. Edmonds. New York, 1998. P. 42.
- ⁴⁴ *Idem.* His Life Is Mine. P. 60.
- ⁴⁵ *Larchet J.-C.* La formula «Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas» // *Buisson Ardent.* 1996. № 1. P. 51–68, esp. 58ff.
- ⁴⁶ *Sophrony (Sakharov), archim.* St Siluan the Athonite. P. 301ff.
- ⁴⁷ *Idem.* We Shall See Him as He Is. P. 131. [Цит. по: *Он же.* Видеть Бога... С. 128. — *Прим. перев.*].
- ⁴⁸ *Ibid.* P. 224. [Цит. по: Там же. С. 241–242. — *Прим. перев.*].
- ⁴⁹ В переводе с лат. — модус принятия. — *Прим. перев.*
- ⁵⁰ В переводе с лат. — модус действия. — *Прим. перев.*
- ⁵¹ *Sophrony (Sakharov), archim.* We Shall See Him as He Is. P. 123. [Цит. по: *Он же.* Видеть Бога... С. 120. — *Прим. перев.*].
- ⁵² *Ibid.* P. 187–188. [Цит. по: Там же. С. 178. — *Прим. перев.*].
- ⁵³ *Ibid.* P. 88.
- ⁵⁴ *Ibid.* P. 128. [Ср.: там же. С. 125. — *Прим. перев.*].
- ⁵⁵ *Ibid.* P. 53. [Там же. С. 50. — *Прим. перев.*].
- ⁵⁶ *Ibid.* P. 77, 88, 99.
- ⁵⁷ См.: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. Cambridge, 1991. P. 220ff.
- ⁵⁸ В переводе с греч. — исход, развязка, смерть. — *Прим. перев.*
- ⁵⁹ *Sophrony (Sakharov), archim.* We Shall See Him as He Is. P. 77. [Цит. по: *Он же.* Видеть Бога... С. 74. — *Прим. перев.*].
- ⁶⁰ *Ibid.* P. 106. [Цит. по: там же. С. 105. — *Прим. перев.*].
- ⁶¹ Еф. 3:8–19, см.: *Sophrony (Sakharov), archim.* We Shall See Him as He Is. P. 107, 137; Ин. 10:10, см.: *Ibid.* P. 77.
- ⁶² *Sophrony (Sakharov), archim.* We Shall See Him as He Is. P. 106, 135, 137.
- ⁶³ *Ibid.* P. 66–67. [Цит. по: *Он же.* Видеть Бога... С. 63. — *Прим. перев.*]. Ср.: *Idem.* His Life Is Mine. P. 61, 78.
- ⁶⁴ *Idem.* We Shall See Him as He Is. P. 112, 224. [Цит. по: *Он же.* Видеть Бога... С. 111, 242. — *Прим. перев.*].
- ⁶⁵ *Schmemmann A.* The Eucharist: The Sacrament of the Kingdom / Transl. by P. Kachur. New York, 1988. P. 19, 115, 230.
- ⁶⁶ *Ibid.* P. 34–36. Шмемман называет этот элемент *космическим*.
- ⁶⁷ От греч. ὕψιστος — высшая степень, предел, конечная цель. — *Прим. перев.*

⁶⁸ *Schmemmann A.* Op. cit. P. 35–36, 55, 92, 163.

⁶⁹ *Ibid.* P. 59. Ср.: P. 119: «радостное утверждение космического приношения».

⁷⁰ *Staniloae D.* *Orthodoxy, Life in Resurrection* // *Eastern Church Review*. London, 1969. Vol. 2. № 4. P. 371.

⁷¹ *Schmemmann A.* Op. cit. P. 110.

⁷² *Ibid.* P. 202.

⁷³ *Ibid.* P. 214, 218, 226.

⁷⁴ *Ibid.* P. 61, 99, 152.

⁷⁵ *Софроний (Сахаров), архим.* *Литургическая молитва* // *Он же. Видеть Бога...* С. 216, 220–221, 223–224.

⁷⁶ *Он же.* *Рождение в Царство...* С. 168.

⁷⁷ *Он же.* *Литургическая молитва.* С. 216, 224.

⁷⁸ Там же. С. 228.

⁷⁹ Там же. С. 220, 227. Ср.: там же. С. 216; *Idem.* *His Life Is Mine.* P. 88.

⁸⁰ *Он же.* *Лургическая молитва.* С. 216–217, 221–222, 227. Ср.: *Idem.* *His Life Is Mine.* P. 87.

⁸¹ Там же. С. 227–228. Ср.: *Idem.* *His Life Is Mine.* P. 88.

⁸² Там же. С. 220.

⁸³ *Sakharov Nicholas V.* *I Love, Therefore I Am.* P. 117–142. — *Прим. перев.*

⁸⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* *Литургическая молитва.* С. 215, 224–225. Ср.: *Idem.* *His Life Is Mine.* P. 88.

⁸⁵ *Idem.* *La félicité de connaître la voie.* P. 44. [См. также: *Он же.* *Рождение в Царство...* С. 80. — *Прим. перев.*]

⁸⁶ *Булгаков С.* *Святая чаша* // *Путь.* 1932. № 32. С. 28–34.

⁸⁷ *Четвериков С.* *Евхаристия как центр христианской жизни* // *Путь.* 1930. № 22. С. 3–45.

⁸⁸ *Флоровский Г.* *Евхаристия и соборность* // *Путь.* 1929. № 19. С. 3–22.

*С. А. ЧУРСАНОВ**

**ТРИНИТАРНЫЕ ОСНОВАНИЯ
УТВЕРЖДЕНИЯ УНИКАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ
ЛИЧНОСТЕЙ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ
XX–XXI ВЕКОВ**

Представления о человеке как о свободном ответственном субъекте познания и творчества лежали в основе формирования европейской культуры новой эры. Именно такие представления, ведущие к выводу об онтологической глубине человека, онтологической значимости каждой человеческой ипостаси, стали основополагающим отличительным признаком всего европейского мировоззрения последних более чем полутора тысяч лет. Необыкновенная устойчивость этих представлений связана с их укорененностью в христианстве.

* Автор — доцент кафедры Систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), кандидат богословия, кандидат философских наук.

В самом деле, именно христианство, и только оно, исповедует Бога не только как единую абсолютно совершенную природу, но и как Троицу Божественных Лиц, конституирующих полноту единства Своей природы в свободном ипостасном общении любви. Тем самым, укореняясь в Самом Боге, личность вместе с неразрывно связанными с ней представлениями о личностных, т. е. основанных на доверии, послушании и любви отношениях, из дополнения к бытию, лишенного онтологического измерения, становится глубинным основанием бытия. Такое онтологическое видение в первую очередь отличает христианство как от древних, так и от современных пантеистических воззрений.

Секуляризация философии, науки и всей европейской культуры, начавшаяся еще в XVII веке, продолжается до сих пор. Однако, с другой стороны, представления об онтологической значимости каждой человеческой личности, укоренившиеся в европейском мировоззрении под влиянием христианства, по-прежнему выражаются в особом внимании к человеку как свободному субъекту познания, творчества, права, самого существования. Для подтверждения данного тезиса достаточно вспомнить концепции Рене Декарта, Иммануила Канта, неокантианцев, Эммануэля Мунье, Альбера Камю, Жана Поля Сартра.

Вместе с тем в европейской культуре все более распространяются учения пантеистического типа, выделяющие в качестве основ бытия разного рода безличные силы, процессы и энергии. Данная тенденция получает концептуальное оформление в трудах Баруха Спинозы, Артура Шопенгауэра, Эдуарда Гартмана и многих других авторов. Одновременно, зародившись в конце XVII–XVIII веках в трудах английских эмпириков, прежде всего Джона Локка и Дэвида Юма, нарастает и к XXI веку чрезвычайно распространяется в гуманитаристике критическая составляющая. Критике подвергаются «метафизика», наука, сама рациональность и возможность гуманитарного знания. В русле данной методологической установки представления о человеке как свободном ответственном субъекте критикуются в марксизме, фрейдизме, структурализме, постструктурализме и других направлениях мысли.

В этих условиях особую актуальность приобретает явление глубинных догматических основ христианского понимания каждого человека как уникальной, неповторимой, а следовательно — и незаменимой личности, обладающей всей полнотой онтологического статуса и представляющей собой безусловную ценность.

В настоящей статье основное внимание будет сосредоточено на святоотеческом понимании уникальности Божественных Лиц и его следствиях для христианского понимания человеческих личностей, рассматриваемых в богословской антропологии как Их образ.

Святоотеческая триадология IV века

Борьба с арианством, развернувшаяся в IV веке, выдвинула на первый план задачу безоговорочного утверждения полноты онтологического статуса как Отца, так и Сына и Святого Духа. С одной стороны, эта задача решалась святыми отцами через исповедание единства Божественной природы, в полной мере принадлежащей Каждому из Божественных Лиц. С другой стороны, решение этой задачи требовало признания абсолютной уникальности Каждой Божественной Ипостаси.

С сотериологической точки зрения, утверждение абсолютной уникальности и Отца, и Сына, и Святого Духа было необходимо для преодоления дохристианских пантеистических представлений, ставящих во главу угла при рассмотрении вопроса о связи с божеством безличную природную детерминированность и ведущих, поэтому, к магическому пониманию религиозной жизни, к сосредоточению на формальном исполнении разного рода обрядов, ритуалов и правил. При этом необходимо было предельно ясно показать, что для христиан природное единство с Богом является следствием свободной устремленности человеческих личностей к личностным отношениям с Божественными Лицами. Именно для этого было необходимо утверждать не только единосущие, но и полноту уникальности Каждого из Них.

Характеризуя основные богословские понятия православного тринитарного учения, Великие Каппадокийцы — святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский — уделили особое внимание пониманию *ипостаси*, или *лица*, как *собственного* (τὸ ἴδιον), в отличие от *сущности*, или *природы*, как *общего* (τὸ κοινόν). Так, в послании комитуту Терентию святитель Василий Великий утверждает: «Какое отношение имеет (ὅν ἔχει λόγον) общее (τὸ κοινόν) к собственному (πρὸς τὸ ἴδιον), такое имеет сущность (ἡ οὐσία) к ипостаси (πρὸς τὴν ὑπόστασιν)»¹. При этом Великие Каппадокийцы подчеркивают абсолютность ипостасных различий (διαφορά) Божественных Лиц, указывая на неизменность и несообщимость *особенности*, или *отличительного признака* (ἰδίωμα, ἰδιότης, ἰδιάζον σημεῖον) Каждого из Них. Как поясняет святитель Григорий Нисский, «[Пресвятая Троица] ... созерцаемая в высшем совершенстве и непостижимом превосходстве, по особенностям (τοῖς... ἰδιώμασιν), присущим Каждой из Ипостасей, имеет неслитное и безусловное различие (ἀσύγχυτον καὶ διακεκριμένην τὴν διαφορὰν ἔχει), — ведь в общении в нетварном Они ничем не отличаются, а в исключительной особенности (ἐν δὲ τοῖς ἕξαρέτοις τῶν ἰδιωμάτων) Каждой — ни в чем не сообщаются»².

Преподобный Иоанн Дамаскин привлекает богословское положение о неизменности отличительного признака Каждой Божественной Ипостаси в христологии. Тесно увязывая учение о Боговоплощении с триадологией и напоминая о незыблемости ипостасных характеристик Отца, Сына и Святого Духа, он утверждает ипостасное единство Христа как Второго Божественного Лица, задающего единый Сыновний образ бытия и Божественной, и человеческой природе. «Ведь неизменны (ἀμετάπτωτα) свойства (τὰ ἰδιώματα) Божественных Ипостасей, и не может Отец или Дух стать Сыном. Именно поэтому Сыном Человеческим и стал не кто иной, как Сын Божий, так что свойство (τὸ ἰδίωμα) осталось неизменным (μεῖνῃ ἀμετάβλητον)», — пишет он³.

Это безоговорочное утверждение в учении о Пресвятой Троице полноты ипостасных различий наряду с полнотой при-

родного единства означает наделение высшим онтологическим статусом не только *общности*, или *единства*, но и *различий*, или *инаковости*. Для богословской антропологии особенно важно, что святые отцы относят такое понимание ипостасных различий как к Божественным Лицам, так и к человеческим личностям. Так, святитель Василий Великий поясняет, что каждый человек характеризуется своими *особенностями* (τὰ ἰδιώματα): «Ведь каждый из нас и по пониманию сущности как общего причастен бытию, и по своим особенностям (τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν) представляет собой такого-то и такого-то»⁴. «Так и в Боге сущность понимается как общее <...> а ипостась созерцается в особенности (ἐν τῷ ἰδιώματι) отечества или сыновства или освящающей силы», — заключает святитель Василий⁵.

Выделяя в качестве основного признака *ипостаси* ее *инаковость* (ἐτερότης), Великие Каппадокийцы иногда непосредственно называют ипостась *отличительным свойством* (ἰδιότης). Например, святитель Григорий Богослов, указывает, что в учении о Пресвятой Троице выражение «одна сущность» «означает природу Божества (τὴν φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος)», а выражение «три ипостаси» — «отличительные свойства Трех (τὰς τῶν τριῶν ἰδιότητας)»⁶.

Великие Каппадокийцы подчеркивают единственность Каждого из Божественных Лиц, пользуясь словом εἷς, означающим *один, единый*⁷. «Сын не есть Отец — ведь Отец один (εἷς) — но Он есть то же, что Отец; и Дух, хотя Он от Бога, не есть Сын — ведь Единородный один (εἷς) — но Он есть то же, что Сын», — утверждает, например, святитель Григорий Богослов⁸. Это же слово привлекает для выражения абсолютной ипостасной уникальности Святого Духа святитель Василий Великий. «Ведь [Святой Дух] не один из многих, а один (εἷς). Ведь как один (εἷς) Отец и один (εἷς) Сын, так один (εἷς) и Дух Святой», — указывает он⁹.

Настаивая на безоговорочной уникальности и Отца, и Сына, и Святого Духа, Великие Каппадокийцы привлекают также слово μονάς, то есть *единица, монада*, и образованное от него прилагательное μοναδικός, означающее *одинокый, еди-*

ничный, простой¹⁰. Пользуясь этими словами, они подчеркивают, что уникальность Каждого Божественного Лица абсолютна в том смысле, что она не носит составной характер, не определяется сочетанием каких-либо индивидуальных природных элементов, свойств, качеств или проявлений. При этом Великие Каппадокийцы обращают внимание на безусловную уникальность ипостасного происхождения Сына, выражаемую евангелистом Иоанном посредством именованного Сына словом Единородный (μονογενής)¹¹, первая часть которого происходит от греческого слова μόνος, означающего *единственный, один*. Так, святитель Григорий Богослов поясняет: «Ни Сын не есть нерожденный, потому что Отец один (εἷς), ни Дух не есть Сын, потому что Единородный один (εἷς). Пусть этими Божескими признаками Они обладают единственно (τὸ μοναδικόν): Сын — сыновством, а Дух — исхождением, а не сыновством»¹². Святитель Василий Великий с помощью слов μονάς и μοναδικός выражает мысль о полноте уникальности Святого Духа следующим образом: «Ведь [Святой Дух] настолько далек от тварной природы, насколько простое (τὸ μοναδικόν) далеко от составного и множественного. А с Отцом и Сыном [Он] единится постольку, поскольку монада (μονάς) тесно соотносится (ἔχει... τὴν οἰκειότητα) с монадой (πρὸς μονάδα)»¹³.

Важным средством выражения уникальности Божественных Лиц в святоотеческой триадологии IV века служат также *имена собственные*. Ведь любые слова языка относят обозначаемое ими к каким-либо родам и видам, соотносят его с другими предметами, их частями, качествами и свойствами, в то время как *имя собственное* непосредственным образом указывает на уникальность.

Вот как пишет об идее уникальности, выражаемой посредством собственных имен, автор Послания 38 «К Григорию брату»¹⁴: «Другие имена несут указание более собственное (ἰδιωτέραν), в значении которого созерцается не общность природы, но очертание какого-либо предмета, по отличительному признаку (κατὰ τὸ ἰδιάζον) *не имеющее ничего* (μηδεμίαν ἔχουσα) *общего* (τὴν κοινωμίαν) с однородным ему предметом, —

как например, Павел или Тимофей. Ведь такое слово уже не относится к природной общности, но выражает посредством имен образ некоторых определенных предметов, отделив их от собирательного значения»¹⁵. Святитель Василий Великий обращает внимание читателей на собственные имена Первого и Второго Божественного Лица, утверждая онтологической статус Каждого из Них в борьбе с савеллианским модализмом. «Не бойся исповедания Лиц, но именууй Отца, именууй и Сына, не одному существу (μὴ ἐνὶ πράγματι) давая два имени, но с каждым именованием связывая собственное представление (ἰδίαν ἔνοιαν)», — призывает он¹⁶.

Раскрывая уникальность Каждого из Божественных Лиц, святитель Григорий Богослов последовательно отвергает возможность наполнения Их собственных имен каким-либо условным, составным, переменным или обобщенным содержанием, часто связываемым со словами *отец*, *сын* и *святой* в обыденном языке, ориентированном на восприятие реалий сотворенного мира. Так, свидетельствуя об уникальности Первого Лица Пресвятой Троицы, святитель Григорий Богослов утверждает: «Отец есть истинно Отец и в смысле гораздо более истинном, чем наши земные отцы, потому что Он Отец в единственном смысле (μόνος) и исключительно (ἰδιότητος), а не по подобию телесных отцов; и Он Отец единственный (μόνος), а не в сочетании с кем-либо; и Он Отец единственного (μόνου), то есть Единородного, Сына; и Он Отец единственно (μόνου), а не бывший прежде Сыном; и Он Отец всецелый (ὅλον) и всецелого (ὅλου) Сына, что не относится к нашим отцам; и Он Отец изначально, а не со временем ставший отцом»¹⁷. Уникальность Второго Лица Пресвятой Троицы святитель Григорий характеризует следующим образом: «Сын есть истинно Сын, потому что Он Единственный (μόνος) Сын Единственного (μόνου) Отца; и Он Сын в единственном смысле (μόνος) и единственно (μόνου), а не вместе с тем и Отец; и Он Сын всецелый (ὅλον) и всецелого (ὅλου) Отца; и Он Сын изначально, не начавший когда-либо быть Сыном, потому что не вследствие изменений Его Божество, и не вследствие совершенствования — обожение, так чтобы Отец не был когда-либо

Отцом, а Сын — Сыном»¹⁸. Святитель Григорий утверждает также и уникальность Святого Духа: «Дух Святой есть истинно Святой, потому что никто другой не свят так и в такой мере; и святость Духа есть Его собственная святость (αὐτοαγιότης), а не что-либо придаточное; она не есть ни что-либо возрастающее и убывающее, ни что-либо во времени начинающееся или прекращающееся»¹⁹.

Святые отцы обращают также пристальное внимание на соотносительный характер как собственных имен, так и ипостасных свойств Лиц Пресвятой Троицы. «Слово “Отец”, — утверждает, например, святитель Василий Великий, — равнозначно слову “нерожденный” и, кроме того, через указание на отношение (διὰ τῆς σχέσεως) несет в себе представление и о Сыне»²⁰. И далее, напоминая о единственности Отца, святитель Василий Великий поясняет: «Ведь истинный и единственный (μόνος) Отец ни от кого иного не происходит. А ни от кого не происшедший то же значит, что и нерожденный»²¹.

Из единственности Каждого из Лиц Пресвятой Троицы следует отсутствие какого-либо общего для Них *видового* или *родового* собирательного признака. В качестве такого общего признака не может выступать даже *личность* или *ипостасность*. Таким образом, сама категория числа как категория тварного мира, предполагающая наличие общего основания для счисления, строго говоря, неприложима к Отцу, Сыну и Святому Духу. Поэтому в выражениях *Три Лица* или *Три Ипостаси*, содержание слова *три*, не подразумевает счисления, при котором Отец, Сын и Святой Дух воспринимались бы как члены некоторого ряда, конституируемого по признаку *личности* или *ипостасности*. «Ведь мы не считаем посредством сложения, от одного переходя через прибавление к множеству и говоря: одно и два и три, или первое и второе и третье. Ведь Я Бог первый, и Я после них»²². О втором же Боге мы до сих пор еще не слышали», — указывает святитель Василий Великий²³.

Владимир Николаевич Лосский выражает мысль о «превосхождении»²⁴ категории числа в православной триадологии. «Когда мы говорим “три Ипостаси”, — замечает он, — то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели

обобщать и найти *определение* “Божественной Ипостаси”, надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то ни было общего их определения <...> абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном Три-Единстве»²⁵. Таким образом, по мысли В. Н. Лосского, в учении о Пресвятой Троице слово *три*, строго говоря, не является *числом*. Подобно слову *ипостась* оно представляет собой не *понятие*, а *знак*. «Как “Три” здесь не *количественное число*, а *знак* бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различений (триадой, равнозначной монаде), так ипостась, как таковая и к усии не сводимая, [это] не сформулированное *понятие*, а *знак*, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий радикальную личность Бога христианского Откровения», — утверждает В. Н. Лосский²⁶.

Среди западных теологов своей последовательностью в отвержении возможности безоговорочного приложения к Отцу, Сыну и Святому Духу каких бы то ни было общих понятий выделяется Юрген Мольтманн, формулирующий следующий тринитарный методологический принцип: «Никакие собирательные общие термины вообще не должны использоваться в учении о Троице. Ведь в жизни имманентной Троицы все уникально. <...> Рассматривая учение об имманентной Троице, мы <...> можем только повествовать и соотносить, но не обобщать»²⁷. При этом Ю. Мольтманн напоминает читателям историю богословия: «Мы должны оставаться конкретными, поскольку история показывает нам, что именно в отвлеченных обобщениях коренятся ереси»²⁸. Прилагая принцип троичной уникальности к учению об Отце, Сыне и Святом Духе и ссылаясь на выводы Бернарда Лонергана²⁹, он, в частности, пишет: «Если мы хотим оставаться точными, в каждом случае, когда мы прилагаем слово *лицо* к Отцу, Сыну и Святому Духу, нам следует наделять его различным концептуальным содержанием»³⁰. Подобным образом уникальность Отца, Сына и Святого Духа оказывается умаленной в случае приложения к ним таких общих понятий, как *ипостась* и *образ бытия*³¹.

Последовательно настаивая на единственности каждого из Божественных Лиц, Ю. Мольтманн выражает также мнение, что учение об Отце как единой причине (*αἰτία*), или едином начале (*ἀρχή*), как Сына, так и Святого Духа, объединяет Второе и Третье Божественные Лица в Их ипостасном происхождении и ведет, таким образом, к невозможности утверждения уникальности Каждого из Них³². Данный вывод, очевидно, необходимо связан с представлением о том, что *одной и той же причине соответствует одно и то же следствие*. Поэтому во избежание подобных выводов слово *причина* в русле выделяемого В. Н. Лосским святоотеческого богословского метода апофатического очищения логико-философских понятий³³ в учении о монархии Отца должно быть освобождено от таких механистических представлений. Следуя методу «очищения» в учении о монархии Отца, В. Н. Лосский указывает, что, в конечном счете, «“причина” здесь не что иное, как более или менее несовершенный образ, долженствующий выразить личностную уникальность, определяющую происхождение Сына и Духа Святого»³⁴.

Православная антропология XX–XXI веков

В XX–XXI веках *абсолютная уникальность* выделяется ведущими православными авторами в качестве одной из основных отличительных характеристик богословского понимания человеческих личностей, рассматриваемых ими как образ Лиц Божественных. *Личностная уникальность* тесно связывается в православной богословской антропологии с *несводимостью* личности к природе и означает, другими словами, абсолютную *инаковость* (*ἕτερότης*) личности, во-первых, по отношению к видовой природе или сущности, во-вторых, по отношению к индивидуализированной природе или индивидуальности, и, наконец, в-третьих, по отношению к другим личностям.

При этом личностная уникальность человека в православном богословии в онтологическом плане не понимается

как производная от природной общности и не рассматривается, таким образом, как вторичная бытийная категория. В православной богословской антропологии личностная уникальность утверждается во всей безоговорочной онтологической полноте. Как подчеркивает митрополит Иоанн (Зизиулас), «Личность хочет не просто быть, существовать “вечно”, то есть приобрести онтологическое содержание. Она хочет большего — существовать как *конкретное, уникальное и неповторимое* бытие. Личность не может пониматься только как превосхождение сущности, — к ней необходимо относиться еще и как к *ипостаси* сущности, как к конкретной и уникальной данности»³⁵.

Поясняя богословское понимание личностной уникальности, православные авторы XX–XXI веков подобно святым отцам IV века привлекают такую категорию естественных языков, как *имя собственное*. Указание на личность посредством имени собственного, связанное со стремлением выразить ее абсолютную *уникальность*, основано на той идее, что *уникальной личности должно соответствовать уникальное имя*. Современный греческий философ и богослов Христос Яннарас констатирует: «Посредством “объективных” формулировок нашего повседневного языка в принципе невозможно исчерпать глубину человеческой уникальности. <...> Одно лишь имя в нашем языке способно, поверх всяких понятий и дефиниций, выразить неповторимость личности»³⁶.

Уникальность человеческих ипостасей конституируется их личными отношениями с Богом. Как свидетельствует митрополит Сурожский Антоний (Блум), «мы *бесподобны*, т. е. мы вне сравнения, потому что никто не подобен никому — в смысле одних и тех же категорий. Существует неповторимое явление, каковым является каждый из нас по отношению к Богу»³⁷. При этом Владыка Антоний утверждает, что в предельном богословском смысле *собственное имя*, устанавливаемое Богом³⁸ при творении каждого человека, выражает не индивидуальные природные характеристики, а уникальное *отношение* Бога к каждой человеческой личности. «Согласно утверждению, которое мы находим как в самой Библии, так и в окружающей Библию

традиции, — указывает он, — имя и личность тождественны, если имя это произносит Бог»³⁹. «И если мы хотим представить себе все значение имени для личности, которая его носит, — продолжает Владыка Антоний, — может быть, допустимо сказать, что это то имя, то державное, творческое слово, которое произнес Бог, вызывая каждого из нас из небытия, слово неповторимое и личное, и вместе с тем имя это определяет неповторимое, личное, ни с чем не сравнимое *отношение*, которое связывает каждого из нас с Богом»⁴⁰. В одной из своих бесед митрополит Антоний поясняет: «Это имя определяет нашу абсолютную и неповторимую единственность по отношению к Богу. Никто не может знать этого имени, так же как никто, в конечном счете, не может так знать нас, как знает Бог; и вместе с тем, из этого имени проистекает все остальное, что может быть познано о нас»⁴¹. «Ищи имя, — советует Владыка Антоний⁴². — А «если не найдешь имени, то не удивляйся, что никто не слышит: ты не зовешь», — заключает он⁴³.

Раскрывая абсолютный характер уникальности каждого человека, православные богословы XX–XXI веков указывают на невозможность распространения на человеческие личности категории числа как категории, предполагающей обобщение, и несовместимой поэтому с понятиями единственности и неповторимости. Уникальность человеческих личностей, как и уникальность их Первообразов — Божественных Лиц — носит столь абсолютный характер, что их невозможно ни подвергнуть счислению, ни охватить каким-либо общим понятием. Как поясняет В. Н. Лосский, «плюсуются индивидуумы не по личности. Личность всегда “единственна”»⁴⁴.

При этом в православной антропологии XX века учение о личностной уникальности служит богословским основанием для утверждения той абсолютной ценности каждого человека, которая предполагается евангельскими заповедями безусловной любви⁴⁵. Так, митрополит Иоанн (Зизиулас) указывает: «Уникальность личности абсолютна. Личность столь абсолютна в своей уникальности, что ее недопустимо рассматривать с арифметической точки зрения, помещать наряду с иными существами, сочетать с другими объектами или ис-

пользовать как средство даже для самых священных целей»⁴⁶. На невозможность счисления личностей, следующую из уникальности каждой из них, обращает также особое внимание архимандрит Софроний (Сахаров). «Единственная и единичная, неповторимая и несводимая ни на что другое, — пишет он о человеческой личности, — она не подлежит арифметическому счету»⁴⁷. Отец Софроний свидетельствует и об абсолютной ценности каждой уникальной личности: «Сама в себе персона есть непреходящая ценность, большая, чем весь остальной космос»⁴⁸.

Православные авторы XX–XXI веков выявляют также тесную взаимосвязь личностной уникальности с такими определяющими для богословского понимания человеческой личности характеристиками, как *несводимость к природе, свобода, открытость, целостность, творчество и непознаваемость объективирующими методами*.

Так, *уникальность и идентичность* человеческой личности тесно связаны в современной православной богословской мысли с понятием *личностной свободы*. При этом свое предельное выражение *свобода* находит в *лично уникальном* образе существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) каждого человека и не может, таким образом, быть сведена к *свободе воли*, которая в православном богословии относится к природе. «Всякая человеческая ипостась обладает бытием и приведена Творцом в бытие из не сущих, то есть имеет тварность и жизненность, и действие, чувствование, и разум, и рассудок, и влечение — чувственное и разумное, — то есть *свободное воление* (τὸ αὐτεξουσίως θελητικόν), и то, что состоит из сущности и привходящих. Все это сущностно (οὐσιώδη) и природно (φυσικά) <...> Причастность к ним представляет тождество природы (τὸ ταυτόν τῆς φύσεως)», — утверждает преподобный Иоанн Дамаскин⁴⁹. «А своеобразное (ιδιότροπος) и самоизбранное (ιδιαιρέτος) движение этого [представляет] ипостасное различие (ὑποστατικὴ διαφορά)», — так характеризует он при этом ипостасную уникальность человека⁵⁰. «Способ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) вводит различие ипостасей (τὴν τῶν ὑποστάσεων εἰσάγει διαφοράν), причем отдель-

ное существование и сложение каждого, и своеобразное (*ιδιότροπος*), самодвижное (*ιδιοκίνητος*) и различное (*διάφορος*) использование всего природного делает ипостаси отдельными и вынуждает говорить о множественности людей», — заключает преподобный Иоанн, тесно связывая ипостасную уникальность как своеобразие и различие с ипостасной свободой как самодвижностью⁵¹.

Таким образом, личностная свобода как свобода задания уникального образа существования человеческой природе каждой человеческой ипостасью не может быть сведена к свободе выражения индивидуальных природных качеств. Митрополит Иоанн (Зизиулас), в частности, утверждает: «Как в антропологическом, так и в богословском смысле личностность непредставима без свободы — свободы быть другим»⁵². Поэтому, как поясняет Владыка Иоанн далее, «понятие личности предполагает не только свободу иметь отличные от других качества, но и — главным образом — свободу просто быть собой»⁵³.

Такое понимание уникальности человеческой личности оказывается тесно связанным также с понятием личностной *открытости*. Ведь именно в открытости личностного образа бытия преодолевается поглощенность личности природой с ее родо-видовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной относительностью и всеобщей причинно-следственной детерминированностью.

Человек задает неповторимый личностно уникальный образ выражения всему, что только он ни делает, реализуя личностный *творческий потенциал*⁵⁴. Поэтому именно творчество играет особую роль при восприятии личности в ее абсолютной, несводимой ни к каким природным характеристикам уникальности. «“Личное” может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: “Это — Моцарт” или “это — Рембрандт”, то каждый раз оказываемся в той “сфере личного”, которой нигде не найти эквивалента», — поясняет В. Н. Лосский⁵⁵. «Подойти к личности — значит проникнуть в мир личный, одновременно замкнутый и открытый, в мир высочайших художественных тво-

рений, а главное — иной раз в совсем незаметный, но всегда неповторимо единственный мир», — указывает этот же автор в одной из своих лекций⁵⁶.

С *уникальностью* личности православные богословы XX–XXI веков связывают также *целостность*, *неделимость* и *идентичность*. В своих богословских построениях они утверждают, что целостность и идентичность несводимой к природе личности не нарушаются при рождении, взрослении, получении образования, приобретении или утрате различных жизненных навыков и в ходе любых других природных процессов, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека на протяжении всей его жизни⁵⁷.

Преподобный Иоанн Дамаскин отмечает, что именно единая ипостась каждого человека обеспечивает единство его души и тела в смерти. «Если природы однажды соединились между собой по ипостаси, — пишет он в своем фундаментальном труде “Философские главы”, — то они навсегда остаются неотделимыми. Ведь если душа и отделяется от тела в смерти, тем не менее, ипостась остается одна и та же, — ведь ипостась есть изначальное образование самостоятельного существования каждого. Поэтому и тело, и душа остаются, всегда удерживая одно и то же начало своего существования и ипостаси, хотя и разлучаются друг с другом»⁵⁸.

Другими словами, целостность и уникальность личности не разрушаются и в смерти. На особое богословское значение данного вывода обращает пристальное внимание митрополит Иоанн (Зизиюлас). «Неспособность человека утвердить в мире свою абсолютную идентичность достигает кульминации в смерти», — указывает он⁵⁹. «Смерть становится трагической и неприемлемой, только когда человек рассматривается как личность, и прежде всего — как ипостась и уникальная идентичность», — поясняет он далее⁶⁰. Владыка Иоанн указывает также при этом, что тезис о сохранении человеком уникальности в смерти может быть обоснован только при богословском понимании личности как абсолютной, несводимой к природе данности⁶¹.

Целостность и уникальность человека как личности сохраняются и во всеобщем воскресении и в жизни будущего века.

Таким образом, *целостность* личности означает также сохранение *идентичности* человека во всех его природных состояниях и во всех претерпеваемых им природных трансформациях. «Даже будучи обоженной, — подчеркивает, например, епископ Каллист (Уэр), — человеческая личность остается отличной (хотя и не отдельной) от Бога. Тайна Троицы есть тайна единства *в различии*; те, кто являет в себе Троицу, не приносят в жертву свои личностные свойства»⁶².

Из уникальности личности следует ее *непознаваемость объективирующими аналитическими методами*.

Со всей определенностью и характерной поэтической силой о принципиальной невозможности познания человека посредством объективированного наблюдения за его изменчивой тварной природой свидетельствует святитель Григорий Богослов. «Кто я был, кто я есть и кто я буду?», — вопрошает он. «Ни я этого не знаю, ни тот, кто обильнее меня мудростью», — констатирует он далее. «Я есть. Скажи, что это означает? — продолжает святитель Григорий. — Ведь иная часть меня уже прошла, иным я стал теперь, и иным я буду, если только буду. Я не что-либо непременно, а быстрый речной поток, непрестанно текущий и никогда не останавливающийся. Чем же из этого назовешь меня? Объясни, в чем для тебя в наибольшей мере состою я? Но смотри, чтобы я, пребывающий теперь, потом не ушел от тебя». «Никогда не перейдешь второй раз тот же речной поток, который переходил прежде. Никогда не увидишь человека таким же, как прежде», — так заключает святитель Григорий Богослов свои размышления о парадоксальном сочетании идентичности каждого человека с изменчивостью его индивидуализированной человеческой природы⁶³.

Православные богословы XX века обратили на непостижимость человеческой личности особое внимание. Так, В. Н. Лосский выводит невозможность объективированного познания личности из ее свободы и уникальности. «У отцов личность есть свобода по отношению к природе, — указывает он. — Она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно. Всякое свойство <...> повторно: оно принадлежит

природе, сочетание качеств можно где-то найти. Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст: космический, социальный или индивидуальный — все, что может быть выражено. Личность несравненна, она “совершенно другое”»⁶⁴.

Полнота уникальности как одной из основных характеристик *личностного образа бытия* обретается человеком в любви, предполагающей личностно свободную обращенность человека к Божественным Лицам и человеческим личностям как к ипостасям, уникальность которых несводима ни к каким природным характеристикам. Личностная любовь представляет собой любовь одной уникальной личности к другой уникальной, то есть абсолютно иной личности. Совершенная личностная любовь предполагает поэтому превосходство индивидуализированной природы и тесную связь с личностной *свободой*. «В отношениях подлинной любви, — поясняет митрополит Иоанн (Зизиулас), — один не определяет — и не должен определять — другого посредством его качеств (физических, социальных, моральных и проч.). <...> Чем глубже любовь с онтологической и полнее с личностной точек зрения, тем в меньшей степени человек, воспринимая другого человека как уникального и незаменимого для своего существования, основывается на таких собирательных качествах. (В этом случае правильнее сказать, что человек любит *несмотря* на наличие или отсутствие таких качеств, подобно тому, как Бог любит грешника и признает его уникальной личностью.)»⁶⁵

При этом, утверждая в общении любви свой личностно уникальный образ существования, человек утверждает и сверхприродную личностную *уникальность* тех, кого он любит. Митрополит Иоанн (Зизиулас) раскрывает эту мысль следующим образом: «Вне общения любви личность теряет свою уникальность и становится существом, подобным другим существам, “вещью” без абсолютной “идентичности”, без “имени”, без лица. Умереть для личности значит прекратить любить и быть любимой, утратить уникальность и неповторимость, в то время как жить значит для нее сохранять уникаль-

ность своей ипостаси, которая на любви утверждается и ею поддерживается»⁶⁶.

Заключение

Современные православные авторы указывают на особое значение осознания полноты уникальности человека как личности не только для богословской антропологии, но и для всего спектра гуманитарных наук.

Так, в богословском понимании безличный мир приобретает непреходящий смысл через свою вовлеченность в общение уникальных человеческих личностей между собой и с Божественными Лицами⁶⁷. Митрополит Иоанн (Зизиулас) указывает: «Тайна личности как онтологического “принципа” или “причины” состоит в способности любви наделять нечто уникальностью, абсолютной идентичностью и именем. Этот смысл и несет в себе термин “вечная жизнь”, который по той же самой причине означает, что личность способна возвысить до личностной ценности и жизни даже неодушевленные объекты, превращая их в органичную часть отношений любви»⁶⁸. Такое понимание безличного тварного мира задает, например, основу христианского подхода к решению *экологических проблем*.

В качестве главной причины трудностей и неудач секулярных социальных наук православные авторы называют их принципиальную установку на детерминирующий объективированный подход к человеку, нацеленный на изучение разного рода природных характеристик его бытия. Такой подход несовместим, в частности, с положением об уникальности каждого человека как несводимой к природе личности. Так, указывая на принципиальную невозможность обоснования личностной уникальности человека вне богословского понимания личности, митрополит Иоанн (Зизиулас) отмечает, что «интенсивный поиск личной идентичности проник сегодня во все формы общественной жизни», причем «любая релятивизация личности вызывает протест»⁶⁹. При этом он констатирует, что «также как и со свободой обстоит дело с уникальной и ипостасной

природой личности: преодолевая хаос, мы неизбежно впадаем в релятивизм. <...> Уникальность становится относительной в общественной жизни, и человек превращается <...> в полезный “объект”»⁷⁰.

Примечания

¹ *Basile, st. Lettres*. 3 vols. / Ed. Y. Courtonne. Vol. 2. Paris, 1961. Epist. 214. S. 4. L. 8–9: ὄν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ср.: *Василий Великий, свт. Письма*. Минск, 2003. С. 319.

² *Gregorius Nyssenius. Contra Eunomium* / Ed. W. Jaeger // *Gregorii Nysseni opera*. 2 vols. Leiden, 1960. B. 1. Ch. 1. S. 277. L. 8–13: [ἡ ἀγία τριάς] ... ἐν ἄκρᾳ τῆ τελειότητι καὶ ἐν ἀκαταλήπτῳ τῆ ὑπεροχῆ θεωρουμένη, τοῖς ἐνυπάρχουσιν ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων ἰδιώμασιν ἀσύγχυτον καὶ διακεκριμένην τὴν διαφορὰν ἔχει, ἐν μὲν τῆ κατὰ τὸ ἄκτιστον κοινωίᾳ τὸ ἀπαράλλακτον ἔχουσα, ἐν δὲ τοῖς ἐξαιρέτοις τῶν ἰδιωμάτων ἐκάστου τὸ ἀκοινώνητον. Ср.: *Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия*. В 2 ч. Краснодар, 2003. Ч. 1. С. 112. См. также: *Ibid.* S. 413 (Там же. С. 160); *Gregorius Nazianzenus. Orat.* 39. S. 12 // PG 36. Col. 348C. L. 31–32 (*Григорий Богослов, свт. Собрание творений*. В 2 т. СПб., Б. г. Т. 1. С. 538).

³ *Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Vol. 4. Berlin, 1981. S. 37. L. 1–4: ἀμετάπτωτα γὰρ τῶν θείων ὑποστάσεων τὰ ἰδιώματα, καὶ ἀδύνατον τὸν πατέρα ἢ τὸ πνεῦμα γενέσθαι υἱόν. Διὸ οὐδὲ γέγονεν υἱὸς ἀνθρώπου εἰ μὴ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα μείνῃ ἀμετάβλητον τὸ ἰδίωμα. Ср.: *Иоанн Дамаскин, преп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники* / Пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 112.

⁴ *Basile, st. Lettres*. Epist. 214. S. 4. L. 9–11: “Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνός ἐστι καὶ ὁ δεῖνα. Ср.: *Василий Великий, свт. Письма*. С. 319.

⁵ *Ibid.* S. 4. L. 11–15: Οὕτω κακεῖ ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός... ἢ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ

τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται. Ср.: Там же. См. также: *Ibid.* Vol. 1. Paris, 1957. Epist. 38. S. 3. L. 30–33 (Там же. С. 66); *Joannes Damascenus. De fide contra Nestorianos* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Vol. 4. S. 3. L. 4–7 (*Иоанн Дамаскин, преп.* Христологические и полемические трактаты... С. 142).

⁶ *Gregorius Nazianzenus. Orat. 21. S. 35* // PG 35. Col. 1124D. L. 44–47: Τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ’ ἡμῶν εὐσεβῶς (τὸ μὲν γὰρ τὴν φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος, τὸ δὲ τὰς τῶν τριῶν ιδιότητας). Ср.: *Григорий Богослов, свт.* Указ. соч. Т. 1. С. 326. См. также: *Idem. Die fünf theologischen Reden* / Hg. J. Barbel. Düsseldorf, 1963. Orat. 31. S. 28. L. 1–4; *Idem. Orat. 33. S. 16* // PG 36. Col. 236A. L. 3–7; Orat. 34. S. 13 // PG 36. Col. 253B. L. 23–26 (*Григорий Богослов, свт.* Указ. соч. Т. 1. С. 459, 490, 498); *Basile, st. Epist. 38. S. 5. L. 62–63, S. 6. L. 4–6; S. 8. L. 29–30* (*Василий Великий, свт.* Письма. С. 70, 72).

⁷ Ср.: Втор. 6:4; Мал. 2:10; Мк. 12:29, 32; 1 Кор. 8:6; Еф. 4:5; 1 Тим. 2:5.

⁸ *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Orat. 31. S. 9. L. 12–14*: οὔτε γὰρ ὁ υἱὸς πατὴρ, εἷς γὰρ πατήρ, ἀλλ’ ὅπερ ὁ πατήρ· οὔτε τὸ πνεῦμα υἱὸς ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ, εἷς γὰρ ὁ μονογενής, ἀλλ’ ὅπερ ὁ υἱός. Ср.: *Григорий Богослов, свт.* Указ. соч. Т. 1. С. 448.

⁹ *Basilios Cappadociae. De Spiritu Sancto* / Ed. B. Pruche. Paris, 1968. (*Sources chrétiennes. Vol. 17 bis*). Ch. 18. S. 45. L. 29–31: Οὐ γὰρ ἔν τῶν πολλῶν ἐστίν· ἀλλ’ ἓν ἐστίν. Ὡς γὰρ εἷς Πατήρ καὶ εἷς Υἱός, οὕτω καὶ ἓν Πνεῦμα ἅγιον. Ср.: *Василий Великий, свт.* Собрание творений. В 5 ч. М., 1846. Ч. 3. С. 301.

¹⁰ Ср.: Ин. 17:3.

¹¹ Ин. 1:14; 18; 3:16, 18; 1 Ин. 4:9.

¹² *Gregorius Nazianzenus. Orat. 25. S. 16* // PG 35. Col. 1221A. L. 8–11: Μήτε ἀγέννητον τὸν Υἱὸν, εἷς γὰρ ὁ Πατήρ· μήτε Υἱὸν τὸ Πνεῦμα, εἷς γὰρ ὁ Μονογενής· ἵνα καὶ τοῦτο θεϊκὸν ἔχωσι τὸ μοναδικὸν, ὁ μὲν τῆς υἰότητος, τὸ δὲ τῆς προόδου, καὶ οὐχ υἰότητος. Ср.: *Григорий Богослов, свт.* Указ. соч. Т. 1. С. 370.

¹³ *Basilios Cappadociae. De Spiritu Sancto. Ch. 18. S. 45. L. 31–34*: Τῆς μὲν οὖν κτιστῆς φύσεως τοσοῦτον ἀποκεχώρηκεν, ὅσον εἰκὸς τὸ μοναδικὸν τῶν συστηματικῶν καὶ πληθυσμὸν ἐχόντων. Πατρὶ δὲ καὶ Ἰῶ κατὰ τοσοῦτον ἡμῶται, καθόσον ἔχει μονὰς πρὸς μονάδα τὴν

οἰκειότητα. Ср.: *Βασίλειο Βελοκίη, σντ. Σοβρανίε τωρηνίη. Τ. 3. С. 301.*

¹⁴ Β ναστάνσσε ρεμεία βολησίνστω πατρολογος σρίτανο ατορνομ данного послания σντ. Γρлгорл Нлсского. См., напрлмер: *Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern // Epektasis (Festschrift Cardinal Danielou) / Hg. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. Paris, 1972. S. 463–490; Fedwick P. J. A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // Orientalia Christiana periodica. 1978. Vol. 44. P. 31–51. Основнне аргументы в пользу традиционной точки зрения об авторстве σнτ. Βασίλел Βελοκίого см., напрлмер, в: *Hammerstaedt J. Zur Echtheit von Basiliusbrief 38 // Tesserae: Festschrift für Josef Engemann. Jahrbuch für Antike und Christentum. 1991. Vol. 18. S. 416–419; Drecoll V. H. Die Entwicklung deer Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Göttingen, 1996. S. 297–331.**

¹⁵ *Basile, st. Epist. 38. S. 2. L. 11–19: Τά δὲ τῶν ὀνομάτων ἰδικωτέραν ἔχει τὴν ἔνδειξιν δι’ ἧς οὐχ ἡ κοινότης τῆς φύσεως ἐνθεωρεῖται τῷ σηματομένῳ, ἀλλὰ πράγματός τινος περιγραφὴ μηδεμίαν ἔχουσα πρὸς τὸ ὁμογενές, κατὰ τὸ ἰδιάζον, τὴν κοινωίαν, οἷον ὁ Παῦλος ἢ ὁ Τιμόθεος. Οὐκέτι γὰρ ἡ τοιαύτη φωνὴ ἐπὶ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως φέρεται, ἀλλὰ χωρίσασα τῆς περιληπτικῆς σημασίας περιγεγραμμένων τινῶν πραγμάτων ἔμφασιν διὰ τῶν ὀνομάτων παρίστησιν. Ср.: *Βασίλειο Βελοκίη, σнτ. Письма. С. 64. Курсив моу — С. Ч.**

¹⁶ *Basilius Cappadociae. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31. Col. 604D. L. 43–47: Μῆτε σὺ φοβοῦ τὴν τῶν προσώπων ὁμολογίαν, ἀλλὰ λέγε Πατέρα, λέγε καὶ Ἰῶν, μῆ ἐνὶ πράγματι δύο ὀνόματα ἐπιφθεγγόμενος, ἀλλ’ ἐξ ἐκατέρας τῆς προσηγορίας ἰδίαν ἔνοιαν διδασκόμενος. Ср.: *Βασίλειο Βελοκίη, σнτ. Σοβρανίе твореннй. Τ. 4. С. 379–380.**

¹⁷ *Gregorius Nazianzenus. Orat. 25. S. 16. Col. 1221A–B. L. 11–17: Ἀληθῶς πατέρα τὸν Πατέρα, καὶ πολὺ γε τῶν παρ’ ἡμῖν ἀληθέστερον, ὅτι μόνως, ἰδιοτρόπως γὰρ, καὶ οὐχ ὡς τὰ σώματα· καὶ μόνος, οὐ γὰρ μετὰ συζυγίας· καὶ μόνου, Μονογενοῦς γὰρ· καὶ μόνου, οὐ γὰρ Ἰῶς πρότερον· καὶ ὄλον Πατῆρ, καὶ ὄλου, τὸ γὰρ ἡμέτερον ἄδηλον· καὶ ἀπ’ ἀρχῆς, οὐ γὰρ ὕστερον. Ср.: *Γρлгорлго Βογослов, σнτ. Указ. соч. Т. 1. С. 370.**

¹⁸ *Ibid.* Col. 1221B. L. 17–23: Ἀληθῶς υἷον τὸν Υἱὸν, ὅτι μόνος, καὶ μόνου, καὶ μόνως, καὶ μόνον· οὐ γὰρ καὶ Πατὴρ, καὶ ὅλον Υἱὸς, καὶ ὅλου, καὶ ἀπ’ ἀρχῆς, οὐποτε τοῦ εἶναι Υἱὸς ἡργμένος· οὐ γὰρ ἐκ μεταμελείας ἢ θεότης, οὐδὲ ἐκ προκοπῆς ἢ θέωσις, ἵνα λείπη ποτέ, τῷ μὲν τὸ εἶναι Πατρί, τῷ δὲ τὸ εἶναι Υἱῷ.

¹⁹ *Ibid.* L. 23–26: Ἀληθῶς ἅγιον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· οὐ γὰρ καὶ ἄλλο τοιοῦτον, οὐδὲ οὕτως, οὐδὲ ἐκ προσθήκης ὁ ἁγιασμός, ἀλλ’ αὐτοαγιότης· οὐδὲ μᾶλλον καὶ ἦττον, οὐδὲ ἀρξάμενον χρονικῶς ἢ παυσόμενον.

²⁰ *Basilii Cappadociae. Adversus Eunomium* // PG 29. Col. 517A. L. 4–7: τῆς Πατρὸς φωνῆς ἴσον δυναμένης τῷ ἀγεννήτῳ, πρὸς τῷ καὶ τὴν περὶ τοῦ Υἱοῦ ἔνοιαν συνημμένως ἑαυτῇ διὰ τῆς σχέσεως συνεισάγειν. Ср.: *Василий Великий, свт. Собрание творений*. Ч. 3. С. 18. См. также: *Ibid.* Col. 621A–B. L. 15–22 (Там же. С. 101); *Athanasius Alexandrinus. De sancta trinitate. Dial. 1* // PG 28. Col. 1153D. L. 54 — Col. 1156A. L. 1; *Gregorius Nazianzenus. Orat. 23. S. 8* // PG 35. Col. 1160C. L. 36–39; *Idem. Die fünf theologischen Reden. Orat. 29. S. 16. L. 10–12; Orat. 31. S. 9. L. 3–4* (*Григорий Богослов, свт. Указ. соч. Т. 1. С. 332, 424, 448*); *Gregorius Nysseus. Op. cit. B. 1. Ch. 1. S. 159. L. 3 — S. 160. L. 1; S. 498. L. 1–4; S. 553. L. 3–8; S. 556. L. 1–8; S. 557. L. 5–7; S. 558. L. 1 — S. 559. L. 6; S. 560. L. 3 — S. 561. L. 1; S. 573. L. 5 — S. 574. L. 1; B. 3. Ch. 2. S. 158. L. 1–2; B. 4. Ch. 1. Vol. 2. P. 319. L. 1–3* (PG 45. Col. 473B) (*Григорий Нисский, свт. Указ. соч. Ч. 1. С. 72, 189, 210, 211, 212, 213, 217, 497, 272*); *Amphilochius Iconiensis. Fragm. 15* // PG 39. Col. 112D.

²¹ *Basilii Cappadociae. Adversus Eunomium. Col. 517A. L. 7–10*: Ὅ γὰρ ὄντως Πατὴρ καὶ μόνος ἐξ οὐδενός ἐστιν ἕτερου· τὸ δὲ, ἐξ οὐδενός, ταυτὸν ἐστὶ τῷ, ἀγέννητος. Οὐ τοίνυν ἀγέννητον προσαγορευτέον μᾶλλον ἡμῖν ἢ Πατέρα. Ср.: *Василий Великий, свт. Собрание творений*. Ч. 3. С. 18.

²² Ср.: Ис. 44:6 (2): Ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα (Isaias / Hg. A. Rahlfs // *Septuaginta. Stuttgart, 1935. Vol. 2. S. 626*).

²³ *Basilii Cappadociae. De Spiritu Sancto. Ch. 18. S. 45. L. 1–7*: Οὐ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ’ ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιοῦμενοι τὴν παραύξησιν, ἐν γὰρ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. Ἐγὼ γὰρ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα. Δεύτερον δὲ Θεὸν οὐδέπω καὶ τήμερον ἀκηκόαμεν. Ср.: *Василий Великий, свт.*

Собрание творений. Ч. 3. С. 300. Ср.: *Augustinus Aurelius. De Trinitate. Lib. 7. S. 7 // PL 42. Col. 939–940 (Августин, блаж. О Троице. В 2 ч. М., 2005. Ч. 1. С. 214–217).*

²⁴ Ср.: *Лосский В. Н. Догматическое богословие // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 216.*

²⁵ *Он же. Богословское понятие человеческой личности // Он же. По образу и подобию: Сборник статей / Пер. с фр. В. А. Решиковой. М., 1995. С. 107.*

²⁶ Там же. С. 107–108. *Курсив мой.* — С. Ч. См. также: *Moltmann J. The Unity of the Triune God: Remarks on the Comprehensibility of the Doctrine of the Trinity and its Foundation in the History of Salvation / Trans. O. C. Dean // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1984. Vol. 28. № 3. P. 170.*

²⁷ *Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God / Trans. M. Kohl. San Francisco (California), 1981. P. 190.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Lonergan B. Divinarum Personarum: Conceptionem Analogicam. Rome, 1959. P. 236.*

³⁰ *Moltmann J. The Trinity and the Kingdom. P. 189.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid. P. 188; Idem. The Unity of the Triune God. P. 169–170; Idem. Gott der Vater im Leben der Heiligen Dreieinigkeit // International Journal of Orthodox Theology. Bamberg (Germany), 2010. Vol. 1. № 1. S. 56 (Idem. God the Father in the Life of the Holy Trinity // Ibid. P. 44–45).*

³³ См., например: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 40–41.*

³⁴ *Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Он же. По образу и подобию. С. 82.*

³⁵ *John (Zizioulas), metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993. P. 46–47 (Он же. Личность и бытие / Пер. с англ. С. А. Чурсанова // Богословский сборник. 2002. Вып. X. С. 47).*

³⁶ *Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; Под ред. А. И. Кырлежева. М., 1992. С. 66.*

³⁷ *Антоний (Блум), митр. Самопознание / Пер. с фр. Т. Майданович // Он же. Труды. М., 2002. С. 291.*

³⁸ См.: Откр 2. 17. Ср.: Исх 33. 12; 33. 17; Лк 10. 20.

³⁹ *Антоний (Блум), митр. Самопознание. С. 291.*

⁴⁰ Там же. *Курсив мой.* — С. Ч.

⁴¹ *Он же. Учитесь молиться!.. / Пер. Т. Майданович // Он же. Школа молитвы. Клин, 2000. С. 178.*

⁴² Там же. С. 182.

⁴³ Там же.

⁴⁴ *Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 215.*

⁴⁵ Мф. 5:44–45; Лк. 6:27–31, 35; 23:24; Ин. 10:11, 15; 15:13. Ср.: Исх. 23:4–5; Лев. 25:35–37; 4 Цар. 6:22–23; 2 Пар. 28:11, 15; Пс. 36:26; Прит. 25:21–22 (Ср.: Рим. 12:20); Деян. 7:60; 1 Петр. 2:21; 3:9; 1 Ин. 4:7–11; Рим. 5:6–8; 12:14–15; 1 Кор. 4:12–13; Еф. 5:2.

⁴⁶ *John (Zizioulas), metr. Being as Communion. P. 47 (Он же. Личность и бытие. С. 47). Ср.: Idem. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. Edinburgh, 2006. P. 9 (Он же. Общность и инаковость / Пер. с англ. В. Костерина // Вестник РХД. 1995. № 3 (172). С. 19); Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Trans. and ed. I. Ionita, R. Barringer. Brookline (Massachusetts), 1994. P. 130–131.*

⁴⁷ *Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 186.*

⁴⁸ Там же. С. 187.

⁴⁹ *Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus. S. 7. Col. 2. L. 2–13, 16–18: πᾶσα ἀνθρώπων ὑπόστασις ἔχει τό τε εἶναι καὶ τὸ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι ἐκ τοῦ δημιουργοῦ παρῆχθαι, τουτέστι τὸ κτιστὸν τό τε ζωτικὸν καὶ ἐνεργητικόν, αἰσθητικόν τε καὶ νοερὸν καὶ λογικὸν καὶ ὀρεκτικὸν τὸ κατ' αἴσθησιν καὶ λόγον, τουτέστι τὸ αὐτεξουσίως θελητικόν, καὶ τὸ ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ἰφίστασθαι. Ταῦτα πάντα οὐσιώδη εἰσι καὶ φυσικά... Τὸ μὲν γὰρ μετέχειν τούτων τὸ ταυτὸν τῆς φύσεως παρίστησιν. Ср.: Иоанн Дамаскин, преп. Христологические и полемические трактаты... С. 87. Курсив мой.* — С. Ч.

⁵⁰ *Ibid. L. 14–16: ἡ δὲ τούτων ἰδιότροπος καὶ ἰδιαίρετος κίνησις ὑποστατικῆ διαφορά.*

⁵¹ *Ibid. L. 18–27: ὁ δὲ τρόπος τῆς ὑπάρξεως τὴν τῶν ὑποστάσεων εἰσάγει διαφορὰν, καὶ ἡ ἀποτετμημένη ἐκάστου ὑπαρξίς τε καὶ*

σύμπηξις καὶ ἡ ἰδιότροπος καὶ ἰδιοκίνητος καὶ διάφορος τῶν φυσικῶν
χρηῖσις ἀποτετμημένας τὰς ὑποστάσεις ποιεῖ καὶ πολλοὺς λέγεσθαι
τοὺς ἀνθρώπους.

⁵² *John (Zizioulas), metr. Communion and Otherness. P. 9. Ср.: Он же.*

Общность и инаковость. С. 19.

⁵³ *Ibid. Ср.: Там же.*

⁵⁴ *Ср.: Ин. 7:46.*

⁵⁵ *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... С. 43–44.*

⁵⁶ *Он же. Догматическое богословие. С. 215.*

⁵⁷ *Яннарас Х. Указ. соч. С. 107–109.*

⁵⁸ *Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica (Recensio fusior) / Hg. B. Kotter // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 1. Berlin, 1969. S. 67. L. 17–24: Ἀπειδὰν δὲ ἅπαξ αἱ φύσεις τὴν πρὸς ἄλληλα καθ' ὑπόστασιν δέξωνται ἔνωσιν, ἀδιαίρετοι μένουσιν εἰς τὸ παντελές. Εἰ γὰρ καὶ χωρίζεται ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος ἐν τῷ θανάτῳ, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις ἀμφοτέρων μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐστίν· ὑπόστασις γὰρ ἐστίν ἡ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως κατ' αὐτὸ σύμπηξις. Μένει οὖν τό τε σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ, ἀεὶ μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεώς τε καὶ ὑποστάσεως, εἰ καὶ χωρισθῶσιν ἀλλήλων. Ср.: Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. А-финогенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 120.*

⁵⁹ *John (Zizioulas), metr. Being as Communion. P. 47 (Он же. Личность и бытие. С. 47).*

⁶⁰ *Ibid. (Там же. С. 47–48).*

⁶¹ *Ibid. P. 47–48 (Там же. С. 48–49).*

⁶² *Καλλιστ (Νερ), ep. Православная Церковь / Пер. с англ. Г. Вдовиной. М., 2001. С. 240.*

⁶³ *Gregorius Nazianzenus. Carm. 14 // PG 37. Col. 757A. L. 1–2; Col. 757A. L. 9 — Col. 758A. L. 3: Τις γενόμεν, τίς δ' εἰμί, τί δ' ἔσομαι Ὅυ σάφά οἶδα. / Οὐδὲ μὲν ὅστις ἐμοῦ πλειότερος σοφίην. ...Εἰμί. Φράζει τί τοῦτὸ Τὸ μὲν παρέθρεξεν ἐμεῖο· / Ἄλλο δέ νῦν τελέθω, ἄλλ' ἔσομ', εἴ γ' ἔσομαι. / Ἐμπεδον οὐδέν· ἔγωγε ῥόος θολεροῦ ποταμοῖο / Αἰὲν ἐπερχόμενος, ἔσταδς οὐδέν ἔχων. / Τίπτε με τῶνδ' ἐρέεις τί δέ σοι πλέον εἰμί, δίδαξον. / Καὶ νῦν τῆδε μένων, δέρκεο μή σε φύγω. / Οὔτε δις ὄν τοπάροιθε, ῥόον ποταμοῖο περήσεις / Ἐμπαλιν, οὔτε βροτὸν ὄψαι, ὄν τοπάρος. Ср.: Григорий Богослов, свт. Указ. соч. Т. 2. С. 42.*

⁶⁴ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 215.

⁶⁵ John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 111–112.

⁶⁶ *Idem.* Being as Communion. P. 49 (*Он же.* Личность и бытие. С. 50).

⁶⁷ Ср.: Рим. 8:19–23.

⁶⁸ John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. Note 44. P. 49 (*Он же.* Личность и бытие. Прим. 2. С. 50). Ср.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 241–242; Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер. с англ. Н. Б. Ларионова. М., 2011. С. 81; Staniloae D. *Op. cit.* P. 138.

⁶⁹ John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. P. 47 (*Он же.* Личность и бытие. С. 47).

⁷⁰ *Ibid.* (Там же).

ИГУМЕН ФЕОГНОСТ (ПУШКОВ)*

СВЯЩЕННОСЛОВИЯ ТАИНСТВ Образ исполнения священником литургических молитв

Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры, не тайно произносили молитвы Божественного Приношения и Святаго Крещения, но голосом, который был бы внятно слышим верным народом, стоящим в храме... Те, которые откажутся, — дадут ответ у престола Божиего.

Святой Юстиниан Великий

Экклесиологический ракурс проблемы

Говоря о литургии, невозможно не сказать о Церкви. И наоборот, говоря о Церкви, нельзя не понимать, что ее служение (литургия — в широком смысле этого слова) есть выражение ее природы. Итак, здесь автор этих строк попытается остановиться на описании и определении природы служения, служения, которое всегда есть Таинство, Чудо и Дар.

* Автор — кандидат богословия, преподаватель Магистратуры Луганского Богословского университета.

В Символе православной веры мы исповедуем веру в святость Церкви. Это не означает, что в историческом пути Церкви не было ошибок и не было болезней. Были и есть аномальные явления. Исповедуемое в Символе веры учение о святости Церкви говорит нам о том, что в своем сверхчеловеческом бытии Церковь остается святой вопреки несовершенству ее исторического пути, вопреки всем тем ошибкам, которые члены Церкви совершают в течение своей жизни. Но это — именно в мистическом, в запредельном по отношению к этому миру существе своем Церковь свята, ибо, в конечном счете, Таинство Церкви в том, что Она — Тело Христово. А слово об исторической реальности жизни Церкви предоставим святителю Григорию Богослову, который описывает плачевные нестроения в Церкви:

Когда возмутились против нас братья, великое и честное тело Христово начало разделяться и рассекаться, так что едва не сыплются кости наши в челюсти преисподней (Пс. 140:7), подобно тому, как глубина земли раздирается плугом и рассыпается по поверхности. Когда лукавый, разодравши нераздираемый, неразделимый и весь тканый хитон (Ин. 19:23), присвоил его весь себе, успев через нас сделать то, чего не мог сделать через распинателей Христовых! ... Из сильной любви к Богу и ко Христу мы разделили Христа, из-за Истины (Ин. 14:6) стали лгать друг на друга, ради Любви (Ин. 4: 8) поучались ненависти, из-за Камня (1 Кор. 10:4) поколебались, из-за краеугольного камня (Еф. 2:20) рассыпались, сверх нужды ратовали из-за Мира².

Величайший представитель святоотеческого богословия рисует в мрачных тонах историческую реальность Церкви. Но делает он это не для того, чтобы посеять пессимизм. Наоборот: его цель — заставить современников задуматься над их отношением к своей духовной жизни, пересмотреть свои поступки и вместо боли приносить Церкви радость.

Какое отношение все сказанное мною имеет к литургической жизни Церкви? Самое прямое! Литургическая жизнь Церкви — это икона ее духовно-нравственного состояния. Богослужение и молитва как сверхчувствительная фотопленка фиксирует в себе все особенности — как позитивные, так и

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

Сравнение богослужения с иконой неслучайно! Как древняя икона покрывается слоем пыли, изгари, темнеет и нуждается в реставрации, так и богослужение Церкви, если оно не обновляется постоянно в своем облике, превращается в некий рудимент прошлого, покрытый историческими нанесениями, затемнившими его первообразную светлость. И, к сожалению, мы еще сталкиваемся внутри своей церковной среды с непониманием, с навешиванием ярлыков на литургическое обновление: «шмеманизм», «модернизм», «кочетковщина» и т.п. И при этом наши оппоненты не желают слышать доводы, идущие от святых отцов.

Nota bene: Хочу особо обратить внимание на то, что всякие критические замечания касательно существующих отклонений от нормы в литургических чинах, во-первых, рождаются из любви к Литургии, из любви к священному наследию Святой Церкви. Во-вторых, эти критические замечания не должны ни в коем случае умалять силу и значение самого Таинства Евхаристии, ибо если даже при совершении священнослужения недостойным священником его недостойность не умаляет силы самого Таинства, то и вкравшиеся в чин искажения не искажают саму внутреннюю суть Таинства. Они искажают отношение участников Таинства к Таинству, они мешают правильному восприятию Таинства и не допускают христиан до полноценного участия в Таинстве. Но само по себе взятое Таинство нисколько не терпит вреда³. Весь вред от искажений получают участники Таинства, которые не могут приобщиться к полноте молитв и бла-

годарения Церкви ввиду их «тайного» чтения большинством священнослужителей. И радея о пользе всей Церкви, мы должны обращать все силы на то, чтобы исконный для Церкви образ служения литургии, как служения «едиными устами и единым сердцем» всех христиан со своими священниками как можно скорее был принят повсеместно. Ниже мы обоснуем данное утверждение. В начале нашего исследования хочется привести прекрасные слова священномученика Анатолия Жураковского и современном статусе литургии в жизни Церкви:

Христианство в одних случаях помутнело в своем составе от проникновения в его недра язычества (таково латинство и протестанство); в других — свернулось, спряталось, ушло от жизни. Вместо христианства вселенского, космического, социального явилось христианство индивидуальное, спрятанное от мира в алтаре. Такое христианство мы имеем в Православии. Святое и цельное в своем светоносном существе, оно нашим общим грехом поставлено вне жизни, светит нам только издали, ютится где-то в уголке нашего сознания, а вне этого уголка бьется и бушует непросветленная стихия язычества. Наш литургический канон в полноте изображает такое состояние Православия. Он также ушел от жизни, спрятавшись за высокой стеной иконостаса, как ушло от жизни наше христианство. Он перестал быть «общим делом» всех нас, как и христианство перестало быть для нас «общим делом». Все молитвы канона — это «тайные» молитвы, скрытые от верных, они произносятся одним священником. Из глубины алтаря до нас доносятся лишь отдельные фразы, часто без начала и без конца, часто непонятные в своей оторванности от контекста. Как в сфере жизненных отношений мы стоим вне животворящего света Христовой благодати — этот свет затрагивает лишь сокровенную глубину нашей личности, оставляя во тьме всю эмпирию бытия, — так в литургии мы вне благодатных лучей таинства, не участвуем в его совершении, как будто мы не причастны к церковной святине. Как мы видим, порядок совершения канона есть верное отображение нашего религиозного состояния. В древней церкви, где христианство было полнодейственным, всеобъемлющим, и литургический канон не замыкался в стенах алтаря. Он рождался из недр творческого молитвенного экстаза всей церковной общины, звучал пе-

ред лицом и от лица всей церкви... Таинство не только ушло от космоса, оно ушло от человечества, от церковной общины, оно скрылось от нас в алтарь, оно в своей благодатной силе одевает только священнослужителей. Величайший момент литургии всецело замкнут стенами алтаря, закрыт, прочно закупорен там. Свет от него, воистину Божественный и Нетленный, не иссяк, но льется к верующим не широким, трепетным, волнующим потоком, как лучи высоко стоящего солнца, но пробивается в щели, преодолевая на своем пути десятки ненужных, искусственно воздвигнутых преград. Действительно, ведь слова тайнодействия не только произносятся священником тайно в закрытом алтаре, но миряне даже не знают точно, когда они произносятся, когда Дух Святой нисходит на Божественные тайны. Не так было в древности. Евхаристия совершалась там от лица всего космоса, всей Церкви. Мы видели, как растет и ширится в древних литургических канонах пафос вселенской космической совершительной молитвы, достигающий своего апогея в момент тайнодействия⁴.

Литургия: небесное и земное

В Богослужении Православной Церкви часто подчеркивается мысль, что само это служение стало возможным только благодаря тому, что Божественное и человеческое во Христе соединилось, небо и земля соединились, разрушилось «средостение преграды». Присутствуя на литургии, стоя перед Лицом Божьим, мы присутствуем на небе, перед Богом, в Его Таинственном и Славном Царстве. «Стоя в храме славы Твоей, мы помышляем себя стоящими на небесах»⁵.

Сослужение ангелов

Еще в Ветхом Завете было предощущение того, что вместе с людьми в служении участвуют ангелы, и служения одних и других пересекаются, встречаются и дополняются друг другом. Во Христе (в том единстве мира горнего и дольнего, которое Он совершил) этот ракурс служения переживается еще тоньше и острее. Мы возносим молитвы и совершаем служение в присутствии ангелов и даже в прямом их сослужении нам. В

молитвах Церкви эта тема присутствует довольно часто. К примеру, в молитве «малого входа»⁶ на Литургии Иоанна Златоуста: «Владыко Господи Боже наш! Ты установил на небесах чины и воинства ангелов и архангелов для служения (λεῖ τοῦργίαν) Твоей славы. Соверши вместе с входом нашим — вход святых твоих ангелов, сослужащих (συλλεί τοῦργοῦντων) с нами»⁷. Соучастие в служении Церкви служения ангелов — величайшая радость и один из аспектов таинства Церкви как таковой, таинства ее служения. Но, как уже было сказано, высшая точка служения Церкви в молитвах, псалмопениях и поучениях достигается в служении Евхаристической литургии, а значит, и кульминация ангельского служения достигается в этом же служении. Служение Церкви достигает теснейшего единства с ангелами именно в служении литургии.

В своей «Мистагоги» преподобный Максим Исповедник говорит, что во время Евхаристической молитвы Бог причисляет народ, поющий *Sanctus*, к сонму ангелов. И самое главное, сообщает Он через это служение ангелов, выполняющему это служение народу «такое же ведение священнейшего богословия», какое имеют ангелы⁸. «Совершаемое всем верующим народом троекратное пение «Свят» указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами, которое будет явлено в будущем»⁹. Эта мысль выражена в нашей «Херувимской песне»: «Таинственно мы ныне изображаем херувимов, <...> примем Царя всех, сопровождаемого чинами ангельских воинств». Мы — как херувимы, и ангелы в своем чине, а все вместе — литургия.

Небесная литургия и отношение к ней земной литургии Церкви

Говоря о том, что сама Евхаристическая литургия на земле тесно связана с небесной литургией, святой Максим Исповедник пишет: «Образ бытия нерукотворной Церкви мудро *проявляется* посредством этой рукотворной <...> Для обладающих духовным зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно (мистически) впечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов»¹⁰.

Более того, литургия не только таинственно изображает для нашего созерцания небесную реальность, но она вводит нас —

через созерцание — в участие в созерцаемом. Ведь таково свойство мистического созерцания: вводить в общение и сопричастность созерцателя с созерцаемым. Посредством священных символов, носителей Божественных логосов, человек входит в причастность к сути (логосу) являемых в символах реалиях. В Церкви, через Церковь и самой Церкви Христос «дарует первообразные таинства (μυστήρια¹¹), являемые здесь посредством чувственных символов»¹². В нынешнем веке (т.е. во временно-пространственном континууме) причастность к «будущим» благам Вечности происходит посредством символов. Этот священный символизм начинается с первых шагов в Церковь: крещение использует священный символ специально освященной воды, а миропомазание — священный символ святого мира, в Евхаристии же используется священный символ хлеба и вина, чтобы ими, через них и в них преподать нам общение Тела и Крови Христа¹³.

Именно в символе как реальности одновременно вечной и временной (вечной во временном), мы сейчас предвосхищаем «будущее». Это не фатализм, ибо это будущее относится к явленной уже во Христе славе. «Господь воцарился» (Пс. 92:1), мы же еще не вошли в совершенный покой вечности, а только приобщаемся к нему. Можно сказать, что в литургии происходит κατὰ βασις (нисхождение) будущего в настоящее. Именно этим отличается христианская православная (отчасти католическая) духовность от обмирщенного «христианства» протестантизма: в Церкви «переход к полноте будущих благ начинается уже во время здешней жизни»¹⁴. Это — не отвлеченная теория, это опыт причастности к вечным «будущим» благам, которые дает нам служение Евхаристии, да и всякое служение молитвы и Слова. Этим опытом живет Церковь, об этом опыте свидетельствуют ее лучшие члены, которые в своей жизни явили эту причастность миру, сидящему во тьме, засвидетельствовав об Истине не как об отвлеченной мысли, но как о живом опыте, данном всему человеку.

Но символом служат в Церкви не только некоторые вещи и материальные реальности (как вода в Крещении, миро в Миропомазании, хлеб и вино в Евхаристии; иначе служит символом вода в водоосвящении, елей в помазании больных и т.п.).

Символична все природа Церкви и сама Церковь есть священный символ — реальность временная, преображенная и преображаемая в реальность Вечности. Всякое священнодействие является Таинством¹⁵, ибо отражает и являет Присутствие Незримого. А потому всякое священнодействие — символ. Всякий же символ, согласно преподобному Максиму Исповеднику, содержит в себе логос того, что он являет. Отсюда и происходит в Церкви, в ее служении (литургии) многообразие освящений и многообразие славы. Поэтому, в священнодействиях Божественной литургии мы должны видеть ни один какой-то символ, а многообразие Божественных сокровищ, являемых нам в символах.

Ниже мы увидим, какую роль священный символ играет в деле устранения одного из ставших уже «традиционными» искажений литургического благочестия.

Кто служит литургию?

Небесная литургия представляет собою гармоничное единство всех чинов. Но литургия на земле, как мы уже видели, определенным образом не только соотносится с небесной, но должна прямо, своими формами и символами, отражать Небесную литургию.

В таком случае, возникает закономерный вопрос: Если небесную литургию служит *вся* небесная Церковь, то кто же служит земную литургию? Схоластическое богословие считает, что вопрос вполне решен: «служит священник, а народ молится»¹⁶. Но при этом профанируется и молитва, и служение. Потому что молитва и есть служение, и всякое служение есть *прежде всего* молитва¹⁷! Служение алтаря — это высшая форма молитв, но никак не отказ от молитвы. И с другой стороны, всякая молитва христианина — это актуализация, проявление благодати Святаго Духа, а значит, является Таинством, ибо, по словам апостола Павла, в христианах источник молитвы — Святой Дух: «Мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26). Всякая молитва во Христе и ко Христу — это служение во Христе и со Христом, «литургисание» христианина

как представителя народа царственного священства Церкви. В таком случае, все призваны к служению молитв, но есть высшие формы этих молитв — первосвященническое служение Христа, к осуществлению которого в жизни Церкви призваны епископы и пресвитеры. Соучаствуют же в этом служении и скрепляют его своим «аминь» все верные Церкви Божией, весь священный и царственный народ Христов. Вот почему и блаженный Феодорит Кирский говорит, что «аминь» народа в богослужении — это «не просто» слово, потому что «ни один молящийся иерей приносит песнь, но в приносимом славословии участвует и тот, кто возглашает за ним *аминь*»¹⁸. То же самое пишет и святитель Дионисий Александрийский, подчеркивая, что участие в Таинстве народа Божия есть тоже мистическое действие, а не только присутствие. Ибо каждый христианин, по словам святителя Дионисия, «внимает благословию евхаристических даров, вместе с другими произносит *аминь*»¹⁹.

Если мы обратимся к самому богослужению, то увидим, что слово «служение» и «литургисание» относится ко всем участникам Таинства, а не к одним священникам. Еще раз напомним текст молитвы «малого входа» на литургии Иоанна Златоуста: «Владыко Господи Боже наш! Ты установил на небесах чины и воинства ангелов и архангелов для служения (λειτουργίαν) Твоей славы. Соверши вместе с входом нашим — вход святых твоих ангелов, сослужащих (συλλειτουργούμεν) с нами»²⁰. Для понимания этой молитвы важно учитывать, что «малый вход» изначально был именно входом народа и предстоятеля в храм, а не входом клириков в алтарь²¹. И молитва эта относится не к одним священникам, а ко всему народу, литургисающему в «со-литургисании» (συλλειτουργούμεν) ангелов. Греческим словом *λειτουργα* принято называть вообще всякое общественное богослужение Церкви, даже более того, всякое проявление христианами своего царственно-священнического достоинства²².

С особой яркостью идея единства служения всей Церкви (т.е. священства, клира, народа и небесных сил) выражена в песнопении на перенесение Святых Даров на Престол во время литургии Преждеосвященных Даров: «Ныне силы небесные с нами невидимо служат». Т.е. единое «мы» относится к еди-

ному и неделимому в своей сути служению Церкви. Обратим внимание, что эту песнь, как и Херувимскую, поет народ, а не иерархия: «С нами», т.е. со всем народом, главою которого является иерархия, служат небесные силы. Это таинство единства Церкви выражено в этой песни как нельзя лучше и как нельзя лаконичнее. И если воспринимать служение литургии схоластически, по принципу «иерархия служит, а народ молится», то народу более естественно было бы петь не «с нами», а «с нашим священством служат ангелы, а мы смиренно взираем на это с молитвой».

Роль священства в Тайнодействии

Но ввиду того, что среди сторонников главного чтения молитв присутствуют нередко протестантские тенденции, уравнивающие священство с народом, минимализирующие роль иерархии в Таинствах, придется сразу сделать уточнение: совершение Таинства, хоть и нисходит свыше от Бога, но с земли восходит от священника. Все разговоры о совершении Таинств «всей Церковью» рассыпаются от простейшего примера. Вот есть «народ», но нет иерея — и сколько ни молись народ, но Евхаристия не совершится. И наоборот — есть иерей, но нет народа, и священник может совершить любое Таинство во спасение верных, участие коих в Таинстве будет на уровне онтологическом, мистическом, но не физическом.

«Тогда для чего же читать молитвы вслух, если народ не священносовершитель?» — возникает вопрос. — Для того чтобы освятить народ участием в Таинстве. Роль народа в Таинстве справедливо сравнивается нашим богослужением с ангельскими чинами. Народ поет (или от лица народа хор): «Мы таинственно изображаем херувимов». И на евхаристическом каноне народ воспевает песнь серафимов: «Свят, Свят, Свят». Т.е. христиане в Таинстве стоят в одном ряду с небожителями. Но ни один ангел не может совершить Таинства! Тайнодействует естество человеческое в результате Вочеловечения Бога Слова и дарования мужскому естеству после посвящения в Священство Христа силы священнодействовать. Священник — пастырь, а

народ — паства. Священник обязан напитать народ всеми видами духовной пищи — в том числе и пищей священных молитв.

Тайно или гласно читать молитвы Литургии?

Уже немало было написано по этому вопросу. Но, как правило, взгляды изложены не систематически, а отрывочно и не рассматривают все возникающие вопросы.

При «тайном» чтении народ, который должен соучаствовать в молитве и служении литургии «едиными устами и единым сердцем» вместе со священством Церкви, на деле оказывается отрезанным от Таинства, которым он, народ, должен питаться и освящаться не только на уровне причастия, но и на уровне служения и слышания, на уровне молитвы. Как было сказано выше, «литургия» есть общее служение. Но когда священник читает молитвы тайно, а хор молится сам по себе — это уже никак не общее служение. То есть, по сути, это является прекращением литургии как таковой и разделением ее на две параллельные службы: на службу священника и на службу народа. Эти две параллельные службы по сути своей не являются Литургиями в полном смысле этого слова (*общим* делом, *общей* службой, *общей* молитвой едиными устами всех собравшихся). И если молитва по современной практике совершается священником «тайно» от народа, то это уже никак не «общая» молитва Церкви, а молитва одного иерея (или еще и сослужащих с ним клириков, но не общая молитва всех собравшихся в Литургии²³ христиан).

Нам предстоит разобраться в следующих вопросах: «Что такое возглас»? Это первое, что возникает («на повестке»), так как указание на возгласы появляется раньше, чем указание на «тайное» чтение молитв. «Как в древности читались молитвы? Что говорят сами молитвы о способе их совершения? Откуда пошла практика тайного чтения молитв? Что, собственно, означает наречие *μυστικῶς* в греческих Евхологиях?»²⁴

Что такое «возглас»?

Действительно, многие древние тексты указывают священнику в определенные моменты службы «повышать голос» (по-греч. *ἐκφῶ* или *ἐκφῶιησις*). Из этого указания делается

неверный вывод о том, что все (кроме этих «возгласов») читалось тайно. Например, в пении Трисвятого на литургии у старообрядцев есть указание, что последний раз Трисвятое поется «возгласней», т.е. громче. Означает ли это, что с первого по третий раз Трисвятое пелось «тайно»? Такие указания присутствуют во многих древних певческих книгах, которые регулируют не только гласы и распевы, но указывают и тон, высоту голоса, мелодию²⁵.

То, что греческие рубрики ἐκφώ или ἐκφώησις не означают, что текст молитвы, читавшийся перед ними, был «тайным», видно из чинопоследования вечерни с коленопреклонными молитвами Пятидесятницы. Так, Синайский рукописный «Евхологион» X века (Синайская рукопись, № 958) дает нам довольно подробное описание этой службы. В частности, ектения с указанием на коленопреклонение читалась непосредственно перед первой молитвой. Ектения заканчивается словами: «Паки и паки, преклоньше колена, Господу помолимся». Далее следует молитва, читаемая священником, разумеется, во всеуслышание (бесспорный факт, который видит каждый и в современном уставе службы вечерни Пятидесятницы). Народ и священник стоят на коленях, но перед славословием диакон возглашает «заступи, спаси, помилуй, восстави», и все поднимаются с колен. После окончания ектении священник читает завершающее молитву славословие. Греческий Евхологий называет это славословие ἐκφώ²⁶. Разумеется, это не отрицает того, что *вся* молитва читалась достаточно громко, чтобы слышали все присутствующие в храме. Аналогичные указания рубрик мы видим в Синайском рукописном «Илитарии» (синайская рукопись № 956). Окончание коленопреклонной молитвы называется ἐκφώησις²⁷.

То же самое мы видим в чине Литургии Преждеосвященных Даров по двум Синайским Евхологиям X века [SIN, № 958²⁸ и SIN, № 959: 38v, 39²⁹], обе «молитвы верных» читались по тому же принципу, что и молитвы Пятидесятницы: сначала диаконское приглашение стать на колени, потом молитва на коленях, но без славословия, затем диаконское окончание ектении и доксологическое ἐκφώ молитвы.

Аналогичное употребление данного слова мы видим и в светских книгах Византии. Так, в императорском церемониале (*De serimoniis avlae Byzantinae*) дается описание обычного пиршества во дворце. «Перед подачею последнего блюда (десерт, печенье, лакомства) в собрание вводились два domestica, или регента, с хором певчих, одетых в стихари и фелони, и остановились каждый во главе своего клироса, по правую и левую сторону обедающих (р. 756). С благословения Патриарха обе стороны попеременно (πρός ἀντίφωνον) исполняли разные церковные песни, чередуясь каждая по три раза, что называется τῶν ἀντιφώνων ἢ ἐκφώνησις, и затем выходили в том же порядке, как и входили. По распоряжению Льва Мудрого вместо двух domestиков входили четыре и начинали петь духовные песни его собственного сочинения, по всем правилам певческого искусства с жестикуляциями и техническими приемами тогдашней хирономии (дирижерства)»³⁰.

Как в древности читались литургические молитвы?

Для ответа на этот вопрос нам придется обратиться не только (и даже не столько) к прямым текстам древнего Евхология, но еще и к святоотеческим и историческим свидетельствам. Все дело в том, что древнейший из дошедших до нас Евхологиев, датируется VIII веком. Зато из творений Златоуста мы можем почерпнуть сведения о совершении богослужения в его время.

а. Древнейшие из дошедших до нас формуляров Евхаристии — это «Апостольское Предание» священномученика Ипполита Римского (ок. 180–237)³¹ и «Литургия Апостольских Постановлений» (VIII книга). Ни в первом, ни во втором древнем источнике не выделены даже «возгласы», ибо молитва представлена единым монолитным целым от начала и до конца. Нет ни малейшего намека на «секретность» каких-либо молитв.

б. Священномученик Игнатий Богоносец в своем послании к Церкви в Магнезии писал: «В общем собрании вашем да будет у вас *одна* молитва, <...> *один* ум» [μία προσευχή, ...εἷς νοῦς]³².

с. Святой мученик Иустин Философ, описывая древнюю Литургию, касается и содержания Евхаристической молитвы

(анафоры): «Мы³³ благодарим Бога за сотворение мира и за избавление от тления и рабства диаволу»³⁴. Но тут же подчеркивает, что читает (совершает) эту молитву предстоятель: «Предстоятель изречение и славу воссылает <...> и Евхаристию воссылает» [ὁ προσετός αἶνον καὶ δόξαν ἀναπέμπει ...εὐχαριστίας ἀναπέμπει]³⁵. Его слова о том, что благодарим «мы»? не противоречат тому, что «воссылает» молитву Церкви священник. Но для Иустина молитва священника на Литургии — не его личная молитва, но молитва всего церковного собрания. Священник в данном случае «уста», которые озвучивают евхаристический дух собравшихся на Евхаристию.

d. Священномученик Киприан, епископ Карфагена, рассказывает «об одной женщине, находившейся в экстатическом состоянии. Она в моменты экстаза осмеливалась парадировать священные действия литургии, священным призыванием (эпиклесис) освящать хлеб, совершать Евхаристию (благодарение), приносить Богу жертву обычными словами»³⁶. Если бы слова молитвы не были слышны простому прихожанину (учтем, что книгоиздания еще не существовало, а священные рукописи хранились клириками, соответственно, читать простые прихожане их не могли, они могли только слышать), то, несомненно, чтение молитвы совершалось так, чтобы слышать могла даже самая глухая старушка.

e. Святитель Иоанн Златоуст (автор одной из молитв анафоры, нами по сей день совершаемой), пишет: «И в молитвах, как всякий может видеть (!), много содействует народ. Ибо и о бесноватых, и о кающихся совершаются *общие молитвы священника и народа*. (Т.е. нет ни малейшего намека на то, что священник молится сам по себе, а народ — сам по себе, к примеру, с диаконом на ектении. — *Иг. Ф.*) ... *И молитва Евхаристии так же суть общая, ибо не один священник приносит благодарение (Евхаристию), но и весь народ*. Ибо сперва, получив ответ от народа и согласие, что “достойно и праведно есть” совершаемое, священник начинает Евхаристию. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда возносит он оные священные песни совокупно с херувимами»³⁷.

«Когда ты стоишь во время священнодействия Христовых Тайн, сомкни уста и приведи в тишину сердце, и в тихом

безмолвии всех внимай словам Божественной молитвы, которую священник от лица всех во всеуслышание возносит, чтобы освятить ваш слух словами молитвы Благодарения (Евхаристии). Будь внимателен при этой молитве, ибо в ней воспоминаем мы все благодати Божьи от начала творения и до дня сего, и ты, сердцем внимая, *вместе со священником, который становится твоими устами, благодари Бога, вспоминай Его снисхождение, а в час призвания (эпиклезы) сердцем сокрушенным и духом смиренным внимая устам иерея и содействуй ему своей сердечной верой*»³⁸.

Златоуст указывает также на полное молчание, тишину всей Церкви во время чтения священником Евхаристической молитвы. И обличая сутолоку и толкотню, которая возникает перед причастием, он пишет: «Так как мы, в нынешний вечер³⁹ увидим пригвожденного на Кресте, как Агнца, закланного и принесенного в жертву, то приступим, увещаю вас, со страхом, с великим почтением и благоговением. Разве вы не знаете, как благоговейно стояли ангелы при гробе, уже не имеющем Тела Христа, при гробе пустом, после Воскресения? <...> А мы, намереваясь приступить не к гробу пустому, а к самой трапезе, содержащей Агнца, приступим ли с шумом и смятением? Что делаешь ты, человек? Когда стоит пред трапезою священник, воздевая руки к небу, призывая Духа Святаго, чтобы Он сошел и коснулся предлежащего (на трапезе), *то бывает великая тишина* (πολλὴ ἡσυχία), *великое безмолвие* (πολλὴ σιγὴ). А когда Дух уже даровал благодать, когда Он сошел и коснулся предлежащих Даров, когда ты видишь Агнца уже закланного и изготовленного, тогда начинаешь шум, смятение, тогда смятение и начинаешь спор? Как же ты можешь причаститься этой жертвы, приступая к трапезе с таким смятением?»⁴⁰.

f. Оправдывая сомневающегося в своем спасении человека, участвующего в жизни Церкви, но узнавшего, что он получил крещение от еретиков, святитель Дионисий Александрийский сказал, что сомнения его напрасны, так как он реально и деятельно участвует в жизни Церкви, и для спасения его достаточно того, что он «*внимал благословению евхаристических даров, вместе с другими произносил аминь*»⁴¹. Сейчас, со-

гласно «практики большинства», наш народ никак не может «внимать благословиению евхаристических Даров», так как это благословение совершается «втайне» от него.

g. Прямо на практику гласного чтения Евхаристических молитв священником указывает преподобный Анастасий Синаит (VII в.). Обличая неблагочестивое поведение некоторых христиан на литургии, он пишет: «Если священник, творящий молитвы, несколько более их *продолжит*, мы мрачнее и бываем *невнимательны*... Ведь мы должны располагать себя к теплоте и усердию во время любых молений, а преимущественно во время Священнодействия Святых Христовых Таин»⁴². Ни слова не говорится о пении хора, но только о *невнимательности стоящих при чтении молитв священником!* Кстати, когда речь идет о том, что священник их может «продолжить», то этим самым указывается на последнюю часть Евхаристического канона — на молитвы ходатайства после преложения Святых Даров. В этот момент священник возносит молитвы обо всех и обо всем, о чем и о ком его просили помолиться и о чем и о ком он сам желает вознести ходатайства. Вот и упрекает святой в невнимательности к *молитвам священника*, а не к пению хора!

h. Феодор Мопсуэстийский вполне созвучен Златоусту (они были современниками и даже друзьями), когда говорит о том, что во время Евхаристического канона «мы все пребываем в великом молчании, а священник начинает анафору»⁴³. Но при этом он же помещает указания, что читаются молитвы «тихо». Тут важно не делать тенденциозных выводов: *Тихо не означает тайно*. Просто Церковь погружена в безмолвие, хор молчит, поэтому и священник не особо утруждает свой голос, при хорошей же акустике или если речь идет о традиционных для сирийцев IV–VI веков маленьких храмах, достигается вполне нормальная слышимость молитвы при относительно «тихом» чтении в полной тишине.

i. Когда в VI веке в Константинополе, под влиянием монофизитов⁴⁴ (!) возникла практика «тихого» чтения молитв Таинства Крещения и Миропомазания и Таинства Евхаристии, святой император Юстиниан издал новеллу: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры, не тайно (!) произносили мо-

литвы Божественного Приношения и Святаго Крещения, но *голосом, который был бы внятно слышим верным народом, стоящим в храме... Те, которые откажутся — дадут ответ у престола Божиего*»⁴⁵. То есть во время Юстиниана практика «тихого» чтения молитв Таинства была новшеством! И никто ни слова не возразил императору (и это на фоне тех богословских споров, в которых принимали участие как священники и епископы православные, так и монофизиты, и обе стороны клира часто вступали в спор с самим императором). Указанное положение дел ясно и недвусмысленно свидетельствует, что ни у кого из современников Юстиниана не возникло сомнение в справедливости и правильности данного приказа, т.к. все понимали, что тайность чтения молитв — неканоническое и ничем не оправданное новшество! Однако, как верно заметил профессор А. Голубцов, по эстетическим соображениям эта новелла не имела успеха. Никто не спорил с ее содержанием, но на практике это становилось трудновыполнимым требованием (те, кто служит в больших соборах, знает, что внятно и громко прочитать большой текст нелегко). И уже во времена Иоанна Мосха, под влиянием столичных соборов, тайное чтение молитв стало общепринятым, а «обоснование» нового порядка вещей покрывалось полуполюгендарными известиями (Иоанн Мосх приводит рассказ о детях, которые служили литургию в поле, словно в древности дети этого не делали).

Что говорят сами молитвы о способе их совершения?

а. Если действительно молиться, а не формально и автоматически «вычитывать» молитвы, то невозможно не обратить внимания на тот факт, что кроме личной молитвы священника на Херувимской песне, все остальные молитвы литургии возносятся к Богу от первого лица во множественном числе: «Мы»! «Иже общия сия и согласныя даровавый *нам* молитвы... Сам и в настоящий час моления *наша* исполни» (Литургия Иоанна Златоуста. Молитва 3-го антифона). «Прими и от уст *нас* грешных Трисвятую песнь» (Молитва Трисвятой песни). И даже в Евхаристическом каноне: «Еще *приносим* Тебе словесную сию службу, и *просим, и молим, и умоляем*: ниспошли Духа Твоего

Святого на нас и на предлежащая дары сия» (Литургия Иоанна Златоуста. Анафора, Эписклесис).

в. Евхаристическая молитва всегда заключается прошением о том, чтобы Бог нас сподобил не только «единым сердцем», но и «едиными устами» возносить славу Его Имени. Какое же тут «единство уст», если священник молится сам по себе, хор сам по себе поет, а народ — сам по себе?

с. Возглас диакона перед началом анафоры: «Станем добре, станем со страхом. Вонмем, Святое Возношение в мире приносить» [Станьте прилично, станьте с благоговением. Будем во внимании и в мире друг с другом приносить Святую Анафору]. Это возглас обращен к народу, стоящему вне алтаря! Т.е. их тоже призывает диакон к участию в святом священнодействии возношения.

д. Диалог священника с молящимися перед началом анафоры. Иерей обращается к народу: «Горе (ввысь) сердца», на что народ отвечаем: «Обращены ко Господу». И снова священник призывает народ: «Благодарим Господа». И снова народ отвечает: «Достойно и праведно». Итак, слова священника в данном случае обращены к народу. Иерей приглашает к соучастию в своем служении присутствующих верующих, и именно весь народ должен, вознесши сердца к Богу, возблагодарить Его (т.е. совершить свое участие в Евхаристии Церкви).

е. Во всех древних Евхологиях молитва не дробится на «тайную» часть и на «возглас»⁴⁶. К примеру, часто встречается окончание молитв со словами «Яко ты еси Бог наш...», что по-русски будет звучать как «Потому что Ты — Бог наш...». Разумеется, «потому что» — это завершающая формула, которая пишется после запятой, имеющая связь с прочим текстом через причинный союз «яко». В молитве Трисвятой песни Церковь просит, чтобы по молитвам Богородицы и всех святых Господь сподобил и нас служить Ему вместе с ангелами «и освятил наши души и телеса... потому что Ты Свят еси, Боже наш». Здесь видно, что урезанная форма молитвы, именуемая нами «возгласом», недопустимо искажает ее восприятие в сознании народа. «Вместо цельной молитвы на долю слушателей приходится ее окончание в форме последней половины периода»⁴⁷.

В молитве мы просим Бога о милости, «потому что Он Милостив и Человеколюбец». Это «потому что» напрямую и органически связано с тем, что мы испрашиваем в молитве. И получается, что в современной практике верные, призванные к участию в этих самых молитвах, слышат только «потому что», но не слышат самих слов молитвы и прошения, обосновывающих прошение. Союз «потому что» становится бессмысленным и непонятым. Слыша это, человек имеет право задать вопрос: «Так почему же?» Итак, самой структурой молитв «гласное, общенародное чтение священником молитвы предполагается само собой»⁴⁸. То, что у нас называется «возгласом», есть завершение молитвы, которое стоит в синтаксической и логической связи со всем текстом молитвы. Людям же это преподается в современной практике как самостоятельное законченное молитвословие.

У нас же, к сожалению, «возгласы» стали (по большей части) восприниматься как завершение ектении. «Какое отношение между возгласами и ектеньями? Относится возглас не к ектении, и не составляет ее формального завершения (как это можно подумать на основании нынешнего положения дел). Относится же он к молитве священника, которая следует за ектеньей. Одна из древних литургий — Литургия Апостольских постановлений — отражает тот же порядок. Диаконское прошение: “Поднимитесь, встаньте, предадим Себя Живому Богу, через Христа Его”. Затем следовала молитва к Богу Отцу, которая завершалась словами: “через Которого (т.е. Христа) Тебе слава со Святым Духом”. Но когда молитвы читались вслух, тогда и славословие было как нельзя кстати. Теперь же оно не имеет того важного смысла, потому что молитва, к которой оно относится, читается священником “тайно”. И мы в возгласе имеем не больше и не меньше, как заключение в винительном или дательном падеже»⁴⁹.

f. В творениях древних церковных писателей очень часто подчеркивался «общий» и «единогласный» характер молитвы⁵⁰. То есть, на литургии мы молимся, как было сказано выше, не только единым сердцем, но и *едиными устами*. Литургию составляют «молитвы (προσευχαί), чтения из Писаний, соверше-

ние литургических песнопений (ψαλμος ὕμνος ὁδῆ), поучение»⁵¹. В молитве же третьего антифона (Литургия Иоанна Златоуста и Литургия Василия Великого) есть такие слова: «Ты общие сии и согласные даровавший нам молитвы» [κοινὰς καὶ συμφώνους προσευχάς]. То есть, это молитвы «симфоничные», «созвучные», стройной единой мелодией восходящие к Богу. Но при нашей форме совершения этих молитв именно они не являются ни «общими», ни «согласными», так как когда священник молится «сам по себе», а народ — «сам по себе». На долю народа остаются только песнопения. Но при существующей форме совершения литургии не только народ страдает от лишения общности в молитвах, но и священство страдает от лишения общности в песнопениях. Ведь совершая свои молитвы *во время* песнопений, священники оказываются лишенными возможности воспеть вместе с ангелами и народом песнопение Богу. При существующей форме совершения литургии она оказывается разорванной надвое. По своей сути Евхаристия — это «от начала до конца живая, общедоступная, *всеми слышимая* речь»⁵².

г. Но для решения вопроса о гласности чтения молитв мы должны обратиться и к более древним литургиям. Важно понять, что Златоуст не изменял структуры и принципа совершения литургии. Он лишь написал молитвенный канон, а это (написание канона) было распространенной в то время практикой предстоятелей (епископов) Церкви. Итак, обратимся к «Литургии Апостольских Постановлений». Ее текст открыл некто Иов Людольф в 1691 году в эфиопском кодексе «Апостольских Постановлений»⁵³ (литургический труд с таким названием был распространен в Древней Церкви; он сохранился в разных переводах с незначительными различиями, что говорит, во-первых, об особой авторитетности этого кодекса, а во-вторых, об общем предании, положенном в его основу). После слов священника «Благодарим Господа» и народного ответа «Достойно и праведно», следует евхаристическая молитва, которая имеет следующее указание: «Народ тихо произносит слова молитвы, следуя за возглашающим епископом»⁵⁴.

и. В литургии Апостола Иакова всеобщий характер служения литургии всеми присутствующими выражен в несколь-

ких местах: 1. Перед началом собственно Евхаристической части литургии священник дает благословение народу: «Господь да благословит вас и соделает достойными предстояния святого Жертвенника»⁵⁵. То есть, по мысли автора евлогии, предстоят у алтаря не только иереи, но и вся Церковь Божия (но — каждый в своем чине). 2. Именно обо всей Церкви, пришедшей и собравшейся к служению, читает молитву предстоятель перед началом службы: «...Прими приходящую к Тебе чрез Христа Твоего Церковь Твою, и даруй каждому ...»⁵⁶. То есть вот она — собирающаяся на служение — Церковь, конкретная, а не абстрактная: народ Божий, каждый из стоящих здесь!

i. В славянском Чиновнике Новгородской Софии (XIV век) присутствует чин архиерейского служения, когда в начале литургии совершается (как и в древней Византии) лития. Архиерей в полном облачении восходит в алтарь, сам дает начальный возглас литургии, диакон читает Великую ектению, а по ее окончании архиерей во всеуслышание читает то, что нам известно сегодня как молитва первого антифона литургии⁵⁷.

j. Исключение из правила — одна-единственная молитва священника на «Херувимской песне», поскольку она относится не к Таинству, а лично к священнику, намеревающемуся совершать священнодействие Евхаристии⁵⁸.

Откуда пошла практика тайного чтения молитв?

Выше мы видели, что аутентичные тексты отцов Церкви не дают повода для тайного чтения молитв Таинства Церкви. Как верно заметил С. Фудель, «В христианстве есть таинства, но нет тайн или чего-нибудь утаенного. “Что говорю вам в темноте, говорите при свете. И что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях” (Мф. 10:27)»⁵⁹. Однако со временем все равно практика «тайноглаголения в молитве» стала утверждаться. Но где и как? Было множество разных бытовых «мотивов» для введения такой практики. Кратко коснемся основных из них. Я думаю, что основных — три и три — косвенных: 1. Расширение храмового пространства, в котором весьма трудно читать громко и внятно молитвы, так чтобы слышали все. 2. Влияние «восточного» (к тому времени несторианского и монофизитского)

богословия. 3. Охлаждение в самом народе жажды полноценного участия в литургии и, самое главное, редкое участие в Трапезе Господней. Можно добавить сюда еще: 1. Мнение о том, что «закрытие молитв от слуха народа» связано с тем, что оглашенные и случайные лица стали беспрепятственно оставаться в храмах после официального времени удаления оных. Ведь в больших храмах довольно трудно проследить и запомнить, кто есть кто. 2. Охлаждение пастырской ревности о привлечении народа к полноценному участию в Таинстве Евхаристии. 3. Неправильный перевод греч. *μυστικός*.

а. В IV веке христианство вошло в культуру, вошло в государство. Символом торжества христианства стало строительство больших соборов, что было оправданно не только с точки зрения религиозной эстетики, но и с точки зрения практики: народ массово направился в храмы, и первохристианские маленькие катакомбные храмы вместить всех уже не могли. Но возникает трудность: как сделать так, чтобы внимание народа было сосредоточено на богослужении? Ведь удержать «на одном дыхании» многочисленную паству очень сложно, тем более что в храм многие пришли не потому что уверовали, а потому что так велит новая имперская идеология. Голос священника не мог уже доходить до рассеянного слуха стоявших в конце храма лиц⁶⁰. Согласно исследователю византийского литургического обряда архимандриту Иову (Геча), который цитирует отца Михаила Арранца, само чтение Евангелия посредине храма⁶¹ «не было изначальным обычаем, но установленным по соображениям акустики». «Действительно, собор Святой Софии в Константинополе был весьма велик и имел ограниченную слышимость, там предпочитали возглашать Евангелие с амвона, а не изнутри алтаря»⁶². Получалось, что в целом в храме молитв не слышали, а занимались перешептыванием, обсуждением своих вопросов (Златоуст весьма сильно это обличал, но сам факт того, что это было замечено и что люди могли свободно обсуждать «как на рынке», по словам Златоуста, свои проблемы, говорит о том, что слух их был не занят, а следовательно, большого количества песнопений еще не было, и народ в основном только отвечал священнику). Этот

вопрос стал особенно актуальным в столичных соборах при служении старцев-епископов: даже сильный голосом диакон выходил, как мы видим, на амвон в центр храма, чтобы прочесть Евангелие так, чтобы оно было слышно всем стоящим в храме. Что же говорить о старцах-епископах, которые не имели уже физических сил для громкого чтения молитв, чтобы их могли слышать все стоящие в той же Софии Константинопольской? Поэтому, из-за охлаждения народа к участию в молитве, храмовое богослужение постепенно заполняется красивыми мелодиями, во время исполнения которых священник читает молитвы, а народ умиляется пению хора. Еще в VI веке стали появляться тенденции к «тихому» чтению молитв. Право «тихо» читать молитвы давалось в качестве привилегии иерархам преклонного возраста. В остальных же случаях молитвы читались гласно. Но в этом случае данная практика, хотя и не оправданна канонически, тем ни менее, не причиняет столько вреда, как современная практика повсеместного чтения молитв «тайно». Ибо в указанном выше случае прихожане хотя и не слышали в некоторых случаях молитв, но помнили их по участию в литургии в тех храмах, где молитвы читались гласно. В нашем же случае люди вообще лишены участия в Евхаристических молитвах, которые они никогда не слышали.

в. В Византии был сильно распространен культ пения. Византийское богослужение старалось предстать как мелодичное действие. Естественно, не каждый священник и архиерей могли мелодично (как по нотам) прочесть все молитвы литургии. А дабы не возникало «режущего слух» диссонанса, нарушающего «красоту» службы, большую часть службы заняли пением, среди которого — так же, «как по нотам», — выделяются священнические «возглашения». Как верно заметил Голубцов, «касательно трех молитв священника в начале Литургии оглашенных, то они приноровлены к порядку трех антифонов. Но применение их “окончаний” в виде “возгласов” к ектеньям объясняется требованием симметрии (в богослужебной «опере». — *Иг. Ф.*), ... и введено с нарушением целостности самого литургийного последования и логической стройности самой литургической речи»⁶³. Действительно, мы увидим, что

антифоны византийской Церкви — это краткие стихи, которые поют хоры попеременно. Ектении — это тоже краткие стихи, на которые хор отвечает краткими прошениями. Возглас — так же «краток». И чтение молитвы на месте «возгласа» нарушило бы «мелодичность» и «симметричность» чинопоследования. Как видим, опять в жертву красоте было принесено нечто более высшее, чем сама красота — а именно смысл, который красота должна выражать, не подменяя собой.

с. Влияние несторианского и монофизитского Востока. Увы, этот ракурс проблемы недостаточно изучен. Но есть все основания предполагать, что они «приложили руку» к формированию самого главного и сложного вопроса в этом деле: к «богословскому обоснованию» практики тайноглаголения. Но так как эта сторона вопроса мало изучена в современной литургической науке, автор сих строк не настаивает на всестороннем освещении этого ракурса, но лишь скромно его обозначает.

Выше мы видели свидетельство Феодора Мопсуэстийского о том, что во время Евхаристического канона «мы все пребываем в великом молчании, а священник начинает анафору»⁶⁴. Но вот уже через несколько лет несторианский авторитет Нарсай (ум. 512 г.) пишет о «тайном чтении молитв Евхаристического канона»⁶⁵. Это *первое* историческое свидетельство о «тайном» чтении молитв Евхаристии. «Естественно предположить, что данная практика возникла в Сирии и распространялась первоначально по преимуществу в Восточной Сирии»⁶⁶. Дав краткую справку о монофизитском отношении к Таинствам, профессор Сове заключает: «Эти взгляды... способствовали укреплению возникшей в Сирии практике тайного чтения молитв»⁶⁷.

Позже благодаря влиянию монофизитов в Константинополе при Юстиниане Великом, эта практика стала распространяться и там. Но когда император Юстиниан Великий издал, борясь с пагубным влиянием литургического уклада монофизитов, свою знаменитую новеллу № 137:7 от 26 марта 565 года, строго запрещающую читать молитвы «тихо» и предписывающие молитвы Таинства Евхаристии и Таинства Крещения читать внятным для всех присутствующих голосом, никто не воспротивился императору, понимая самоочевидную истинность

его предписаний. Важно подчеркнуть, что в Церкви всегда было сопротивление императорским указам, если они противоречили Преданию. С тем же Юстинианом Великим православные отцы полемизировали и касательно его симпатий к монофизитам, и касательно его увлечения афтартодокетизмом в последние годы жизни. Но нет ни единого следа того, чтобы кто-то воспринял указанную новеллу как «новшество» или «непозволительное вторжение в дела священства». Никто и никогда (кроме некоторых современных «критиков», имена которых столь незначительны, что даже не стоят быть упомянуты здесь)!

d. Но зерно влияния монофизитов упало все же на «плодородную» для него почву. Ведь дело не только в том, что повышенное чувство «закрытости», «недоступности» является органичным и логическим выводом из теории монофизитства. Дело в том, что это же самое «уважение» к Таинству способствовало формированию логики самооправдания тех православных, которые редко приступали к причастию. Приходя в храм, они вовсе не заняты были сослужением Божественной литургии, так как приступать к Трапезе Жизни не собирались. Они потому и не мыслили, и не видели себя в качестве «приносящих эти Божественные Дары» Богу. Следовательно, их участие в литургии не было осознанным «участием в служении всех», актом «собрания в единое тело». Нет, они приходили на литургию со своими личными проблемами, прошениями, молитвами, грехами, со своими личными благодарениями и т.п. А потому для них византийское пение было тем фоном, который сегодня исполняет в Римской Церкви орган: он именно фон для личной молитвы. Тогда как громогласно читаемая молитва священника только мешала бы этой «личной» молитве и требовала бы, соответственно, включения человека в соборную молитву. Поэтому основной вывод Б. Сове совершенно верный: «Несомненно, что тайное чтение молитв связано в основном с евхаристическим небрежением народа»⁶⁸. «Из-за того, что молитвы древних литургий были особенно долгими, народ принимал в них лишь пассивное участие. Поэтому скоро появилась тенденция к сокращению молитв или же к тому, чтобы их священник вычитывал тихо, а народ в это время пел какое-

нибудь песнопение или же отвечал диакону на ектении»⁶⁹. Понесколько, как было сказано, люди не приступали к Трапезе, то не участвовали и в молитвах, совершающих Таинство Сей Священной Трапезы.

е. Некоторые современные исследователи связывают обсуждаемую практику с «открытостью» богослужения для «внешних», т.е. случайных людей, не ставших еще христианами (*disciplina arcana*). До «эпохи Константина» Церковь собиралась на богослужения в катакомбах, а эти последние были закрыты для непосвященных, т.е. для некрещеных и немиропомазанных. С того же времени, как христиане стали строить открытые храмы и двери храма открылись для всех, в храм стали заходить не только верные, но и случайно проходящие мимо язычники, заглянувшие ради «интереса». Но, если уж быть последовательными, ни святителя Василия Великого, ни святителя Иоанна Златоуста такое положение дел нисколько не смущало! Они как сами читали молитвы гласно, так и другим не предписывали менять эту практику. Но не только эти святые, а даже отцы латинской традиции не видели ничего зазорного в том, что нехристиане услышат слова молитвы. Вот, к примеру, слова святителя Германа Парижского (V в.): после чтения Писания оглашенные хотя и удаляются из храма, однако могут «перед притвором, простершись на земле, *слушать великие священнодействия*»⁷⁰. То есть, оглашенных, по словам святителя Германа, удаляли от «созерцания», но не от «слышания» молитв Таинства. Следовательно, ссылка на то, что у нас в храме во время литургии могут оказаться некрещеные, приводит к выводу не о том, что надо молитвы читать тайно, а о том, что надо некрещеных публично выводить и закрывать двери в храм. Посему совершенно прав Петр Дмитриевич Сахаров, который мнение о том, что «тайность» чтения молитв обусловлена желанием сохранить их от язычников, является аргументом, «придуманным *post factum* уже существующей практики»⁷¹. К тому же, сейчас свободно продаются Служебники, и любой литургический текст можно найти в Интернете. Поэтому странно «прятать» как «секрет полишинеля», содержание наших литургических молитв. Это было понятно в Древней Церкви, когда

даже просто разглашение «внешним» о содержании молитв было грехом перед Церковью. Но сейчас мы уже все, что можно было раскрыть «внешним» (и что нельзя), давно раскрыли.

Более того, говоря о тайности молитв Евхаристии, почему-то не замечают параллелизм Евхаристической молитвы с молитвой освящения воды на Богоявление. Но при этом никого не смущает, что эта молитва читается во всеуслышание во время освящения, скажем, реки, на которую могут придти и совсем неверующие, и некрещеные лица, и даже сектанты и еретики.

Н.В. Особо следует учитывать, что ни один собор отцов Церкви, ни одно каноническое правило не отменило законную практику громкого чтения молитв Евхаристического канона. А рекомендации, прижившиеся в нашем Служебнике о тайном чтении молитв, совершенно неканоничны.

f. Некорректный перевод греческого прилагательного «μυστικός» как «тайно». Этому вопросу мы посвящаем отдельную главу в разделе нашего труда.

Что, собственно, означает наречие μυστικός и прилагательное μυστικός в греческих Евхологиях?

Некорректный перевод греческого прилагательного μυστικός и наречия μυστικός как «тайно»⁷². Ниже мы рассмотрим подробно и наречие, и прилагательное. Сразу обозначим, что путаница в греческих оригиналах между наречием и прилагательным в отношении молитв говорит о том, что оба этих термина были внесены туда изначально не особо грамотными переписчиками, и со временем там «закрепились». Но прежде тщательного рассмотрения значения каждого из терминов рассмотрим значение существительного, которое легло в основу указанных слов.

a. Значение существительного μυστήριον

Во всем греческом Ветхом Завете (LXX) musthvrión и производные от него встречаются только 22 раза и исключительно в книгах «неканонических» и в примыкающей к ним по времени написания книге пророка Даниила [Иудф. 2:2; Тов. 12: 7, 11; 2 Мак. 13:21; 3 Мак. 3:10; Прем. 2:22, 6:22, 14:15, 23; Сир. 23:25⁷³,

26:16, 18, 23⁷⁴; Дан. 2: 18–19, 27–30, 47 и 4:9 — последнее сохранилось только в переводе Феодотиа]. Причем, только 1 раз собственно *μυστικῶς* (III Machab. 3:10, в русском Синодальном переводе — 3 Маккав. 3:7). В этих книгах, действительно, *μυστήριον* (Иудф. 2:2; Тов. 12:7, 11; 2 Мак. 13:21) имеет значение «секрета». Но важно учитывать, что это эллинистические книги Премудрости, написанные после Вавилонского пленения, в непосредственной близости к земной жизни Христа или даже в первые годы Его земной жизни. 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 «таинственного» действия Божьего, явленного всем, но смысл которого, при всей его видимости, не понятен видящим (см. Дан. 2 и 4 гл. по LXX и по русскому Синод. переводу). Но, как было уже сказано, терминология этой части библейской письменности была «не в Традиции».

Но даже в этих книгах *μυστήριον* обозначает такую тайну, о которой знают все, кто говорит о ней. Иными словами, *μυστήριον* есть тайна круга друзей, тайна посвященных в советы. 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 Таинстве.

В Прем. 2:22 «познание Таинства Божьего» является залогом жизни, а те, кто оказались «не познавшими» эти Таинства, оказываются виновными в том пред Богом. Здесь впервые в Библии термином *μυστήριον* обозначаются дела Божьи, Его замыслы и советы, которые через святых не скрываются, а наоборот — возвещаются народу (Прем. 6:22⁷⁵): «Что же есть премудрость, и как она произошла, я возвещу, и не скрою от вас таинств (*μυστήρια*), 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 «таин-

ства» нечестивых (см. Прем. 14:15, 23). Причем, именно здесь впервые сделано разграничение между собственно секретом и «культовым секретом». Обряды нечестивого служения называются «скрытыми», или «секретными», таинствами (ἡ κρύψις 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 (2Фес. 2:7).

Так же и Книга пророка Даниила, изъясняя 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, нисколько не секретном, невидимо являемом в видимом), используется другой термин: глагол κρύπτω, или ἀποκρύπτω (прягать, скрывать, закрывать, засекречивать)⁷⁶, и существительное ἀπόκρυφος (тайный, засекреченный)⁷⁷ и производные от них.

Н.В. Тут следует сделать существенную оговорку. Дело в том, что классический библейский язык (древнееврейский) не знает никакого особого термина, эквивалентного нашему «таинство», или другое греческое слово *musthvriou* — «особое чудесное действие Божье, его проявление в мире чрез видимое творение и служение народа Божьего». В Ветхом Завете нет особых «таинств», потому что сам мир есть Таинство, чудо Божье, его откровение вовне. И после грехопадения человека вся священная история рисует нам чудо отношения Бога с человеком. Когда подчеркивалось, что Бог творит нечто, что бы мы назвали сегодня «сверхъестественным», библейский язык просто использует слово «сделал»: Бог делает, 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 сра-

зу понять разницу между ἀπόκριφος и μυστήριον в греческом языке. Именно на этом недоразумении и основывается использование ими μυστήριον в значении ἀπόκριφος.

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. (См., 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 особо подчеркнуть, что это последнее вовсе не означает секрета. Так, апостол Павел говорит, что Христос явил μυστήριον спасения *всем народам* (Еф. 1:9, 3:3–9), а своему ученику заповедует хранить в сердце своем musthvriou веры (1 Тим. 3:9). И Сам Христос говорит о «тайнствах»⁷⁸ Царствия Божиего (Мф. 13:11; Мк. 4:11; Лк. 8:10), подразумевая здесь не какую-то информацию, а само духовное знание, веру, познающую Истину⁷⁹. 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 («тайно»). 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 на самых первых этапах оглашения. То есть, даже от оглашенных (от которых хранился в секрете догмат о Евхаристии) не скрывалось учение о спасении, которое названо апостолом Павлом термином μυστήριον.

Итак, мы попытались проследить четкую грань, отделяющую μυστήριον от того, что должно быть κρύπτω, «тайно».

Эту грань четко усвоило все традиционное святоотеческое богословие (в отличие от западной схоластики и поздневизантийской традиции, перенятой греками у сирийских монофизитов).

Мы видим, как использовались оба термина в Священном Писании Нового Завета на греческом языке. Но особое значение для нашей темы имеют следующий новозаветный текст со словами Христа: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне (κρυπτω). И Отец твой, видящий тайное (κρυπτω), воздаст тебе явно» (Мф. 6:6). Здесь говорится о личной, келейной молитве человека, совершаемой «втайне». Это единственное место во всем Священном Писании, где в отношении к молитве поставлен глагол κρυπτω. Но здесь речь идет именно о частной, а не о литургической молитве! И самое главное: если бы евахристические молитвы священника были его «тайными» молитвами к Богу, то к ним бы, используя уже существующий в Евангелии «прецедент», в рубриках Евхология находилось бы непременно указание о чтении κρυπτω, но никак не μυστικως. Но ни один известный современной литургической науке Евхологий (а их достаточно, чтобы делать основательные выводы), не содержит никаких указаний на «криптичность» чтения литургических молитв. Ведь и сами «таинства» (μυστήριον) язычников держались в секрете от непосвященных. Сама «мистическая церемония» прозрачна для всех ее участников.

в. Прилагательное μυστικός

Согласно Греко-русскому словарю Дворецкого, данное прилагательное означает все, что относится к Таинству, а более конкретно — то, что приносится в жертву во время таинодействия. Если данным прилагательным обозначена молитва, то это следует понимать как указание на молитвенную формулу Таинства: «Молитва Таинства».

с. Наречие μυστικως

Наречие μυστικως⁸⁰ переводится на русский язык как «тайно», или «тайно». Это — наречие, которым указывается форма исполнения сказуемого. Эта рубрика появилась в Евхологиях в Средние века, во время формирования учения о «тайносовершенной формуле». Напомним, что возникло оно в

Риме и догматизировано на Тридентском соборе (XVI в.). А согласно этому учению, «тайносовершительной формулой» Евхаристии является не Эпиклесис, а анамесис или, как это называется у самих тридентских отцов, «установительные слова». И вот западный издатель греческих текстов решил, в соответствии со своими взглядами, оставить рубрику, предписывающую священнику ощущать в этот момент тайнодействие: $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$, т.е. «тайнственно», в значении «сими словами ты совершаешь Таинство». Эта рубрика была помещена возле слов установления Таинства: «Примите, ядите... Пийти от нея вси». Именно в этом месте — около «установительных слов» — появляется впервые прилагательное $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ ⁸¹, которое впоследствии, учитывая критику тридентского богословия, православные издатели стали помещать перед началом молитвы Анафоры, тем самым обозначая, что молитвой Таинства является не только «установительная формула», но и все молитвы Евхаристии.

В кодексе Barberini № 336⁸² в Литургии Василия Велико-го стоит после «Свят, Свят, Свят» указание: «иерей $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ($\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$?⁸³) глаголет». Но уже ввиду того, что слово написано с ошибкой (стоит «ита» вместо «йоты»), ясно, что текст порченный. При этом слова молитвы переданы верно, без серьезных опечаток. О чем это говорит? О том, что переписчик был человеком малограмотным. Однако под рукой имел оригинальный текст с молитвами, которые он тщательно переписывал, а от себя вставлял «комментарии», но ввиду своей малограмотности не мог правильно написать те слова, которые вставлял от себя и которые отсутствовали в том кодексе, с которого он списывал слова молитв⁸⁴.

Итак, наречие в данном случае указывает не на внешнюю форму исполнения, а на внутреннее содержание. Чтобы убедиться в этом, обратимся к Херувимской песне.

d. «Херувимская песнь»

Песнопение, которое открывает собою начало Евхаристического канона (приношение даров), обозначает тем же наречием духовное служение христиан, составляющее величайшее Таинство. В чем же это Таинство? В том, что «мы, (т.е. стоящий и поющий народ. — *Иг. Ф.*) тайнственно ($\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$)

изображаем Херувимов». Эти слова никак нельзя понимать, будто мы «секретно» изображаем херувимов. Ибо это Таинство явлено настолько, что воспевается громогласно во время принесения даров на алтарь. Собранный народ, церковь в своем служении изображает херувимов *таинственно* (мистически)! Не аллегорически, не типологически, не «духовно-нравственно», а именно таинственно, $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$.

А сама «Херувимская песнь» во многих греческих формулах называется «Тайной» или «Таинственной песнью» ($\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma \dot{\upsilon}\mu\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$)⁸⁵. То есть, стоящий народ поет песнь Таинства Евхаристии, деятельно участвуя в нем. Чтобы воспеть сию «мистическую песнь» необходимо находиться внутри Таинства, а не вне его. И особо заметим, что «*таинственная песнь*» *поется не «тайно», но во всеуслышание.*

Итак, указанное наречие обозначает внутреннее содержание. Да, оно отвечает на вопрос «как»? И заявляет: «Мистически».

е. «Голосом Иова» или «как таинственно он изъясняется»

Современные литургические исследования позволяют посмотреть на наречие $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ еще и с другой точки зрения. В Древней Церкви важным было не только чтение во всеуслышание. Важную роль играла интонация, повышение или понижение голоса. Существовали краткие ремарки на полях, понятные тогдашнему читателю, но превратившиеся в «загадки» для нас. Некоторые древние литургические тексты сирийцев и эфиопов содержат указания: «Иерей читает голосом Иова» или «Читает Иезекиилем». Первое, видимо, указывало на некую плачевную интонацию в голосе читающего, а второе могло обозначать нечто торжественное и громогласное, как явление херувимов пророку. Очень вероятно, что последним реликтом этих древних стилистических предписаний осталось наречие $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$, позднее подвергшееся неверной интерпретации.

Мы нередко говорим о человеке: «Как он ведет себя таинственно, каким таинственным голосом рассказывает». Видимо, обсуждаемое наречие могло и тут иметь тот же смысл, а именно — указание для читающего особого «таинственного жанра», в котором он прочитывал молитвы.

Заключение

Вся Церковь — Тело Христово, и все верные — храмы Святого Духа. К каждому из крещенных и миропомазанных христиан относятся слова апостола Петра: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:9). И каждый из нас призван к служению и участию в Божественной литургии. И непонятно, почему Таинство Церкви должно совершаться в тайне от большей части Церкви (ибо мы, священники, в *количественной* пропорции меньшая часть Церкви)? Почему христиане первых веков могли участвовать в литургии и соучаствовать в молитвах Таинства, а современные в массе своей должны быть лишены этого дара и этой радости? Что такого «тайного», «эзотерического» содержится в молитвах Таинства, чего бы не мог знать православный христианин, получивший жизнь новую и откровение Таин Божьих в Таинстве Крещения и Миропомазания? По сути, всякая «богословская» попытка доказать верность чтения молитв Таинства «тайно» от народа есть проявление гностическо-эзотерического мировоззрения с его *doctrina arcana*⁸⁶.

«Тайным» чтением молитвы литургии урезается степень участия народа Божьего в Евхаристии. Ведь Евхаристия — это не только Причастие, но еще и священный таинственный актуализирующий анамнесис (вспоминание) обо всем Домостроительстве Божьем, а также всеобщее *благодарение* всех «единными устами и единым сердцем» за все воспомянутое, итогом которого является *ходатайство* в молитвах «о всех и за вся». И лишь исполнением (или наполнением) всего сказанного является Причастие. Евхаристия — это Тайная Вечеря. Но на Тайной Вечери ученики участвовали в священнодействии самой Вечери, в ее молитвах, а не только причащались. Возможно ли представить, что апостолы не стали бы участвовать в священнодействии самой Вечери, а только бы причастились?

Соккрытие молитв от слуха и сердца молящихся есть профанация самой литургии, при которой теряется смысл природного ее служения. Достаточно, при таком раскладе дел, свя-

щеннику единолично совершить Евхаристию, а при народе пропеть «Обедницу» (там имеется и песнь «санктуса»), и чтение Апостола, и Евангелие, и даже «Един Свят», т.е. все «внешние» элементы Литургии) и причастить народ уже Преждеосвященными Дарами.

В конце концов, что может быть совершеннее причастия человеческого Тела Самого Вочеловечившегося Бога? И если нам это стало «доступным»⁸⁷, то на каком основании молитвы служения этому Телу стали «закрытыми» для тех, кто становится частицей этого Тела? При правильном совершении литургии, «как все верующие принимают Евхаристию, так все они и слушают от начала до конца совершение литургии. ... И пастырь, и пасомые, и священник, и всякий верующий являются совершенными участниками в совершении богослужения. Народ участвует и своим приношением, и своими молитвами, и принятием Таинств. И совершитель литургии — представитель и предстоятель народа. Он — выразитель молитв народа, а потому все, исходящее из уст его, есть и должно быть мыслью, чувством, молитвой, верой и желанием в сознании и устах народа»⁸⁸.

«Исторически в основе литургии лежит последняя Пасхальная Трапеза Христа с Его учениками, во время которой Спаситель и установил Таинство Святой Евхаристии (Причащения). В Божественной Литургии «бескровно» актуализируется единственная, полная и неповторимая новозаветная Жертва Христова, весь искупительный подвиг воплотившего Сына Божьего. Причащением Телу и Крови Христовым обожается весь духовно-физический состав человека и через него, как часть Вселенной, Бог обновляет все сотворенное (кроме «не сущего» зла)... Анафоры православной Божественной литургии по сути являются пространым Символом православной веры, патристическим раскрытием триадологических, христологических и сотериологических определений Святых Вселенских Соборов. В этом свете анафоры великих Вселенских отцов и учителей Церкви — это «словесная», т.е., духовно-разумная икона» учения Святой Церкви о Боге, о Мire и о человеке, иными словами, анафоры есть Священное литургическое Предание Церкви Христовой»⁸⁹. Но, к великому несчастью ве-

ликого избранного народа Господня (Церкви), этот самый «народ святой» не ведает и не видит этой иконы!

Архиепископ Вениамин (Федченков) в своем замечательном труде «Небо на земле» пишет: «Во время пения “Тебе поем” все Церковь, все предстоящие в храме должны молиться *вместе со священнодействующим, чтобы Отец Небесный исполнил Духа Своего Святаго на вас и на подлежащие Дары...* священнослужащий теми же словами, что и миряне, призывает Святаго Духа, прося Отца послать Его на Святые Дары и сотворить их Телом и Кровью Христа»⁹⁰.

На протяжении истории Церкви было множество примеров того, как те или иные заблуждения веками существовали в церковной жизни. Взять хотя бы еретический догмат римокатоликов *Filioque*. Он на протяжении веков существовал и в умах, и в текстах западных христиан, более того — присутствовал в Символе веры многих христианских Церквей Запада. Но пришло время, «настырные» богословы докопались до еретических корней данного учения и его предали анафеме. Так обстоит дело с любым историческим заблуждением. Для чего я привел пример с *Filioque*? Да для того, чтобы ответить тем, кто сейчас начнет твердить: «Ну как же, сколько веков в Церкви существует практика тайного от народа чтения молитв литургии. Значит, ничего плохого в ней нет. Церковь же стоит». Но с IV по IX век на Западе во многих епархиях читали Символ веры с *Filioque*. И Церковь стояла, и святые были. Это не отменяет того факта, что после обличения искажения оно становится преступлением. И сейчас не меньшее преступление сопротивляться восстановлению исконного служения литургии с полноценным участием в молитвах и Причастии всей полноты Церкви.

Примечания

¹ Как тут не вспомнить слова французского кардинала к Наполеону I, грозившемуся разорить Церковь: «Если мы — папы, епископы, кардиналы, монахи и священники с аббатами за столько лет своими злодеяниями не разорили ее изнутри, то Вам одному и извне это и подавно не под силу». Здесь и далее в цитатах курсив мой. — *Иг. Ф.*

² Григорий Богослов, *свт.* Слово 6. О мире, произнесенное в присутствии отца после предшествовавшего молчания по случаю воссоединения монашествующих. Гомилии. М., 2004. С. 157.

³ Другое дело, что все же для православного литургического богословия не пристало рассматривать Таинство как «вещь в себе», но вернее будет говорить о нем как о жизни Церкви.

⁴ Жураковский Анатолий, *свящ.* Литургический канон теперь и прежде. М. 2005. С. 7–8, 40.

⁵ Часослов. Тропарь в конце великопостовой утрени.

⁶ Собственно малым входом реально в древности начиналась Евхаристическая литургия (до этого времени служба совершалась вне алтаря). Об этом подробнее см. наш очерк: Царские врата: символический смысл и практическое значение // Церковь и время, № 3 (52), 2010 (гл. 2. Богословие литургического пространства).

⁷ Литургия Иоанна Златоуста. Молитва малого входа.

⁸ Максим Исповедник, *преп.* Мистагогия, XIII. С. 171.

⁹ Там же, XIX. С. 173.

¹⁰ Там же, II. С. 159.

¹¹ Т.е. собственно «таинства», а не «тайны».

¹² Максим Исповедник, *преп.* Мистагогия, XXIV. С. 178.

¹³ Тут нам необходимо сделать оговорку: Термин «символ» мы понимаем исключительно в православном его смысле (ничего общего с «общепринятым» светским и протестантским толкованием этого слова не имеющим). Это никак не аллегория, это соприсутствие одной (в нашем случае — нетварной) реальности в другой (в тварной и вещественной). Для того чтобы иметь православное понимание символа я отсылаю к следующей литературе по данному вопросу: Шлеман А., *прот.* Таинство и символ (любое изд.); Лосев А. Диалектика мифа (любое изд., соответствующий раздел о символе); Аверинцев С. С. Символ (энциклопедическая статья).

¹⁴ Сидоров А. Комментарий № 83 к Мистагогии преп. М. Исповедника // Максим Исповедник, *преп.* Мистагогия. С. 308–309.

¹⁵ Экспликации этой темы в православном богословии у автора этих строк посвящена работа: Православное Богословие Таинств // Церковь и время, № 2 (55), 2011.

¹⁶ Такое определение явно испытывает на себе влияние решений Тридентского Собора Римской Церкви (XVI век), одно из определений которого гласит: «Служит, приносит и жертвует священник, по-

священный для этого, а не собрание народа Божьего» [Триденский Собор, XXII сессия, деяние 949, канон 2-й]. Следует обратить внимание на то, что данное определение идет в разрез с самим текстом Триденской Мессы, в которой священник просит у народа содействия в молитвах: «Orate fratres: ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Partem Omnipotentem» [Молитесь, братья, чтобы моя и *ваша* жертва была принята Богом Отцом Всемогущим]. На что слышит ответ: «Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis» [Да примет Господь жертву из рук твоих]. Здесь мы видим все то же сослужение всего народа, что, конечно же, нисколько не отрицает особой благодати, недоступной для низших ступеней верных, данной священнику для самой высшей степени служения. Каждый участвует своей формой приношения и жертвы: Народ приносит вещество жертвы, тем самым уже совершая свое священнодействие, — посвящает Богу дары от себя. Священник принимает эти дары и возносит своими руками на небесный алтарь Божий. Этого миряне сделать не могут, но последнее не означает, что они вовсе не причастны служению священническому. Причастны, но частично.

¹⁷ Горькие плоды схоластического богословия, привитого на семинарской скамье большинству русского клира, наполняют собою гортань многих пастырей. Автор этих строк неоднократно вступал в споры с «отличниками» из высших духовных школ нашей Матери Церкви, которые прямо утверждали, что молитва — дело народа, а дело священника — служба. При этом служба мыслится как совершение прописанных в служебнике обрядов, вычитывание «сакральных формул». Но ни одному из них в голову почему-то не пришло вчитаться в то, что они именуют сакральными формулами. Это ведь и есть молитвы, живые молитвы, выражающие суть нашей веры и нашей любви. Увы, все это горькие плоды «традиционного» воспитания.

¹⁸ *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на 2 Кор. 1: 20 / Творения. С. 315–316.

¹⁹ *Дионисий Александрийский, свт.* Письмо № 12, к Папе Сиксту II второе // Творения. СПб., 2007. С. 97. Тут важно знать, что это письмо цитирует Евсевий Памфил в «Церковной истории» (VII:9), но цитирует довольно неточно, в пересказе, без слов «внимал благословиению Евхаристии». Несомненно, что приоритет следует отдавать самим кодексам творений и писем святителя, а не их пересказам у историков.

²⁰ Литургия Иоанна Златоуста. Молитва малого входа.

²¹ Вот что пишет крупнейший современный византист Роберт Тафт о малом входе в Святой Софии (Константинополь), уделяя должное внимание и архитектуре храма: «В духе константинопольской церемонии входа (в отличие от входа в Древнем Риме, где народ сразу входил в храм и ожидал в храме входа священства), *духовенство и народ входили в храм вместе*. Поэтому возникла необходимость в легком и быстром доступе снаружи к нефу (храму). Отсюда — монументальные дверные проемы не только с западной стороны храма, но со всех четырех сторон, а также — по периметру храма снаружи огромный западный атриум, где народ ожидал духовенство, чтобы потом вместе с ним войти в храм» (Тафт Р. Византийский церковный обряд. СПб., 2000. С. 40).

²² Вот почему научно-богословские дисциплины, изучающие богослужение, именуется «литургическими науками». История богослужения — это историческая литургика, богословие богослужения — это литургическое богословие, собственно устав — литургика как таковая. Наше схоластическое богословие проявляет величайшую непоследовательность, когда именует литургией только Евхаристическое богослужение, забывая о литургичности всякого служения Церкви.

²³ Принято по-русски говорить «на литургию», но мы хотим подчеркнуть собирательное значение самой литургии как Таинства собираемого воедино Христова Тела — Церкви.

²⁴ Евхологий — в пер. с греч. — «молитвослов». Так греческая традиция называет формуляры литургии, которые мы в славянской традиции называем «служебниками» и «чиновниками». (Кстати, оба названия взяты из латинской традиции: священнический служебник — Миссал, а епископский — Ординарий, содержащий чины (*ordo*) поставления в сан священства.)

²⁵ Ср. еще: в чине литургии Василия Великого, изданном прот. Орловым, благословение после анафоры имеет такую надпись: «Иерей поворачивается к дверям и благословляет, говоря, возглашая (ἐκφώνως)» (Орлов М., прот. Литургия Василия Великого. Критическое издание. СПб., 1909. С. 254). Но ведь перед этим был «возглас» «И даждь нам!» Значит, указание ἐκφώνως относится не к предыдущему тексту молитвы, а вообще к форме произношения данного текста. Из этого указания никак нельзя сделать вывод, что все предыдущие тексты читались «тайно». Можно говорить только о том, что текст с надписью ἐκφώνως читается *громче*, чем предыдущий текст.

²⁶ См.: *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. II. Киев, 1901. С. 23–24.

²⁷ Там же. С. 16.

²⁸ Там же. С. 20.

²⁹ *Арранц М.* Таинства Византийского Евхология (в 5 тт.). Рим; М., 2003–2007. Т. III. С. 518.

³⁰ *Мансветов И.* О песенном последовании (его древнейшая основа и общий строй) // Прибавления к творениям Святых Отцов, 1880. Ч. XXVI. С. 795.

³¹ Цит. по: *Иларион (Алфеев), иером.* Священномученик Ипполит Римский: Жизнь, труды, библиография // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. II. А так же см. латинский текст жития и трудов Ипполита: PG. 10: 271–345. Собрание его трудов (далеко не всех), написанных на греч. яз., а так же «мученические акты» см. в PG. 10: 551–875.

³² *Игнатий Антиохийский, сщмч.* К Магнезийцам, 7.

³³ А не «священник вместо нас в алтаре». — *Иг. Ф.*

³⁴ *Иустин Философ.* Апология I: 65–67.

³⁵ Там же.

³⁶ *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918. (Репринт, М., 1996.). С. 58.

³⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа XVIII на 2 Кор.

³⁸ Синописис святоотеческий по литургическому богословию. Белград, 1923. С. 147. Какое тут «воспоминание всей благодати Божией», если миряне от слов молитвы слышат всего-то пару фраз, выдернутых из контекста? Раз уж мы приняли чин Литургии Златоуста, то недопустимо игнорировать его прямые указания о правилах совершения этого чина. А то получится, что мы строим гробницы святым, ни во что не ставя их наставления.

³⁹ Беседа была прочитана иерархом в Великий Пяток, из чего видно, что в те времена Евхаристия совершалась вечером. — *Иг. Ф.*

⁴⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о кладбище и о Кресте Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, § 3 // PG. 49: 397–398 // Творения. Т. 2. Ч. 1. С. 442.

⁴¹ *Дионисий Александрийский, свт.* Письмо № 12, к Папе Сиксту II второе // Творения. СПб., 2007. С. 97. Тут важно, что это письмо цитирует Евсевий Памфил в «Церковной Истории» (VII:9), но цитирует неточно, в пересказе, без слов «внимал благословиению Евхарис-

тии». Несомненно, что приоритет следует отдавать самим кодексам творений и писем святителя, а не их пересказам у историков.

⁴² *Анастасий Синаит, прп.* Слово о Святом собрании и о том, что не следует поматозлобствовать // *Избранные творения*. М., 2003. С. 305–306.

⁴³ *Феодор Мопсуэстийский*. Liber ad Baptizandos // Цит. по: *Живое Предание: Православие и современность*. Сб. М., 1997. С. 206.

⁴⁴ Монофизиты в VI веке внешне ни чем не отличались от православных, обрядовые расхождения еще не наметились, а вот в молитвах они вставляли свои формулировки, содержащие ересь. И чтобы не отгонять от себя паству, привыкшую к уже определенным словам Евхаристической молитвы, священники-монофизиты (в большинстве своем монахи преклонного возраста, так как именно монахи Египта пошли за монофизитами), они, под предлогом трудности для их старческого голоса громогласного чтения всей молитвы, читали большую часть Евхаристического канона тихо.

⁴⁵ *Юстиниан Великий, св.* Новелла 137: 7 от 26 марта 565г. // См.: *Живое Предание: Православие и современность*. Сб. М., 1997. С. 203.

⁴⁶ Хотя концовку молитвы предписывается совершать более громко.

⁴⁷ *Голубцов А.* Из чтений... С. 158.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 157.

⁵⁰ См., например, у *Иустина Философа* εὐχαὶ κοιναί (Апология I: 65–67).

⁵¹ *Голубцов А.* Из чтений... С. 18.

⁵² Там же. С. 43.

⁵³ Русский перевод см.: *Собрание древних литургий, восточных и западных*. Вып. III. СПб., 1876 (репринт М. 1998).

⁵⁴ *Собрание древних литургий... Вып. III*. С. 8.

⁵⁵ Литургия ап. Иакова. С. 165.

⁵⁶ Литургия ап. Иакова, молитва начальная. С. 151.

⁵⁷ *Голубцов А.* Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 240.

⁵⁸ В переводе *архиепископа Ионафана (Елецких)* литургии на русский язык эта молитва называется «молитвой личного благочестия».

⁵⁹ *Фудель С.* Путь отцов (любое изд.). Гл. 1.

⁶⁰ В правдивости этого не трудно убедиться, если вспомнить проповеди духовников в больших соборах до того, как там поставили микрофоны.

⁶¹ Отец Иов скрупулезно рассматривает исторические источники и обращает внимание на то, что в византийской литургической традиции «амвоном» называлось то, что в русской практике стали неверно именовать «архиерейской кафедрой», а в современной греческой — «амвоном архиерейским». На этом «амвоне» сейчас читает Евангелие диакон только на архиерейской литургии. На самом деле место чтения Евангелия определяется не чином (пресвитерским или епископским) литургии, а архитектурой храма: «соборы» имели архитектуру, позволяющую устраивать в центре храма амвон, тогда как маленькие приходские храмы не имели такой возможности. Амвон в таком случае «прикреплялся» к алтарю.

⁶² *Иов (Геча), архим.* Благовестие Евангелия в Православной литургии // Человек. История. Весть. Киев, 2006. С. 169.

⁶³ *Голубцов А.* Из чтений... С. 156.

⁶⁴ *Феодор Мопсуэстийский.* Liber ad Baptizandos. С. 206.

⁶⁵ См.: *Сове Б.* Евхаристия в древней Церкви и современная практика // Живое Предание: Православие и современность. Сб. М., 1997. С. 206–208.

⁶⁶ Там же. С. 208. Кстати, следует сделать и критическую оговорку: ссылаясь на Иакова Эдесского (на упомянутое нами его письмо к пресвитеру Фоме), Сове делает неверный вывод касательно слов: «При закрытых дверях, в безмолвии и по устному преданию совершается Таинство». Во-первых, у Иакова идет речь о дверях храма (что не отрицает, но и не уточняет проф. Сове); во-вторых, нет никаких оснований говорить, что речь идет о безмолвии священника, скорее — это все то же самое безмолвие народа, о котором упоминал Феодор Мопсуэстийский.

⁶⁷ *Сове Б.* Евхаристия... С. 210.

⁶⁸ Там же. С. 205.

⁶⁹ *Соловій Мелетій, свяц.* Божественна Літургія. Львів, 1999. С. 216.

⁷⁰ *Герман Парижский, свт.* Изъяснение древней галликанской Литургии. // Собрание древних литургий... Вып. 4. Отд. 4. М., 1877. Репринт — М., 1999. С. 39.

⁷¹ *Сахаров П. Д. (Wanderer).* Тайно или гласно? // <http://beseda.orthodoxy.ru/arc16/25916.html>

⁷² Увы, эту величайшую ошибку допускают три серьезных русскоязычных исследователя дореволюционного времени: *Орлов М. Н.* (Литургия Василия Великого), *Голубцов А. П.* (О причинах и време-

ни замены гласного чтения литургийный молитв тайным) и *Сове Б. И.* (Евхаристия в древней Церкви и современная практика). Последний даже пытается опровергнуть идею некорректного перевода, но не приводит никаких аргументов.

⁷³ По LXX — 21:22.

⁷⁴ По LXX — 28:16, 17 и 21.

⁷⁵ По LXX — 6:23.

⁷⁶ Откуда «крипта» (κρυπτή) — тайник, или, как бы мы сейчас сказали, «сейф».

⁷⁷ 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».

⁷⁸ К сожалению, в русском Синодальном переводе оба греческих слова переведены на русский как «тайна» и лишь изредка термин μυστήριον как «Таинство». Это один из серьезных недостатков этого перевода, которых, впрочем, у него немало, если смотреть с точки зрения верности богословской терминологии.

⁷⁹ Есть единственное место Писания, где говорится о μυστήριον беззакония (2 Фес. 2:7), но и в данном случае 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 // Словарь библейских терминов к курсу Павлологии и Апокалипсиса. А так же: Феогност (Пушков), иером. Лекция «Эсхатология апостола Павла» в курсе Павлологии за 2004–2006 гг. САИВПДС].*

⁸⁰ Не встречается в Новом Завете и всего однажды присутствует в LXX — 3 Мас. 3:10.

⁸¹ См. Εὐχολόγιον τὸ μέγα. *Zerbos S. Venezia. 1862 // Appanц M. Таинства Византийского Евхология. Т. 1. С. 161.*

⁸² Древнейший из сохранившихся формуляров Евхология.

⁸³ Возможно, опечатка. И тогда смысл рублики в том, что священник продолжает читать молитву тайнодействия.

⁸⁴ Может возникнуть вопрос: как автор согласует свою концепцию «средневекового триеднтского влияния» с тем, что опечатка появилась в кодексе Барберини (VIII век)? Очень просто! Тенденции (частные) всегда возникают намного раньше, чем получают официаль-

ное утверждение. Безграмотная приписка в кодексе Барберини свидетельствует о наличии тенденции частных переписчиков. А уже грамотно оформленной и узаконенной эта приписка стала позднее.

⁸⁵ Εὐχολόγιον (X в.) Синайской Библиотеки № 958, листы 15–20 (весь чин литургии Иоанна Златоуста) // См.: Дмитриевский А. Описание литургических рукописей... Т. II. С. 20.

⁸⁶ Тут следует отличать *doctrina arcana* гностиков от *disciplina arcana* первохристиан. Гностики догматизировали невозможность для «масы профанов» знать истину, а первохристиане хранили свое вероучение от насмешек со стороны *нехристиан*, но никак не от своих собратьев, которых они допустили уже к Причастию, но которым было невозможно было преподавать «полноту знания» церковного вероучения и Таинств.

⁸⁷ Здесь «нам» — всем христианам, т.к. мы, священники, имеем доступ в любом случае к служению в алтаре, но здесь я говорю обо всех христианах в целом, а не только о нас, священниках.

⁸⁸ Голубцов А. Из чтений... С. 158, 157.

⁸⁹ Ионафан (Елецких), архиеп. Новый толковый путеводитель по Божественной Литургии Православной Церкви. http://www.orth.kherson.ua/_liturgi/2.htm

⁹⁰ Вениамин (Федченков), архиеп. Небо на земле. М., 2003. С. 171, 172. И хотя эти слова сказаны в контексте вставленного в эпиклесис тропаря третьего часа, тем ни менее, важна суть: все вместе со священником призывают Духа Святаго на себя и на Дары! То, что автор поставил это призывание в контекст вставленного в молитву тропаря третьего часа является следствием отсутствия в то время серьезных трудов по данному вопросу, в которых богословски и исторически было показано и доказано, что тропарь третьего часа к эпиклезису отношения не имеет. Но, повторимся, важна мысль, которая тут подчеркнута: участие верных в молитве призывания Духа на Дары (тогда как тропарь третьего часа не просит посылать Духа Святаго ни на нас, ни, тем более, на Дары).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Игумен Митрофан (Шкурин)

ИМПЕРИЯ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫЗОВ И СМЫСЛ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Империи¹ характеризуются огромной территориальной протяженностью, включением в свой состав многих народов, принадлежащих к различным конфессиям и отличающихся разным уровнем цивилизационного развития. Каждая империя трансконтинентальна, многонациональна и поликонфессиональна.

Как отмечает А. Н. Сахаров², «империи отличались безудержным духом экспансионизма, безостановочного расширения своих пределов и в этой связи духом военщины и милитаризма. Миролюбивых империй история человечества не знает. Одновременно империи неразделимы с автократией. Они порождали автократическую форму правления, а автократия цементировала, развивала, расширяла империи. В рамках империи жестко осуществлялся примат государственно-

го над частным, индивидуальным. Ограничение прав и интересов личности — это качественный знак имперских тенденций. Обладание трансконтинентальными территориями и подчинение многочисленных народов не терпело свободы и волеизлияния людей. Империи являлись глубоко идеологизированными государственными конгломератами, а применительно к эпохам античности и средневековья — высшей степени конгломератами сакрализованными. Власть императора провозглашалась и утверждалась как Богом данная, священная и неприкосновенная. И все-таки при всех этих характерных чертах империй, влияющих в сильнейшей степени на судьбы миллионов людей и во многом определявших мировую историю, главный смысл существования империй, смысл объективно-исторический и цивилизационный заключался в организации жизни этих огромных пространств, организации многогранной и длительной. Империи, переплавляющие в своем чреве огромные регионы и миллионы человеческих судеб, во многом моделировали, каждая по-своему, общецивилизационные мировые процессы»³.

Их сутью становился каждый раз цивилизационный вызов, который неизменно стоял перед миллионными массами людей в канун образования империй. И каждый раз этим вызовом становилось стремление людей к улучшению качества своей жизни, к развитию и совершенствованию человеческой личности и на основе этого — человеческого общества в целом. Это являлось и является до сих пор смыслом исторического прогресса и сокровенным смыслом самой истории.

Это качество жизни обнимало технологические, духовные, культурные, общественные новации. Их появление со временем транслировалось всеми возможными способами во все времена на все континенты.

Происходила нескончаемая интеграция человеческих возможностей у разных рас и народов, которая ускорялась и расширялась с каждым тысячелетием и столетием. Империи явились мощным рычагом такой интеграции от времен древних Египта, Вавилона, Китая через античные и средневековые государства до конца XX века. Способы этой интеграции вполне

соответствовали уровню общественного сознания своего времени, технологическим возможностям. Благие цивилизационные цели стихийно достигались порой совершенно античеловеческими и антигуманными способами, упаковывались в имперские формы, о которых шла речь выше. Но они достигались. Для истории это было главным. Миграции в рамках империй становились одним из путей этой интеграции, этой трансляции человеческого цивилизационного опыта⁴.

На протяжении столетий в разных регионах мира наблюдалось еще одно малоизученное сегодня и интересное явление «империофилии», которое сопровождало существование империй, особенно на стадии их формирования. Так, известна туркофилия в XVI веке на Арабском Востоке и во Франции (во время апогея могущества Османской империи) — и это тогда, когда католическая Европа во главе с Габсбургами пыталась выстроить единый фронт против мусульманского натиска⁵.

При этом нужно учитывать, «многослойную» идентичность имперских подданных. Принадлежность к конкретной этнической общности как критерий для государственного строительства стала выдвигаться на первый план лишь три-четыре века назад, в процессе формирования наций Нового времени. До тех пор, на протяжении тысячелетий, гораздо большее значение имела идентичность сословная, конфессиональная, региональная или клановая. Человек в разных обстоятельствах ощущал и презентовал себя по-разному. Житель сибирского города Тобольска видел себя, прежде всего, как горожанина — в общении с крестьянином из пригородной деревни; как тоболяка — в общении с жителем соседнего города Тюмени; как сибиряка — в общении с жителем Поволжья; как православного и, следовательно, русского (до XIX века эти понятия были неразрывны) — в общении с иноверцем или иностранцем⁶. Таким образом, многообразие этнических сообществ не служило препятствием для создания и функционирования имперского организма. Лояльность к государственному порядку и верность престолу служили общим знаменателем для сонма разноязыких подданных.

Ромейская имперская традиция и русское имперское перевоплощение в XV–XVI веках

Среди разнообразия имперских исторических форм можно вычлениить две основополагающие исходные мировые модели: Перворимская и Второримская, или Константинопольская. Перворимский вариант — мировая трансляция имперской мощи, организационной силы, цивилизационного устройства. Константинопольская альтернатива — в первую очередь трансляция веры; это христианский призыв ко всему человечеству. Два святых императора — равноапостольный Константин Великий (Флавий Валерий Аврелий Константин I, 272–337, император с 306 г.) и благоверный Юстиниан Великий (Флавий Петр Савватий Юстиниан I, 483–565, император с 527 г.) выработали идеологические принципы существования христианской Восточной Римской империи, которая много столетий называлась «Империей ромеев», которую позже, уже после ее падения, произвольно окрестили «Византией».

Онтологически никакой третьей модели не существует, но наличествует множество симбиотических композиций, сочетающих в различных пропорциях признаки Перворимской и Второримской моделей.

Русская имперская комбинация вызревала, формировалась и развивалась под сенью константинопольского прообраза, в русле теократической теории о государстве-церкви. Признаки христианской империи в России можно разглядеть уже в XV веке, но фактом исторической действительности она становится только в середине XVI века. Ее бытование продолжалось до начала XVIII века, когда царь Петр I (1672–1725, на престоле с 1682 г., первый император всероссийский с 1721 г.) начал переориентировать духовный строй империи с Рима Второго, христианского, на Рим Первый, языческий...

16 января 1547 года в главном храме России — Успенском соборе Московского Кремля, Великий князь Московский Иоанн IV Васильевич (1530–1584, великий князь Московский и всея Руси с 1533 г., первый царь всея Руси с 1547 г.), которого позже назовут «Грозным», по «древнему цареградскому чи-

ноположению» был венчан на царство. Священный обряд совершал святитель Макарий (1482–1563), митрополит Московский и всея Руси (1542–1563). На венчаемого были возложены Животворящий Крест, венец и бармы. Затем митрополит возвел Иоанна на царское место и говорил ему «поучение», а во время Литургии возложил на него знак ромейского властного достоинства — золотую цепь Мономаха, полученную из Константинополя русскими правителями еще в XII веке. После приобщения Святых Таин, Иоанн был помазан Святым Миром. Считается, что за основу коронационной интронизации была принята процедура венчания на царство Константинопольского императора Мануила II Палеолога (1350–1425), состоявшегося в 1392 году.

В Константинополе чин венчания на царство появился в самом начале VII века, когда император Фока (ум. 610) был коронован в храме Иоанна Предтечи. В 610 году в соборе Святой Софии короновался император Ираклий (575–641), с тех пор этот храм становится единственным местом венчания на царство.

Первые русские владетельные князья вступали во власть по праву родового приоритета, а сама интронизация (поставление на великое княжение) не сопровождалась особой церковной процедурой. Согласно преданию, первым венчанным князем стал Владимир Всеволодович («Мономах», 1053–1125), которому император Алексей I (Комнин, 1056/57–1118, византийский император с 1081 г.) прислал из Константинополя венец, золотую цепь и бармы — знаки высшего властного достоинства⁷. Они принадлежали деду Владимира Мономаха по матери императору Константину Мономаху (ок. 1000–1055, император с 1042 г.). Пересылка императорских (царских) инсигний на Русь подчеркивала не только родственные связи между империей ромеев и Русью. Она свидетельствовала и о повышении властного достоинства русских правителей.

Иоанн Грозный был «поставлен на великое княжение» в Успенском соборе еще в декабре 1533 года, в возрасте трех лет. Он был правителем законным, природным и мало кто готов был оспаривать эти родовые преимущества. Коронация же

Иоанна Грозного стала началом нового исторического бытия Русского государства. В своем коронационном «поучении» в Успенском соборе Митрополит Макарий провозгласил: «Вас Господь Бог в Себе на место избрал на земли, и на Свой престол вознес».

Царское место — Богоустановленное; выше него на земле ничего быть не может. Еще на заре христианской истории Евсевий Памфил, епископ Кесарийский (263–340), духовный наставник императора Константина Великого и участник I Вселенского Собора в Никее (325), сформулировал взгляд, который потом стал фактически церковным каноном: царь есть образ Единого Царя всяческих.

Преподобный Максим Грек (1470–1556), один из блестящих русских мыслителей XVI века, называл христианского государя «одушевленным образом Царя Небесного».

Другой выдающийся богослов первой половины XVI века, имя которого неразрывно связано с провиденциальной концепцией о «Москве — Третьем Риме», старец Филофей (ок. 1465–1542) из Псковского Елеазарова монастыря, в послании царю Иоанну патетически восклицал: «И едина ныне Святая Соборная Апостольская Церковь Восточная ярче солнца во всей поднебесной светится, и один православный великий русский царь во всей поднебесной, как Ной в ковчеге спасенный от потопа, правя и окормляя Христову Церковь и утверждая православную веру».

Венчание на царство завершало протяженный период складывания нового мировоззрения на Руси. Идея «царства» вызревала в русском православном сознании почти *целый* век. Этот длительный процесс национально-государственного самосознания развивался на фоне новой геополитической ситуации, изменявшей место Московии среди стран и народов.

После падения в 1453 году Константинополя Русь осталась единственным в мире православным государством. На ее долю выпало предназначение сохранить свет Православия, что можно было осуществить только при восприятии ромейской (римской) духовной всемирной трансляционной функции: стать империей.

Московская Русь специально не искала и не домогалась для себя неких исключительных прав и лидирующих позиций в мировой истории. Никакой «империалистический соблазн», о чем сказано невероятно много, русское национальное сознание не определял и государственные устремления не формировал. Его в христианско-эсхатологической природе православного мировосприятия вообще не существовало. «Соблазн» проявится значительно позже, уже при Петре I. Русь же не «перехватила» эстафету православной империи, а наследовала ее от погибшей Ромейской державы.

Москва стала «Третьим Римом» потому, что не могла им не стать. Как заявлял старец Филофей, «Ромейское царство нерушимо, яко Господь в римскую власть записался». «Ромейское царство» неразрывно связано с величайшим мировым событием — рождением Христа, а потому это царство исчезнуть не может, ибо оно освещено фактом земного явления Спасителя.

Подобные космогонические представления полностью разделял и царь Иоанн IV, когда говорил о своем родстве с императором Августом (63 г. до н.э. – 14 г.). В письме шведскому королю Юхану III (1537–1592, на престоле с 1568 г.) в 1573 году он заявлял: «Мы ведем род от Августа-кесаря, а ты судишь о нас вопреки воле Бога, — что нам Бог дал, то ты отнимаешь у нас; мало тебе нас укорять, ты и на Бога раскрыл уста». Тут не подразумевалась прямая кровнородственная связь. Имелась в виду преемственность властной прерогативы, которую царь Московский получил по Божией милости из Ромейского царства.

Чуть позже, в 1577 году, в письме к польскому военачальнику князю Александру Полубенскому (ум. ок. 1608), Иоанн Грозный объяснил причину избранности римского императора Августа. Христос «божественным Своим рождением прославил Августа-кесаря, соизволил родиться в его царствование; и этим прославил его и расширил его царство»⁸.

Воссоздание единого русского государства происходило одновременно с осмыслением вселенской промыслительной исторической судьбы. Эти процессы фактически синхронизи-

ровались и, став титульно Московским царством, Русь уже имела свою стройную идеократическую историософскую концепцию. Рим Третий — это христоролюбивая земля, это обитель истинного благочестия, в которой только и есть надежда и спасение. А потому только то царство благословенно, которое имеет благочестие полной мерой.

Осознание взаимосвязи истории текущей, зримой, и истории мистической, духоносной, стало камертоном русской богословской мысли в первые десятилетия после гибели Царьграда. Русские долго как будто боялись заявить Москву новым Римом. От падения Константинополя (Царьграда) в 1453 году, до провозглашения Московского правителя царем в 1547 году прошел целый век.

Явления внутригосударственного порядка играли в этом долгом «ожидании царства» огромную роль. Борьба за укрепление великокняжеской власти Москвы, защита от различного рода попыток ослабить, расшатать ее, являлись содержанием русского консолидирующего процесса.

Русское государство, сцементированное единством власти и веры, включало обширные территории: от Новгорода на Западе до реки Оби на Востоке. Московский Великий князь стал «Самодержцем», т.е. полностью независимым как в делах внутрирусских, так в делах внешних. Однако смысловое содержание этого предиката власти только двумя признаками суверенитета не исчерпывалось. Существовала и еще одна важнейшая ипостась, раскрывающая вассалитет правителя земного по отношению к Царю Небесному. Для христианина подобное подчинение есть не только высший нравственный выбор, но и абсолютная форма зависимости.

Титул «самодержец» нередко заменяют греческим «автократор», который применительно к русскому определению не является аутентичным, по смыслу он ближе к ромейскому «василевсу». В литературе по этому поводу давно ведутся дискуссии.

Московский Великий князь как христианин навсегда оставался «подданным» Небесного Вседержителя. Именно эта сфера отношений — человека и Бога — формировала и опре-

деляла всю совокупность русских космологических воззрений периода Московского царства. Новое самосознание выразительно отразила позиция Великого князя Московского Иоанна III Васильевича (1440–1505, на великокняжеском престоле с 1462 г.) в 1488 году, отвергнувшего тогда предложение императора «Священной Римской Империи германской нации» Фридриха III (1415–1493) о даровании короны. «Мы подлинныи властителы в нашей земле, и мы помазаны Богом — наши предки и мы <...> И мы никогда не искали подтверждения тому у кого-либо, и теперь не желаем такового»⁹.

В начале, пришло осмысление верховной власти как Богопоставленной, «царской», а затем — «земли-царства», имеющего сакральное предназначение. Это уже был совершенно самостоятельный русский опыт интерпретации универсальной вселенско-библейской мироконструкции. Здесь нет разрыва с классическим богословием; оно выступает как благодатная и надежная опора, позволяющая промыслительно оценить события-знамения, которых во времена апостольские и святоотеческие не существовало.

Учение о царской власти как форме церковного служения, которое стало господствующим в русском церковно-богословском сознании к началу XVI века, нередко служит поводом для огульных обвинений в «цезарепапизме». Подобная нарочитая модернизационная оценка не улавливает сердцевины церковно-политической идеологии. Царская власть, хотя и имела отношение к земной жизни людей, являлась в этой идеологии фактом внутрицерковного порядка. Если смысл истории — запредельный (подготовка к Царству Божию), то самый процесс истории, хотя и связан с ним, но связан непостижимо для человеческого ума. Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией.

Подобный взгляд позволил русскому богословию гармонизировать существо двух внешне противоположных начал: Царства Божия и царства мира сего. Идея о церковной функции царя, о превращении его в особый церковный чин родилась и оформилась в первые века от Рождества Христова в империи Константина. Богословская мысль там выражала уже существую-

щую реальность. На Руси же она стала идеологическим явлением через сотни лет, но еще до того, как «Русское царство» обрело свои зримые институциональные и титульные черты.

Предметом давней дискуссии является происхождение на Руси титула «царь» и его предикативное использование применительно к носителям верховной власти. Отдельные авторы считают этот термин эндемичным, другие обнаруживают его корни в древнем, санскритском языке. Некоторые исследователи убеждены, что «кесарь» — грецизм, происходящий от греческого «кайсар».

Широко циркулирует гипотеза о его латинском происхождении: «царь» — фонетическая модификация латинского «caesar» («цесарь»). При этом некоторые интерпретаторы идут в своих предположениях еще дальше и заключают, что царь-цесарь является синонимом титула император. В русском понятийно-фонетическом контексте понятия «царь» и «цесарь» находились рядом, но существовали семантически неслиянно.

На Руси не прижились ни римский титул «император», ни греческо-ромейский «василевс». Только «царь» с самого начала являлся единственной и универсальной категорией, фокусирующей все высшие prerogatives власти. В отличие от империи Константина, в России наименование монарха «царем» отсылало, прежде всего, к религиозной традиции, к Ветхому Завету, где Царем назван Бог; имперская традиция для России была не столь актуальна.

Русская лексическая практика уже на ранней стадии своего развития разграничивала понятия «царь» и «кесарь» (цезарь). Это разномыслие показательным образом отражено в восклицании первосвященников на суде Пилата: «... нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19:15).

Уже ранние русско-славянские транскрипции Писания отражали эту дихотомию. Установить же точно время русско-фонного рождения термина и начало его бытования на Руси не представляется возможным. Известно, что древнейшие сохранившиеся письменные источники нередко используют это определение. В Лаврентьевской летописи первый раз «царь» встречается еще в «до-хронологической» эпохе, в рассказе о

легендарном основателе Киева Кии. Опровергая слухи о нем как о простом лодочнике, «перевознике», летописец заявляет, что если бы таковое было, то Кий «не ходил в Царьград к царю», от которого «принял великую честь». В Ипатьевской летописи слово «царь» впервые встречается под 1110 годом, в рассказе о жизни и делах Александра Македонского, который и обозначен этим титулом.

«Царь» не раз употребляется в ранних летописях при упоминании различных властителей: от персидского Хозроя II (Хосров II Парвиз, 591–628) до монгольского Батыея (ок. 1209–1255). Ни о какой сакральной инсигнии тут речи не идет: это всего только обозначение власти и силы. Совсем иное дело царь «Грецкой земли» — правитель, пребывающий в мировой христианской столице «Царьграде» и наделенный благочестием, которого иные правители-цари не имели. Уместно заметить, что такие понятия, как «империя» или «Византия», на Руси никогда не фигурировали.

Понятия же «самовластец» и «самодержец» утвердились в ритуально-титულном обиходе еще во время Киевской Руси как обозначение суверенных прав властителя. «Царь» же появился лишь тогда, когда в сознании укрепилась не просто идея «богопоставленности» верховной власти, но и сопряженная теперь уже с ее мировым и особым предназначением.

В этой теологической конструкции «царь» осмысливался главой христианского православного рода человеческого не по земному владетельному титулу, а по сакральному замыслу. Это не просто властитель страны, но «самодержец всей вселенной».

В ранней греко-римской традиции использовались определения «империя» и «император», а в VII веке, при императоре Ираклии (575–641, на троне с 610 г.) у ромеев появляется титул «василевс».

На Руси же изначально оперировали понятиями «царство» и «царь», являвшимися русскими эквивалентами лишь по форме. Царь — особая, исключительная категория в системе православного, христоцентричного сознания. В русском историческом самосознании должен был совершиться целый пе-

реворот, чтобы оно начало воспринимать Русь вселенским «благословенным царством». Знаки этого пути ясно различимы уже в устроениях второй половины XV века.

Официально же царский титул ни за властью, ни за государством до коронования Иоанна IV не утвердился, но базовые смысловые признаки царства-империи обозначились значительно раньше. Русь де-факто приняла существо царства еще до венчания-интронизации первого русского царя Иоанна Грозного в 1547 году, когда она стала таковым и де-юре.

Обосновывая промыслительное предназначение Руси-России, средневековые мыслители ставили в центр внимания проблему земной миссии священного царства, не имевшей ничего общего с территориальной, «имперской» экспансией. Как справедливо отмечал один из первых исследователей данного сюжета, Московские цари хотели быть наследниками византийских императоров, не выступая, однако, из Москвы и не вступая в Константинополь. Из всех прав прежних греческих императоров они усвоили только одно: право считаться представителями и защитниками всего Вселенского Православия, причем их покровительство Вселенскому Православию на первых порах не шло далее дачи милостыни различным просителям с Востока.

Философия православного патернализма, которой Русь придерживалась с Ивана III, отнюдь, не делала Московских правителей безрассудными политиками. Никаких планов, а тем более действий по насильственному отвоеванию у «безбожных агарян» Царьграда, к чему ее призывали и греки, и политические силы в Западной Европе, она не имела и не вела. Любая военная акция против Турции в тот период оказалась бы безумной авантюрой, и московские правители это прекрасно осознавали.

Зародившись значительно раньше, в официальных документах философия православного патернализма была отражена лишь в 1589 году — в Уложенной грамоте Московского Освященного Собора с участием Константинопольского Патриарха и греческого духовенства, на котором был учрежден Московский Патриархат во главе со святителем Иовом (ок. 1525–1607), первым Святейшим Патриархом «царствующаго града Москвы и великого Росийского царствия».

Событие это, происшедшее во время царствования «последнего Рюриковича», Феодора Иоанновича (1557—1598, на царстве с 1584 г.), сына Иоанна Грозного, имело огромное историческое значение в деле окончательного утверждения царско-православной идеи, становившейся отныне всемирно признанным фактом. Значение возведения «Митрополита Московского и всея Руси» в сан Патриарха было подчеркнуто Константинопольским Патриархом Иеремией II (Транос; 1530—1595, Патриарх с 1572 г.), выведившим установление Патриархата из вселенской православной традиции. «Так Ветхий Рим пал от аполлинариевой ереси, а второй Рим — Константинополь — находится в обладании у безбожных турок, то великое Российское царство — Третий Рим — превзошло благочестием все прежние царства, они соединились в одно царство <...> и один теперь именуется христианским царем во всей вселенной». Отсюда и следовал вывод, что возникновение Патриаршества в Москве «превеликое дело», учрежденное «по Божию Промыслу», как и «молитвами чудотворцев русских», так и по царскому «*прошению у Бога*».

Утверждение в Москве царя свидетельствовало: идея Третьего Рима из области богословско-историсофских построений и размышлений перешла в область политической практики, стала живым воплощением идеи «Вечной Империи». Превращение Руси в «царство» стало началом ее нового исторического бытия. Из удаленного, раскинутого в северных широтах обширного государства Русь выходила на арену мировой христианской истории. Согласно православным чаяниям, Русь превращалась из простого государства в царство-империю, становилась «ковчегом спасения» для всего «народа христианского».

Россия — «самая эффективная государственная машина Северной Евразии»

Империя в России сложилась позднее, нежели в других регионах Евразии. Это и понятно. Общее цивилизационное развитие на Востоке Европы оказалось значительно медленнее,

население было меньше и разреженной, и климат тяжелее, и почвы хуже, и система связей с внешним миром имела серьезные природные и внешнеполитические ограничения (набеги кочевников, владычество Золотой Орды, блокада с Запада). И тем не менее Россия по существу повторила как сам ход складывания имперских начал, заимствуя их во многом от Византии, Священной Римской империи, Золотой Орды, Порты, так и внутренний характер имперских тенденций: обустройство и организация огромных евразийских пространств путем создания жесткого военного каркаса, продуманная система подданства, гибкая налоговая политика, опора на местные элиты и включение их в систему управления империей, создание многонациональной армии, религиозная и языковая толерантность, разработка имперски амбициозной идеологии («Москва — Третий Рим», «Святая Русь») и многое другое. Все это частично было вполне сознательно заимствовано от прежних эпох, а частично складывалось стихийно, но по тем же законам функционирования мега-государств.

Миграционные процессы стали составной частью этой модели. На Восточноевропейской равнине миграционные процессы, не имевшие естественных преград, происходили с глубиной древности. Человеческие потоки здесь шли из худших мест в лучшие, из опасных в безопасные. Уже в пору Древней Руси население переливалось подальше от набегов кочевников, под укрытие лесных чащ, а с другой стороны, при поддержке властей, например, во времена святого равноапостольного великого князя Владимира I Святославича (960–1015) расселялось в приграничных районах и брало на себя оборону государства. Именно тогда русские князья начали строить городокрепости на юге, северо-востоке, в междуречье Оки и Волги, дав направление будущему освоению этих мест.

Одновременно началась знаменитая русская колонизация ранее глухих районов: новгородцы осваивали, с одной стороны, просторы «ничейных» земель на востоке, по берегам северных озер, побережью Белого моря и Ледовитого океана, в Приуралье, с другой — внедрялись в земли живущих по соседству угро-финнов и балтов. Новый всплеск миграционные про-

цессы получили уже в пору подъема русских земель после татаро-монгольского нашествия.

В относительно спокойное Окско-Волжское междуречье потянулись люди из других краев. Спасаясь от постоянных татарских набегов и карательных экспедиций, шли беженцы из Галицко-Волынской Руси, Киевской и Черниговской земель. Шли крестьяне, ремесленники, торговцы, уходили под защиту северных лесов бояре со своими дружинниками. На волне этих процессов расцветали Москва, Тверь, Ярославль, Нижний Новгород и другие города края. Власти регулировали эти процессы; князья основывали новые города, расселяли там новопривывших людей, давали льготы переселенцам.

Монастыри, другие церковные организации усердно осуществляли хозяйственную колонизационную деятельность, освоение новых земель, призывали на эти земли крестьян. Молитва шла здесь рядом с топором дровосека, сохой пахаря, косой, лопатой. Именно в XIV веке появилось на Руси слово «починок», которым определялось новое небольшое поселение в два-три двора.

Но особенно активно миграционные, переселенческие, колонизационные процессы пошли в России со времени освобождения русских земель от ордынского ига и создания и развития Русского централизованного государства. Особенно бурно они стали проходить уже в XVIII–XIX веках. Создание империи и миграция населения шли рука об руку.

Начиная с эпохи Ивана Грозного, Россия стала неуклонно и по историческим меркам стремительно раздвигать свои границы преимущественно на юг, юго-восток и восток, т.е. на земли, которые ранее русскими не являлись. За период с середины XVI до конца XVIII века (после самых громких военных побед России) территория страны увеличилась с 2,5 млн. до 20 млн. кв. километров, а численность ее населения — с 6,5 миллионов до 41 миллиона 175 тысяч человек, причем доля русских в нем составляла лишь около 50 процентов.

За это время к первоначальному ядру Российского государства были присоединены Среднее и Нижнее Поволжье, Урал и Сибирь, земли так называемого Дикого Поля к югу от Оки¹⁰,

Прибалтика (Ингрия, Эстляндия, Лифляндия, Курляндия), Северное Причерноморье с Крымом, украинские и белорусские земли, большая часть Северного Кавказа; российские владения появились даже на Североамериканском континенте.

XIX век принес Российской империи новые территориальные приобретения. Он ознаменовался присоединением Финляндии, Кавказа и Закавказья, Центральной Азии, дальневосточных земель по Амуру и Уссури. К концу столетия территория Российской империи составляла 22,4 млн. кв. километров, она стала самым обширным государством мира, численность ее населения превысила 128 миллионов человек, а к 1914 году возросла до 178 миллионов¹¹.

В условиях постоянного давления извне русскими, по словам одного современного исследователя, была создана «самая эффективная государственная машина Северной Евразии», а платой за это стала свобода россиян. И выбор здесь был невелик: либо несвобода и империя, либо свобода и потеря не только национальной, но и этнической самостоятельности, растворение в чужой стихии¹².

В условиях имперской системы миграционные процессы стали, во-первых, мощным рычагом освоения и закрепления присоединенных территорий; во-вторых, способом решения сложных социально-экономических проблем, относительного удовлетворения насущных нужд, стремлений, интересов различных слоев общества. Государственные интересы шли здесь рядом с личными интересами.

Взаимодействие народов России происходило в условиях формировавшейся империи, в ее границах и на базе ее законодательства и традиций. Своеобразие географического и геополитического положения Российской империи¹³ предопределило ее функции и «щита», и «моста» между Европой и Азией, органически совмещая в себе элементы Востока и Запада. Находясь в Центральной Евразии, Россия становится «осевым» районом мировой политики. Поэтому в имперский период своей истории Российское государство получает возможность осуществлять миссию «держателя равновесия» между Востоком и Западом.

Особого внимания в истории Российской империи заслуживают такие вопросы как:

- рост территории и численности населения;
- роль и место титульного этноса;
- взаимовлияние различных народов;
- евразийский принцип «единства в многообразии»;
- обеспечение имперской властью безопасности народов, ее составляющих;
- автономность развития отдельных этносов; патерналистская роль государства;
- история госучреждений;
- специфика российского менталитета.

Российская империя представляла собой крупное, централизованное, но отнюдь не колониальное государство. Включая в свой состав ранее независимые народы и их государственные образования, отличаясь неравномерностью социально-экономического развития отдельных частей своей территории, оно было объединено феноменом самодержавия. Однако, при преобладании русского этноса и Православия, сохраняло полиэтничность, поликонфессиональность, этническую и религиозную толерантность со стороны как империиобразующего народа, так и правящих кругов.

С середины XVI века приоритетной геополитической задачей Российского государства была оборона от соседей. В этот период Россия перешла от пассивной защиты — обороны, к активной защите — сокрушению врагов, дабы избавиться от угрозы нападений и обеспечить свои внешнеторговые пути. Так, были сокрушены ханства Казанское (попутно и Астраханское), Сибирское, Крымское, Ливонский Орден, Польша, ослаблены Швеция и Турция. Обвинения России в «агрессивности» из этого ряда событий обычно связывают с Ливонской войной (1558–1582); присоединением Казани, Астрахани и Крыма, Сибири и Дальнего Востока, Левобережной Украины; разделами Польши.

Попытаемся ответить на эти обвинения¹⁴.

Начало радикальных перемен истории справедливо связывают с реформами императора Петра I. Империя в ходе модернизации стала утрачивать средневековые, патриархальные

нормы отношений между царем и «иноверными» подданными. Происходило это не только в результате целенаправленной политики, но и объективно, в ходе совершенствования административного механизма, расселения русских по окраинам, социального и культурного межэтнического взаимодействия, постепенного формирования новых идентичностей у присоединенных народов.

Очевидно, успешное взаимодействие элит было определяющим обстоятельством, когда решался вопрос о переходе под покровительство или в подданство России. Судьба народов решалась представителями их высших социальных страт, как правило, без референдумов и мониторингов общественного мнения, исходя из насущной политической ситуации. При этом нужно понимать, что ни одно государство или потестарное (архаичное предгосударственное) образование не желало по собственной воле лишаться независимости. Местные правящие слои соглашались поступиться частью своих прерогатив в пользу русских властей в обмен на военную защиту и равноценные привилегии. Инкорпорация региональных этнических элит в общероссийскую элиту проходила параллельно с постепенной социальной и юридической инкорпорацией подвластных им территорий в общегосударственную структуру.

Россия в глазах ее соседей порой выглядела носителем гораздо более свободного и справедливого режима по сравнению с другими государствами. Подобное отношение можно проследить почти по всему периметру ее границ в XVII веке, а к югу от империи — и в последующих двух столетиях. Это имело следствием массовые миграции неславянского населения в российские пределы. Известна афористичная формулировка переселенцев из китайских владений в российские на Дальнем Востоке: «Белый царь сечет спины, желтый царь (т.е. китайский император) сечет головы».

Присоединение Казани (1552) и Астрахани (1556) было, безусловно, вызвано набегами казанских татар и перекрытием астраханскими татарами волжского торгового пути с Востоком.

Неоспоримо, что *Ливонский Орден* препятствовал экономическим и культурным связям России с Западной Европой,

установив фактически ее блокаду. Поэтому ликвидация Ливонского Ордена (1557) является со стороны России не агрессией, а защитой. Обратим внимание: после его разгрома Польша и Швеция лишили Россию плодов ее победы. Король Густав-Адольф (1594–1632, на престоле с 1611 г.) заявлял, что дать возможность русским получить выход к морю «было бы крупнейшей политической ошибкой»¹⁵. В 1670 году передовой европейский ученый Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) даже допускал возможность того, что Россия станет шведской колонией¹⁶. Отторгнутые русские земли были возвращены только при императоре Петре Великом, так что и Северная война не была проявлением имперской политики.

Присоединение Крыма (1783) было вызвано также необходимостью обороны. В XVI–XVII веках России приходилось платить крымскому хану дань. Крымские татары систематически разоряли русские земли. Общее число уведенных татарами в плен для продажи на невольничьих рынках в первой половине XVII века составило около 200 тыс. человек или 6 процентов людей в рабочем возрасте¹⁷. В XVIII веке набеги продолжались.

Присоединение Сибири и Дальнего Востока тоже не было проявлением имперской политики: у местных народов не отнимали землю и не загоняли их в резервации, освоение шло по инициативе местных властей, стремившихся обложить податью возможно большее число жителей. Следует отметить также миссионерскую роль православных священников в освоении этих территорий.

В XVII веке в Нижнем Поволжье было образовано полувассальное Калмыцкое ханство. После смерти энергичного калмыцкого хана Аюки (род. 1642) в 1724 году оно начало быстро утрачивать достигнутые при нем автономию и международный авторитет. Российские власти все более заметно включались в разрешение внутренних вопросов ханства. Если поначалу их вмешательство ограничивалось урегулированием междоусобиц и назначением верховного правителя, то теперь разные стороны жизни в калмыцких кочевьях попали под контроль правительства и астраханской администрации. При этом оставался

неопределенным административный и политический статус кочевой элиты. Ее не включали в состав дворянства, но и не приравнивали к простонародью. В сословном обществе Российской империи тяжело было пребывать, не имея четкого места в социальной иерархии.

Раздражающими факторами служили также наплыв в нижневолжские степи русских переселенцев и немецких колонистов, христианизация, начавшаяся эрозия традиционного образа жизни.

У калмыков оставалось испытанное за столетия кочевой истории средство изменить ситуацию — откочевать «из здешней протекции». Хотя были эпизодические намерения уйти в Персию, возобладали настроения переселиться на прародину, в Джунгарию (Западный Китай). В 1771 году основная масса народа ушла с Волги на восток.

В середине-второй половине XVII века наблюдалось бегство зависимых калмыков в соседние русские селения и города. Там они оказывались вне досягаемости ханов и нойонов, которые начинали забрасывать русские власти требованиями вернуть беглецов. Иногда добиться этого удавалось, но если переселенцы принимали Православие, следовал категорический отказ. По этой причине желание принять крещение охватило такое количество калмыков, что в XVIII веке для контроля над ними правительство специально основало город Ставрополь-на-Волге (ныне Тольятти).

Присоединение Русской Америки тоже не укладывается в рамки имперской политики. Когда купец-предприниматель Григорий Иванович Шелихов (1747–1795) поставил вопрос об утверждении России на берегах Северной Америки (1787), Екатерина II (1729–1796, императрица всероссийская с 1762 г.) сочла, что «многое распространение в Тихом океане не принесет твердых польз. Торговать дело иное, а владеть дело другое»¹⁸.

Башкиры рассматривали подданство царю как свой свободный выбор, сделанный в середине XVI века, как результат взаимного согласия с Москвой. Но во второй половине XVII века стало окончательно ясно, что правительство и местные власти вовсе не рассматривают башкир как равноправных по-

литических партнеров и союзников. На башкирских пастбищах и охотничьих угодьях появлялись русские деревни, власти увеличивали нормы налогообложения; в XVIII веке происходили отводы (фактически захваты) больших участков под крепости и заводы.

Все эти нарушения, вместе со злоупотреблениями чиновников, вызывали массовое возмущение башкир. Одним из популярных лозунгов было прекращение подданства царю. Из канонов кочевого общества вытекало, что если правитель не обеспечивает своим подданным условий, гарантированных им самим или его предками, то они вправе сменить сюзерена. В традиционном кочевом обществе это предполагало, прежде всего, откочевку на новые земли. Однако после распространения власти России на Казахстан башкиры оказались внутри империи; возможность откочевки для них исчезла. В поисках справедливости они были вынуждены или взывать к правительству, или поднимать мятежи. Известны попытки зазвать в Башкирию для царствования представителей сибирско-татарской, крымско-татарской, казахской, каракалпакской и джунгарской аристократии. Такие инициативы всегда кончались неудачей, но они показывают, что шел поиск альтернативы российскому подданству.

Присоединение Левобережной Украины произошло по решению Переяславской Рады (1654), т.е. самих украинцев. Не следует забывать, что согласие России вызвало Тринадцатилетнюю войну с Польшей в защиту украинцев.

Разделы Польши (1772, 1793, 1795) были продолжением объединения русских земель, которое теперь сочеталось с защитой православного населения. Известно, что Екатерина II не только не проявила в этом инициативы, но соглашалась на них только из-за угрозы захвата Украины и Белоруссии Австрией и Пруссией.

Что же остается?

Полтавская победа дала возможность Петру Великому начать активную политику на востоке, и вот эта политика, несомненно, была *имперской*. Целью ее было приобретение новых земель и расширение внешней торговли; велась она в трех направлениях: прикаспийском, дальневосточном и океанском.

Действия по этим направлениям объяснялись конкретными военно-политическими и экономическими интересами России¹⁹.

Элита «иноверцев» стремилась обрести повышенный статус на государственной службе, щедрые пожалования и привилегии, в том числе получить доступ к безграничным ресурсам империи. В Туве такой подход наглядно проявился в начале XX века. Освободившиеся от китайско-маньчжурского господства тувинцы решали, с какой из соседних стран связать свое будущее. На совещании местных чиновников в 1912 году прозвучал такой довод: «Что Монголия? Чем она лучше Тувы? Что она может нам поставить, кроме масла, которое у нас самих есть? Россия — это сила. Она способна ввозить в Туву не только ткани, но и железо и железные орудия». Как известно, через два года Тува вошла в состав Российской империи на правах протектората²⁰.

Что касается простонародья, то оно спасалось от собственной знати — ее налогового гнета и прочих притеснений, искало более сытой и безопасной жизни.

В XIX веке проявлением имперской политики было присоединение Финляндии и Польши при Александре I (1777–1825, император с 1801 г.) и завоевание Средней Азии при Александре II (1818–1881, император с 1855 г.). Правда, последнее было вызвано имперской политикой Англии, стремившейся включить этот регион в сферу своего влияния. В XX веке имперская политика повлекла за собой неудачную войну с Японией.

Такие относительно слабые проявления имперской политики, как уже отмечалось, обуславливались прежде всего географическим положением России, поставившим ее в условия почти непрерывной вооруженной борьбы за выживание. Это требовало постоянного напряжения сил и лишило ее возможности стать подлинно колониальной державой. Совершенно прав, полагаем, известный историк Арнольд Тойнби (1889–1975), заключивший, что «победы русских в XVIII веке — это всего лишь контрнаступление»²¹.

Присоединение горских народов Кавказа, азербайджанцев и армян (находившихся под властью Ирана и Турции) было осуществлено вследствие самозащиты от набегов горцев, иран-

цев и турок на пограничные районы России, а присоединение Грузии (1783) — по просьбе грузинского царя.

Во второй половине XIX века, особенно в конце Кавказской войны, прошло несколько волн т.н. мухаджирства — массового выезда населения Северного Кавказа в турецкие владения. Не желая находиться в подчинении у «неверных», сотни тысяч адыгов, лезгин, ногайцев, чеченцев и других народов выехали из пределов Российской империи в Османскую. По разным подсчетам, таких эмигрантов насчитывалось от 1 млн. 800 тыс. до 3 млн. человек. В те времена на восточном побережье Черного моря сложили поговорку: «Теперь даже женщина может пройти от Сухум-кале до Анапы, не опасаясь встретить хоть одного живого мужчину». Российские власти то поощряли этот процесс из-за уменьшения числа нелояльных подданных, то препятствовали ему, стремясь не допустить сокращения количества налогоплательщиков и не оставлять новообретенный край безлюдным.

В данном случае наблюдается резкое изменение имиджа Российской империи по сравнению с предыдущими двумя столетиями. Необходимость не только пользоваться правами и льготами, но и исполнять обязанности в качестве поданных, существовать в условиях действия жесткого управленческого механизма самодержавного государства оказалась непривычным, тяжким и труднопереносимым бременем для многих «иноверцев». У калмыков и кавказцев, живших в пограничных местностях, была возможность переселения. В ином положении оказывались народы в глубине российских владений.

Еще более наглядно подобная ситуация проявилась на Северном Кавказе. В XVII веке с постройкой казачьих станиц и Терского городка, а в XVIII — с основанием крепостей Кизляр и Моздок в них устремились представители местных народов. Они желали найти укрытие у русских. Резоны были самые разные: кровная месть от соплеменников, тяжелые налоги и повинности (особенно во владениях кабардинских князей), разорительные набеги абреков — горских воинов.

Массовый характер приобрело бегство крестьян от кабардинских владельцев «в пределы России», где они перехо-

дили в Православие. Князья, требуя их выдачи, утверждали, что принятие христианства происходило отнюдь не по причинам религиозного характера, а лишь для избавления от неволи.

Существенное значение имел и религиозный фактор. Начало активной и массовой исламизации в Чечне в XVIII веке вызвало поначалу резкое неприятие у местного населения — прежде всего из-за предстоящего отказа от привычного обычного права в пользу шариата. Многие чеченцы перебирались на жительство в казачьи станицы, чтобы не доводить дело до кровопролитного конфликта с адептами ислама и не платить дань дагестанскому шамхалу как мусульманскому правителю.

Спасаясь от мусульманского владычества, в Россию переселялись грузины. Так в XVII веке в Москве, Астрахани и других городах образовалась их многолюдная диаспора, возглавляемая высородными аристократами, а иногда даже царями-эмигрантами.

Ясно, что Россия представлялась жителям Кавказа как государство с более пригодными условиями существования чем те, что были в кавказских княжествах. Объезжая подвластные России территории Кавказа, присоединенные в ходе персидского похода Петра I, генерал В.В. Долгорукий (1667–1746) докладывал императрице Екатерине I (1684–1727, на престоле с 1725 г.): «Весь здешний народ желает В(ашего) И(мператорского) В(еличества) протекции с великою охотою, видя, какая от нас справедливость, что излишнего мы с них ничего не требуем: смотрим крепко, чтобы отнюдь нимало им обиды не был».

В течение XVI–XX веков государство стремилось не только завоевать, но и закрепить за собой новые территории путем переселения туда русского населения из центра страны. Это был подлинный исход русских на окраины. Так, после присоединения Поволжья туда при поддержке, а зачастую под давлением государства двинулись представители дворянского сословия, крестьяне; здесь получала владения Церковь. Активно шло заселение и южных районов, так называемого «никого поля» — будущего Центрально-Черноземного района России.

Появились «охочие» люди — первопроходцы, казаки, служилые люди; следом за ними потянулись торговцы, а затем

появились крестьяне-хлебопашцы, рядом с новопроходцами шли представители Церкви, которая являла собой неотъемлемую часть общего колонизационного потока.

По существу, освоение русскими людьми Сибири, Дальнего Востока, Камчатки стало одним из видов мировых географических открытий. В то время как английские и голландские мореходы в XVII веке открывали для мира Австралию, Новую Зеландию, Тасманию, множество новых островов в Тихом и Индийском океанах, — тогда же, пробиваясь по сибирским просторам, по Северному Ледовитому океану, русские первопроходцы открывали миру пространства Сибири, неведанные острова в Ледовитом океане, прокладывали пути вокруг Азиатского материка на юг и к Тихоокеанскому побережью Северной Америки.

Государство регулировало это движение, стремилось придать ему мирный, цивилизационный характер, ограждало немногочисленное местное национальное население от злоупотреблений назначаемых сюда властей, от насилия со стороны военных и торговцев и даже запрещало насильственную христианизацию аборигенов.

Результаты этого миграционного феномена оказались поразительными. Огромные сибирские просторы были включены в лоно мировой цивилизации. Здесь появилось развитое земледелие, города, впоследствии выросли мануфактуры. Приход сюда русских людей положил конец кровопролитиям между местными народами, приводившим их на грань вымирания.

На просторах Сибири начался интенсивный обмен производственным опытом и навыками в освоении края между русскими людьми и местным населением. Россия в лице Сибири со временем приобрела богатейшую природную кладовую, полную уникальных лесов, полезных ископаемых, полноводных рек. Эту кладовую стали осваивать совместно все народы Сибири.

На юге переселенческая волна достигла в XVIII веке берегов Черного моря и кроме русских включала украинцев, а также сербов, греков, армян, болгар, немцев, которых правительство привлекало на освоение новых территорий разными

льготами. Общими усилиями государства и его подданных встала из небытия Новороссия — составная часть России на юге — с городами, морскими портами, огромными площадями запаханых земель. Ни в одном регионе страны не наблюдалось столь стремительного роста населения. Если в 1768 году там проживало 100 тыс. человек, то к 1797 — уже 850 тыс., а в 1822–1823 годы — 1,5 млн.²²

Вообще же в первой половине XIX века по темпам переселенческого движения Россия занимала второе место в мире, уступая лишь Великобритании с ее многочисленными колониями.

При этом в России гармонично сочеталась и переплеталась правительственная и добровольная, стихийная переселенческая политика и практика.

Во второй половине XIX — начале XX века новые массы российского населения стали сниматься со своих мест в поисках лучшей доли. Освобожденные от крепостной зависимости крестьяне сдвинулись из деревень в города, на бурно растущие промышленные предприятия, на транспорт, строительство. Новая транссибирская магистраль проложила путь на Восток новым сотням тысяч переселенцев. Это, во многом стихийное движение, как и прежде поддерживалось имперской политикой. Власти считали, что новые земли могут стать истинно русскими, если по ним пройдет плуг русского земледельца; крестьянская колонизация стала официально рассматриваться как важный компонент внутренней политики²³. Льготы, ссуды и кредиты, пониженные тарифы для переезда по железной дороге, врачебная и продовольственная помощь переселенцам стали рычагами переселенческой политики. В результате на рубеже XX века в Сибири осело около 600 тыс. переселенцев²⁴.

С еще большим размахом проходила миграция населения на Восток в связи со знаменитой аграрной реформой премьер-министра России Петра Алексеевича Столыпина (1862–1911). Строительство школ, больниц, храмов в районах переселений, помощь сельскохозяйственными орудиями, стройматериалами, льготные перевозки, а то и вообще бесплатные, по железной дороге являлись составной частью этой политики. За время столыпинских переселений более 3 млн. человек вклю-

чилились в освоение новых земель²⁵. При этом государство внимательно выстраивало отношения между мигрантами и коренными народами, чьи интересы тщательно соблюдались, что значительно смягчало неизбежные противоречия.

В ходе многовековых миграций во все стороны света выявились принципиальные позиции имперской политики в этом вопросе.

Во-первых, российские власти официально ставили все народы России в одинаковое правовое положение перед законом. Россия являлась империей без имперской нации. Подданство было главным качеством каждого россиянина. Во-вторых, в России отсутствовало жесткое противопоставление подданных по религиозному признаку. В-третьих, в ходе освоения новых территорий российская власть стремилась к ассимиляции не только народов, но и их элит. После вхождения нерусских народов в состав России их знать, как правило, становилась органической частью правящей системы. В-четвертых, именно по всем этим причинам в России традиционно отсутствовал национализм, в том числе и русский, разного рода расизм, апартеид и дискриминация народов.

Положение имперообразующего этноса в России вообще было беспрецедентным. Русские не только не чувствовали себя господами в созданной ими империи, но подвергались в ней гораздо большей степени эксплуатации во всех сферах, нежели народы нерусские. Это касалось и налогового обложения, и воинской повинности, да и крепостничества в целом. В настоящее время этот факт констатируется практически всеми серьезными учеными, включая зарубежных²⁶!

Россию нельзя относить к разряду классических колониальных империй еще и потому, что на ее территории невозможно выделить метрополию, которая бы эксплуатировала периферию, тем самым обеспечивая себе более высокий жизненный уровень.

Весьма показательна динамика численности коренных народов за время миграционных процессов в России: она с XVII по конец XIX века носила положительный характер.

В этой связи нельзя не сказать о массовых миграциях в состав России ряда кочевых народов, ставших в XVII–XVIII

веках составной частью российского населения. К таким народам относятся калмыки, казахи и некоторые другие.

Триста с лишним лет сохраняла свою мощь имперская система в России. Миграционные процессы, интеграционные составляющие стали одной из основных ее общественных скреп, несмотря на их порой глубокие противоречия. В этом смысле Российская империя оказалась прилежной цивилизационной ученицей и последовательницей других мировых империй, внося и свой опыт в этот мировой цивилизационный процесс.

Образ России в глазах неславянских подданных был в целом положительным, но все же при этом неоднозначным. Наблюдалось явное изменение его по мере ужесточения управленческих порядков на местах²⁷.

Другие этнические сообщества, проживавшие вдалеке от внешних границ, тоже пытались найти способ вырваться из-под контроля имперской администрации. Для народов таежной Сибири была возможность перебраться в недоступную глушь. В 1889 году у одного из притоков Колымы были обнаружены неизвестные роды якутов, «уклонявшиеся от благ подданства Российского государства» на протяжении 200 лет.

Таким образом, по мере ужесточения бюрократического контроля и нарушения привычных жизненных устоев «империофилия» в среде присоединенных народов могла смениться «империофобией». Одним из проявлений неприятия имперских порядков были этнические миграции (т.е. массовая эмиграция) за пределы государства.

При этом в России в XVII–XIX веках известны лишь единичные случаи сепаратистских выступлений. Большинство полиэтничного населения сумело приспособиться к жизни в многонациональном государстве. За несколько столетий в России сложились особая политическая структура и культурная среда, которым присущи определенные алгоритмы взаимной адаптации множества народов как друг к другу, так и к государству в целом.

Точных сведений о размерах России и присоединенных территорий в XV–XVIII веках нет. Путем расчета можно получить приблизительные данные²⁸. К середине XV века террито-

рия Великого княжества Московского составляла 0,5 млн. кв. километров. При Екатерине II территория России составляла 19,4 млн. кв. километров. Относительно полные и достоверные данные о численности населения имеются только с 1719 года. Применяв для более раннего времени расчеты, получаем: в 1462 году — 2 млн. человек, в 1795-м — 41,2 млн. Национальный состав характеризуется значительной долей русских (в 1719 году — 71 процент, в 1795-м — почти 50 процентов) и украинцев (13 и 20 процентов соответственно). Говоря о профессиональном составе населения, заметим, что в конце XVIII века христиане составляли 92 процента населения (в том числе православные — 72 процента), мусульмане — 5 процентов, представители других религий — 3 процента.

Полагаем, что не выдерживают научной критики звучащие порой рассуждения о «трагичности» судьбы «завоеванных» Россией народов. Абсолютное большинство их вошло в состав Российской империи в полном соответствии с господствовавшими тогда морально-этическими и правовыми нормами. Действительно, эти народы страдали от административного произвола, жульничества чиновников и купцов. Однако, во-первых, в массе своей ничуть не более (а, как в последнее время выяснилось, значительно менее), чем русский народ; а во-вторых, у всех этносов Российской империи наблюдалось не сокращение, а рост численности²⁹. Включение ряда земель в состав крупного централизованного государства содействовало выводу этих народов из многовековой изоляции; сокращению, а затем и прекращению внутренних усобиц, к ускорению социально-экономического и культурного развития.

Таким образом, Российскую империю указанного периода надо признать фактором, сохраняющим, объединяющим и цивилизующим народы.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл предложил назвать современную культуру, которая объединяет многие народы, ранее входившие в состав Российской империи, идеей «Русского мира». «В основе Русского мира лежит православная вера, которую мы обрели в общей Киевской купели крещения <...> Многочисленные святые: иерархи, князья,

бояре, священники, монахи, простолюдины — учили наш народ любить Бога и ближнего, страшиться греха и порока, жаждать добра, святости и правды. То есть речь идет о формировании глубинных, базисных духовных ценностей, которые стали реальностью в исторической жизни нашего народа. Несмотря на различные перипетии, эти ценности были неизменными ориентирами для национальной жизни на все времена <...> Именно потому и земля наша стала называться Святой Русью <...> Важным коммуникационным элементом Русского мира является русский язык. Чтобы понять роль русского языка, надо иметь ясное представление о его генезисе. Хотел бы напомнить, что русский язык стал плодом совместных усилий тоже людей разных национальностей. Он возник как средство общения между разными народами. Поэтому необходимо прилагать усилия по сохранению и распространению этого общего достояния <...> Третьим основанием Русского мира служит общая историческая память. В результате совместного творчества народов Руси и тех, кто составлял с ними единое целое на протяжении веков, возник способ общественного жительствова, который во всем мире ассоциируется с русской традицией. У этих народов присутствует сильное сознание непрерывности и преемственности русской государственной общественной традиции, начиная со времени Киевской Руси и заканчивая нынешней Россией, Украиной, Белоруссией, Молдавией и другими странами исторического пространства Руси. Наши предки вместе строили и развивали Русь, обороняли ее от иноземных захватчиков. Так было на всем протяжении существования нашего единого Отечества вне зависимости от господствовавшей политической системы. И если в прошлом оправданной стратегией выживания Русского мира была его централизация, то сегодня в условиях глобализации оптимальной формой может оказаться интеграционное сотрудничество равноправных суверенных государств, организовавших на пространстве Святой Руси свою жизнь. В современном мире общепризнанно, что от интеграции страны только выигрывают. А потому многие стремятся развивать интеграционные процессы. Но не у всех это получается. Страны Русского мира имеют все необходимые

предпосылки, чтобы осуществить свой уникальный проект интеграции, в котором не будет первосортных и второсортных народов, в котором будут уважаться и развиваться языки и культуры, религиозные традиции, а общественная жизнь будет строиться на основе служения и помощи слабому, проект, в котором будут защищены свобода и нравственность, а также воплощаться в жизнь принципы справедливости и законности. Все это ищет человечество. Если мы не на словах, а на деле сообщим свой опыт интеграции, то Русский мир принесет свой вселенский плод, которого Господь терпеливо ожидает от нас, насадив много веков назад русское древо в человеческой семье народов»³⁰.

Монастырская колонизация как особый фактор возвышения Москвы, образования государства и пространств «Русского мира»

В. О. Ключевский в своем «Курсе русской истории» называл колонизацию³¹ основным фактом русского исторического процесса.

«История России есть история страны, которая колонизируется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее территорией. То падая, то поднимаясь, это вековое движение продолжается до наших дней.

Периоды нашей истории — этапы, последовательно пройденные нашим народом в занятии и разработке доставшейся ему страны до самой поры, когда, наконец, он посредством естественного нарождения и поглощения встречных инородцев распространился по всей равнине и даже перешел за ее пределы»³².

Географический фактор в истории русской колонизации

Во многом объяснение истоков расселения русского народа лежит в особенностях этноландшафтной системы Восточной Европы: чередование степных и лесных областей, обилие природных богатств, присутствие воинственных соседей. Наличие богатейших природных ресурсов при экстенсивном типе

хозяйствования стимулировало освоение новых земель по мере оскудения прежних.

В таких условиях перманентной экстенсивной колонизации государственная власть должна была обладать способностью управления огромными территориями при чрезвычайно низкой плотности населения в напряженных условиях колонизации и постоянной угрозы со стороны кочевых соседей. И эволюция государственности в сторону формирования абсолютизма была, согласно такой позиции, закономерным явлением в условиях необходимости консолидации «разреженной, а потому податливой массы» народа перед лицом постоянного противостояния воинственным соседям.

Именно благодаря особенностям этноландшафтной системы в России сложился особый тип государства — империя и особый тип государственного управления — абсолютная монархия.

Колонизация как социальный процесс русской истории

«Русская история в своей сущности есть история непрерывно колонизирующей страны», — писал М.К. Любавский³³. Это постоянное освоение новых земель не было исключительной прерогативой государства.

Процессы освоения земель иницируются различными социальными группами, при этом они невозможны без государственной поддержки и легитимации.

Можно выделить следующие типы колонизации: княжеская, боярская, землевладельческая, монастырская, казацкая, крестьянская, государственная, которая существовала как необходимый компонент остальных типов, но стала доминирующей только с XIX века.

Эти типы колонизационных потоков различаются не столько по типу колонизатора (это обычно простой земледелец), а скорее по типу инициатора-организатора той или иной волны миграции и последующего собственника земли, что и отражено в названии самих типов колонизации. Процесс освоения новых земель иницировался потребностью в решении демографических проблем избыточного населения в условиях экстенсивного типа ведения хозяйства.

«По мере разработки земли и ее оскудения социально активная часть населения стремилась к освоению новых земель, благо, что существовавшее пространственно-географическое окружение это позволяло. В качестве примера можно привести историю крестьянской колонизации правого берега Волги. Как только ослабел контроль над указанной территорией со стороны кочевников, крестьяне перешли на правый берег <...> обязавшись нести службу станичных казаков»³⁴.

Государственная практика конституирования территорий.

В процессе колонизации земли присоединялись и путем завоеваний, и путем мирного освоения. Для России военная экспансия как принцип присоединения территорий была не характерна. Основная часть территории Российской империи была освоена крестьянами-земледельцами методом «народной колонизации». Организаторами переселенческих потоков могли выступать самые различные социальные группы — от монастырей до различных типов землевладельцев и их поверенных.

Государство шло рядом или вслед за первопроходцами, оказывая им защиту, помощь, предоставляя льготы и т.д. После того, как первоначальное освоение земель произошло, государство, решая проблемы безопасности своих границ, продолжало начатую колонизацию, руководствуясь уже экономическими соображениями или политической целесообразностью.

Присоединяя территории и осваивая их, русский народ адаптировал приобретенное социальное пространство. То есть происходила адаптация существующих социальных институтов: перевод этих социальных институций из разряда «этнокультурное» в разряд «государственное». Такой принцип колонизации создавал однородное имперское пространство.

В рассматриваемый период возвышения Москвы и образования Русского централизованного государства колонизация по всем направлениям немислима без государственной поддержки. При этом частный элемент имел несколько направлений:

- собирание русских земель вокруг Москвы;
- боярская колонизация, когда на вновь присоединен-

ных территориях фонд государственных земель передавался в феодальное владение;

— крестьянская колонизация, когда в силу достаточно экстенсивной модели ведения сельского хозяйства крестьяне переходили на новые места.

Еще один фактор такой колонизации — возможность укрыться от татарских набегов. Этот процесс шел особенно интенсивно до введения в России режима крепостного права в конце XVI — начале XVII века.

Организационная роль монастырской колонизации в освоении земель

Монастыри были оплотом колонизации даже не столько потому, что могли предоставить защиту и укрытие, и не потому, что сохраняли земледельческие традиции и имели льготы от государства, хотя все эти факторы и оказывали свое влияние. Монастыри становились теми центрами, к которым тянулись не только русские земледельцы, но и люди самых разных национальностей для удовлетворения духовных потребностей.

Стоит обратить внимание на то, что отсутствие принуждения со стороны Церкви лишь способствовало распространению христианства. Монастыри являлись не только своеобразными форпостами земледелия в море кочевников, но и выполняли функцию центров духовного просвещения.

Монастыри издавна имели земельные владения, но сведения об их источниках скудны и отрывочны. Так, уже в XI веке Киево-Печерский монастырь получил земли от князя Изяслава Ярославича (1024–1078), три волости (с крестьянами) — от его сына, святого благоверного князя Ярополка Изяславовича (1043/47–1086), пять сел — от дочери Ярополка Анастасии (ум. 1159), села в Суздальской земле — от местного епископа. Новгородский Юрьев монастырь получил в XII веке погост Ляховичи «с землею, и с людьми, и с коньми, и лес, и борти, и ловища на Ловати» и село Буйцы. Изяслав Мстиславович (1146–1154) дал новгородскому Пантелеймонову монастырю в том же XII веке село Витославич с крестьянами и землями; другой новгородский монастырь, Антониев, получил от своего основателя — преподобного Антония Римлянина (ок. 1067–

1147) купленную им землю; Хутынский монастырь тоже получил землю от своего основателя — преподобного Варлаама Хутынского (нач. XII века — 1193). «Не приходится сомневаться, — отмечал И. У. Будовниц, — что и другие крупные монастыри, о землевладении которых источники не сохранили нам прямых известий, по самой природе своей также обладали землями и зависимыми людьми, причем монастырское землевладение уже в этот ранний период обнаруживало тенденцию к непрерывному росту»³⁵.

Но наряду с ними существовали и мелкие монастыри, владельцы которых могли ими распоряжаться и передавать их наследникам. Братия в таких монастырях не вела общего хозяйства, а вкладчики, пожелав уйти из монастыря, могли потребовать свой вклад обратно.

С середины XIV века начинается возникновение монастырей нового типа. Этот процесс был связан с деятельностью святителя Алексия (Бяконта, ок. 1304–1378), митрополита Московского и всея Руси, и основателя Троицкого монастыря преподобного Сергия Радонежского (ок. 1314–1392).

«Святитель Алексий вместе с Великим князем Дмитрием Ивановичем (Донским, 1350–1389) повсюду насаждал общежитейные монастыри, на которые как митрополиту, так и великокняжеской власти было опираться удобнее, чем на мелкие монастыри старого типа, находившиеся в полном подчинении местных феодалов»³⁶.

Дело здесь, конечно, не столько в политической опоре (ведь мелкие монастыри не могли иметь политического значения), сколько в том, что появление монастырей-вотчинников означало материальное укрепление Церкви в целом, превращало ее в крупнейшего землевладельца, который мог поддерживать великокняжескую власть деньгами, натуральными продуктами и войском, набранным из зависимых крестьян.

Если рассматривать монастырские реформы, необходимо определить отношение к так называемому «политическому исихазму», который некоторые отечественные историки выделяют как одну из важнейших причин введения общежительных монастырей на Руси³⁷.

Гелиан Михайлович Прохоров, которому, собственно, и принадлежит этот термин, делит византийский исихазм на три этапа. Первый, «келейный», который не играет серьезной роли, проповедовавший умное делание и безмолвие (прп. Григорий Синаит, 60-е гг. XIII в. — 40-е гг. XIV в.), второй — теоретический, характеризующийся полемикой между святителем Григорием Паламой, архиепископом Фессалоникийским (1296–1359) и его оппонентом Варлаамом Калабрийским (ок. 1290–1348) о природе Фаворского света и божественных энергий. А также третий, наступивший после гражданской войны и восшествия на престол в 1347 году императора Иоана IV Кантакузина (ок. 1293–1383), сторонника паламизма, период наибольшей активности исихазма, что связано с деятельностью Патриарха Константинопольского Филофея Коккина (1300–1379, Патриарх 1353–1354, 1364–1376)³⁸.

Процеируя эти периоды на историю Руси, Прохоров считает, что «келейный» исихазм был распространен достаточно широко, о чем свидетельствует многочисленная переводная литература; одновременно с этим распространяются общежительные монастыри, появление которых соответствует третьему этапу византийского исихазма; второй этап эволюции этого течения — теоретический, на Руси представлен слабо (сочинения святителя Григория Паламы оставались малоизвестными).

С политическим исихазмом связывается необычайно широкий спектр политических событий: организация в Византии крестового похода против турок, борьба Иоана IV Кантакузина и Патриарха Филофея Коккина с Палеологами, русский церковный конфликт 1378–1382 годов, борьба за кафедру и поставление на Московскую митрополию святителя Киприана (Цимбалака, ок. 1330–1406), введение общежительства на Руси³⁹ и вклад монастырей в образование русского централизованного государства⁴⁰.

В истории эволюции монастырского устройства на Руси в XIV веке можно выделить два основных этапа.

Первый — начало в 1354 году реформы (введение общежительного устава в Троице-Сергиевой обители). Второй — открытое противостояние митрополита Киприана и великок-

няжеской власти в лице Дмитрия Донского, начавшееся 1378 году после самовольного захвата митрополичьего престола ставленником князя архимандритом Михаилом Митяем (ум. 1378), и закончившееся только после кончины последнего.

В 60–70 годы XIV века начался активный процесс основания обителей нового типа митрополитом Алексеем при участии преподобного Сергия и князя Дмитрия, и, как бы в обмен на это, монастырское старчество достаточно активно участвует в централизованной политике властей⁴¹.

Так, в 1363 году преподобный Сергий, который к тому времени приобретает авторитет как «игумен земли русской», по благословению побывал с миссией в Ростове, где основал монастырь во имя святых князей-страстотерпцев Бориса и Глеба⁴².

В 1364 году по поручению митрополита Алексея преподобный Сергий Радонежский вмешивался в распрю Москвы с Суздальско-Нижегородскими князьями. «Князь Великий Дмитрий Иванович посла в Новгород Нижний к князю Борису Константиновичу (ок. 1340–1393/4) игумена Сергия, зовучи его на Москву к себе, да смерит его с братом его с князем Дмитрием; он же не поеде. Игумен же Сергий затвори церкви в Новгороде»⁴³.

Процесс основания новых обителей особенно активно шел в пределах Московского княжества. «Житие Сергия Радонежского» рассказывает об основании нескольких крупных общежительных монастырей.

Ученик и племянник преподобного Сергия Радонежского, выходец из Троицкой обители, Феодор (будущий святитель, архиепископ Ростовский, ум. 1395) в 1379 году основал Московский Симонов (Успенский) мужской монастырь, игравший впоследствии видную роль в истории русской столицы.

По просьбе Серпуховского Владимира Храброго (1353–1410) игумен Сергий учредил в 1374 году Серпуховский Высоцкий монастырь в честь зачатия праведной Анной Пресвятой Богородицы, первым игуменом и строителем которого стал его ученик преподобный Афанасий (ум. 1401)⁴⁴. Преподобные соратники игумена Радонежского — Сильвестр Обнорский (ум. 1392), Павел Комельский (1317–1429) и другие становились значимой и авторитетной социальной силой.

В 1365 году святитель Алексей, митрополит Московский, основал Чудов монастырь в Кремле: «Постави же на Москве церковь камену во имя святаго архангела Михаила честнаго его Чуда <...> и устрой ту общий монастырь». За пять лет до этого в Москве на левом берегу Яузы был основан Андроников Спаса Нерукотворного мужской монастырь. В новой обители митрополит «вся яже к потребе устрой и селы, и воды, и места»⁴⁵.

Убедившись на примере Троице-Сергиевой обители, что крупные общежительные монастыри способны проводить независимую политику, святитель Алексей поставил часть из них под свою юрисдикцию. Так в 1367 году в Нижнем Новгороде со статусом митрополичьего домового был основан Благовещенский общежительный монастырь⁴⁶.

Этим Владыка добивался возможности вмешиваться во внутренние дела Нижегородского княжества, соперника Москвы. Подобным образом была основана и Царевоконстантиновская обитель во Владимире⁴⁷. Впоследствии, подпитываемый субсидиями от доходов митрополичьей кафедры, этот монастырь стал крупным земельным собственником и владельцем зависимых крестьян, о чем позволяет судить «Уставная грамота митрополита Киприана»⁴⁸.

Со второй половины XIV века монастыри начинают приобретать владения и в дальнейшем становятся богаче даже митрополичьей и епископских кафедр.

Основными способами приобретения земельных владений были пожалования великокняжеской, а впоследствии царской власти, вклады светских феодалов, захват земель у оставшихся еще свободных крестьян, а позднее скупка земель у средних и мелких землевладельцев.

Причины монастырской колонизации русского севера были выявлены В. О. Ключевским, который считал, что три четверти пустынных монастырей образовались путем выселения их основателей из других пустынных обителей. Верный духу молчания и благословию своего учителя, ученик тяготился «неиноческим шумом» и уходил на новые места. Процесс монастырской колонизации особенно активизировался в

XIV–XVI веках. В это время образовалось 150 пустынных и 104 городские общежительские обители⁴⁹.

В XIV столетии по уточненным данным было основано 82 городских и 58 сельских, а всего 140 монастырей⁵⁰. Получается, что всего за два века появилось более 300 новых обителей.

В этом отношении территорию Московского государства можно разделить на *шесть* областей, границы которых связаны не с особенностями органичного территориального роста, а с колониционными мероприятиями московского правительства, которые в разных областях имели неодинаковый размах, а в двух областях почти совсем не проводились. Как раз в этих областях новых обителей было основано очень мало.

Первая область включает в себя центральные районы Московского государства. Ее северная граница проходит по Волге от впадения реки Мологи до устья Суры, восточная граница идет по рекам Оке и Суре, на западе границей Московского центра является Тверская земля, а на юге — река Ока и ее приток Мокша.

Вторую область составляет русский Север — Заволжье и Поморье, земля от Волги до Белого моря, уже известная нам русская Фиваида, место аскетических подвигов иноков XIV–XV веков.

Районы к югу от Тулы и вокруг Калуги образуют северную границу бескрайних степей между верховьями Дона и Окой. Их южную границу обозначить нельзя, ибо из года в год территория Московского государства росла в направлении на юг в результате государственной и вольной колонизации, строились новые города, а необрабатываемые степные земли верстались в поместья служилым людям.

Здесь велась жестокая борьба с кочевниками юго-востока и крымскими татарами, которые напали на новые города, деревни и поместья, грабили и сжигали их, и поэтому крестьянские поселения то возникали, то исчезали. Эти районы образуют *третью* область колонизации.

Западные районы от Новгорода и Пскова до Смоленска образуют *четвертую* область.

К востоку от реки Суры и к юго-востоку от реки Мокша расположено Среднее Поволжье, в прошлом татарское Казанское ханство, где с середины XVI века развернулась бурная колонизация. Русская Церковь соприкасалась здесь с многочисленным нехристианским населением, и именно здесь имелись широкие возможности для христианской миссии. Это *пятая* область — Понизовье.

Наконец, *шестую* область образуют Урал и Сибирь, где русская колонизация шла медленно, но непрерывно, при этом русификация и христианизация сливались в единую церковно-государственную и политическую задачу.

Известный исследователь монастырской колонизации А. А. Савич считает⁵¹, что монастырская колонизация русского севера заключала в себе две струи. Первая струя шла из Новгорода. Благосостояние здешних, как правило, незначительных по размерам обитателей, зависело от хозяйственных условий, в которых оказывались монастыри. Вторая струя выглядела принципиально по-иному. Ростово-Московские монастыри усвоили все черты княжеской организации хозяйства на северо-востоке.

Общие черты монастырской колонизации

Во-первых, на севере «монастырская колонизация протекала по проложенному руслу»⁵². Основатели обители встречали на севере сложившуюся инфраструктуру боярского землевладения. Жалованные боярами монастырям угодья составляли фонд первоначального накопления владений.

Во-вторых, в коренных русских областях монастыри часто граничили с поселениями крестьян.

В-третьих, монастырская колонизация протекала в районах со слабо развитым поместным землевладением, что позволяло беспрепятственно расширять свой земельный фонд.

В-четвертых, в условиях конкуренции выживали монастыри, обладавшие наиболее мощным экономическим потенциалом, которые не только стравлялись с податной политикой правительства, но и поглощали более мелкие обители.

Безусловно, монастыри нового типа (спаянные общежительством и концентрированной властью игумена, а также вы-

соким экономическим потенциалом) стали мощным фактором возвышения Москвы и образования Русского централизованного государства.

Российская империя в последние годы своего существования

При всем многообразии определений сути империи главными ее составляющими большинство исследователи считают следующие черты. Это «сверхдержава», с сильной централизованной, чаще всего монархической властью, с ярко выраженными экспансионистскими устремлениями, с мультиэтническим составом населения, находящимся на разных стадиях и уровнях развития, с достаточно четко выраженным комплексом имперских идейных концепций и имперским сознанием, присутствующим, прежде всего, правящим «верхам»⁵³.

К середине XIX века Российская империя вполне удовлетворяла этим определениям. Более того, и в последующие десятилетия налицо, казалось, были все признаки ее успешной эволюции и даже модернизации. Самодержавно-монархический режим вплоть до начала XX века представлялся непоколебимым. Территориальная экспансия продолжалась вплоть до конца 70-х годов XIX века (Средняя Азия), сохранялись и геополитические устремления (черноморские проливы, покровительство балканским славянам, проникновение в Корею, Манчжурию, участие в военно-политических союзах). Численность населения продолжала быстро расти (с 74,5 млн. в 1858 году до 178,4 млн. в 1914), но теперь уже в основном за счет внутренних ресурсов. Статус великой державы поддерживался достаточно заметными успехами в экономической сфере. С 80-х годов XIX века по темпам роста промышленности и валовых сборов сельскохозяйственных культур Россия стояла на уровне передовых стран Запада⁵⁴. Особенно высокими темпами экономического роста отличались вторая половина 90-х годов и предвоенное пятилетие, что внушало оптимистические прогнозы.

Однако внутреннее состояние империи было чрезвычайно противоречивым. За средними статистическими показате-

лями скрывались существенные региональные различия в уровне, темпах и качестве экономического развития. По показателям выпуска промышленной продукции на душу населения Россия заметно отставала от передовых стран Запада. В аграрном секторе экономики преобладал экстенсивный, по преимуществу общинный тип крестьянского хозяйства. Модернизационные процессы вели к формированию новых социальных страт, присущих буржуазному обществу. Но они накладывались на традиционалистские социокультурные уклады (сословия, крестьянская община, ремесленные цеха и т.п.), сохранявшие жизнеспособность в условиях как сравнительно низкого уровня развития большинства регионов, так и в результате поддержки их самодержавным режимом⁵⁵.

Самодержавие занимало особое место в судьбах России и империи. Оно сыграло важную роль не только в становлении и укреплении российской государственности, определении и защите границ огромного государства, но и в формировании особой формы национально-государственного самосознания, особого типа правовой культуры (традиционное обычное право), существовавшего параллельно с западноевропейским типом, базировавшимся на формулах римского права. Вместе с тем исследователи отмечают, что на протяжении едва ли не всей истории имперской России главное содержание всей внутренней правительственной политики составляла борьба двух тенденций, обусловленная необходимостью задач, встававших перед страной. С одной стороны, самодержавие, являвшееся по сути своей институтом феодальной эпохи, стремясь сохранить, по возможности в неизменном виде, свои позиции, пыталось, обычно под флагом отстаивания национальной самобытности страны, сохранить старый режим и его социально-экономическую базу (огромное государственное хозяйство, сословность, общинную организацию деревни). Для этого была почва в виде традиционных социально-экономических укладов и общественной ментальности. С другой стороны, власть предпринимала неоднократные попытки преодолеть связанные с этим стагнационные явления, грозившие отбросить страну назад, снять или, по

крайней мере, смягчить неуклонно обострявшиеся социальное напряжение, грозившее социальным взрывом.

Со времен императора Петра I Россия стала частью мирового сообщества, и российский абсолютизм вынужден был приспособливаться к процессам, протекавшим в странах Запада. Это было важно, чтобы не допустить катастрофического отставания страны и потерю ею статуса великой державы. Проблемы решались путем дозированных реформ, которые позволяли несколько модернизировать экономику, властные и общественные структуры. Но это открывало возможности для их буржуазной эволюции по пути вестернизации. Перенимая технические и культурные достижения Запада, правительство невольно вынуждено было заимствовать и политико-юридические новации и институты. А это, так или иначе, вело к эволюции общественной ментальности, к эрозии духовных национально-традиционалистских ценностей. В результате харизма и легитимность самодержавия стали представляться для общества не столь бесспорными.

На неизбежность этих последствий еще в начале XIX века указывал русский реформатор, государственный деятель, граф Михаил Михайлович Сперанский (1772–1839). Перечисляя меры правительства по упорядочению государственного управления, сближению сословий, по распространению просвещения, он указывал, что стремление сдерживать последствия этих мер бессмысленно. «Какое противоречие желать наук, коммерции и промышленности и не допускать самых естественных их последствий, желать, чтобы разум был свободен, а воля в цепях <...> чтобы народ обогащался и не пользовался бы лучшими плодами своего обогащения — свободой. Нет в истории примера, чтобы народ просвещенный и коммерческий мог долго в рабстве оставаться»⁵⁶.

Фактически весь XIX и начало XX века в истории империи был переходной эпохой от аграрно-традиционного общества к обществу индустриальному. Процесс этот был противоречивым, волнообразным. За умеренно-либеральными реформами царствования Александра I следовало правление Николая I (1796–1855, на престоле с 1825 г.) с его устремлениями к пост-

роению «правомерного», действующего в рамках закона самодержавия, бюрократически регулируемого государства. Системные преобразования «царя-Освободителя» Александра II, отменившего крепостное право, введшего местное самоуправление, современную судебную систему и т. д., сменил курс Александра III (1845–1894, на престоле с 1881 г.) с его «контрреформами», укреплением сословности. Наконец, царствование последнего российского императора, святого страстотерпца Николая II (1868–1918, на престоле с 1894 по 1917 г.) ознаменовалось новыми попытками вывести страну из кризисной ситуации начала XX века на путь эволюционного развития, в том числе и путем введения «народного представительства». Однако при всех колебаниях курса внутренней политики основной его стратегической целью оставалось сохранение самодержавия.

Базовые принципы самодержавной идеологии были заложены ее адептами задолго до официального провозглашения России империей. Затем эта тема постоянно привлекала внимание ряда мыслителей, публицистов, писателей, государственных и общественных деятелей. Еще в первой половине XIX века сакральная идея происхождения самодержавия, исторической обусловленности такого типа верховной власти в России были возведены в ранг национальной идеологической доктрины (Н. М. Карамзин (1766–1826), граф С. С. Уваров (1786–1855), святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский (1782–1867) и др.).

Во второй половине XIX — начале XX века, в годы осознанной актуализации этой проблемы, ей отдали дань такие известные публицисты, ученые, религиозные и общественные деятели, как редактор газеты «Московские ведомости» М. Н. Катков (1818–1887), дипломат, писатель, славянофил К. Н. Леонтьев (1831–1891), патриот, консерватор, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев (1827–1907), святой праведный Иоанн Кронштадский (1829–1908), Л. А. Тихомиров (1852–1923) и др. Но никаких новых дополнений в эту доктрину, ставшей государственной, представители консервативной мысли внести не смогли⁵⁷. В общественно-политической жизни страны тон задавали уже не они.

По мере появления и вызревания новых общественных сил росло недовольство существующим режимом, и прежде всего — в интеллектуальных слоях общества. Недовольство это постепенно перерастало в политическую оппозицию власти, что особенно стало заметно в пореформенные десятилетия. Известный либерально-консервативный деятель Б. Н. Чичерин (1828–1904) в конце 70-х годов XIX века отмечал, что самодержавная неограниченная власть, имевшая огромные заслуги перед Россией, ныне не отвечает требованиям времени. «Самодержавие, которое везде играет роль воспитателя юных народов, — писал он, — не соответствует уже эпохе их зрелости. По существу своему оно не в состоянии поднять народ выше известного уровня. Оно может дать все, что совершается действиями власти, но оно не в силах дать того, что приобретается свободой»⁵⁸.

В обществе и даже в правительственных кругах возникают проекты введения в систему управления представительных начал. Идет организационное оформление многочисленных общественных объединений и движений. В начале XX века насчитывалось уже более 150 всероссийских, региональных и национальных политических партий и организаций самых различных политических направлений — от леворадикальных и либеральных до консервативных и охранительных. Но численность их членов вплоть до 1917 года не превышала половины процента населения⁵⁹. Их сила и влияние во многом зависели от того, насколько они могли опереться на поддержку народных масс. Массовое же протестное движение, в том числе и в национальных районах, во многом имело экономический и лишь отчасти политический и национально-освободительный характер. Тем не менее, все чаще власти для его подавления применяли военную силу, что не могло не сказаться на падении престижа монархии. Законодательство по-прежнему представляло императора как «помазанника Божьего», правая пресса пыталась внедрить этот тезис в массы. Известный идеолог самодержавия М. Н. Катков писал в 1882 году: «Русскому царю дано особое отличие от других властителей мира. Он не только государь своей страны и вождь своего народа. Он Богом по-

ставлен блюстителем и охранителем православной Церкви. Русский царь не только наследник своих предков, он преемник кесарей»⁶⁰. И все же процесс десакрализации верховной власти неуклонно нарастал. Уже к концу XIX века среди интеллигенции и даже в промонархических кругах царь все более осознавался лишь как политическая фигура, носитель верховной власти, наделенный огромными полномочиями, которые следовало бы существенно урезать или даже вообще упразднить.

Под давлением первой российской революции император Николай II 17 октября 1905 года издал Манифест, обещающий введение политических и гражданских свобод, и вынужден был согласиться на принятие новой редакции Основных законов Российской империи, которая формально ограничивала его абсолютную власть двухпалатным представительством (Государственный совет и Дума).

Последнее усилие власти вывести государство на путь мирного эволюционного развития было связано с именем премьер-министра П. А. Столыпина. Столыпинский план реформ интересен как весьма энергичная, но запоздавшая попытка сочетать стратегический консерватизм с тактическим радикализмом либеральных мер (признание «народного представительства», но при сохранении важнейших прерогатив монарха, ликвидация сословности в системе местного управления, но при обеспечении руководящих позиций за дворянством, завершение аграрной реформы и создание из крестьян-собственников «среднего класса», но в качестве новой опоры монархического режима, расширение компетенции местного самоуправления, но при усилении контроля со стороны властных структур). Создание сильного правового государства национального согласия фактически имело целью примирение самодержавных начал с законностью и правопорядком.

При всех спорах о характере сложившейся властной системы («лжеконституционализм», дуалистическая монархия и т.п.) все же, видимо, следует признать, что «Основные законы» по своему существу являлись российской конституцией, они содержали в себе модель будущего политического и социально-экономического устройства государства. Однако в усло-

виях переходного времени, в силу крайней политической и социальной нестабильности страны, неустойчивости и объективной нецелостности системы, засилья традиционалистских пережитков в сознании и быте огромного большинства населения (крестьянство составляло около 80 процентов), в силу незрелости трансформирующегося правового и политического сознания общества она так и не стала новой основой легитимности власти.

Точка необратимости преобразований еще не была пройдена, и это сыграло свою роль в сохранении, а затем и нарастании социальной и политической напряженности в стране. Российское общество оказалось в политическом и социально-экономическом отношении крайне поляризованным, раздробленным, свидетельством чего и являлось обилие политических партий и организаций, отсутствие единства в действиях как оппозиции, так и монархического лагеря. Сословный эгоизм и консерватизм дворянства, социально-политическая недалекость российской буржуазии, недостаточно высокий уровень политического и культурного развития основной массы населения — все это представляло мощный депрессивный фактор, тормозивший буржуазную модернизацию страны и вносивший растерянность в правящие круги. В условиях нестабильной ситуации, находясь под прессом жесткой критики и справа, и слева, потеряв поддержку монарха, Столыпин был вынужден фактически свернуть политическую часть своей программы, что лишь загоняло «болезнь» внутрь.

Патриотический подъем, наблюдавшийся в первый год разразившейся мировой войны, на время умерил противоречия между социальными и политическими силами в стране. Но вскоре, после ряда военных неудач и обострившихся хозяйственных и продовольственных трудностей, антиправительственные настроения и разлад в самих правящих кругах достигли такого уровня, что Николай II был вынужден отречься от престола. Глубину политического кризиса характеризует тот факт, что император лишился поддержки даже промонархических кругов. «К 1917 году, в атмосфере неудачной войны, все созрело для революции, — писал известный русский религиоз-

ный философ, историософ Н. А. Бердяев (1874–1948). — Старый режим сгнил и не имел приличных защитников. Пала священная русская империя, которую отрицала и с которой боролась целое столетие русская интеллигенция. В народе ослабли и подверглись разложению те религиозные верования, которые поддерживали самодержавную монархию»⁶¹. Ему вторил председатель главного совета «Союза русского народа» Н. Е. Марков (1866–1945), один из ревностных сторонников монархии: «Монархия пала не потому, что слишком сильны были ее враги, а потому, что слишком слабы были ее защитники. Падению монархии предшествовало численное и качественное оскудение монархистов, падение монархического духа, расслабление монархической воли»⁶².

С падением самодержавия Российская империя лишилась своего стрежня и скреп. На рубеже XIX–XX веков империя представляла собой уникальную для Европы картину структурной неоднородности и этнического многообразия. По данным переписи 1897 года, в ней насчитывалось более 140 различных этносов, сохранивших свой язык и культуру, исповадовавших едва ли не все основные мировые религии и находившихся на самых разных уровнях экономического, социокультурного и политического развития. Сохранение такого этнического и цивилизационного многообразия свидетельствовало о том, что власти не удалось в сколько-нибудь значительной мере ассимилировать население присоединенных территорий. Как мы уже писали выше, русские — государствообразующий этнос — составляли всего 44,3 процента населения, и фактически ни по правовым, ни по материально-бытовым и культурным параметрам не являлся господствующей нацией.

Более того, отдельные нерусские этносы пользовались даже некоторыми преимуществами по сравнению с русскими, особенно в сфере налогообложения и отправления воинской повинности. В сущности, Россия и не была колониальной державой. Ее внешняя экспансия, определявшаяся имперскими устремлениями верховной власти, не имела целью получения каких-либо экономических выгод и диктовалась военными, геостратегическими соображениями. Империя имела государствен-

ный центр, но фактически он не был типичной метрополией. Взаимоотношения центра и присоединенных территорий в значительной степени обуславливалось временем, способом присоединения, уровнем развития входивших в состав империи народов. Причем расширявшиеся пределы империи укрепляли представления самих самодержцев и их идеологов в необходимости исключительных прерогатив верховной власти как гаранте целостности и неделимости империи.

Централизаторские тенденции в организации управления регионами просматриваются на всем протяжении имперской истории. Но если еще в первой половине XIX века эта тенденция умерялась необходимостью сотрудничества с местными элитами, вплоть до предоставления автономии некоторым регионам (Польша, Финляндия, Бессарабия, Прибалтика), толерантностью в конфессиональных и культурно-языковых вопросах, то со второй половины века все более отчетливо стремление к более полной интеграции присоединенных территорий. После восстаний 1830 и 1863 годов теряет политическую автономию Польша, превратившаяся в наместничество с 10 привислянскими губерниями. Постепенно утрачивают административные и сословно-корпоративные особенности прибалтийские губернии (Курляндия, Лифляндия, Эстляндия), объединенные в одно генерал-губернаторство. Начинается наступление на автономию Финляндии. Усиливается тенденция к русификации всей деловой и культурной жизни страны. На русский язык переводится административное делопроизводство, в школьном образовании, в литературе, печати, культурной жизни вводятся ограничения на пользование национальными языками.

Обуславливался этот поворот в политике рядом факторов: с одной стороны, объективными интеграционными процессами в экономике, усиливавшейся миграцией населения, урбанизацией, требовавшими единого правового и культурного пространства; с другой — традиционными субъективными устремлениями власти к централизации управления, русификации и христианизации населения империи, а также преодолению сопротивления национальной интеллигенции и роста на-

ционального самосознания. Последнее обстоятельство, в свою очередь, в значительной мере было следствием более быстрого экономического и культурного развития окраин, в основном западных регионов, что обостряло проблему нарастания национальных движений.

В целом же вплоть до начала XX века удавалось сдерживать открытые протестные выступления на этнической почве. Формирование наций тормозилось феодальным, донациональным характером самой империи, низким материальным и культурным уровнем населения, длительное время лишенного политических и гражданских прав⁶³. Фактически эти же факторы, а также неподвижность населения (к началу XX века более 90 процентов не меняли места жительства), неразвитость национального самосознания, приверженность к сословной организации общества обусловили как определенную прочность имперского режима, так и неудачи политики ассимиляции. Не удалось добиться существенной унификации даже в административно-управленческой сфере: из 89 губерний и областей лишь 50 управлялись на основании общего законодательства, а остальные — на основании «особых положений». Этнические и религиозные факторы играли подчиненную роль во внутренней политике правительства — культурная русификация и форсированная цивилизующая миссия не являлись ее первичными целями. К тому же недостаточная привлекательность ассимиляции объяснялась и самим материальным, культурным и политическим положением русского народа, не обремененным какими-либо особыми привилегиями.

Лишь революция 1905–1907 годов и ее завоевания привели к активизации, социальной и политической мобилизации всех слоев населения. Обычно исследователи сосредоточивали свое внимание на событиях в столицах и центральных губерниях империи. Но, как показывает более детальный анализ, наиболее массовым характером революционных выступлений выделялись именно периферийные, национальные регионы (Польша, Прибалтика, Кавказ, Украина). Причем социальные факторы в большинстве окраин играли более важную роль, чем национальные. Более того, в ряде регионов социальные «низы»

выступали против местных элит (например, эстонские и латышские крестьяне против прибалтийского немецкого дворянства, украинские, литовские и белорусские крестьяне против польских помещиков и т.д.). Это обстоятельство облегчало задачу правительства, которое, используя политику *Divide et impera* («Разделяй и властвуй»), смогло удержать империю от распада.

В годы мировой войны, вплоть до февраля 1917 года, выступления на национальной почве не играли существенной роли. Тем более что наиболее активные в этом плане регионы (Польша, Прибалтика, Украина, Белоруссия) оказались оккупированными неприятелем. В Февральской революции отразился сложный сплав социальных и национальных противоречий, что соответствовало социально-этнической структуре империи. Оппозиционные силы ожидали, что свержение самодержавия автоматически приведет к решению национального вопроса. Однако последующие события показали, что революция, наоборот, подтолкнула и усилила национальные движения. Временное правительство, продолжая имперские традиции, видело свою задачу в сохранении России «единой и неделимой». Правда, законодательство, дискриминировавшее национально-этнические группы населения, было отменено. В полной мере была восстановлена автономия Финляндии и Польши. 10 июня 1917 года Украинская Рада провозгласила автономию Украины, и Временное правительство признало ее. Но окончательное решение национального вопроса было отложено до Учредительного собрания. Эта тактика сдерживания и выжидания, в конце концов, привела к нарастанию масштабов и радикализации национальных движений. В сентябре 1917 года в Киеве состоялся Конгресс народов России: 93 делегата представляли все более или менее крупные этносы (за исключением поляков и финнов). Временное правительство пошло на уступки и объявило о предоставлении народам права на самоопределение. Но было уже поздно. Пришедшие на смену монархии оппозиционные силы, в условиях продолжавшихся военных действий, не располагали необходимыми возможностями даже для поддержания *status quo*.

К лету 1918 года от России отделились Польша, Литва, Латвия, Эстония, Финляндия, Бессарабия, Закавказская федерация (Грузия, Армения, Азербайджан), большая часть Белоруссии, оказавшиеся под протекторатом Германии. Неопределенная ситуация в ходе начавшейся гражданской войны сложилась в Сибири, Средней Азии, на Северном Кавказе. Центробежные тенденции, фактически при отсутствии какой-либо сдерживающей силы и при потере контроля над оккупированными территориями, привели к окончательному распаду Российской империи⁶⁴.

Россия, оказавшись под неотвратимым влиянием модернизационных процессов нового времени, не смогла мирным, эволюционным путем трансформироваться в новое государственное образование буржуазного типа. Постепенно утрачивая свои имперские черты, сложившиеся еще в феодальную эпоху (неограниченное самодержавие с его мощным военным и административным аппаратом, жесткая иерархически-сословная организация общества, полновластное господство в системе управления присоединенными территориями), империя в чрезвычайных обстоятельствах военного времени оказалась не в состоянии противостоять центробежным устремлениям социально-политических и этно-национальных сил.

Приложение: проблемы взаимоотношений мировых империй с точки зрения русской геополитики начала XX века

Ключевые вопросы как мировой, так и российской геополитики, в том числе проблемы империй и перемещений порой гигантских потоков народов, в полной мере трудно постичь без знания творческого наследия блистательного русского ученого Андрея Евгеньевича Снесарева, нашего земляка, родившегося в Воронежской губернии⁶⁵, человека, обладавшего энциклопедической образованностью, государственным умом, широким политическим кругозором. Андрей Евгеньевич являлся оригинальным философом, но его философская система не изучена, практически не оценена, хотя и но-

сит мощный научный потенциал. Его идеи выводят на актуальные проблемы современности. Жизненный путь Снесарева перекрыл период правления от Александра II до Иосифа Сталина⁶⁶. Судьба его, как и многих блистательных людей бывшей Российской империи, сложилась трагически. Андрей Евгеньевич не верил в успех социалистического эксперимента в России⁶⁷, тем не менее, он начал сотрудничать с советской властью, вместе с тем неизменно дистанцируясь от партийного фанатизма и революционного нетерпения. 27 января 1930 года начался последний круг жизни и долгие годы мучений для ученого с мировым именем. Арестованный по делу монархической организации «Русский национальный центр», он был приговорен к расстрелу, позднее замененному заключением в Соловецком лагере⁶⁸. Его мучили в подвалах Лубянки и освободили только после ликвидации заговора М.Н. Тухачевского. 4 декабря 1937 года Снесарев умер практически в забвении. Многие «спасительные истины» русского ученого были проигнорированы советским руководством: его труды не читали и о них не вспоминали⁶⁹. Забвение было умело организовано правительственными кругами, которым было страшно даже не имя ученого, а сама возможность того, что кто-то узнает о большей адекватности геополитического образа мышления, нежели мышления идеологического; недаром и сама геополитика считалась в советские годы лженаукой.

Великое идейное наследие, оставленное нам Снесаревым, по-прежнему малоизученное, актуально для нас не только обращением в прошлое, но и возможностью для прогнозов на будущее. Его труды охватывают период с конца XIX до первой трети XX века включительно. Конечно, он анализирует происходившее в мире с позиций своего времени, рассуждая о непростых судьбах государств и народов накануне Первой мировой войны, а также прослеживает судьбу Российской империи накануне российской революции.

В начале XX столетия ученый предупреждал соотечественников о возможных будущих трагедиях в судьбах Российской империи. Он рассуждал так: «Наша Родина нуждается в самом глубоком покое, ее границы должны быть совершенно

надежны, и потому все внимание общественных сил должно быть приковано к внутренним реформам. Мы <...> [не должны] лезть в драку <...> Воевать нам еще очень и очень рано <...> Россия ни в коем случае не должна вовлечь себя в европейский конфликт. Каковы бы ни были наши интересы на Балканах, они не могут оказаться на высоте условий, диктующих войну для современной России. Это не значит, что мы должны себя держать малодушно и молчаливо в грядущем концерте дипломатических собеседований, но увлечь себя до готовности рисковать войною мы права не имеем»⁷⁰.

Изучая наследие А. Снесарева, удалось обнаружить достаточно интересный материал под названием «Дружба ценна сама по себе»⁷¹. Именно так Снесарев характеризовал отношения России и Италии в начале XX века.

«Что важно в отношениях России и Италии, так это постоянная и планомерная доброжелательность. Мы не должны преувеличивать ценности взаимных интересов и той, и другой сторон, которые в некоторых случаях, может быть, и значительно скромны, но, как таковые, в их прямом и ясно учтенном для нас смысле, они имеют постоянную для нас ценность <...> Мы совсем не поклонники тех взглядов, представители которых из Италии хотят создать какой-то пластырь для нашей юго-западной соседки. Это значит раздувать итальянский курс нашей политики далеко за пределы реальной оценки и прививать ему столь опасную в искусстве дипломатии идеологию <...> Мы можем спокойно сказать всей Европе, а не одной только Италии, что для нас дружба с нею имеет цену сама по себе как источник и поддержка наших взаимных интересов и как закрепление столетия дружественных отношений; что под оболочкой этой дружбы мы не имеем в виду посторонних расчетов вроде перебрасывания Италии из одной дружественной семьи в другую и что, вообще, мы желаем лишь констатировать продолжение наших добрых связей с Италией без какого бы то ни было (хотя бы отдаленного) последствия на ее политический курс. Пусть другие перекраивают динамику Европы — мы желаем остаться только вестниками и проводниками мира»⁷².

Снесарев значительное место в своих исследованиях отвел сопоставлению судеб двух крупнейших империй — Российской и Британской, от взаимоотношений которых зависели судьбы миллионов людей, а не только их подданных. Имея фантастические лингвистические способности и зная 14 европейских и восточных языков, ученый стал лидирующей фигурой Большой политической игры великих держав в Афганистане и Северной Индии, выстраивая свою линию в вопросе отношений между Российской и Британской империями в конца XIX и начала XX в.

Сегодня не секрет, что генералом Брусиловым был разработан план организации похода в Индию⁷³. Велик был соблазн ударом по Индии ликвидировать британское мировое господство. Снесарева направили возглавить индийский поход. Он формировал армию вторжения из местной Красной гвардии и басмаческих формирований, разжигал восстания в Пуштунистане, организовывал снабжение афганской армии, засылал агитаторов в Индию.

Андрей Евгеньевич указывал на то, что «энергия поступательного движения России и Англии переходит в соперничество по сближению этих стран до политического соприкосновения, причем перекрещивание интересов совершается на фоне самобытного, продолжающего существовать и восходящего в своем значении азиатского мира»⁷⁴.

Рассматривая проблемы взаимоотношений Российской и Британской империй, Снесарев подчеркивал, что «три века тому назад Россия и Англия начали проникать на территорию огромного материка Азии: первая — с запада, вторая — с юга; поступательные движения обеих первоклассных стран, сильно различающиеся по мотивам и руководящим причинам, но сходные по внешним признакам, каковы, например, одинаковость политических и военных поводов, движения наименьшего сопротивления и т.п., привели их в первой половине прошлого столетия к политическому соприкосновению на театре Средней Азии»⁷⁵.

Вся энергия держав вылилась в состязание двух теперь сблизившихся держав за политическое преобладание и будущее властвование над Средней Азией.

Снесарев убедительно доказывал, что ключом «к мировым политикам», или на языке современных геополитиков — «сердцем земли» все же являются не земли Европы, а территория, охватывающая российский Туркестан, Хиву, Бухару, Тибет, Кашгарию, Памир, Афганистан, Восточную Персию, Балучистан (северной) Индии.

Именно этот крайне нестабильный и изменчивый регион часто находился на периферии великих империй, включая созданные Александром Македонским и монголами. Единственным основным исключением к этому правилу явилось создание Тимуром своей империи с центром в Центральной Азии в XIV в. Снесарев утверждал, что в XIX и XX вв. Российская империя и Советский Союз действовали в качестве фактических законных преемников Чингиз Хана и Тимура. В этом плане достаточно интересна его мысль о двух типах границ — как государственной, так и стратегической.

Снесарев отмечал, что страны-соперницы — Российская и Британская империи — резко различны между собой, вследствие чего склонны применять разные приемы борьбы⁷⁶. Вместе с тем ученый подчеркивал, что в целом вопрос был бы слишком прост и примитивен, если бы «все сводилось к одному лишь состязанию двух европейских держав; но судьбе угодно было сделать вопрос более сложным. Обе европейские волны, представляемые нашей Родиной и Англией, двигаясь по материку Азии, катились не по мертвому безжизненному пространству; они на своем победоносном пути крыли старое, более древнее, чем Европа, азиатское дно; но, покрыв его и даже до некоторой степени заглушив своей мощью, культурой, своими техникой и золотом, они не убили его окончательно»⁷⁷.

Азиатский мир продолжал жить своими старыми устоями, храня в глубине упорную мысль о других идеалах, о другом жизненном укладе и религии. Время от времени, уже подчинившись европейским державам, этот мир решительно и пылко проявлял себя против одной из победительниц, иногда даже с частичным успехом.

В этом соперничестве двух империй политическая победа в Средней Азии всегда оставалась за Англией. Снесарев

объяснял это большей культурой Англии, ее несравненным с нами богатством, большей гибкостью и разнообразием приемов ее политики. В то же время он подчеркивал, что, «может быть, славянин и не уступает англосаксу в природном политическом даровании, но в смысле его развития Англия как нация и англичанин в частности, стоят значительно выше России и русского»⁷⁸.

Объясняя пространственное движение России, Снесарев полагал, что «более даровитая политически и более устойчивая вообще ветвь славянского племени — русский народ <...> очевидно не могла довольствоваться Великой российской равниной для окончательного самоопределения в пространстве. Много столетий велся этот процесс искания великим народом более обширной и более разнообразной по содержанию площади для создания окончательной территории, и этот процесс, быть может, не закончился еще и ныне»⁷⁹.

Важную причину поступательного движения русских Снесарев видел в так называемом «стремлении к власти». Под этим он понимал тот постоянный внутренний импульс, который побуждал как отдельные личности, так и целые государства расширять сферу своего влияния, овладевать всем более слабым, выполнять пословицу «большому кораблю — большое плавание».

Говоря о Российской империи, Снесарев подчеркивал следующее: «На север мы без труда дошли до холодной линии океана, но льдины, заковывающие его на три четверти года, не обещали нам чего-либо выгодного. На западе славянский мир давно столкнулся с сильным германским племенем и должен был не только остановиться перед этим одинаково могучим противником, но даже уступить ему некоторые из его исконных мест, в этой же борьбе он потерял часть своей семьи в лице чехов, поляков и других племен»⁸⁰.

Снесарев отмечал, что «на юг Россия пробивалась всегда с большим упорством и более сознательно; в этом направлении нас особенно тянули к себе Средиземное море и колыбель нами воспринятой религии и культуры — Византия, но в XVII–XVIII вв. мы сталкивались здесь с сильными и находившимися тогда наверху своего могущества османами, а в XIX в., когда

Турция постепенно слабела, мы в южном направлении встретились с ее помощниками: Англией и отчасти Австрией, в новейшие дни, как известно, на страже Босфора появился еще новый часовой в лице Германии»⁸¹.

В связи с этим «преграды на севере, западе и юге заставили народную энергию искать другого исхода и других путей, русскому народу оставалась Азия, и он рванулся в нее по всем возможным направлениям; этих направлений издавна существовало три: прямо на юг, через Кавказ; на юго-восток, через киргизские степи и далее к Индии; и на восток по Сибири к Великому океану и Китаю»⁸².

Азия для русского народа, по оценке Снесарева, зажато со стороны запада и Северного океана, «...представляла несравненно меньшее препятствие, чем Европа. Коренные жители Азии, народы финского, монгольского и тюркского племен были малочисленны, разбросаны или раздроблены, подавлены неприветливой природой и по многим причинным не были подготовлены, а может быть и совсем не годились для роли долговечного исторического народа; поэтому они не могли представить собой той преграды, которая встречала нас на западе и юго-западе»⁸³.

Движение России на Восток, по убеждению Анатолия Евгеньевича, «было так естественно, раз русскому народу суждено было сделать историю, то возникает вопрос, почему это движение мы начали так поздно, только с XVI столетия, почему на материке Азии нас могли предупредить другие народы Европы, хотя бы, например, французы или англичане. Ответ на такой вопрос получится едва ли скоро. Темная и мало разгаданная Азия, словно сфинкс, стоит преградой на пути решения тех задач, в которых заинтересованы Азия и Европа вместе».

И далее Снесарев высказывает очень глубокую, хотя и не бесспорную мысль: «Заблаговременное и серьезное изучение этой страны [Индии], проливая ясный свет на среднеазиатский вопрос, спасло бы нас не один раз от печальных промахов в других частях, а прежде всего в средней части нашего огромного азиатского фронта. Быть может, мы сочли бы тогда пустой потерей времени пробиваться к Средиземному «озеру»,

насильно вызывая тем к жизни давно умершие идеалы Карфагена, Венеции, Генуи и др. торговых республик, теперь также бедных или совершенно погибших, как и славная роль создавшего их моря; с другой же стороны, и на Дальнем Востоке мы, быть может, шли бы более размеренным и осмысленным шагом и не пережили бы недавнего позора. Не покажут ли хотя теперь наши неудачи на Ближнем и Дальнем Востоке тот центр тяжести нашей азиатской политики, который так давно и систематично нами упускался из виду?»⁸⁴

Вслед за Н. Макиавелли и задолго до Г. Киссинджера Снесарев призвал культивировать, причем на российской почве, искусство реальной политики здорового (разумного) эгоизма.

В связи с этим он рассуждал о том, что Россия не должна придерживаться «глупой теории международной сентиментальности и самопожертвования и представляться на конференциях в роли какого-то бескорыстнейшего Дон-Кихота, которому ничего не нужно и который выступает на сцену с исключительно превыспренней целью раздавать подарки». Конкретизируя свою мысль, он обращался к проблеме проливов. Снесарев замечал, что нередко российские деятели рассуждают так, что «и Дарданеллы нам совсем не нужны. <...> Дарданеллы если и утратили для нас старинный острый интерес, то все же сказать, что они нам не нужны, более чем грешно; дружить с Турцией, исконным нашим врагом и врагом наших младших братьев, — эта мысль тоже едва ли улыбнется русскому человеку. Правда, так мыслит Англия. Она по-прежнему считает проливы для России не нужными, а за Турцией она начинает ухаживать изо всех сил». Снесарев отмечал в одном из своих сочинений: «Мы нередко встречаем людей, которые углубляются в труды Моммзена, Гиббона, Маколея, Финлея и др. историков, чтобы понять судьбы Рима и Византии и выяснить влияние на жизнь этих государств их колониальной политики, а между тем на наших глазах в Англии вновь повторяются события, столь похожие на пережитые в дни падения Рима и Византии, выплывают на сцену те же ошибки государства, и уже зреют плоды этих ошибок, а мы идем мимо этих событий, безучастные и невнимательные»⁸⁵.

С другой стороны, он подчеркивал, что «судьбе угодно было поставить нас у ворот английского могущества, расположив нашу Родину недалеко от Индии. Не Англии надо бы руководить нами и систематически становиться на пути наших замыслов и нашего величия, а, наоборот, мы должны держать ее в руках, мы должны предписывать ей свою волю. Будем помнить, что совсем недалеко от нас за снеговым хребтом Восточного Гиндукуша лежит Индия, опора британского могущества, а может, и вправду ключ ко всей мировой политике»⁸⁶.

В отношении Балканского региона Снесарев высказывал следующие мысли: «На Балканах мы преследовали и чисто личную цель, которая сводилась к нашему движению вперед, к прорыву в воды Средиземного моря и к воссоединению единоверных нам народов под главенством России и цель общеславянскую»⁸⁷. «Не отказываясь от личных целей на Балканах, нам хочется все же вспомнить про одну личную цель России, которая едва ли может быть ею упущена из виду. Мы разумеем ее своеобразное положение на Черном море, не соответствующее ни достоинству России, ни нашим разносторонним государственным задачам. Рано или поздно, но России нужно сбросить с себя эти цепи, когда-то брошенные на нее заботливой рукой Альбиона»⁸⁸.

«На Балканах мы совсем сбились с толку <...> Попытка нашей дипломатии идти на Балканах рука об руку с Англией была, конечно, ошибкой, ибо наши интересы с интересами Великобритании совпасть здесь не могут; но и этого курса мы не могли держать и создали в результате какую-то толчею, в которой мы не можем понять ни себя, ни других»⁸⁹.

В первом десятилетии XX в. Снесарев констатировал, что «Россия придерживается в настоящий момент политики бесконечного великодушия и постоянных уступок»⁹⁰. Однако предупреждал, что «Европа умна; она всегда сумеет придумать для нас такую густую повязку, которая плотно охватывая наши глаза, делает нас слепцами». Он называл гнилой ту политику России, которая связана с «донкихотским исканием счастья для чужого народа, покупая его собственными минусами <...> от трезвых янки, конечно, нельзя ожидать иной политики, как

политики здорового эгоизма. Плоха та политика, которая руководится не одним рассудком, а сентиментальными или иными чувствами. Вытаскивание для других каштанов из огня — занятие неблагодарное, на котором легко можно обжечься»⁹¹.

Снесарев предостерегал Россию от непродуманных политических скачков, малодушной торопливости, и, напротив, отдавал предпочтение курсу известной последовательности вариаций и перемен⁹².

В канун Первой мировой войны он писал: «Напряженное соперничество Англии и Германии является, как известно, доминирующим фактором при всех осложнениях на пространстве почти всего старого континента». Прозорливый русский ученый главной реальной опасностью для России начала XX в. все же считал «силы зла и террора», разрушавшие Отечество изнутри. В начале прошлого столетия Снесарев в письме из Лондона своей сестре отметил: «Нет, в русских я не разочаровался, даже больше: чем больше присматриваюсь к Западной Европе, тем более и более удивляюсь величию и способностям русского человека».

Как известно, история — это неразрывная связь времен, единая цепь, где важно каждое звено, в том числе и день сегодняшней. В XXI столетии большая политика идет своими путями, и цивилизационная самостоятельность России, ее радикальная знаковость по отношению к Западной и Центральной Европе удачно сочетаются с включенностью ее в Большую Европу. Представляется, что наследие Андрея Евгеньевича Снесарева, созвучное современности, благодатно способствует пониманию сложных вопросов современного политического и общественного геопространства.

Примечания

¹«Империя — это крупное централизованное государство, отличающееся полиэтничностью, поликонфессиональностью с выделением главенствующих конфессий, неравномерностью социально-экономического развития отдельных частей своей территории, обязательно включающее в свой состав ранее независимые государственные обра-

зования и стремящееся проводить специфическую политику на укрепление и расширение, либо на мировое господство, либо на утверждение в мире своих религиозных ценностей, либо на приобщение других стран и народов к своей цивилизации и т.п.». (Rogozin N. I processi etnico-politici e migratori nella Russia del periodo della formazione dell'impero (secoli XVI-XVIII) / Imperi e migrazioni leggi e continuita' da Roma a Costantinopolia Mosca. XXIX seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». Campidoglio, 2009).

² Андрей Николаевич Сахаров (род. 2 июня 1930) — российский историк, доктор исторических наук, член-корреспондент РАН (1991), в 1993–2010 годах директор Института российской истории РАН.

³ Сахаров А.Н. Российская империя и миграции. Доклад на XXX юбилейном международном семинаре «От Рима к Третьему Риму». М., 2010.

⁴ Например, в империи Александра Македонского (356–323 год до н.э.) рушились прежние политические плотины, сдерживающие контакты между греческим и азиатским мирами. Расцветший пышным цветом эллинизм стал основным цивилизационным результатом на развалинах бывшего изоляционизма этих двух миров. Греки мигрировали вглубь Азии, неся туда свои технологические навыки, политические и бытовые традиции. Шел бурный процесс ассимиляции разных регионов, народов, культур. Происходила интеграция технологических и научных знаний, синтез искусства Запада и Востока. В рамках Римской империи, как и в прежних имперских образованиях, шла ассимиляция и миграция народов, обмен производственным и культурным опытом, рушились расовые и этнические барьеры. Подобные же явления происходили и в последующих имперских образованиях, выросших на развалинах Римской империи, в Восточно-Римской империи, в Арабском Халифате, а на Востоке — в Монгольской империи. Древний Рим дал первый опыт законодательного сцепления завоеванных государств и народов, отказавшись от числа ограничений своих граждан, и согласился на натурализацию покоренных народов и многочисленных мигрантов. Все они становились гражданами Римской империи.

⁵ «В Московском государстве публицист и мыслитель Иван Пересветов на основе переосмысленных турецких реалий описал рационально организованное государство «Мехмет-салтана». По мнению

некоторых историков, образ этого идеального царства послужил стимулом для реформ Ивана IV 1550 годов. В XVI–XVIII веках среди горских народов Северного Кавказа наблюдались проявления русофиллии, правда, они стали гораздо менее заметными после Кавказской войны XIX века (*Трепавлов В.В.* Белый царь: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII веков. М., 2007. С. 154). В различные периоды фиксируется позитивное отношение к единоверным русским и к их огромной державе со стороны православных украинцев, грузин, балканских народов. Чингиз-хан начал монгольскую экспансию не с истребления мирных земледельцев, а с широкой и успешной кампании по мирному привлечению в свой «Еке Монгол Улус» тюркских народов Центральной Азии и Южной Сибири. Подобные примеры можно умножить. Явление «империофилии» отражает сложную диалектику политического и культурного развития различных обществ. Хотя и существовали империи, созданные исключительно путем завоеваний, все же значительная часть подобных государственных структур формировалась на основе разного рода договорных соглашений и взаимовыгодных обязательств. Притягательная сила империй заключалась, во-первых, в твердом государственном порядке, контрастирующем с раздробленностью и нестабильностью в окрестных владениях; во-вторых, в возможности обрести военную защиту от старых противников и противостоять им уже в составе могущественной державы; в-третьих, в доступе к накоплению и распределению огромных ресурсов, несравнимых с возможностями присоединенных владений». (Он же. «Притяжение» и «отторжение» империи: массовые этнические миграции в истории России XVII–XIX веков//XXX seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». Campidoglio, 2010).

⁶ *Сахаров А.М.* Образование и развитие Российского государства в XIV–XVII веках. М., 1969. С. 157–158.

⁷ Полное Собрание Русских Летописей (Далее — ПСРЛ). Т. IX. М.; СПб. С. 345.

⁸ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. текста Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыкова. Л., 1979. С. 202.

⁹ *Übersberger H.* Österreich und Russland seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Bd 1. Wien und Leipzig, 1906. S. 1–20; *Пирлинг П.* Россия и папский престол. М., 1912. С. 250–252. Впервые сделала Ивану III предложение о короне римская курия в 1482–1483 годах. Слух об

этом распространился в Польше в 1483 году (*Хорошкевич А. Л.* Об одном из эпизодов династической борьбы в России в конце XV в. // *История СССР*, М., 1974. № 5. С. 131).

¹⁰ Современные территории Воронежской и Ростовской областей. — *Прим. авт.*

¹¹ *Водарский Я.Е.* Население России за 400 лет (XVI — начало XX в.). М., 1973. С. 155, 159–160; *История России с начала XVIII до конца XIX века*. М., 1996. С. 497.

¹² *Левандовский А.* Сибирь из нас не «вытянешь» // *Родина*. № 2. М., 1995. С. 98.

¹³ *Rogozin N.* Массовые этические, политические миграционные процессы как способ пространственного освоения России в период формирования империи (XVI–XVIII века) // *XXX seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma»*. Campidoglio, 2010.

¹⁴ На протяжении XV–XVIII вв. территория Российского государства расширялась не только военным путем (завоевание татарских ханств), но и за счет соглашений между российским правительством и местными элитами. Эти соглашения были тем более важны в политическом отношении, что заключались добровольно, и таким образом придавали легитимность российскому господству на новых территориях. При слабости коммуникативных средств, удаленности от столицы, огромных расстояниях, слабой заселенности обширных пространств (особенно на востоке) адаптация присоединенных территорий к общегосударственным стандартам подданства и управления происходила медленно, постепенно и могла растянуться на полтора — два столетия. Правительство первоначально не форсировало этот процесс, довольствуясь формальными признаками подчинения и лояльности. Политика по отношению к народам на окраинах диктовалась почти исключительно необходимостью обеспечить исправные налоговые платежи и лояльность к властям.

¹⁵ *Никифоров Л.А.* Россия в системе европейских держав в первой четверти XVII века // *Россия в период реформ Петра I*. М., 1973. С. 11.

¹⁶ *Молчанов Н.Н.* Дипломатия Петра Первого. М., 1986. С. 428.

¹⁷ *Новосельский А.А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII века. М.; Л., 1948. С. 435–436, 442.

¹⁸ *Алексеев А.И.* Освоение русскими людьми Дальнего Востока и Русской Америки. М., 1982. С. 104.

¹⁹ *Очерки истории СССР. Период феодализма/Россия в первой чет-*

верти XVIII века. Преобразования Петра I. М., 1954. С. 598–618

²⁰ *Trepavlov V.* «Притяжение» и «отторжение» империи: массовые этнические миграции в истории России XVII–XIX веков//XXX seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». Campidoglio, 2010).

²¹ *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., 1996. С. 106–107.

²² *Кабузан В.М.* Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII веке — первой половине XIX века. М., 1976. С. 191, 266–268.

²³ *Сибирь в составе Российской империи.* М., 2007. С. 51–52.

²⁴ *История Сибири.* Т. 3. М., 1937. С. 310.

²⁵ *Любавский М.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до конца XX века. М., 1996. С. 482–483.

²⁶ *Никитин Н.А.* Самые коренные // Евразия сегодня. М., 2006. С. 68–69; *Кабузан В.М.* Народы России в XVII веке/Численность и этнический состав. М., 1990. С. 230.

²⁷ Пока связь с правительством и «белым царем» ограничивалась положениями первоначальных соглашений о присоединении, т.е. взаимными необременительными обязательствами (выплата ясака, вольная служба и др.), пребывание в пределах государства рассматривалось как благо, а вот когда государство начало осваивать национальные окраины, когда народы стали включаться в общеимперскую административную систему, подвергаться христианизации, оказались охваченными подушной податью и рекрутчиной, когда на их угодьях стали во множестве строиться русские деревни и города, заводы и рудники, отношение стало меняться. Недовольство имперскими порядками порождало массовый исход подданных. В истории России XVIII–XIX веков известно несколько крупных этнических миграций за пределы империи.

²⁸ *Арсеньев К.А.* Статистические очерки России. СПб., 1848. С. 48, 53–58; Карта, составленная под руководством И.А. Стрельбицкого (1871) // Энциклопедический словарь Брокгауз-Ефрон. Том «Россия». С. 106–115.

²⁹ *Долгих Б.О.* Родоплеменной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960. С. 52–68; *История Сибири с древнейших времен до наших дней.* Т.2. С.505; *Национальный состав населения СССР: по данным Всесоюзной переписи населения 1989 года.* М., 1991; *Очерки истории СССР. Конец XV— начало XVII века.* М., 1955. С. 682–700.

³⁰ <http://www.patriarchia.ru/db/text/1223635.html>; <http://noviny.su/A0015214.html>.

³¹ Необходимо отметить, что термин «колонизация», который употребляет М.К. Любавский в своем монументальном труде «Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века» (М., 1996. — 688 с.), не имел того негативного оттенка, который был привнесен в научный оборот несколько позже, вместе с распространением марксистского термина «империалистическая» (читай грабительская, эксплуататорская) колонизация. Любавский употребляет термин «колонизация» в значении «расселение, освоение территорий». Колонизацию как процесс можно представить как систему из трех элементов. Первый элемент — историко-географическая составляющая процесса колонизации и создания государства. Второй элемент — социальная сторона и характера взаимоотношений общества и государства. Третий элемент — процесс государственного конституирования колонизованных земель.

³² *Ключевский В.О.* Соч.: в 8 т. М., 1956. Т. 1. С. 31.

³³ *М. К. Любавский.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М., 1996. С. 73.

³⁴ Там же. С. 74.

³⁵ *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках. М., 1966. С. 357.

³⁶ Там же. С. 359.

³⁷ *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Труды Отдела древнерусской литературы (Далее — ТОДРЛ). Т. XXIII. Л., 1968. С. 86–109.

³⁸ Там же. С. 95.

³⁹ Там же. С. 107.

⁴⁰ В качестве доказательства влияния исихазма на монастырскую реформу и на политические процессы на Руси можно привести, во-первых, «послание архиепископа Новгородского Василия Калики к владыке Тверскому Федору о рае (1347)» (Памятники литературы Древней Руси, М., 1981, С. 42–49). В мысленном раю, который проповедует епископ Феодор, Гелиан Прохоров справедливо видит мысль об озарении человека «Фаворским светом» и на основании этого делает вывод о том, что в лице Тверского архиерея мы имеем дело с церковным деятелем исихастского толка. Во-вторых, стоит сказать о широком распространении на Руси памятников учительной литературы, которую следует отнести к келейному этапу в развитии исихазма. Это, например, богослужебные тексты Константинопольского Патриарха Филофея Коккина. Кроме того, известно сообщение «Жития преподобного Сергия» о по-

сольстве к «игумену земли русской» от патриарха Филофея в 1354 году, которое привезло грамоту о введении общежительства, наперсный крест и монашескую одежду (Памятники литературы Древней Руси (Далее — ПЛДР), М., 1981. С. 367). Учреждение Троице-Сергиевой Лавры, уход в пустынь, возможно, связаны с поиском «Фаворского света». Об этом свидетельствует широко распространенная практика «молчания» (*Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль... С. 107). Вряд ли стоит отрицать влияние исихазма на культурную и духовную жизнь Восточной Европы и Руси, в том числе на формирование религиозно философских воззрений преподобных Сергия Радонежского и Андрея Рублева. Появление и широкое распространение в иконографии того времени темы «Преображение Господне», а также введенной преподобным Сергием иконографической тематики «Пресвятая Троица», свидетельствуют в пользу влияния исихастского предвозрождения на культурную жизнь Руси XIV века. Именно переход к «киновии», основанной на общежительном уставе, является главным содержанием монастырской реформы, с которой после Троице-Сергиева монастыря началось интенсивное создание новых крупных обителей и развитие процессов монастырской колонизации.

⁴¹ *Мельников С.А.* Об отношениях великокняжеской власти с Троице-Сергиевым монастырем в период феодальной войны (40-е годы XV века) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. М., 1993 № 2. С. 65.

⁴² *Кудрявцев М.В.* История православного монашества в Северо-восточной Руси со времен преподобного Сергия Радонежского. Ч. 1. М., 1881. С. 187–192.

⁴³ ПСРЛ. Т. VIII. С. 13.

⁴⁴ ПЛДР. С. 382, 390.

⁴⁵ ПСРЛ. Т. XI. С. 32.

⁴⁶ ПСРЛ. Т. XI. С. 34.

⁴⁷ ПСРЛ. Т. XII. С. 358.

⁴⁸ Материалы по истории СССР. Вып. 2. М., 1987. С.48.

⁴⁹ *Ключевский В.О.* Сочинения в девяти томах. Т. II. М., 1987. С.239.

⁵⁰ Русское Православие: вехи истории. М., 1989. С. 518.

⁵¹ Савич А.А. Главнейшие моменты монастырской колонизации русского севера XIV–XVII веков. Пермь, 1929. С. 47.

⁵² Мельников С.А. Колонизация как фактор возвышения Москвы и образования Русского централизованного государства. Доклад на

XXX юбилейном международном семинаре «От Рима к Третьему Риму». Москва, 2010.

⁵³ *Korelin A. N.* Закат Российской империи / *Imperi e migrazioni leggi e continuita' da Roma a Costantinopolia Mosca*. XXIX seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». Campidoglio, 2009.

⁵⁴ *Боханов А.Н.* Самодержавие. Идея царской власти. М., 2002; *Каспэ С.И.* Империя и модернизация: общая модель и российская специфика. М., 2001; *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII-начало XX века). СПб., 1999. Т. II. С. 109–357; *Российская империя в зарубежной историографии*. М., 2005; *Каттелер А.* Россия — многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 1997.

⁵⁵ *Грегори П.* Экономический рост Российской империи (конец XIX-начало XX века). Новые подсчеты и оценки. М., 2003.

⁵⁶ *Сперанский М.М.* Проекты и записки. М.–Л., 1961. С. 156.

⁵⁷ *Чичерин Б.Н.* Конституционный вопрос в России//Опыт русского либерализма. Антология. М., 1997. С. 54–55.

⁵⁸ *Боханов А.Н.* Самодержавие. Идея царской власти. М., 2002. С. 154–158.

⁵⁹ *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX века). СПб., 1999. Т. I. С. 20.

⁶⁰ *Политические партии в России. Конец XIX-начало XX века*. Энциклопедия. М., 1996. С. 5, 9.

⁶¹ *Бердяев Н.А.* Русская идея. Судьбы России. М., 1997. С. 214.

⁶² *Московские ведомости*. 1882. № 249, 8 сентября. С. 12.

⁶³ *Боханов А. Н.* Николай II. М., 1997. С. 360.

⁶⁴ *Каттелер А.* Образование наций и национальные движения в Российской империи// *Российская империя в зарубежной историографии*. М., 2005. С. 399.

⁶⁵ Автор статьи — уроженец Воронежской земли. — *Прим. ред.*

⁶⁶ Андрей Евгеньевич Снесарев (1865–1937) родился в слободе Стара́я Калитва (Острогожский уезд Воронежской губернии) в семье священника. В 1888 г. окончил физико-математический факультет Московского университета. Учился также оперному искусству, окончил студию Прянишникова при консерватории. Как выпускник университета, он был обязан отбыть воинскую повинность, и поэтому Снесарев поступил в Московское пехотное юнкерское училище. Семь

лет он прослужил в Московском пехотном полку, а в 1899 г. окончил Академию Генерального штаба, где проявил незаурядные способности к восточным языкам. Затем он служил в Туркестанском военном округе, Генеральном штабе, был в командировке в Британской Индии, а во время Первой мировой войны командовал полком, бригадой, дивизией. В 1917 году генерал-лейтенант А.Е. Снесарев был избран командиром 9-го армейского корпуса. В мае 1918 г. добровольно вступил в Красную Армию, был военным руководителем Северо-Кавказского военного округа (тогда во время обороны Царицына у него возникли разногласия с И. Сталиным и К. Ворошиловым), в сентябре-ноябре 1918 года — начальником Западного района обороны, в ноябре 1918 — мае 1919 г. — командующим Западной (с марта — Литовско-Белорусской) армией. В июле 1919 г. он был назначен начальником Академии Генерального штаба Красной Армии; преподавал в высших военных и востоковедческих заведениях, вел научную и редакторско-журналистскую работу, входил в Высший редакционный совет военной литературы; принимал участие в создании Института востоковедения, был его ректором, а позже военным руководителем. В 1920 г. в Академии Генштаба им была создана Опытная психологическая лаборатория. Это свидетельствует о том, что Снесарев очень далеко предвидел тенденции развития вооруженной борьбы, развитие эксплуатации человеческой психики в интересах войны, психологических процессов и состояний как отдельного человека, так и больших человеческих масс. В 1927 г. Снесарев стал профессором, в 1928 г. ему среди первых присваивается звание Героя Труда. В 1930 г. арестован, приговорен к расстрелу, который заменен пребыванием в лагерях. В 1934 г. освобожден «условно-досрочно по состоянию здоровья». Умер 4 декабря 1937 г.; в 1958 г. реабилитирован.

⁶⁷ Он записывает в 1917 г. в своем дневнике: «Братоубийственной войной и репрессиями, массовыми расстрелами и голодом, насильем и принуждением» Россия превращена не в «социалистический рай», а в русское кладбище».

⁶⁸ В архиве сохранился следующий документ: «Записка И.В. Сталина К.Е. Ворошилову об изменении меры наказания А.Е. Снесареву, приговоренному к ВМН по делу «Русского национального центра и делу “Весна”» 1930 г. Текст записки: «Клим! Думаю, что можно хотя бы заменить Снесареву высшую меру 10-ью годами. И. Сталин». Эта записка была приобретена на аукционе англичанами за 6

тыс. фунтов стерлингов (автографы Л. Толстого и Д. Санд стоили гораздо дешевле).

⁶⁹ См. труды А.Е. Снесарева «Жизнь и труды Клаузевица. М., 2007; «Философия войны». М., 2003; «Северо-индийский театр (Военно-географическое описание). В двух томах. 1903; «Индия как главный фактор в среднеазиатском вопросе»; «Индия. Страна и народ». В 1926 г. выходит первая часть — «Физическая Индия», к 1929 году готова вторая — «Этнографическая Индия», завершается третья — «Экономическая Индия», активно идет работа над частью четвертой и последней — «Военная Индия». Изложенный им в «Афганистане» и «Введении в военную географию» научно-практический метод составляет основу его геополитического исследования.

⁷⁰ *Снесарев А.Е.* Афганские уроки. Выводы для будущего в свете идейного наследия А.Е. Снесарева. М., 2003. С. 148–149.

⁷¹ Там же. С. 142.

⁷² Там же. С. 44.

⁷³ Там же. С. 43–44.

⁷⁴ Там же. С. 44.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. С. 46.

⁷⁷ Там же. С. 49–50.

⁷⁸ Там же. С. 50.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же. С. 51.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. С. 65–66.

⁸³ Там же. С. 66–67.

⁸⁴ Там же. С. 67.

⁸⁵ Там же. С. 117.

⁸⁶ Там же. С. 118.

⁸⁷ Там же. С. 121.

⁸⁸ Там же. С. 122.

⁸⁹ Там же. С. 128.

⁹⁰ Там же. С. 138, 141.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С. 142.

*Священник Александр Мазырин**

ПОДВИГ НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ КАК ПЛОД ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО ДУХОВНОГО ВОЗРАСТАНИЯ РОССИИ

В тысячелетнюю историю Русской Православной Церкви советский период, особенно его первые два десятилетия, вошел как время самых жестоких гонений. Советская власть объясняла репрессии в отношении служителей Церкви их причастностью к контрреволюции, однако главная причина гонений была другой. Она заключалась в самой богоборческой природе большевизма. Вождь большевистской партии В. И. Ульянов-Ленин о религии отзываться спокойно просто не мог. Характерны его суждения, изложенные еще в ноябре 1913 года в

* Автор — магистр богословия, кандидат исторических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. В основу статьи положен доклад на VI Международных образовательных Сретенских чтениях, посвященных году Российской истории (Финляндия, Хельсинки, 18–21 февраля 2012 г.)

письме писателю А. М. Горькому: «Всякий боженка есть труположество — будь это самый чистенький, идеальный, не искомый, а строяемый боженка, все равно». И далее там же: «Всякая религиозная идея, всякая идея о всяком боженке, всякое кокетничанье даже с боженкой есть невыразимейшая мерзость, <...> это — самая опасная мерзость, самая гнусная “зараза”»¹. Придя к власти, Ленин начал всячески искоренять то, что считал «невыразимейшей мерзостью». Конечно, Церковь согласиться с этим никак не могла, но даже если бы вдруг она приветствовала в 1917 году большевистский переворот, то все равно была бы гонима как «самая гнусная зараза».

Гонение на Церковь началось сразу же после прихода большевиков к власти и осуществлялось в различных формах. В принятом 26 октября 1917 года, во второй день советской власти, «Декрете о земле» говорилось: «Помещичьи имения, равно как все земли удельные, монастырские, церковные, со всем их живым и мертвым инвентарем, усадебными постройками и всеми принадлежностями переходят в распоряжение волостных земельных комитетов и уездных Советов крестьянских депутатов, впредь до Учредительного собрания»². То есть все церковные земли со всем, что на них находилось, одним росчерком пера были у Церкви изъяты (сначала, правда, только на бумаге). Вслед за этим последовала целая серия декретов, так или иначе направленных против Церкви. Кульминацией антицерковного законодательства большевиков стал декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 года. Этим декретом у Церкви не только отнималось право владеть собственностью, но и вообще она лишалась прав юридического лица³. То есть как целого ее *de jure* больше не было. Легально могли существовать только местные религиозные общины, с которыми власть заключала договора о пользовании церковным имуществом. VIII отдел Наркомата юстиции, который должен был проводить в жизнь этот ленинский декрет, без обиняков был назван «ликвидационным». Именно ликвидация Церкви как социального института была целью правительства так называемых народных комиссаров. В программе РКП(б), принятой на съезде в марте 1919

года, было прямо сказано, что «по отношению к религии РКП не удовлетворяется декретированным уже отделением церкви от государства и школы от церкви». Свою цель РКП(б), согласно этой программе, видела в «полном отмирании религиозных предрассудков»⁴. Начальник VIII отдела НКЮ П. А. Красиков пояснял в «Известиях»: «Мы, коммунисты, своей программой и всей своей политикой, выражающейся в советском законодательстве, намечаем единственный, в конечном счете, путь как религии, так и всем ее агентам: это путь в архив истории»⁵.

Красиков умолчал здесь, что помимо советского законодательства, в своей антицерковной политике коммунисты не менее активно использовали еще и массовый террор. 25 октября (по старому стилю) 1917 года большевики захватили власть в Петрограде, а уже 31 октября в Царском Селе красногвардейцами был расстрелян протоиерей Иоанн Кочуров — первый по времени новомученик Русской Церкви. Вслед за этим число жертв среди духовенства, монашествующих и активных мирян быстро пошло сначала на десятки, затем на сотни, а к концу Гражданской войны — уже на тысячи. Одних только православных архиереев с 1918 по 1922 год было казнено более двадцати — примерно каждый шестой-седьмой⁶. Даже, когда основные бои Гражданской войны закончились, Ленин, уже тяжело больной, никак не мог обуздать свою патологическую кровожадность в отношении Церкви. В марте 1922 года он писал в секретном письме членам Политбюро по поводу развернутой тогда кампании по изъятию церковных ценностей (якобы для спасения голодающих):

Именно теперь и только теперь, когда в голодных местностях едят людей, и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и потому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией, не останавливаясь [перед] подавлением какого угодно сопротивления. <...> Мы должны именно теперь дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий. [...] Изъятие ценностей, в особенности самых богатых лавр, монастырей

и церкви, должно быть произведено с беспощадной решительностью, безусловно ни перед чем не оста[на]вливаясь и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционной буржуазии и реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь прочувствовать эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать⁷.

Венцом кампании по изъятию церковных ценностей должен был стать показательный судебный процесс над Патриархом Тихоном и его последующий расстрел, однако этого не произошло. Борьба за международное признание и начатая новая экономическая политика (нэп), предусматривавшая определенную внутреннюю либерализацию, побудили большевистское руководство, в котором все более значимой становилась роль И. В. Сталина, отложить проведение в жизнь людоедских ленинских установок («чем больше удастся расстрелять, тем лучше») на потом. С конца 1920-х годов, однако, расстрелы служителей Церкви начались снова.

Своего пика гонения на Церковь достигли в конце 1930-х годов. 5 декабря 1936 года в СССР была принята новая («Сталинская») конституция, которая впервые уравнила советских граждан независимо от их сословной принадлежности (до той поры представители «эксплуататорских классов», в том числе и духовенство, были лишены избирательных прав). На 12 декабря 1937 года были назначены первые всеобщие выборы в Советы, в том числе и в Верховный, в которых должны были принять участие и «церковники», и «кулаки», и вообще все «бывшие люди». Уверенности, что все они будут голосовать за выдвинутых ВКП(б) кандидатов, у власти не было. Проблему решили по-большевистски: потенциальные оппозиционеры, хотя и получили право голоса, до выборов просто не должны были дожить. Началась подготовка масштабной кампании репрессий – «Большого террора». Кампания не должна была обойти стороной и уже репрессированных «контрреволюционеров», находившихся в многочисленных местах лишения свободы. 30 июля 1937 года наркомом внутренних дел Н. И. Ежовым был подписан оперативный приказ № 00447 «Об операции по реп-

рессированию бывших кулаков, уголовников и др. антисоветских элементов». В число «др. антисоветских элементов» в приказе были названы и «церковники». «Перед органами государственной безопасности, — писал сталинский нарком, — стоит задача самым беспощадным образом разгромить всю эту банду антисоветских элементов, защитить трудящийся советский народ от их контрреволюционных происков и, наконец, раз и навсегда покончить с их подлой подрывной работой против основ советского государства»⁸.

В соответствии с этим Ежов приказывал начать с 5 августа 1937 года репрессивную операцию и закончить ее в четырехмесячный срок (т. е. аккуратно к предстоящим выборам в Советы). В перечне «контингентов, подлежащих репрессии», 6-м пунктом были указаны «наиболее активные антисоветские элементы из бывших кулаков, карателей, бандитов, белых, сектантских активистов, церковников и прочих, которые содержатся сейчас в тюрьмах, лагерях, трудовых поселках и колониях и продолжают вести там активную антисоветскую подрывную работу». «Все наиболее враждебные из перечисленных выше элементов» подлежали «немедленному аресту и, по рассмотрении их дел на тройках, — расстрелу»⁹.

В итоге этой кампании Православная Церковь и другие религиозные организации в СССР были практически полностью разгромлены. Масштаб гонений на Русскую Церковь можно проиллюстрировать следующим фактом. В начале 1937 года для митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) был составлен список подведомственного ему духовенства. К тому времени Ленинградская епархия значительно расширилась и вобрала в себя епархии Новгородскую, Старорусскую, Псковскую, Череповецкую, Олонецкую — почти весь Северо-Запад РСФСР. В список митрополита Алексия было включено 1262 человека (в том числе 137 псаломщиков). Из них А. А. Бовкало смог установить судьбу 885 священнослужителей. Из 885 в 1937–1938 годах было расстреляно 758 человек¹⁰, т. е. 86%. Есть все основания полагать, что из числа тех, чью судьбу пока еще выяснить не удалось, значительный процент духовенства также был расстрелян. При этом следует учесть, что в список митрополита

Алексия попало только служившее в начале 1937 г. духовенство. Те, кто находился в тюрьмах и лагерях, в список включены не были, а они в годы «Большого террора» также составили значительную часть контингента расстрелянных. Кроме того, следует заметить, что в ведении митрополита Алексия тогда оставалась наиболее лояльная к советской власти часть духовенства Патриаршей Церкви. По подсчетам М. В. Шкаровского, до 25% духовенства Ленинградской епархии ушло в конце 1920-х — 1930-е годы в «иосифлянскую» оппозицию, не принявшую просоветский курс Московской Патриархии¹¹. Репрессии в отношении «иосифлян» начались еще в конце 1920-х годов и были, во всяком случае, не менее жестокими, чем в отношении «сергиан». Можно думать, что вычисленный на основании данных А. А. Бовкало процент расстрелянных священнослужителей Ленинградской епархии (86%) примерно соответствовал среднему по всем епархиям Русской Церкви в СССР.

Ежов отчитывался перед Сталиным:

В связи с ростом контрреволюционной активности церковников и сектантов, — отчитывался перед Сталиным Ежов, — нами, в последнее время, по этим элементам нанесен значительный оперативный удар. Всего в августе-ноябре 1937 года арестовано 31359 церковников и сектантов, из них:

Митрополитов и епископов	166
попов	9116
монахов	2173
церковно-сектантского кулацкого актива	19904
Из этого количества осуждено к ВМН	13671

В том числе:

епископов	81
попов	4629
монахов	934
церковно-сектантского кулацкого актива	7004

Оперативный удар нанесен исключительно по организующему и руководящему антисоветскому активу церковников и сектантов. В результате наших оперативных мероприятий, почти полностью ликвидирован епископат православной церкви, что в значительной степени ослабило и дезорганизовало церковь¹².

Здесь следует заметить, что, с одной стороны, в указанных Ежовым числа репрессированных «церковников» вошли и обновленцы, и григориане, и представители других расколов, но, с другой, что это данные только за четыре месяца. За весь 1937 год, по данным НКВД, было арестовано 33382 «служителя религиозного культа» (очевидно, сюда вошли не только православные священнослужители, но в основном — именно они), вместе с «сектантами» эта цифра возрастала до 37331. В 1938 году за «церковно-сектантскую контрреволюцию» было арестовано 13438 человек¹³. При этом, если в 1937 году от общего числа приговоров 44% были к высшей мере наказания, то в 1938 г. процент приговоров к расстрелу возрос до 59¹⁴.

Приведенные цифры (отнюдь не исчерпывающие: гонения не в 1937 году начались и не в 1938-м закончились, да и нет уверенности, что статистика НКВД охватила всех, подвергшихся репрессиям) стоит сравнить с другими: на пике своего внешнего благополучия в 1914 году Православная Российская Церковь имела в своем составе 3603 протоиереев, 49631 священника, 15694 диакона¹⁵. В базе данных «За Христа пострадавшие» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета на конец 2011 года собраны сведения примерно о 34 тыс. человек, подвергшихся гонениям за православную веру в ленинско-сталинский период; из них более 15 тыс. священнослужителей, около 4300 монахов и монахинь, более 500 послушников и послушниц, более 1 тыс. псаломщиков¹⁶. Конечно, сведения о пострадавших, собранные ПСТГУ, еще весьма далеки от полноты. Простое сопоставление этих сведений с данными НКВД о количестве «служителей культа», арестованных лишь за 1937–1938 годы, дает основание предполагать, что число персоналий в базе данных «За Христа пострадавшие» может, как минимум, утроиться, т. е. превысить 100 тыс. человек. Создатель этой базы данных профессор Н. Е. Емельянов (†2010) полагал, что за веру подверглись репрессиям от советской власти от 500 тыс. до 100 млн. человек¹⁷. В научной литературе со ссылкой на правительственную Комиссию по реабилитации жертв политических репрессий (председатель в 1990-е годы — А. Н. Яковлев) приводятся цифры, согласно которым

только за время «Большого террора» 1937–1938 годов было арестовано более 160 тыс. священно- и церковнослужителей, из которых более 100 тыс. были расстреляны¹⁸. Вопрос, как соотносить эти цифры с данными статистики НКВД, еще требует проработки.

Нет необходимости пояснять, что одновременно с преследованием духовенства, монашествующих и активных мирян в СССР в массовом порядке закрывались, переоборудовались или разрушались храмы, изымались и осквернялись святыни. Громкая кампания по вскрытию святых мощей была проведена большевиками еще в годы Гражданской войны. В первые же годы советской власти были ликвидированы духовные школы (академии, семинарии, училища), в 1920-е годы в Советском Союзе были закрыты все монастыри. В 1935 году прекратился выпуск «Журнала Московской Патриархии» — последнего церковного печатного органа в СССР, про выпуск другой церковной литературы (даже Библии) уже давно не было и речи. К концу 1930-х годов внешние проявления церковной жизни стремительно сходили на нет. Немногочисленные оставшиеся на свободе священнослужители во главе с митрополитами Сергием и Алексием в любой момент могли быть арестованы. 21 июля 1937 года мало кому известным старшим лейтенантом госбезопасности было подписано постановление: «Материалы в отношении СТРАГОРОДСКОГО, ДЬЯКОВА, СИМАНСКОГО <...> выделить в самостоятельное дело»¹⁹. Страгородский и Симанский — это, соответственно, митрополиты Московский Сергей и Ленинградский Алексей, Дьяков — митрополит Киевский Константин. Обвинительных материалов против них у НКВД было, по меркам 1937 года, более чем достаточно. Двум будущим Патриархам — Сергию и Алексию I — удалось-таки избежать расправы, Киевский же митрополит был арестован и в ноябре 1937 году забит насмерть во время допроса²⁰. Аресты и расстрелы епископов в годы «Большого террора» приобрели такой размах, что к началу Великой Отечественной войны на всей территории СССР на кафедрах осталось всего четыре архиерея Русской Православной Церкви: митрополиты Московский и Ленинградский и по одному викарию у того и

другого. Четыре из примерно двухсот, бывших десятилетием ранее, то есть около двух процентов! Процент оставшихся на открытом служении священников и диаконов едва ли был тогда намного выше. В мае 1941 года митрополит Сергей откровенно говорил знакомому священнику, что «Церковь доживает свои последние дни»²¹.

Казалось бы, после всего изложенного следует оценить рассматриваемый период истории Русской Православной Церкви как время страшной катастрофы, почти полного уничтожения всего, что было накоплено ею за долгие века созидания в предшествующие эпохи. В плане материальном, физическом, действительно, так оно и было. Однако материальное преуспевание и земное благополучие ее членов не является целью бытия Церкви. «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершенно святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф. 4:11–12). Из этих слов Апостола Павла можно понять, что главное призвание служителей Церкви и вообще смысл ее существования как единого богочеловеческого организма — это *совершение святых, созидание Тела Христова*, т. е. содействие вечному спасению людей. Страдания за Христа не препятствуют, а в наибольшей мере способствуют достижению вечного спасения. Гонения на Церковь не катастрофа для нее, а проявление милости Божией. Одним из первых это смог осознать и выразить святой Патриарх Тихон. 21 июля 1919 года, в самый разгар Гражданской войны в России, когда большевики залили страну кровью красного террора, когда Русская Церковь подвергалась небывалым в своей истории насилиям и глумлениям, Святейший Тихон обратился с посланием к чадам Православной Российской Церкви, которое начиналось с удивительных слов:

Господь не перестает являть милости Свои Православной Русской Церкви. Он дал Ей испытать Себя и проверить Свою преданность Христу и Его заветам не во дни только внешнего Ее благополучия, а и во дни гонений. День от дня прилагаются Ей новые испытания. День от дня все ярче сияет Ее

венец. Многожды беспощадно опускается на Ее, озаренный смирением лик, бич от враждебной Христу руки и клеветнические уста поносят Ее безумными хулами, а Она, по-апостольски — в тщету вменияет горечь Своих страданий, вводит в сонм небожителей новых мучеников и находит утеху для Себя в благословении Своего небесного Жениха: Блаженны вы, когда вас будут поносить и гнать и всячески злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь. (Мф. 5:11)²².

Конечно, оборотной стороной гонений были отпадения от Церкви. Были отпадшие и из числа духовенства. Так например, петроградский священник Михаил Галкин уже в ноябре 1917 году предложил «народным комиссарам» свои услуги, а в 1918 году окончательно снял с себя сан, превратившись в активного безбожника «товарища Горева». В 1922 году в профессиональные антирелигиозники переквалифицировался один из основателей раскольнической обновленческой группы «Живая Церковь» священник Сергей Калиновский. Самый, вероятно, громкий случай отступничества имел место в 1938 году Арестованный обновленческий «митрополит Ленинградский» Николай Платонов объявил, что более не имеет к Церкви никакого отношения, и устроился на работу хранителем ленинградского музея атеизма²³. Однако даже в условиях жесточайшего антирелигиозного террора подобного рода предательства среди священнослужителей не стали массовыми. В народе же от Церкви отпадали по большей части те, кто и раньше состоял в ней лишь формально, поскольку законы Российской империи не предусматривали невероисповедного состояния. И таких «засохших ветвей», действительно, было немало: духовно-нравственное благополучие населения дореволюционной России не стоит преувеличивать.

Тем не менее, как показала Всесоюзная перепись населения, проведенная в январе 1937 года, двадцать лет государственного насаждения безбожия не сделали Россию атеистической страной. По инициативе Сталина в вопросы переписи был внесен вопрос об отношении к религии. Несмотря на слухи о том, что «всех, кто записался верующим, должны забрать», неверующими себя поименовали 4,63 млн. неграмотных из 29,94 млн.

и 37,61 млн. грамотных из 68,47 млн. человек (соответственно, 15% и 55%); православными — 17,17 млн. неграмотных (57%) и 24,45 млн. грамотных (36%); всего же получалось примерно по 42% православных и неверующих от общего числа опрошенных (остальные проценты пришлось на другие конфессии и сумевших уклониться от ответа)²⁴. Таким образом, большинство населения открыто засвидетельствовало неприятие богосборческой идеологии большевиков. Надо полагать, это стало одной из причин того, что начавшийся через несколько месяцев «Большой террор» с особой жестокостью был обрушен на Церковь. Однако, хотя физически к концу 1930-х годов Русская Церковь была практически полностью уничтожена, сломить ее духовно не удалось.

10 октября 1937 года в Верхнеуральской тюрьме особого назначения был расстрелян глава Русской Православной Церкви Патриарший Местоблюститель митрополит Крутицкий Петр (Полянский). Почти двенадцать лет перед этим он беспрерывно находился в тюрьмах и далеких ссылках. Он мог облегчить свое положение. Представители власти неоднократно призывали его отречься от местоблюстительства, затем ему предложили свободу в обмен на секретное сотрудничество с ОГПУ. Митрополит Петр отказался, написав председателю ОГПУ В. Р. Менжинскому: «Нечего и говорить, что подобного рода занятия несовместимы с моим званием и к тому же несклонны моей натуре»²⁵. В своих тюремных записях, которые затем попали в руки его мучителей, Патриарший Местоблюститель писал:

Одно только и поддерживает — это сознание, что у меня есть обязанности по отношению к Церкви, которой я должен не оставлять, хотя бы и не пришлось их осуществить. В этом случае чувство ответственности побуждает показать пример в силу, чтобы постигшие страдания не могли сломить меня. Было также преступным под влиянием какого-либо острого чувства или чувства, основанного на надежде личного благополучия, предпринимать те или другие решения, опрометчивость и неудача которых может стать пагубной для Церкви. <...> Всеми находящимися в моем распоряжении мерами власти призван

защищать порядок Церкви, стражем которой обязан быть. Жизнь есть подвиг, а главное то, что нам кажется, огорчает нас и это будто бы мешает нам исполнять наше дело жизни. Тебя мучают — бедность, болезнь, клевета, унижение, и стоит только пожалеть себя, и ты несчастнейший из несчастных. Но стоит только понять, что это — то самое дело жизни, которое ты призван делать, — и вместо уныния и боли — энергия и радость. <...> Держусь непоколебимого христианского настроения и идеалов и потому не могу в свое служение Церкви вложить какое-либо раздвоение или пожертвовать им в пользу личного благополучия. Я считал бы себя бесчестным не только перед верующими, но и перед самим собою, если бы личные интересы предпочел своему долгу и любви к Церкви. — Веруй и умей нести свой крест. Отдаюсь на волю провидения, памятуя, что всякое незаслуженное страдание является залогом спасения. <...> Единственное, что для меня, вероятно, осталось — это страдать до конца с полной верой в то, что жизнь не может быть уничтожена тем превращением, которое мы называем смертью²⁶.

Практически никто в Русской Церкви в 1930-е годы подлинно не знал, где находился ее Предстоятель (митрополита Петра содержали в полной изоляции в одиночных камерах), но его исповеднический подвиг вдохновлял на стояние в правде множество православных людей. Духовно не поработенными гонителям оставались и десятки других замечательных иерархов, такие, как митрополит Казанский Кирилл (Смирнов) — первый кандидат на должность Патриаршего Местоблюстителя согласно завещательному распоряжению Патриарха Тихона 1925 года, архиепископ Угличский Серафим (Самойлович) — заместитель Патриаршего Местоблюстителя в 1926–1927 годах, епископ Дмитровский Серафим (Звездинский) — в прошлом ближайший помощник митрополита Петра по управлению Московской епархией, и многие другие. Моральное неприятие ими творимого большевиками зла стало ответом Церкви на богоборческий вызов. В этом ответе церковный народ был един со своими архипастырями. Большевики, в свою очередь, смогли ответить на это только новым насилием, доходящим уже до крайней сте-

пени, однако тем самым они лишь расписались в собственном бессилии победить Церковь. Как сказал митрополит Петроградский Иосиф (Петровых), расстрелянный в 1937 году вместе с митрополитом Кириллом (Смирновым), «смерть мучеников за Церковь есть победа над насилем, а не поражение»²⁷. Мысль эта в истории Церкви была не новой. «Мы побеждаем, когда нас убивают, — обращался еще в III веке к римским языческим правителям Тертуллиан. — Чем более вы истребляете нас, тем более мы умножаемся; кровь христиан есть семя».

Можно сказать, что в духовном плане годы страшных ленинско-сталинских гонений стали для Русской Церкви временем наивысшего расцвета. Предшествовавшее тысячелетие оказалось для нее периодом приготовления к главному плодотворению. Такого количества святых, как в годы большевистского террора, Русская Церковь не имела никогда. Число бесспорно пострадавших за Христа в России в XX веке многократно превзошло число подвижников эпохи Святой Руси. Славная эпоха мученичества, которую пережили некоторые другие Поместные Церкви на заре своей истории, не миновала и Церковь Русскую, но уже на этапе ее зрелости. Согласно исследованию Е. Е. Голубинского, до Соборов эпохи митрополита Макария (середина XVI в.) в Русской Церкви было прославлено всего 22 святых, макариевские Соборы добавили к ним еще 39²⁸. В последующие полтора века (до времени учреждения Святейшего Синода), по подсчетам Голубинского, было канонизировано 146 святых²⁹. В основном это были местные канонизации, к общецерковному почитанию в 1550–1721 годах было прославлено 23 святых³⁰. В синодальный период за 175 лет до императора Николая II к общецерковному почитанию было прославлено всего 5 святых и в последнее царствование — еще 7 святых³¹. Таким образом, всего со времени Крещения Руси до падения Российской империи к общецерковному почитанию было прославлено менее 100 русских святых. Поместный Собор 1917–1918 годов прославил еще двух святых, после чего на несколько десятилетий процесс канонизации в Русской Церкви по причине развернувшихся гонений приостановился. Только в 1970-е годы ситуация стала понемногу улучшаться: было прослав-

лено еще трое русских святых, причем с помощью Американской и Японской Православных Церквей. Полноценно возобновить дело прославления святых удалось только в 1988 году в связи с празднованием 1000-летия Крещения Руси, тогда Поместным Собором было прославлено 9 подвижников XIV–XIX веков. Вскоре оказалось возможным приступить к канонизации и новомучеников Российских (в Русской Зарубежной Церкви их соборное прославление было осуществлено в 1981 году, но между ней и Московским Патриархатом тогда еще не было канонического единства, да и простое общение было предельно затруднено).

Канонизация новомучеников и исповедников впечатляющим образом изменила вид Месяцеслова Русской Православной Церкви. В октябре 1989 года в России состоялось первое прославление святого новейшего времени – главы сонма новомучеников и исповедников Российских Святейшего Патриарха Тихона. Архиерейские Соборы 1990-х годов прославили еще 12 новомучеников. 2000-летие Рождества Христова Русская Православная Церковь благодаря подвигу новомучеников и исповедников смогла отметить так, как ни одна другая Поместная Церковь. Юбилейный Архиерейский Собор определил: «Прославить для общецерковного почитания в лике святых Собор новомучеников и исповедников Российских XX века, известных и донныне миру не явленных, но ведомых Богу»³². Поименно Собором 2000 года было прославлено 1097 человек. За период между Архиерейскими Соборами 2000 года и 2004 года в состав поименно прославленного Собора новомучеников были включены имена еще 478 подвижников³³, а между Соборами 2004 года и 2008 года — еще 177 имен³⁴. Всего, по данным официального сайта Московской Патриархии, «за период председательства [в Синодальной комиссии по канонизации] митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия (1989–2011) к лику святых Русской Православной Церкви были причислены 1866 подвижников благочестия, в том числе 1776 новомучеников и исповедников Российских»³⁵. Как видно, активный процесс канонизации за последнее двадцатилетие шел не только в отношении новомучеников и ис-

поведников, но все равно примерно 9/10 русских святых ныне составляют именно они.

Небывалое в истории явление святости стало для России главным результатом кровавого XX века. Сила святости была единственным, что могла противопоставить Русская Церковь безумной злобе гонителей, но в итоге именно эта сила победила.

Примечания

¹ Два письма А. М. Горькому // *Ленин В. И. Сочинения / Под ред. Н. И. Бухарина, В. М. Молотова, М. А. Савельева. Изд-е 3-е. Т. 17: 1913–1914. М.–Л., 1929. С. 81–82.*

² Известия ЦИК. 1917. 28 окт.

³ См.: *Гидулянов П. В. Отделение церкви от государства в СССР: Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР и других социалистических республик. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1926. С. 617.*

⁴ Цит. по: КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Ч. 1. М., 1954. С. 420–421.

⁵ *Красиков П. А. Кому это выгодно // Известия ВЦИК. 1919. 14 дек.*

⁶ Список см.: *Андроник (Трубачев), игум., Дамаскин (Орловский), иером. Святая Русь: Хронологический список канонизированных святых, почитаемых подвижников благочестия и мучеников Русской Православной Церкви (1917–1997) // Цытин В., прот. История Русской Церкви. Книга девятая: 1917–1997. М., 1997. С. 674–687.*

⁷ Цит. по: Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг. В 2 кн. / Подгот. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Новосибирск – М., 1997. Кн. 1. С. 141–143.

⁸ Цит. по: Бутовский полигон. 1937–1938 гг. Книга памяти жертв политических репрессий. М., 1997. С. 349.

⁹ Там же. С. 349–350.

¹⁰ *Бовкало А. А. Список духовенства митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) 1937 г. // XXI Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М., 2011. С. 405.*

¹¹ См.: *Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 19.*

¹² Цит. по: Хаустов В., Самуэльсон Л. Сталин, НКВД и репрессии 1936–1938 гг. М., 2010. С. 407–408.

¹³ См.: Мозохин О. Б. Право на репрессии. Внесудебные полномочия органов государственной безопасности. Статистические сведения о деятельности ВЧК–ОГПУ–НКВД–МГБ (1918–1953). М., 2011. С. 461, 465.

¹⁴ Данные см.: Там же. С. 458, 462.

¹⁵ Цытин В., прот. Русская Православная Церковь в синодальную эпоху. 1700–1917 // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 132.

¹⁶ Адрес базы данных в интернете: http://pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/charset/ans

¹⁷ Емельянов Н. Е. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 гг. (по данным на январь 1999 г.) // Богословский сборник. 1999. Вып. 3. С. 264.

¹⁸ См.: Дамаскин (Орловский), игум. Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период // Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь. С. 186.

¹⁹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р–49429. Л. 308.

²⁰ См.: Доненко Н., прот. Наследники Царства. Ч. 2. Симферополь, 2004. С. 308–324.

²¹ Цит. по: Поспеловский Д. В. Митрополит Сергей и расколы справа // Вестник РХД. 1990. № 158. С. 75.

²² Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 160.

²³ См.: Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 630–631.

²⁴ Всесоюзная перепись населения 1937 года: Общие итоги. Сборник документов и материалов / Сост. В. Б. Жиромская, Ю. А. Поляков. М., 2007. С. 16, 118–119.

²⁵ Акты... С. 883.

²⁶ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 69 а – 71.

²⁷ «Я иду только за Христом...»: Митрополит Иосиф (Петровых), 1930 год / Публ., вступл. и примеч. А. В. Мазырина // Богословский сборник. Вып. 9. М., 2002. С. 405.

²⁸ *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. (Репр. изд.: М., 1903). С. 109.

²⁹ Там же. С. 109–159. В указанное число не вошла святая княгиня Анна Кашинская, которая в 1650 г. была прославлена, но затем спустя 27 лет исключена из числа святых. Повторное прославление святой Анны Кашинской состоялось в 1909 г.

³⁰ *Андроник (Трубачев), игум.* Канонизация святых в Русской Православной Церкви // Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь. С. 351.

³¹ Там же. С. 353, 355.

³² Деяние Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 года: Материалы. М., 2001. С. 286.

³³ Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых // Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя, Троице-Сергиева Лавра 3–8 октября 2004 года: Материалы. М., 2005. С. 76.

³⁴ Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых, на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/427101.html>

³⁵ <http://www.patriarchia.ru/db/text/65980.html>

Протоиерей Александр Паничкин

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ЕПАРХИЯ: К ВОПРОСУ ОБ ОТКРЫТИИ

Церковное управление завоеванной Петром I областью, которое со времени основания Петербурга до учреждения Святейшего Синода осуществлялось сначала новгородским митрополитом Иовом, затем настоятелем Александро-Невского монастыря архимандритом Феодосием (Яновским), а после образования Синода, когда она считалась синодальной областью, — посредством бюрократического аппарата, каковым последовательно являлись Тиунская контора (1725–1727), Тиунская изба (1727), а также Заказчиками (1727–1730), при отсутствии своего епархиального архиерея не могло считаться соответствующим православным церковным канонам.

Выход из создавшегося ненормального положения был очевидным: нужно было открыть в столице епархию во главе с самостоятельным архиереем. Необходимость этого сознавалась не только русскими, но и зарубежными православными иерархами.

Так, еще в 1705 году Иерусалимский патриарх Досифей II (1669–1707), отличавшийся горячей ревностью о Православии, широкой разнообразной деятельностью, охватывающей весь мир, находившийся в переписке с Петром I, писал ему: «Колена преклоняя перед Вашею Божественностью, и касающееся священных Твоих колен и лобызая честнейшее и светлейшее лице Твое, молим, понеже великое и святое Твое царствие взял много месту у шведов, да не поставят архиерея тамо, но да поставят архиерея в Петрополе, а другого в Нарве, чтобы было удобнейше церковное поучение. Наипаче сие полезнейше есть. Дабы был митрополит в больших городах, а во иных епископы, подлежащие митрополиту»¹. Зная о склонности царя к экономии, особенно в расходах, связанной с церковными нуждами, Досифей дает ему ряд советов относительно содержания иерархов новых кафедр, чтобы оно не показалось бы Петру особо обременительным для государства: «И еще будет какое-нибудь препятие в тамошних странах архиереев украшение и расходы много, то да сотворит власть Вашего Царского Величества меньше, как имели то в Цареграде архиереи во время святых самодержцев и яко же творим и мы, это наши расходы суть равна с единым игуменом наименьшего монастыря и на одежды наши все не изойдет пятисот копеек»².

Но не экономические причины были главным решающим тормозом при выполнении советов патриарха Досифея об открытии самостоятельной Санкт-Петербургской епархии.

Петр, весьма щедро отписывавший Александро-Невскому монастырю вотчины других обителей, мог точно так же обеспечить и Петербургского архиерея посредством отписания к новооткрытой епархии иноепархиальных вотчин и монастырей. Основательнее будет предположить, что здесь преобладали соображения чисто политического характера. Петровская реформа задевала достаточно основательно и интересы Русской Православной Церкви. Не только перемена летоисчисления, брадобритие, немецкое платье и табакокурение, но и женитьба царя при живой жене, насильно заточенной в монастырь, все это тревожило духовенство³. Законы, ограничивающие открытие новых церквей и пострижение в монашество, также становились его против Петра. Не все архиереи могли сдержат

про себя отрицательное отношение к петровской реформе. Тамбовский епископ Игнатий, до слез умилявшийся над тетрадами книгописца Талицкого⁴, распускавшего среди народа молву о том, что Петр является антихристом и вместе с рядом представителей московского духовенства подвергся репрессиям⁵. Нижегородский митрополит Исайя за свое ярко выраженное оппозиционное настроение заточен был в 1708 году в Кирилло-Белозерский монастырь.

Архимандрит Александро-Свирского монастыря Александр, привлеченный к ответу за несовершенство в своей обители торжественного богослужения в день тезоименитства новой императрицы, объяснил свое поведение тем, что считает второй брак царя незаконным, а самого Петра нарушителем православных обычаев. «Не праздновал святой великомученицы Екатерины, также и молебна не пел в день тезоименитства царицы Екатерины Алексеевны сицевая ради вины: ради их Царского Величества брака. По сем восхотел Его Царское Величество венчаться с нею: не взял на сие от первого архиерея благословения и еже всхоте, то и сотвори царскою своею властью никому о сем возбраняюще: вшел в Божию церковь Его Царское Величество с нею обвенчался. А ежели о сицевом бразе ведано было первому архиерею, также и прочим архиереям и всему освященному собору: то бы никогда же таковому браку соизволили бытии во святой Божией церкви венчании... Также Его Царское величество того западного костела отпажшего приял и прочие обычаи: брадобритие и власы на главах своих носят накладные, яко некую мерзость, и якоже Сатыри дивии тако входят в храм Господень безстыдно и без страха Божия: еще же повелел Его Царское Величество богомерзкую проклятую табун (табак. — *А. П.*) траву продавать по градам, которую и сам и весь его синклит употребляет»⁶.

Ряд духовных лиц оказался замешанным в деле царевича Алексея. Поэтому, Петр привык видеть в высшем духовенстве реакционную силу, желавшую возвращения к старым московским порядкам. Проводя реформы, Петр стремился создать мощное государство и приобщить его к более высокой европейской культуре. Поэтому, не будучи врагом Церкви, он поступался ее интересами для укрепления государства.

Петр, зная настроение духовенства, умел ценить сочувствовавших его начинаниям архиереев. Петр ценил не только архиереев-карьеристов вроде Феодосия (Яновского) и Феофана (Прокоповича), делавших карьеру на сочувствии реформам, но и твердо стоявших за сохранение православия архиереев, в то же время являвшихся патриотами своей родины, и помогавшим царю. Такими были: епископ Митрофан Воронежский, архиепископ Афанасий Холмогорский и митрополит Иов Новгородский. Царь стремился к тому, чтобы консервативно настроенные духовные лица не могли противодействовать его начинаниям. Поэтому Петр в продолжение всего своего правления принимал энергичные меры к тому, чтобы в русских архиереях не было «высокости». Он не только уничтожил патриаршество (последний патриарх Андриан (1690–1700) проявил себя противником реформ: он издал грамоту против бранения, в которой уподобил брившим бороды, котам и псам, и протестовал против вмешательства царя в дела Церкви в виде перемещения архиереев). После смерти патриарха Адриана Петр побоялся сделать его преемником архиепископа Афанасия Холмогорского, бывшего исконно русским и строго церковным, так как он не надеялся встретить в нем должной уступчивости по отношению к иностранному влиянию в России. Поэтому временным Местоблюстителем Патриаршего престола был назначен уроженец Малороссии митрополит Рязанский Стефан (Яворский). Кроме того, царь делал попытки избавиться и от титула митрополита.

В 1700 году в Русской Церкви было 13 митрополитов:

1. Киевский, в 1718 году заменен архиепископом;
2. Новгородский и Великолукский, с 1716 года — архиепископ;
3. Казанский и Свияжский, с 1725 года — архиепископ;
4. Астраханский и Терский, с 1714 года — епископ;
5. Ростовский и Ярославский, с 1709 года — епископ;
6. Псковский и Изборский, с 1717 года — епископ;
7. Смоленский и Дорогобужский, с 1727 года — епископ;
8. Сибирский и Тобольский сохранил сан до 1768 года;
9. Крутицкий (Сарский и Подонский), с 1711 года — епископ;
10. Нижегородский и Алатырский, с 1719 года — епископ;
11. Рязанский и Муромский, с 1722 года — епископ;

12. Белгородский и Обоянский, с 1720 года — епископ;
13. Суздальский и Юрьевский, с 1712 года — епископ.

Учреждение же в столице самостоятельной епархии было тем более нежелательным Петру, ибо в случае проведения им в жизнь советов патриарха Досифея епископ столицы (какой бы он титул не носил) сразу становился бы выдающейся фигурой среди русского епископата, а выношенная Петром идея Духовной коллегии имела в своей основе ту цель, чтобы среди русского духовенства такой фигуры не было.

В кратковременное правление Петра II была сделана попытка поручения столичной паствы митрополиту Игнатию, но оно было столь непродолжительным, что какая-нибудь коренная реформа в церковном управлении не могла быть осуществлена.

В последовавшее за ним царствование Анны Иоанновны (1730–1740), когда началась столь тяжелая для России эпоха бироновщины, позволившая поднять головы выходцам из немцев и курляндцев, при дворе открыто высказывалось презрение к православию. Целый ряд духовных лиц, представлявших оппозицию, были лишены сана и отправлены в ссылку по дальним монастырям. В это время совершенно иные причины тормозили открытие епархии. Сама императрица не была противницей ее открытия, наоборот, она даже проявила в этом деле инициативу. Перенеся свою резиденцию в Петербург, она хотела возвеличить этот город во всех отношениях. Документальные данные говорят о том, что 23 августа 1731 года Синодальный секретарь Михайло Дудин в присутствии Синода объявил словесно: «Сего де августа 22 дня Ее Императорское Величество бывшим тогда в новопостроенном Ея Величества Анненгофе, синодальным членам: преосвященному Феофану, архиепископу Великоновгородскому и Великолуцкому, и преосвященному Леониду, архиепископу Сарскому и Подонскому, изволили объявить, чтобы в Петербурге учинить настоящего архиерея»⁷.

На это синодальные члены доносили императрице, что о «бытии вышеобъявленному настоящему архиерею и у Святейшего Синода рассуждение было, токмо-де на каком тому архиерею к пропитанию его со служителями быть, о том рассуждению быть довольному»⁸. Эта неосновательная ссылка на эко-

номические причины, как было сказано выше, показывает нам, что теперь открытие епархии тормозится не светской властью, а самим Синодом. Для уяснения настоящей причины медлительности Синода в рассмотрении возбужденного императрицей вопроса нужно определить, что же представлял собой Синод в это время и дать характеристику его главной фигуры. Из архиереев в Синоде присутствовали: архиепископ Новгородский Феофан (Прокопович), епископ Крутицкий Леонид (Петровский)⁹, епископ Питирим Нижегородский и епископ Иоаким Суздальский¹⁰. Первенствующим членом, фактически возглавляющим Синод, был архиепископ Феофан (Прокопович). Он пришел к кормилу церковной власти еще в царствование Петра I и был особенно ревностным поборником синодальной реформы. Он теоретически разработал систему синодального управления, создав Духовный регламент. Будучи совсем молодым епископом, он получил звание второго вице-президента Синода, это льстило его честолюбию, которое стало его идолом, которому он и служил всю жизнь, проявляя себя то хитрым политиканом, то злобным интриганом. Он поспособствует восшествию на престол Екатерины I и одновременно погубит своего конкурента Феодосия (Яновского).

Падение Феодосия доставило архиепископу Феофану первое место в Синоде и звание первого вице-президента. В дни господства Меншикова он держался очень осторожно и избегал каких-либо неприятностей. Воцарение Анны Иоанновны, которой он в решительную минуту оказал важную услугу тайным советом не принимать предложенные ей ограничительные условия и царствовать самодержавно, принесло ему новое возвышение и укрепление положения. Архиепископ Феофан немедленно использует столь благоприятствующую ему политическую ситуацию, чтобы свести счеты со всеми своими врагами и конкурентами. Эта борьба имела успех. Епископ Ростовский Георгий (Дашков), недавно мечтавший о патриаршестве, был сослан в Каменный монастырь Вологодской епархии и стал схимонахом Гедеоном, архиепископ Феофилакт Тверской сделался узником Тайной канцелярии. Подобная же участь постигла и Коломенского митрополита Игнатия (Смолу), и Воронежского епископа Льва, и многих других, менее значительных лиц, ус-

певших зарекомендовать себя враждебно по отношению к Феофану. Долгая борьба сделала его подозрительным, и он зорко оберегал неприступность достигнутых им высот. Он постоянно проживал в Петербурге на своем подворье на Карповке, являясь первой персоной духовного мира столицы. Наличие здесь самостоятельного архиерея могло показаться ему нежелательным, тем более он не желал делиться теми громадными доходами, которые приносили ему богатые новгородские вотчины. В 1753 году в Санкт-Петербургскую контору Новгородского архиерейского дома было прислано 11109 рублей, в 1754 году — 11153 рубля. Кроме денег, из вотчин присылалось большое количество продуктов, например: в год 1500 лососей, 2100 сига, 111 пудов икры¹¹, необходимые ему для роскошной жизни, которую он вел, окруженный многочисленной свитой слуг. На покупку рыбы архиерейский дом тратил в год 625 руб., на покупку вина 509 руб., на продовольствие прислуги — 950 руб.¹² Этим и объясняется причина «довольного рассуждения» о бытии в столице особого архиерея, которые продолжались в Синоде в течение многих лет, пока вопрос не заглох вовсе.

8 сентября 1736 года архиепископ Феофан умер. В 1740 году скончалась Анна Иоанновна. Эти события повлекли за собой падение временщика Бирона, принесшее России избавление от немецкого засилья.

Воцарение дочери Петра I Елизаветы 25 ноября 1741 года ознаменовало себя переменой политической ориентации и резко критическим отношением к русофобскому направлению прежнего царствования. (Так, знаменитый проповедник того времени архимандрит Кирилл (Флоринский) с церковной кафедры обличал угнетение православия в царствование Анны Иоанновны, в частности, он указывал на то, что набожных людей тогда придворное общественное мнение считало «ханжами»).

Значительно улучшилось отношение государства к Церкви. Прежние узники из духовных: епископ Лев (Юрлов), архиепископ Феофилакт (Лопатинский), архимандрит Платон (Малиновский) и архимандрит Маркелл (Родышевский) — вернули свободу, сан и получили назначения. Восстанавливались в сане и священнослужители, расстриженные и сданные в солдаты за «небытие у присяги» при воцарении Анны Иоаннов-

ны. Духовенству стали предоставляться льготы. Дворы духовных лиц были освобождены от натуральной повинности.

Высшие государственные чиновники стали заискивать перед синодальными членами. У кормила церковной власти встали иерархи, для которых интересы Церкви были гораздо выше личных интересов.

Церковную реформу Петр I провел по немецкому, протестантскому, образцу. Церковь воспринималась им как часть государственного бюрократического аппарата для управления страной. Освящения храмов и рукоположения совершались приезжавшими на заседания Синода иноепархиальными архиереями по решению Синода или по царским указам. При этом роль и влияние бюрократических органов чрезвычайно возросла так как приезжие архиереи не всегда могли вникать в суть духовных проблем Синодальной (столичной) области.

После смерти Петра I его последователи совершенно не стремились к каноническому устройству Церкви и ее благу. Только с воцарением дочери Петра — Елизаветы Петровны, которая хорошо относилась к Православию, — ситуация под воздействием патриотически настроенных архиереев, особенно архиепископа Новгородского Амвросия (Юшкевича) и митрополита Ростовского Арсения (Мацеевича) изменилась. Создалась благоприятная обстановка для открытия столичной епархии.

1 сентября 1742 года вышел Именной указ императрицы Елизаветы Петровны об открытии Санкт-Петербургской епархии.

Примечания

¹ Покровский И. Русские епархии в XVIII в., открытие, их состав и пределы // Православный собеседник, 1907. Т. 1. С. 548–549.

² Там же.

³ Проф. И. Покровский предполагал, что денежные расчеты удерживали, главным образом, Петра от осуществления совета патриарха Досифея (см.: там же. С. 559–560).

⁴ Григорий Талицкий сочинял «тетрадки» «О пришествии в мир антихриста и о летах от создания мира до скончания света» и «Врата», в которых пытался доказать, на основании Священного Писания, что Петр, как «осьмой царь», — антихрист и наступили последние вре-

мена. Он увещевал народ не слушать распоряжений правительства и не платить податей. За это он после пыток был казнен наиболее жестокой казнью — копчением (см.: *Есинов Т.В.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. С. 58–59).

⁵ Вместе с Талицким к ответу по его делу были привлечены его духовник, священник Варлаамовской церкви в Москве Лука, а также церкви Входа в Иерусалим, что на Китае, поп Андрей и попадьа его Степанида, Сергиевской церкви поп Абросим, церкви Димитрия Солунского диакон Никита, мещанской слободы церкви Андриана и Наталии пономарь Артемон. Все они разделили печальную участь сообщников его дела. «Да по имянному указу Великого Государя бывшего Тамбовского епископа Игнатия, что потом расстрига Ивашка, вместо смертной казни велено послать в Соловецкий монастырь в Головленкову тюрьму, быть ему в той тюрьме за крепким караулом по его смерть неисходно, а пищу ему давать против таких же ссыльных» (приговор по делу Гришки Талицкого, опубликованный 5 ноября 1701 г.). См.: *Есинов Т.В.* Раскольничьи дела XVIII столетия... С. 84.

⁶ *Есинов Т.В.* Раскольничьи дела XVIII столетия... С. 147, 149.

⁷ Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Синода (далее — ОДДХАСС). Т. 20. СПб., 1908. С. 139.

⁸ Там же.

⁹ В Каталоге членов и обер-прокуроров Святейшего Синода проф. А.Н. Филиппова (М., 1916. С. 8) он назван архиепископом Крутицким. Акад. П. Строев в «Списке иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви» (СПб., 1877. С. 1036) называет его Сарским и Подонским, так как кафедра была переименована в Крутицкую и Можайскую только 6 июля 1764 г. (там же. С. 1037), уже при архиепископе Амвросии (Зертис-Каменском). На это же указывает в своей «Истории Российской иерархии» и епископ Амвросий (Орнатский) (Киев, 1827, изд. 2-е. С. 441–442). В ОДДХАСС (т. 10, СПб., 1901) он упоминается то с титулом Сарский и Подонский, то с титулом Крутицкий (с. IV, 358 и в указателе имен с. 29).

¹⁰ ОДДХАСС. Т. 10. СПб., 1901. С. IV.

¹¹ *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время. СПб, 1868. С. 643–644.

¹² Там же.

В.Л. ГЕНТШКЕ, И.В. САБЕННИКОВА

**РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ И ЦЕРКОВЬ*:
к вопросу о путях выявления документов**

Документы зарубежной архивной Россики¹ оказались во многих странах, что объясняется достаточно ранней вовлеченностью России в политические и торговые отношения с государствами Европы и Азии. В то же время значительная часть зарубежной архивной Россики состоит из документов, принадлежащих лицам, покинувшим Россию в результате военных и политических катаклизмов XX века.

Среди всего массива документов, оказавшихся за рубежом, важное место занимают документы Русской Православной Церкви. Например, в собраниях папских архивов (Ватикан) хранятся славянские богослужебные рукописные книги

Авторы — В. Л. Гентшке — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Всероссийского научно-исследовательского института документоведения и архивного дела (ВНИИДАД); И. В. Сабенникова — доктор исторических наук, зав. сектором использования архивных документов ВНИИДАД. Исследование выполнено по гранту РФФИ (2011 г., 11-06-00060-а).

XII–XVII веков, Бодлеанская библиотека при Оксфордском университете располагает рукописями церковного содержания XVI–XVIII веков и другими документами, в библиотеке Дублинского университета хранятся 12 старославянских и русских рукописей, в том числе «Повесть о Тихвинской иконе Богоматери (XVII в.)»². И таких примеров довольно много.

Исследователи, занимающиеся русской эмиграцией XIX–XX веков, проявляют значительный интерес к зарубежной архивной Россике. Русская эмиграция образовала несколько крупных диаспор и культурных центров. Наиболее значительные из них находились в Западной Европе (Франция и Германия), в славянских странах (Чехословакия, Югославия, Болгария), в приграничных государствах (Польша, страны Балтии) и на Дальнем Востоке (Китай). Постреволюционная, наиболее массовая по численности (1,5–2 млн. человек) волна политических беженцев из России создала полноценную русскую диаспору с самостоятельными анклавами в различных регионах (своеобразное русское общество в миниатюре)³. В годы Второй мировой войны и после нее в результате расширения социалистической политической системы эмигранты, жившие ранее в приграничных с СССР государствах, а также в Чехословакии, Восточной Германии и Китае, вынуждены были вторично эмигрировать — главным образом в США и, в меньшей степени, в Австралию. К ним присоединилась и та часть эмиграции, которая возникла в ходе Второй мировой войны, так называемые ди-пи (Displaced Persons, DP, перемещенные лица). Позже в США стали активно переселяться и участники последующих эмиграционных волн из России. Неизменно важнейшую роль в жизни Русского зарубежья играла Православная Церковь.

Несмотря на то, что первое поколение русских эмигрантов смогло в значительной степени противостоять процессу аккультурации принявших их стран, последующие поколения были вовлечены в этот процесс в большей степени. Основываясь на работах современных психологов, изучающих аккультурацию мигрантов разных поколений, мы можем констатировать, что данный процесс в отношении русских эмигрантов вто-

рого и третьего поколений осуществлялся в виде бикультурной интеграции, что проявляется в их самоидентификации как со старой (русской), так и с новой культурой. Это дало возможность потомкам русских эмигрантов (второму и третьему поколениям) избежать полной ассимиляции (через отказ от культуры своей этнической группы, прежде всего языка, религии, культурных традиций) и сохранить свое этническое самосознание. Данный факт подтверждают исследования, проведенные на Первом конгрессе соотечественников (август 1991 г., Санкт-Петербург), на который съехались представители трех поколений эмиграции первой волны из США, Австралии и европейских стран. Большинство из них (56% опрошенных) ощущало себя гражданами русского происхождения тех стран, где они проживали в то время; значительная часть (37%, преимущественно первое поколение эмигрантов) называла себя «просто русскими». Большинство эмигрантов чувствовало себя в России «как дома», но значительная их часть хотя и «могла бы жить здесь», но предпочитала оставить все как есть. Россию 58% опрошенных воспринимают «как историческую родину своих предков», 42% — «как свою настоящую родину». Среди основных причин, способствующих сохранению эмигрантами своей этнической идентичности, большинство назвало принадлежность к Православной Церкви (77% назвали себя верующими), русский язык и внутригрупповое общение со своими соотечественниками. По данным проведенного опроса можно сделать вывод, что из трех регионов, представленных на Конгрессе соотечественников: США, Австралии и стран Европы, труднее всего адаптация русских эмигрантов проходила в Европе, где различные этнические пласты были более четко очерчены, а культурные традиции глубже чем в странах, население которых составлено из эмигрантов: США и Австралии, и в силу этого принуждение к ассимиляции оказывалось более сильным. Стремление противостоять принудительной ассимиляции вызывало у эмигрантов психологическое сопротивление данному процессу, желание сохранить свою национальную культуру, что проявлялось в тенденции отдалиться от культуры доминирующего этноса той или иной страны путем создания сво-

ей системы образования, общественных и культурных организаций, периодической печати и других структурных частей Русского зарубежья, что было совершенно не характерно для США, где все этнические группы находились и находятся в одинаковом правовом положении в отношении к государству.

Нельзя не отметить тот факт, что в каждом новом поколении русских эмигрантов происходят значительные изменения в этническом самосознании: они в меньшей степени, чем их предшественники, ощущают себя русскими, меньше используют русский язык для общения, даже в семье с детьми (которые часто уже не говорят по-русски). Однако значительным фактором этнической принадлежности новых поколений эмигрантов остается Православная Церковь, прихожанами которой является подавляющее большинство эмигрантов⁴.

Как отмечают исследователи, становление Православной Церкви в Америке связано с деятельностью Русской духовной миссии, прибывшей в 1794 году в составе 10 человек из Валаамского монастыря на остров Кадьяк (Аляска) по приглашению Григория Шелихова, в 1783–1786 годах возглавлявшего экспедицию к берегам Америки, во время которой там впервые были основаны русские поселения. Начальником миссии был архимандрит Иоасаф (Болотов). Тогда же была построена первая церковь в честь Воскресения Спасителя, и уже за первые два года было крещено 12 тысяч алеутов. В 1840 году для Камчатки, Курильских и Алеутских островов была образована епархия с центром в Ситхе во главе с епископом Иннокентием (Вениаминовым), будущим митрополитом Московским. К 1867 году, когда Аляска была продана США, Православие было главенствующей религией алеутов и эскимосов. В 1872 году епископская кафедра была перенесена в Сан-Франциско. В эти же годы на территории США строятся православные храмы (в Сан-Франциско — 1867 г., в Нью-Йорке — 1870 г.). К 1917 году юрисдикция Русской Православной Церкви распространялась на всю территорию США, Канады и Аляски.

До революции миссии Русской Православной Церкви действовали в Китае (с 1715 г.), в Японии (с 1869 г.), в Корее (с 1900 г.). Были храмы в Западной Европе, в основном при по-

сольствах. До революции 1917 года за рубежом были 227 русских православных храмов. Из них в Западной Европе — 65, в Америке — 45, в Сирии и Палестине — 40, в Китае — 30 и т.д. Революция и последовавшие за ней катаклизмы не только увеличили количество приходов, но и кардинально изменили роль и место Русской Православной Церкви за пределами России, а также канонические основы ее существования за границей. Гражданская война, изменение границ, эмиграция (вместе с паствой за рубежом оказались многие православные священники и архипастыри), отсутствие постоянной связи с Патриархом и Священным Синодом в Москве повлекли за собой церковные разделения и изменения юрисдикционной принадлежности многих епархий и приходов⁵.

Сегодня, после подписания в 2007 году Акта о каноническом общении, Русская Православная Церковь Заграницей является самоуправляемой частью Поместной Русской Православной Церкви.

За долгие годы существования и деятельности Русской Православной Церкви Заграницей (далее РПЦЗ) было накоплено значительное количество различных документов, которые представляют огромный интерес для исследователей. Часть архивов в силу ряда обстоятельств была передана СССР. Среди них — архив Архиерейского Синода РПЦЗ, который хранился в резиденции Синода в Сремских Карловцах (Югославия) и был вывезен немцами в 1941 году в Германию. В 1945 году он был возвращен СССР и засекречен. Доступ к нему был открыт только в 1988 году⁶.

В СССР история Русской Православной Церкви Заграницей, в том числе и ее документальное наследие, в силу ряда причин практически не изучалась⁷. В последние десятилетия, особенно после распада СССР, активизировалось изучение Русского зарубежья, зарубежной архивной России⁸. И сегодня на общем фоне всплеска интереса к теме архивов Русского зарубежья изучению истории РПЦЗ и ее архивного наследия пока еще, на наш взгляд, уделяется недостаточное внимание.

Особенности формирования основных центров русской эмиграции оказали влияние на состав и функционирование ар-

хивов Русского зарубежья, а также последующую динамику их использования и изучения. Многочисленность источников зарубежной архивной России, находящихся в архивах, библиотеках, музейных и частных коллекциях различных стран мира, позволяет говорить о географии зарубежной архивной России и о специфике «архивных материков» Русского зарубежья.

История основных эмигрантских архивов реконструируется по воспоминаниям представителей эмиграции. Они указывают на существование следующих основных архивов: Пражского архива (РЗИА), архива Бахметева, архива Б. Николаевского, архива Парижского Земгора, Дальневосточного архива — и дают им сравнительную характеристику. Свидетельства эмигрантов позднего периода в этом отношении особенно ценны, поскольку позволяют раскрыть неформальную историю возникновения архивов и перемещения архивных документов из одних стран в другие. Передача Пражского архива в СССР в 1945–1946 годах рассматривалась как крупнейшее поражение русской эмиграции, заставляющее искать новые, более надежные центры хранения архивной документации. В связи с этим шло обсуждение правового статуса, финансового положения и реального управления ряда архивных центров, например, Бахметевского и Николаевского. Главным в ходе этого обсуждения был вопрос о сохранении секретности архивов (обеспечение срока давности хранения), предотвращении неконтролируемых (чисто коммерческих) публикаций закрытых личных документов. Русские эмигрантские архивы, большая часть которых находилась в европейских странах, сильно пострадали в период Второй мировой войны: некоторые из них были реквизированы немецкими оккупационными властями (например, архив редакции газеты «Последние новости» и Тургеневская библиотека, личные архивы П.Н. Милюкова, И.И. Фондомирского, значительная часть архива Б.И. Николаевского и др.), другие были уничтожены или утеряны при бомбежках, эвакуациях и других обстоятельствах военного и послевоенного времени.

Большевистское руководство предпринимало систематические попытки захватить архивы оппозиционных партий и движений. В этом отношении особенно характерны конфиска-

ции архивов политических партий и их лидеров сразу после Октябрьской революции и в ходе Гражданской войны. Подобная тенденция прослеживается и в отношении архивов оппозиционных групп внутри партии (характерный пример — борьба вокруг архива Троцкого). Интерес к документам эмигрантских архивов сохранялся все время, а обращение к их информации стало испытанным средством политической борьбы. Сдавая документы в Русский заграничный исторический архив, эмигранты ставили основным условием гарантию секретности — обеспечение срока давности хранения документов, имея в виду, что раскрытие их информации может представлять угрозу для людей, живших в СССР. «Как Вам известно, — писала Е.Д. Кускова М.А. Алданову, — наши чемоданы попали к Сталину (выдача Пражского архива). На двух моих с С.Н. (Прокоповичем. — *В.Г., И.С.*) чемоданах была наклейка: не печатать 25 лет. Если не ошибаюсь, такая же наклейка была сделана на чемоданах С.В. Паниной и Астрова. На ключах, сданных нами в Мин[истерство] иностр[анных] дел (чешское) была такая же надпись. Когда был жив еще Изюмов, он писал мне, что ему точно известно, что именно эти материалы подаются в особых докладах Сталину. Согласитесь, что это подлость безмерная. Между прочим, в этих чемоданах было около 200 писем П.Н. Милюкова, много писем Савинкова, Керенского, Маклакова и т.д. Ко всем ним я сделала комментарий: при каких обстоятельствах эти письма были написаны. Копий этих писем у меня нет. Но там же были заметки — воспоминания о наиболее драматических минутах Временного правительства. Многого ведь совершалось в нашей личной квартире»⁹.

Острота вопроса изучения архивного наследия эмиграции сегодня определяется рядом моментов, но прежде всего возможностью предъявления претензий на возвращение архивных документов в страну их происхождения. Находящиеся за рубежом архивные материалы в настоящее время раздроблены на части между многими зарубежными архивными фондами и коллекциями, находятся в государственных, общественных или частных хранилищах, поэтому для исследователей особенно важно выявление всех мест современного хранения этих доку-

ментов, с целью дальнейшего воссоздания целостности архивных фондов, включая и ту часть, которая хранится в отечественных архивохранилищах, в той или иной форме (путем возвращения, обмена или копирования документов или, может быть, объединения их в какой либо виртуальной форме, например, электронного архива). Помимо выявления самих документов по различным источникам информации, желательно описание или аннотирование фондов или коллекций, в состав которых они входят. Важным элементом такого описания является информация о настоящем и предшествующем местах хранения, с учетом исторического контекста, в котором эти документы были созданы. Наличие наиболее полной информации о современном местонахождении архивной России позволит определить возможности реституции, обмена оригиналами или копиями этих документов.

Кроме того, знание о документах, хранящихся в различных зарубежных архивах, библиотеках, музеях, частных коллекциях, дает возможность исследователям воссоздать целостную историческую картину наиболее драматических периодов российской истории на основе полноценной документальной базы, отражающей тот или иной период истории России.

Назовем наиболее крупные архивохранилища, содержащие документы Русского зарубежья:

Русский архив Бразертонской библиотеки университета города Лидса (Brotherton Library, University of Leeds), Великобритания, основанный в 1982 году. Он включает в себя около 500 собраний рукописей, фотографий и других архивных материалов, печатные издания по русской истории, литературе и культуре, а также англо-русским контактам в XIX и XX веков.

Архив Международного института социальной истории (International Institute of Social History Archives), Амстердам, Нидерланды. Институт, официально открытый в 1935 году занимается сбором и изучением документов по истории общественных движений.

Архив Гуверовского института войны, революции и мира при Стэнфордском университете (Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford University) — политическо-

го исследовательского центра в США, в системе университета Стэнфорда. Он основан в 1919 году Гербертом Гувером как библиотека материалов периода Первой мировой войны. Библиотека превратилась в крупный исследовательский центр и после Второй мировой войны стала одним из крупнейших зарубежных хранилищ документов по истории России периода Первой мировой войны и революции. Здесь хранится примерно 50 млн. документов, из них 12,5 млн. — на славянских языках. Подавляющая часть русских коллекций была доверена Гуверовскому институту эмигрантами.

Бахметевский архив российской и восточноевропейской истории и культуры при Колумбийском университете (Bakmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University) созданный в 1951 году по инициативе бывшего посла Временного правительства в Вашингтоне профессора Инженерной школы Колумбийского университета Б.А. Бахметева для хранения документов из России и Восточной Европы. Он является вторым по объему (после Гуверовского института) хранилищем российских документов за пределами России.

Использование архивных источников по зарубежной архивной Россике, в том числе документов РПЦЗ, зависит от ряда факторов. Во-первых, это объем документов российского происхождения в хранилищах тех или иных стран, что во многом определяется численностью и активностью российских диаспор в них, историей их формирования и развития, активностью деятельности Церкви. Во-вторых, доступность этих источников для исследователей. Здесь надо говорить не только о возможности доступа к архивному источнику, но и о знании языков, что особенно актуально для ряда стран Азии, таких как Китай, Япония. Кроме того, использованию архивных документов способствует и наличие подробных справочников, каталогов, путеводителей, доступных широкому кругу исследователей. И наконец, немаловажным фактором, влияющим на количество публикаций, является наличие копий документов в отечественных архивах¹⁰. Кроме того продолжается процесс передачи самих документов по Зарубежной архивной Россике нашей стране, что делает их более доступными для российских исследователей.¹¹

Поиск архивных документов российского происхождения в зарубежных архивах осуществляется по разным направлениям. Среди них — выявление необходимой информации по справочникам, каталогам и путеводителям различных архивохранилищ, музеев, частных коллекций, по отечественной и зарубежной историографии, библиографическим изданиям и справочной литературе, по материалам архивных выставок, интернет сайтов и т.д. В последние годы все большие возможности предоставляет Интернет. Многие архивы, музеи имеют свои сайты, на которых зачастую размещают описи коллекций (правда, в основном неполные), выставки документов и т.д.¹²

Наиболее полную информацию современный исследователь может почерпнуть из опубликованных по основным архивам, архивным коллекциям, музеям справочников, путеводителей и каталогов, которые предоставляют информацию о составе содержащихся в них российских документов, в том числе и информацию по документам, связанным с РПЦЗ. К сожалению, ряд собраний, в основном более мелких, еще даже не систематизирован и не описан¹³.

Часть таких путеводителей, каталогов опубликована, но большинство изданий имеются только на языке оригинала, и лишь некоторые переведены на русский язык. Так, опубликован перевод на русский язык описи архивного фонда Императорского Александровского лицея (Брюссель, Королевский музей армии)¹⁴. В ней, в частности, указывается, что среди документов фонда числятся «Программа истории Христианской Православной Церкви (курс III класса)» и ряд учебников по истории Православия¹⁵.

Менее доступны в силу ряда причин для российских исследователей, хотя и весьма интересны, следующие издания:

Описание библиотеки, архива и Музея Общества офицеров Российского Императорского флота в Америке;

Grant S.A., Brown J.H. The Russian Empire and the Soviet Union: a Guide to Manuscripts and Archival Materials in the United States (Грант С.А., Браун Дж. Г. Российская империя и Советский Союз: путеводитель по рукописным и архивным материалам в США);

Ledenham C. Guide to the Collections of the Hoover Institution Archives relating to Imperial Russia, the Russian Revolution, the Civil War and the First Emigration (*Лиденхем К.* Путеводитель по фондам архива Гуверовского института войны, революции и мира, относящимся к истории царской России, русской революции, Гражданской войны и эмиграции первой волны.);

Hartley J.M. Guide to Documents and Manuscripts in the United Kingdom Relating to Russia and the Soviet Union (*Хартли Дж. М.* Путеводитель по документам и рукописям о связях Соединенного Королевства с Россией и Советским союзом);

Hartley Janet M. Guide to Documents and Manuscripts in the Irish Republic Relating to Russia and the Soviet Union (*Хартли Дж. М.* Путеводитель по документам и рукописям о связях Ирландской Республики с Россией и Советским союзом);

Russia in the Twentieth Century. The Catalog of the Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture (Россия в XX веке. Каталог Бахметевского архива российской и восточноевропейской истории и культуры. Библиотека редких книг и рукописей Колумбийского университета);

Документы по истории Православной Церкви на Беларуси XVIII–XX веков и др.¹⁶

Ознакомление с перечисленными изданиями позволяет выявить наличие документов, относящихся к зарубежной архивной Россике, в частности Русской Православной Церкви в крупнейших архивохранилищах той или иной страны, в том или ином архивном фонде. Однако важно отметить, что как количественная, так и качественная характеристика выявленных в процессе изучения и перевода того или иного справочника, каталога материалов зарубежной архивной Россики представляет достаточно сложную задачу. Это связано в первую очередь с отличиями на теоретико-методологическом уровне российского архивного дела от архивного дела ряда стран мира. Например, в США отсутствует базовое понятие российского архивоведения «архивный фонд». Кроме того, зачастую ситуация усложняется тем, что из переводимого текста вообще трудно понять, представляют ли характеризующие

в конкретной статье материалы лица или учреждения отдельную «архивную группу» или входят в состав более крупной архивной единицы. Количественная же характеристика на уровне единицы хранения (дела) или отдельного документа весьма проблематична, т.к., в каждом конкретном случае объем материалов дается в разных единицах (папка, том, коробка, фут, документ и т.п.).

Познакомимся с некоторыми справочниками. При их изучении рассматривались записи, относящиеся как к документам, созданным на территории России и впоследствии вывезенным за рубеж, так и к документам, составленным за рубежом. Это те документы, которые созданы действовавшими за пределами нашей страны подразделениями и представительствами внутренних ведомств, а также нашими соотечественниками и их объединениями, организациями и т.п.

Справочник «Steven A. Grant and John M. Brown. The Russian Empire and the Soviet Union — A Guide to Manuscripts and Archival Materials in the United States», изданный в Бостоне, содержит информацию о рукописных и архивных хранилищах штатов Алабама, Аляска и Калифорния.

В конце разделов справочника, посвященных конкретному архивохранилищу, во многих случаях содержится указание на имеющийся в архиве внутренний или опубликованный научно-справочный аппарат. Это, в свою очередь, позволяет выйти на некоторые опубликованные справочники по истории России в конкретных архивах. Например, это изданные на английском языке «Предварительный обзор документов из архивов Русской Православной Церкви на Аляске (Боулдер, Колорадо; Объединенная Комиссия западных штатов по высшему образованию, 1974).» Автор – Барбара Свитленд Смит (для архива Пастырской школы святого Германа) и «Путеводитель по русскому наследию» (Juneau, 1971) Государственной исторической библиотеки Аляски».

Содержание справочника показывает, что в семи архивохранилищах Аляски хранится восемь архивных групп документов, относящихся к зарубежной архивной Россике, кроме того, материалы по теме содержатся в составе шести других

архивных групп. Больше всего документов по данной теме хранится в подразделениях университета Аляски в Фэйрбэнке (центре местных языков Аляски и университетском архиве, а также в рукописных коллекциях). Они представлены как материалами учреждений (например, Российская Американская компания), так и личными архивными «фондами».

Как свидетельствуют материалы справочника, в архивных собраниях Аляски объемно представлена история Русской Православной Церкви, и это закономерно, поскольку именно Церковь и ее миссии являлись одной из ведущих сил в колонизационных процессах, которые вели русские на данных территориях. Материалы по РПЦ содержатся практически во всех приводимых авторами справочника хранилищах Аляски. Так, Пастырская школа святого Германа в Кодьяке хранит так называемый Архив РПЦ на Аляске, который на самом деле представляет собой коллекцию из нескольких сотен документов, редких книг и периодических изданий, собранную в последние десятилетия в основном в приходских церквях Аляски. К статье о данном документальном комплексе прилагаются определения наиболее часто встречающихся в нем разновидностей церковной документации с иллюстрацией конкретными примерами. Кроме того, в трех архивохранилищах находятся архивные материалы известного миссионера Северной Америки священника Иоанна Попова-Вениаминова (впоследствии — митрополит Московский Иннокентий).

Количество документов по названной теме, содержащихся в 37 архивохранилищах Калифорнии, как отмечено в справочнике, в разы превосходит совокупность аналогичных документов на Аляске. Здесь наиболее крупными хранилищами являются архив Гуверовского института войны, революции и мира Стэнфордского университета (до 1000 архивных групп) и Музей русской культуры в Сан-Франциско (свыше 100 архивных групп)¹⁷. Большую часть выявленных по данным хранилищам материалов составляют документы, связанные с жизнью и деятельностью участников Белого движения и эмиграции, в основном это мемуары участников событий, отражающие деятельность лидеров Белого движения.

Поскольку проблема значения и состава этих двух хранилищ неоднократно освещалась в современной отечественной историографии, мы не будем в ограниченном по объему материале давать им развернутую характеристику. История Российской Православной Церкви представлена не только значительным количеством документов практически во всех крупных архивохранилищах Калифорнии, но и архивами русского Покровского храма в Лос-Анджелесе, Сан-Франциско епархии Православной Церкви в Америке и частной коллекцией видного церковного деятеля Русского зарубежья архиепископа Иоанна (Шаховского) в Санта-Барбаре.

Рассмотрим каталог Бахметьевского архива «Russia in the Twentieth Century. The Catalog of the Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture».

Основные статьи каталога расположены в алфавитном порядке наименований фондов. В большинстве случаев статьи озаглавлены по фамилиям фондообразователей, в некоторых случаях по названиям организаций и учреждений. Для всех кириллических имен дается транслитерация. Каждая статья каталога содержит следующую информацию: название фонда, годы жизни фондообразователей — частных лиц, объем фонда и его крайние даты, существующие ограничения доступа, биографическая или историческая справка о частном лице или учреждении, описание состава фонда.

Детальное описание состава фонда включает указание видов документов, их тематики, фамилии корреспондентов и авторов. На основе этой информации были составлены именной и предметный указатели. Небольшая часть статей, включенных в каталог, не имеет исторической справки.

В каталоге также имеются указания об ограничениях, касающихся возможностей пользования тем или иным фондом, если они имеются.

Как пример приведем перевод текста статьи каталога, посвященной митрополиту Евлогию:

ЕВЛОГИЙ, МИТРОПОЛИТ, 1868–1946 гг.

Мемуары, ок. 1940–1948 гг.

9 ед. хр. (1 коробка).

В миру Василий Георгиевский. До революции Евлогий был епископом Люблинским, архиепископом Холмским и архиепископом Волынским, затем стал одним из деятелей Русской Православной Церкви в эмиграции.

Состав фонда: мемуары Евлогия о своей жизни с детства до 1930-х гг. Они были опубликованы в несколько сокращенном виде под заглавием «Путь моей жизни» (Париж, 1947). В их машинописном тексте имеется много правок и примечаний, сделанных рукой самого Евлогия. Имеются также рецензии на книгу.

Документы, касающиеся РПЦЗ, выявлены в ряде статей каталога. Познакомимся с некоторыми из них (в алфавитном порядке приводятся выдержки из ряда статей каталога, имеющие отношение к избранной теме).

АНДРЕЕВСКИЙ ВЛАДИМИР МИХАЙЛОВИЧ, род. В 1885. Документы за 1885–1954 гг. Около 300 ед. хр. (2 коробки). В царской России был чиновником в Тамбовской губернии, а затем членом Государственного Совета.

В составе фонда печатные материалы, касающиеся Православной Церкви в эмиграции.

АРСЕНЬЕВ НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ, 1888–1977 гг. Документы за 1950–1965 гг. Ок. 125 ед. хр. (2 коробки). Русский православный богослов, проповедовавший в России в 1914–1920 гг., затем в Германии, Польше, Франции, а с 1948 г. в Православной духовной семинарии св. Владимира в Нью-Йорке.

В составе фонда: рукописи, фотографии и печатные материалы Арсеньева. В фонде содержатся преимущественно рукописи Арсеньева по богословским вопросам.

БАРК ПЕТР ЛЬВОВИЧ, 1869–1937 гг. Документы, 1914–1937 гг. Ок. 1000 ед. хр. (4 коробки). Поступил на государственную службу в 1892 г. и в 1914–1917 гг. был последним министром финансов Российской империи. После революции 1917 г. он жил в Англии, где стал управляющим директором Англо-Интернешнл Бэнк и был посвящен в рыцари в 1935 г.

Описанные материалы этого фонда включают письма митрополита Евлогия и др.

БЕННИНГСЕН АДАМ П., граф, 1885?–ок. 1950 гг. Документы, 1919–1957 гг. Ок. 110 ед. хр. (1 коробка).

В фонде имеются две рукописи по богословской тематике.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ, 1874–1948 гг. Письма, 1923–1947 гг. 216 ед. хр. (1 коробка). Николай А. Бердяев — философ, богослов и историк.

Состав фонда: собрание писем Николаю А. Бердяеву. Среди корреспондентов многие видные эмигранты, деятели в области литературы, философии и богословия.

БУРИАН СТЕПАН ИВАНОВИЧ. Документы, ок. 1950–1974 гг. Ок. 100 ед. хр. (1 коробка).

Состав фонда: переписка и рукописи мемуарного и религиозного характера и газетные вырезки. Имеется одно письмо от Дмитрия Шаховского (епископа Иоанна Сан-Францисского).

ГРИНЧЕНКО Л.А., род. в 1898. Рукописи, ок. 1930 г. 19 ед. хр. Был студентом Богословского института Св. Сергия в Париже. Он вернулся в СССР после Второй мировой войны и преподавал в Казанской духовной семинарии.

Состав фонда: мемуары, посвященные главным образом религиозным и национальным проблемам.

ДОМАШКЕВИЧ МАРГАРИТА ОСКАРОВНА, род. В 1894 г. Документы, ок. 1948–1974 гг. 9 ед. хр. (1 коробка). Иногда печаталась под девичьей фамилией Гильд.

В составе фонда экземпляр журнала «Православная Русь» с опубликованным стихотворением Домашкевич.

ЕФРЕМОВ ИВАН НИКОЛАЕВИЧ, род. в 1866 г. Документы, ок. 1917–1936 гг. 29 ед. хр. В 1917 г. был министром социального обеспечения во Временном правительстве, затем работал в парижском отделении Фонда Карнеги за международное развитие.

В составе фонда записки и газетные вырезки о попытках организовать сближение Русской Православной, Католической и Англиканской Церквей.

ИЛЬЯШЕВИЧ НИНА ЕВСТАФЬЕВНА, 1891–1975 гг. Документы, ок. 1900–1975 гг. 67 ед. хр. (1 коробка). Дочь русского православного священника Е. Калисского, имевшего приход в Литве.

Состав фонда: имеется переписка, рукопись, фотографии и печатные материалы. Имеются письма иерархов Русской Православной Церкви из республик Советской Прибалтики, фотографии иерархов Русской Православной Церкви из Советской Литвы.

КАМЕНСКИЙ ВАСИЛИЙ МИХАЙЛОВИЧ. Документы, 1914–1977 гг. Ок. 1500 ед. хр. (5 коробок; 1 нестандартное дело). Преподаватель Святоотеческой Богословской семинарии в Пенсильвании.

КЛЮЖИН ВАСИЛИЙ МИХАЙЛОВИЧ, род. в 1892 г. Мемуары, 1968–1976 гг. 5 ед. хр.

Состав фонда: рукописные мемуары (15 с.), посвященные жизни в дореволюционной России и Православной Церкви в Австралии. Имеется также несколько открытых писем и брошюра о Церкви.

КОЛЕМИН ЮРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ, ок. 1876–1958 гг. Документы, ок. 1872–1958 гг. Ок. 300 ед. хр. (1 коробка). Чиновник Министерства иностранных дел, известный работами и лекциями по религиозной тематике.

Состав фонда: переписка, рукописи, печатные материалы. Имеются рукописи Колемина по религиозной тематике.

ФЕДОТОВ ГЕОРГИЙ ПЕТРОВИЧ, 1886–1951 гг. Документы, ок. 1907–1957 гг. Ок. 1300 ед. хр. (9 коробок). Церковный историк и писатель, преподававший во Франции и США.

Состав фонда: переписка, рукописи, записи и печатные материалы. Среди рукописей имеются статьи и лекции Федо-

това, черновик сделанного им перевода Псалтыри на русский язык. Среди печатных материалов — гранки многих статей Федотова. Имеются тематические дела, посвященные Николаю А. Бердяеву и конфликту в Богословском институте в конце 1930-х гг.

ФЕДЧЕНКО МАРИЯ ВАСИЛЬЕВНА, род. в 1880 г. Документы, ок. 1911–1960 гг. 6 ед. хр.

Состав фонда: мемуары, посвященные архиепископу Полтавскому Феофану, и др.

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ, 1877–1950 гг. Документы, 1898–1975 гг. Ок. 3700 ед. хр. (19 коробок и 1 нестандартное дело). Философ и богослов.

Состав фонда: переписка, рукописи, записи, документы, фотографии и печатные материалы Франка. Среди его корреспондентов были Николай А. Бердяев, Сергей Н. Булгаков, Георгий В. Флоровский, Николай О. Лосский, Федор А. Степун и др. Имеются рукописи работ Франка. Среди печатных работ — принадлежавшая Франку Библия и гранки его статей.

ХАРКЕВИЧ АДРИАН КСЕОФОНТОВИЧ. Мемуары, ок. 1927–1956 гг. 7 ед. хр. Певчий в русской православной церкви во Флоренции.

Состав фонда: машинописные мемуары, посвященные преимущественно периоду 1903–1941 гг. Имеются также копии писем и рукописей, главным образом религиозной тематики.

ХОРОМАНСКИЙ ВЛАДИМИР ВЕНЕДИКТОВИЧ, род. 1889 г. Документы, 1904–1971 гг. 56 ед. хр. Офицер царской и Белой армий. В 1930-е гг. был генеральным секретарем Русского трудового христианского движения.

Состав фонда: рукописи и мемуары Хороманского. Имеется тематическое дело Русского трудового христианского движения.

ЧЕКАН АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ. Документы, ок. 1926–1938 гг. Ок. 2500 ед. хр. (6 коробок). Архиепископ Рус-

ской Православной Церкви в Париже и президент Объединения русских, окончивших высшие учебные заведения (ОРОВУЗ).

В фонде имеются архивы ОРОВУЗа, обширная переписка, несколько рукописей.

Состав фонда: рукописи, переписка, фотографии, печатные материалы. Каталогизированная корреспонденция включает 2 письма Георгия В. Флоровского. Среди рукописей имеются 663-страничные мемуары, посвященные главным образом Православной Церкви в Америке в 1950-е и 1960-е гг. Печатные материалы, многие из которых приложены к мемуарам, в основном касаются православных организаций в США.

Ознакомившись со статьями каталога, можно отметить, что фонды архива отличаются как по объему, так и по составу материалов, представленных в них.

Кроме того, в каталоге имеются указания на документы не имеющие непосредственное отношение к РПЦЗ, но так или иначе связанные с религиозной тематикой. Например, статья каталога, посвященная И.В. Каргель, предположительно являвшимся руководителем баптистской общины в СССР в 1920-е гг. В составе фонда имеются лекции, читанные на библейских курсах в Ленинграде в 1924–1927 годах.

Таким образом, если говорить о глубине и полноте характеристики выявленных материалов, то в справочниках, каталогах, помимо наименования группы и материалов и сведений о месте их хранения, зачастую дается краткая историческая справка об авторе материалов (учреждении, лице, семье и т.п.), хронологические рамки его деятельности, аннотация самих архивных материалов, как правило, с приведением заголовков наиболее важных документов (мемуаров, исследований т.п.). Кроме того, каждая описательная статья в большинстве случаев содержит информацию об объеме описываемых материалов.

Выявленные в процессе изучения и перевода путеводителей, каталогов, справочников сведения позволяют судить об огромном информационном потенциале зарубежных архивов, в первую очередь архивов США по проблеме зарубежной ар-

хивной России, что говорит о настоящей необходимости продолжения работы с ними.

Как видно из приведенного выше далеко не полного обзора путеводителей по Россике в архивах Европы и США, документы этих архивов содержат очень ценную информацию по истории России, российской эмиграции, Православной Церкви, что делает крайне актуальным их дальнейшее изучение российскими историками и введение в научный оборот.

Другим направлением выявления информации о местонахождении документов, касающихся жизни и деятельности Русской Православной Церкви, хранящихся в разных странах мира является анализ публикаций, в том числе периодики. В них зачастую анализируются фонды различных архивов, даются конкретные указания на местонахождение тех или иных документов.

Так, в книге А.В. Попова «Российское православное зарубежье»¹⁸ в главе, рассказывающей об архивном наследии российского православного зарубежья, анализируется и ряд архивов, находящихся вне пределов России. Подробно сообщается об архиве Американской Православной Церкви, о месте его хранения, о материалах, имеющихся в нем. Автор отмечает, что документы архива отражают прежде всего административную деятельность Церкви, ее учреждений, епархий, приходов, взаимоотношения с другими Православными Церквами, в первую очередь с Русской Православной Церковью Московского Патриархата. Документы архива позволяют проследить историю развития Американской Православной Церкви от Духовной миссии до Автокефальной Церкви, познакомиться с личными фондами духовенства — митрополитов Леонтия, Иринейя, архиепископа Иоанна Чикагского, и мирян. Далее автор приводит систематизацию документов этого архива.

Статья И.В. Волковой, рассказывающая о Русском музее в Сан-Франциско, знакомит с историей его создания, деятельностью, составом фондов этого уникального собрания. В частности, она указывает, что деятельность российского духовенства за рубежом отражена в документах представителей Церкви: священника Иннокентия Серышева, протоиерея Александ-

ра Самойловича, протоиерея Давида Чубова и др. В них отражена роль Православной Церкви в жизни русских эмигрантов, ее помощь в расселении перемещенных лиц после Второй мировой войны. Об одной из первых русских православных обителей США, ныне действующей Богородице-Владимирской женской обители, рассказывают документы игумены Ариадны¹⁹.

В статьях, посвященных конкретным вопросам, авторы, указывая использованные источники, приводят не только названия архивов, но и дают развернутые ссылки.

Так, в статье Р.Б. Бутовой «Паломничества членов царской семьи в контексте русской дипломатии на Ближнем Востоке», содержится информация о Русской духовной миссии в Святой Земле, Палестинском комитете и Русском обществе пароходства и торговли, занимавшемся перевозкой русских паломников из Одессы в Яффу. Ознакомившись со статьей, можно увидеть, что автор использовал архив Русской духовной миссии в Иерусалиме: переписку императрицы Марии Александровны с начальниками РДМ епископом Кириллом, архимандритом Леонидом и архимандритом Антонином (д. 461); переписку отца Антонина с цесаревичем Николаем Александровичем и князем В. Барятинским (п. 69, д. 1442)²⁰.

Статья А. Гаврилина «Латвийское православное духовенство на территории Германии в 1945–1949 годах» рассказывает о судьбах православных священнослужителей, покинувших территорию Латвии вместе с отступавшими немецко-фашистскими войсками, о насильственной репатриации перемещенных лиц, о православных священниках, служивших в лагерях для перемещенных лиц, об открытии там приходов, об организации работы Латвийской Православной Церкви в эмиграции, о епископе Иоанне (Гарклавсе). Автор сообщает читателю не только названия использованных архива и фонда — архив Американской Православной Церкви, фонд архиепископа Иоанна (Гарклавса), но также названия дел и документов²¹.

Для получения общей картины нами были проанализированы публикации за период с 2005 по 2011 год из российских журналов «Библиография», «Вестник архивиста», «Вестник Московского государственного университета», «Вестник Санкт-Петербур-

гского университета), «Военно-исторический архив», «Восточный архив», «Журнал Московской Патриархии», «История государства и права», «Клио», «Новая и новейшая история», «Отечественные архивы», «Российская история», «Славяноведение», «Церковь и время», а также сериальных изданий «Берега: Информационно-аналитический сборник о русском зарубежье», «Дiasпора: Новые материалы», «Нансеновские чтения», «Проблемы истории Русского зарубежья: материалы и исследования». Изучались только те статьи, которые базировались на фондах архивов, расположенных за границами России. Те статьи, авторы которых использовали документы, переданные в архивы России как в оригиналах, так и в копиях, не рассматривались.

Эти публикации включают в себя документы, статьи, посвященные истории деятельности Русской Православной Церкви в разных странах мира, истории отдельных приходов, церковных архивов, библиотек, судьбам церковнослужителей, их общению с паствой, деятельности по сохранению отечественной культуры и т.п.

О накоплении определенного массива информации свидетельствует и появление публикаций, содержащих библиографические указатели, в том числе и аннотированные, материалов биобиблиографических словарей, опубликованных также и в периодической печати²².

Среди авторов статей, публикаторов документов, составителей библиографий, затрагивающих данную тему назовем ряд исследователей, среди которых есть и активно пишущие на эту тему служители Церкви и сотрудники церковных учреждений. Это — Т.А. Анохина, священник Димитрий Агеев, Н.В. Бекжанова, О.В. Будницкий, Н.С. Белявский, З.С. Бочарова, В.В. Бурега, Р.Б. Бутова, Н.А. Волкова, А.В. Гаврилин, В.Л. Гентшке, Е.В. Иванова, игумен Ростислав (Колупаев), иеромонах Антоний (Ламбрехтс), архимандрит Савва (Тутунов), О.Н. Ильина, М.Б. Квициния, О. Коростелев, А.А. Кострюков, П.А./ Лапин, А.С. Ловцов, А.П. Лысков, иеродиакон Анастасий (Онищенко), Е.В. Панкова, А.В. Попов, Н.Г. Росс, И.В. Сабенникова, священник Сергей Модель, Н.А. Сидоренко, Е.Е. Симановская, Е.В. Старостин, М.Г. Талалай, А.Г. Тартаковский, А.В. Урядо-

ва, М.Л. Хижий, Т. И. Шевченко, М. В. Шкаровский, М. Г. Шукан, Т. Эммонс и др.

Отметим, что из всего массива публикации документов по архивным материалам, хранящимся за рубежом, выделяются те, которые появились на страницах журнала «Церковь и время». Среди них назовем опубликованные материалы из переписки с Афоном архиепископа Василия (Кривошеина), страницы дневников П.Е. Ковалевского (по образованию историка, создателя и долголетнего руководителя Братства иподиаконов и прислужников при Александро-Невском соборе в Париже, церковно-общественного деятеля) и др.²³ Интерес вызывает и аналитическая записка из Гуверовского архива, посвященная Патриарху Тихону, увидевшая свет в «Журнале Московской Патриархии»²⁴.

Хотелось бы подчеркнуть, что большой интерес читателей вызывают публикации воспоминаний, писем, фотографий выдающихся деятелей Русской Церкви, оставивших заметный след в истории, культуре не только российского народа, но и народов, принявших их в годы эмиграции, а также лиц, близко знакомых с ними. Нельзя не сказать о том, что сегодня эта группа источников все чаще появляется на страницах различных сайтов в Интернете²⁵. Однако, как свидетельствует анализ изученной литературы, количество публикации источников в периодической литературе и продолжающихся изданиях уступает публикациям научных статей.

Ознакомление с публикациями по интересующей нас проблематике, появлявшимися на страницах российской периодики и продолжающихся изданий, позволили создать своеобразный «атлас» использования архивных источников по проблеме «РПЦ и Русское зарубежье» и сделать некоторые выводы.

Наиболее значительны и используются материалы архивов, библиотек, музеев Европы, Америки. К сожалению, меньшие по объему, но не менее значимые для истории архивные документы других регионов мира, как правило остаются слабо изученными. Буквально единичными являются публикации с использованием документов, находящихся на территории Азии,

а на африканском континенте используются в основном архивы православных храмов, расположенных в Марокко.

Что касается Европы, то здесь в архивохранилищах большинства стран имеются документы, связанные с Россией. И хотя они в значительной мере известны исследователям, но пока далеко не все досконально изучены и опубликованы. Основной массив используемых документов находится на территории Бельгии, Германии, Франции, Чехии. Из стран — бывших республик СССР, наиболее часто используются в публикациях архивы Абхазии, Белоруссии, Латвии, Украины.

На территории Северной и Южной Америки основное внимание исследователей традиционно привлечено к документам, находящимся в США.

Судя по изученным нами статьям, исследователи Русского зарубежья активно используют документы, находящиеся как в гражданских, так и в церковных хранилищах.

На европейском континенте наиболее активно используются документы из следующих архивов: архив Министерства иностранных дел Франции (Париж), архив Архиепископии западноевропейских православных русских приходов — Экзархата Константинопольского Патриарха (Париж), архив Епархиального управления православных русских церквей в Западной Европе (Париж), архив Трехсвятительского подворья Московской Патриархии в Париже, Федеральный архив ФРГ (Берлин), Политический архив внешнеполитического ведомства (Бонн), архив Института современной истории. Архив. (Мюнхен), архив Германской епархии РПЦЗ (Мюнхен), архив канцелярии Брюссельско-Бельгийской епархии, архив бенедиктинского монастыря Воздвижения Креста Господня (г. Шеветонь, Бельгия), архив Финляндского Валаамского монастыря, Национальный архив Чешской республики (Прага), Оломоуцкий архив управления Епархиального совета Оломоуцко-Брненской епархии Православной Церкви (Чехия), Архив новых актов (Варшава), архив Министерства религиозных вероисповеданий и народного просвещения (Польша).

На Североамериканском континенте это архив Гуверовского института войны, революции и мира при Стэнфордском

университете, Бахметевский архив российской и восточноевропейской истории и культуры при Колумбийском университете, Национальный архив, Музей русской культуры в Сан-Франциско, архив Православной Церкви в Америке, архив Синода Русской Православной Церкви Заграницей, архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (все в США).

На африканском континенте – архив Воскресенского храма РПЦЗ Архив Успенского храма РПЦЗ (оба Марокко).

На азиатском — архив Русской духовной миссии в Иерусалиме, Первый исторический архив КНР (Пекин).

В последнее время исследователи все чаще обращаются к личным, семейным архивам, коллекциям, различным фондам в которых сохранились интереснейшие документы, фотографии, иллюстративные материалы. Среди них личные архивы С.Н. Крикорьяна (Швейцария), Н.С. Белявского (Бельгия), А.П. Гайдовского-Потаповича (Бельгия), А.А. Пушкина (Бельгия), Е.В. Спечинской (Бельгия) и др.

Таким образом, хотя изученные нами материалы и не представляют весь массив вышедших в России публикаций, базирующихся на зарубежных архивах, посвященных РПЦЗ, однако они репрезентативны, а посему позволяют составить общее представление о географии использования зарубежной архивной России по исследуемой тематике.

Примечания

¹ Под *Россикой* мы понимаем главным образом документы внутри-российского происхождения; документы, созданные нашими соотечественниками за рубежом, и документы, возникшие в процессе дипломатических, экономических, культурных и иных контактов России (СССР) с зарубежными странами. В данной статье поднимаются вопросы, связанные с документами Русской Православной Церкви, находящимися в зарубежных архивохранилищах.

² См.: *Болдырева Н.Д.* Документальная «Россика» в архивах Англии // *История СССР.* 1960. №5. С. 214–218; *Старостин Е.В.* Архивы Русской Православной Церкви: (X–XX вв.): Учеб. пос. М., 2011. С. 161, 164.

³ См.: *Сабенникова И.В.* Русская эмиграция (1917–1939): сравнительно-типологическое исследование. Тверь, 2003.

⁴ Там же. С. 343.

⁵ См.: *Попов А.В.* Архив Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей в ГАРФ. (Опыт архивного обзора) // *Зарубежная Россия 1917–1939. Сборник статей.* СПб., 2000. С. 403–405; *Старостин Е.В.* Архивы Русской Православной Церкви: (X–XX вв.). С. 157.

⁶ *Попов А.В.* Архив Архиерейского Синода Русской Православной церкви за границей в ГАРФ. С. 407; *Шкаровский М.В.* Нацистская Германия и Православная Церковь (нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на территории СССР). М., 2002. С. 48; См.: *Попов А.В.* Российское православное зарубежье: история и источники. С прил. систем. библиогр., М., 2005. С. 111.

⁷ Интересно отметить, что в Западной Европе после 1917 г. начали возникать научные центры по изучению Православия, в том числе и истории Русской Церкви. Наиболее известным является папский Восточный институт (*Pontificio Istituto Orientale*), объединивший вокруг своих исследовательских программ международные католические научные силы. С 1925 г. в бенедиктинском монастыре Шевтонь (*Chevetogne*, Бельгия) действует экуменический центр, издающий журнал «*Irenikon*», где публикуются статьи по истории Русской Церкви. В 30-х гг. XX в. по инициативе папы Пия XI в бенедиктинском монастыре Нидеральтайх (Бавария) была создана так называемая Византийская капелла, активно изучающая и русскую церковную жизнь. <http://www.golubinski.ru/golubinski/pravencobzor.htm> (обращение 30.01.2012).

⁸ С 1992 г. в РФ работает межотраслевая государственная программа «Зарубежная архивная Россия», направленная на выявление и возвращение в страну документов из архивов представителей всех волн российской эмиграции. В рамках этой программы Всероссийским научно-исследовательским институтом документоведения и архивного дела (ВНИИДАД) совместно с Росархивом создается Автоматизированная база данных «Зарубежная архивная Россия».

⁹ *Bibliothèque Nationale Française. Manuscrits, NAF.* Переписка Кусковой с Алдановым.

¹⁰ Так, комплект микрофильмов, сделанных с наиболее важных эмигрантских коллекций Гуверовского института, теперь есть в российских архивах. В 1993 и 1995 гг. в ГАРФ поступили 4628 рулонов микрофильмов Гуверовского института на позитивной пленке (774 картона), получивших статус коллекции, приравненной к фонду (ГА РФ, Ф. 10003, Коллекция микрофильмов Гуверовского института войны, революции и мира). См. подробно: *Ульяницкий К.Б.* Коллекция микрофильмов Гуверовского института войны, революции и мира в ГАРФ // *Россика в США: Сборник статей (Материалы к истории русской политической эмиграции; вып. 7)*. М., 2001. С. 309–323.

¹¹ Значительно расширились фонды Отделов рукописей РГБ и ИМЛИ, Института русской литературы (Пушкинского Дома), Российской национальной библиотеки, Отдела рукописных фондов Государственного литературного музея, Архивно-рукописного отдела ГЦТМ имени А.А. Бахрушина, Центрального музея вооруженных сил, Российского государственного исторического архива, Библиотеки-фонда Дома русского зарубежья им. А. Солженицина. Так, материалы по истории казачьей эмиграции, переданные потомками казаков, ныне находятся в Госархиве Краснодарского края. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург) пополнился материалами музея общества «Родина» (г. Лейквуд, США), документами из ряда личных собраний. В РГАВМФ в результате обменов поступили микрофильмы Русско-Американской компании из Национального архива США.

¹² Например, каталог по фондам Архива Центра российской культуры при колледже г. Амхерст в штате Массачусетс (Amherst Center for Russian Culture) помещен на сайте, там же даны краткие аннотации фондов архива на английском языке <https://www.amherst.edu/academiclife/departments/russian/acrc/archives> (обращение 06.02.2012 г.).

¹³ Например, как отмечает в своих публикациях игумен Ростислав (Колупаев), используемые им в его работах архив Воскресенского храма и архив Успенского храма (Марокко) все еще не описаны.

¹⁴ *Мамонтова Е.* Опись Архивного фонда Императорского Александровского лица. Inventaire du Fonds d'Archives du Lycée impérial Alexandre. Брюссель: Королевский музей армии. 2001. — 188 с. Табл. (Русский перевод описи осуществлен Е. Мамонтовой для Фонда сохранения Русского наследия в Европе в сентябре 2001 г.).

¹⁵ Там же. С. 22, 24.

¹⁶ Описание библиотеки, архива и Музея Общества офицеров Российского Императорского флота в Америке. Нью-Йорк: Издание исторической комиссии, 1953; *Grant S.A., Brown J.H.* The Russian Empire and the Soviet Union: a Guide to Manuscripts and Archival Materials in the United States. Boston, 1981; *Ledenham C.* Guide to the Collections of the Hoover Institution Archives relating to Imperial Russia, the Russian Revolution, the Civil War and the First Emigration. Stanford, 1986; *Hartley J.M.* Guide to Documents and Manuscripts in the United Kingdom Relating to Russia and the Soviet Union. L., N.Y., 1987; *Hartley J.M.* Guide to Documents and Manuscripts in the Irish Republic Relating to Russia and the Soviet Union, L. 1994; *Russia in the Twentieth Century. The Catalog of the Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture.* Boston, 1987; *Документы по истории Православной Церкви на Беларуси XVIII-XX вв: Межархивный справочник / Авт.-состав. О.А. Добычина, О.А. Ледовская, В.П. Матюк.* Минск: БелНИИДАД, 2003 и др.

¹⁷ С частичным описанием коллекций этих хранилищ можно познакомиться в Интернете. Так, на сайте Музея русской культуры в Сан-Франциско — http://www.mrcsf.org/ru_home/ (обращение 29 января 2012 г.), сообщается, что среди архивных материалов есть и документы о РПЦ, в частности, документы о Российской духовной миссии в Китае. Указывается, что часть материалов архива была микрофильмирована либо отсканирована. Однако более половины хранящихся документов остаются недоступными по причине отсутствия описей. Сообщаются Интернет-адреса, по которым можно ознакомиться с некоторыми частями коллекции.

¹⁸ См.: *Попов А.В.* Российское православное зарубежье: история и источники. С. 125–128.

¹⁹ *Волкова И.В.* Документы русской эмиграции в Сан-Франциско // *Отечественные архивы.* 2002. №2. С. 52.

²⁰ *Бутова Р.Б.* Паломничества членов царской семьи в контексте русской дипломатии на Ближнем Востоке // *Российская история.* 2010. №2. С. 91–111.

²¹ *Гаврилин А.* Латвийское православное духовенство на территории Германии в 1945–1949 годах // *Церковь и время.* 2007. № 2(39). С. 233–256.

²² Россия и российская эмиграция в воспоминаниях и дневниках. Аннотированный указатель книг, журнальных статей и газетных публикаций, изданных за рубежом в 1917-1991 гг.: в 4-х т. / Гос. публ. историч. библиотека России, Стэнфордский ун-т; науч. рук., ред. и введ. А.Г. Тартаковского, Т. Эммонса, О.В. Будницкого; [сост. Т.А. Анохина и др.]. М.: РОССПЭН, 2003–2006]; *Игумен Ростислав (Колупаев)* Русские в Марокко: Материалы для библиографического словаря // Берега: информационно-аналитический сборник о русском зарубежье. СПб., 2005. Вып. 4. С. 14–22; *Коростелев О.А.* Задачи, невыполнимые в одиночку (информационная база для изучения русского зарубежья) // Вестник Архивиста. 2005. № 1(85). С. 154–163; *Сабенникова И.В.* Библиография «Зарубежная архивная Россия» // Вестник архивиста. 2006. № 4–5(94–95). С. 236–265; *Бекжанова Н.В., Волкова Н.А., Сидоренко Н.А.* «Мы вместе вновь...» Выборочный список литературы на русском языке за 1996–2006 гг. о музейных собраниях, частных коллекциях и выставках русского зарубежья // Берега: информационно-аналитический сборник о русском зарубежье. СПб., 2007. Вып. 8. С. 72–83; *Корнилов А.А.* История русского зарубежья в публикациях серии «Материалы к истории русской политической эмиграции» // Библиография. 2007. № 6. С. 122–127; *Попов А.В.* Российское православие за рубежом: Библиографический указатель литературы и источников: 1918–2006 гг. М., 2007. — 630 с. (Материалы к истории русской политической эмиграции, вып. 12); *Гентшке В.Л., Сабенникова И.В., Ловцов А.С.* Источники по русскому зарубежью. Аннотированный указатель публикаций из отечественных журналов и продолжающихся изданий. 2005–2008 гг. // Вестник архивиста. 2010. № 1(109). С. 193–210; *Гентшке В.Л., Сабенникова И.В., Ловцов А.С.* Русское зарубежье в архивах США: аннотированный указатель статей из отечественных журналов и продолжающихся изданий (2005–2009 гг.). // Российская история. 2010. №6. С. 203–214; *Пронин А.А.* Российская эмиграция в отечественных диссертационных исследованиях 1980–2005 годов // Российская история. 2010. № 3. С. 101–109; *Гентшке В.Л., Сабенникова И.В., Ловцов А.С.* Русское зарубежье на страницах специализированных журналов. Материалы к указателю // Вестник архивиста. 2011. № 1. С. 300–308; № 2. С. 273–280; *Гентшке В.Л., Сабенникова И.В., Ловцов А.С.* Русское зарубежье в архивах Европы: материалы к аннотированному указателю

телю статей из отечественных журналов и продолжающихся изданий (2005–2010 гг.) // *Российская история*. 2011. № 5. С. 208–211; *Гентшке В.Л., Сабенникова И.В., Ловцов А.С.*. Русское зарубежье и Церковь. Материалы к указателю (2005–2011) // *Церковь и время*. 2011. №3. С. 231–254.

²³*Крикорьян С.Н.* Архиепископ Сергей (Коновалов) из личных воспоминаний / Подг. текста, публикация и примечания *Д.А. Агеева* // *Церковь и время*. 2005. № 4(33). С. 235–244; *Ковалевский П.Е.* Из дневников: сентябрь 1944 года – август 1946 года / Публ. и примечания *Н.Г. Росса* // *Церковь и время*. 2007. № 1(38). С. 144–207; *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Из переписки с Афоном / Публ., вступ. слово, подготовка текста, примечания *Д. Агеева* // *Церковь и время*. 2007. № 3(40). С. 237–256; № 4(41). С. 216–253; 2008. № 2(43). С. 210–242; Письмо бенедектинского монаха Григория Бэйнбриджа / Перевод с французского, публикация и комментарии священника *Д. Агеева* // *Церковь и время*. 2008. № 1(42). С. 167–175.

²⁴ Патриарх Тихон в 1920–1923 годах. Аналитическая записка из Гуверовского архива / Публ. подг. *Е.В. Иванова* // *Журнал Московской Патриархии*. 2007. №11. С. 60–95.

²⁵ Так в статье Сергея Моделя, священника «Забывтая фигура Русского Зарубежья» (*Церковь и время*. 2011. № 3. С. 191–210.), посвященной судьбе митрополита Александра (Немоловского) используются воспоминания Н.Г. Рейнгардт. Заинтересованный читатель может познакомиться с ними по следующим интернет адресам: <http://www.archiepiskopia.be/Rus/biblioteka/reingardt.html>; <http://www.archiepiskopia.be/Rus/biblioteka/kolonia.html>. (обращение 05.02.2012)

Формат 60x90/16. Тираж 1000 экз. Заказ № 1657.

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