СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

проф.-свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А.Б. Алиева, *к.с.н.*

К.П. Обозный, *к.и.н.*

Д.М. Гзгзян, *к.фил.н.*

Г.Б. Гутнер, *д.филос.н.*

А.М. Копировский, *к.п.н., магистр богословия*

Л.Ю. Мусина

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 2

Москва • 2010

Содержание

6 От редакции

Труды преподавателей СФИ

9 Протопр. Виталий Боровой, *д. богосл.* († 2008)
Святитель Филарет Московский и духовное просвещение России

28 Шкаровский М.В., *д.и.н.*
Новомученицы и исповедницы — духовные дочери святого Иоанна Кронштадтского

47 Свящ. Эрнст Кристоф Суттнер, *д. богосл.*
Трансформация в понимании расколов и их преодоления у христиан латинской традиции

Работы студентов СФИ
по кафедре церковно-исторических дисциплин

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ

69 Степанова Е.
Клир и миряне на приходе РПЦ в начале XX века (по материалам «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе»)

82 Лукашевич М.
Приходское Рождественское братство в Санкт-Петербурге (1863–1871)

97 Слепнев В.
Сельское приходское духовенство в эпоху «великих реформ» XIX века в России

110 Архангельский А.
Проблемы семьи, церковного брака и развода в истории Российской православной церкви до Поместного собора 1917–1918 годов

ПАСТЫРИ ЦЕРКВИ XX ВЕКА

128 Алиева А., *к.с.н.*
Монастырь в миру. Пастырские приемы отца Алексея Мечёва

140 Игнатович Н.
Жизнеописание священника Александра Секундова

156 Балакшина Ю., *к.филол.н., магистр богосл.*
Иоанн Федорович Егоров: Православие и жизнь в нем

182 Дмитренко А.
Жизнь и деятельность сщмч. Анатолия Жураковского (1897–1937)

199 Калниня И.-Я.
«Сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое»: пастырское служение сщмч. Дмитрия Клепинина (1904–1943)

219 Писаревская М.
Ростислав Романович Лозинский: биография и докторская работа «Пастырь на приходе»

235 Издания СФИ по истории церкви

От редакции

Настоящий, второй выпуск альманаха Свято-Филаретовского православно-христианского института представляет работы кафедры церковно-исторических дисциплин.

Изучение истории церкви в нашем институте, в особенности истории Русской православной церкви, непосредственно связано с основной целью СФИ — приобщать всех желающих к смыслу христианской духовности, к целостности и полноте христианского откровения, полноте церковного предания и жизни в них. Мы изучаем историю прежде всего для того, чтобы, входя в традицию Церкви и постигая, по каким законам живет Тело Христово, лучше понимать, как нам жить сегодня.

История церкви — это жизнь людей, духовный опыт которых не теряет своего значения. Но это еще и история действия Святого Духа, постоянно обновляющего жизнь Народа Божьего. В исторических исследованиях мы ищем ответы на вопросы о том, как в разные времена раскрывалась христианская вера, на какие вызовы времени приходилось отвечать христианам, какие явления в жизни церкви были живыми, а какие тупиковыми. Значение уроков истории невозможно переоценить, и они важны не просто для сохранения церковной традиции: восстановление преемственности с действительно подлинным церковным Преданием необходимо для возрождения полноты церковной жизни сегодня.

Приоритетными темами в исторических исследованиях нашего института являются опыт общинно-братских движений и наследие новомучеников и исповедников российских, т. е. те явления, в которых наиболее ярко воплощалось и выявлялось действие Божье, движение Духа в самые непростые периоды истории Русской православной церкви. Церковь всегда находится в движении, так как она — живое Тело, для которого движение — главный показатель качества его жизни. Церковное духовное движение — это развертывание в истории того, что дано и задано вне времени Самим Господом, это богочеловеческое действие, включающее в себя и всякое личностное человеческое действие. Многообразный опыт общинно-братских движений, широко представленный в русской церкви XIX–XX веков, как и потрясающее по своей глубине и значению духовное наследие новомуче-

ников и исповедников российских в наши дни еще явно недостаточно собраны и восприняты. Никогда в истории церкви не было большего числа мучеников, чем в нашей стране в XX веке, и необходимо, чтобы уникальный опыт, которые они дали церкви, — опыт свободы во Христе в условиях предельной несвободы, опыт Христовой любви и единства перед лицом «огненного искушения», общинно-братский опыт — всерьез вошел в жизнь нашей церкви.

Научный подход в соединении с внимательностью христианского взгляда на описываемые события делает исследования кафедры церковно-исторических дисциплин не просто интересными, но духовно важными как для оценки современных явлений, так и для дальнейшего устроения жизни церкви, для видения тех потенций, которые в ней есть от Бога, но для реализации которых необходимо подвижническое личностное человеческое усилие. Вдохновляющий опыт христиан-подвижников — наших предшественников — должен быть не просто исследован, но практически воспринят пред лицом Божьим, чтобы нам не бояться движения Духа в церкви и лучше понимать свои задачи сегодня, чтобы избегать «бездвижничества» и подмен на своем собственном христианском пути, — дабы церковь в нашей стране действительно была светом миру и солью земли.

Труды
преподавателей СФИ

Протопр. Виталий Боровой

Святитель Филарет Московский и духовное просвещение России

Речь на актовом дне Свято-Филаретовского института 2 декабря 1995 года

Когда я стал писать о святителе Филарете Московском, то вначале подумал: а что здесь писать? Десятилетиями в Московской духовной академии каждый год проходили Филаретовские чтения, о нем писали бесчисленные статьи и т. п. Просто взять эти готовые материалы?.. Я историк. Что касается богословия — я не доктор, а фельдшер, но что касается истории — я все-таки настоящий историк по подготовке. Когда я стал писать про свт. Филарета, я увидел, что святитель был больше чем осторожен в словах. Вот и я решил так же — быть осторожным в словах. Свт. Филарет ничего не говорил, а только писал — таким было его время, и я решил тоже написать, и решил писать не совсем на ту тему, о которой меня просили. Я решил, что я обязан пред моим народом, пред моей церковью, сейчас — пред вами, раскрыть эту тему не как историческую. Я буду говорить о заветах свт. Филарета в деле духовного просвещения в настоящее время. Сейчас перед церковью стоят большие задачи восстановления нормальной церковной жизни и христианского духовного просвещения нашего народа. Фактически речь идет о повторной, настоящей христианизации нашей страны.

Мы живем в трудное время. В очень по-своему трудное время жил и митрополит Филарет. И я хочу обратить ваше внимание на то, что русский народ — в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей — это сказал Бердяев [1, с. 4]. И в этих противоположностях ему невозможно дать строго научное определение. Тютчев, помните, сказал, что «умом Россию не понять, аршином общим не измерить: у ней особенная стать — в Россию можно только верить». Это так и сейчас. Вся история нашего народа тесно и взаимно связана с исто-

рией Русской церкви, и вся она наполнена противоречиями. Эти противоречия похожи на тезисы и антитезисы, и в столкновениях этих тезисов и антитезисов — иногда жестоких, кровавых — вырабатывался потом какой-то новый синтез, импульс для нового развития нашего народа, России и нашей церкви.

Говоря о свт. Филарете, надо начать с тех противоречий, которые особенно обострились и проявились в петербургский, синодальный период нашей истории и завершились революцией 1917–18 года. И надо сказать прямо, это очень важно: тогдашние противоречия тяжело сказываются в жизни нашей церкви и нашего народа и в настоящее время, мы почти повторяем эти противоречия. Они были связаны с реформами Петра Великого и их последствиями. Фактически вся жизнь Русской церкви и русского народа была сдвинута с ее вековых основ и насильно повернута в сторону Запада. Немецкие богословы, которые жили у нас, писали, что православие легко объединяется с лютеранством. Почему? Потому что это шло сверху. В результате реформ и их последствий наступило фактически «вавилонское пленение» нашей церкви. Церковь стала «ведомством православного исповедания», была «взята в казну». Теоретически церковью управлял император, который даже в актах государства назывался главою церкви, а фактически — его ставленник, обер-прокурор Святейшего синода. Святейший синод, (вначале «Коллегиум духовное») был организован стопроцентно по типу лютеранских консисторий того времени. Но свт. Филарет правильно сказал, что благодать Божия через некоторое время помогла этой протестантской немецкой коллегии превратиться в Святейший правительствующий синод Русской православной церкви. Однако давление и надзор государственной власти, контроль обер-прокурора продолжались до революции. Потом они превратились в другое давление, худшего, качества — атеистическое, советское, но юридически это было тоже самое: и там, и там церковью управляли.

Противоречия петровского времени, которые потом влияли на филаретовское время, состояли не только в реформе церкви и церковного управления, они состояли еще и в том, что церковь вынуждена была ориентироваться на государство. Петр и его ближайшие преемники ориентировали церковь на влияние немецкое, протестантское. И поэтому внизу церковь была православной, а наверху было это давление. Начиная с Екатерины Великой и далее — Павел, Александр I — влияние было уже другое, католическое, причем в невероятно уродливых формах. В

учебниках нашей истории об этом стыдливо молчат, только упоминают, что Екатерина спасла иезуитов. Это правда, но это бы ничего. А о том, что Павел совершенно официально (документы сохранились в архивах, только не наших) хотел и готовился подчинить Русскую церковь Риму и что Александр под конец своей жизни тоже об этом думал — об этом у нас молчат. И эти два влияния — немецкое протестантское, а потом католическое — боролись между собой за власть над умами русских людей и за подчинение себе нашей церкви.

Но особенно страшно было другое — народ-то был православным, и твердо православным (какое это было православие — другой вопрос, но это было твердое, настоящее православие), а наша аристократия — дворянское, помещичье сословие — ринулась получать образование на Запад. И это должно быть упреком нашей церкви — в России негде было получать образование, и получали его в Польше, в Италии, в Германии, во Франции — где угодно. И оттуда люди являлись прозападно настроенными, с презрением к своей церкви, к полуграмотным или неграмотным попам, как они говорили, и к своему народу, трудами и кровью которого они жили. А еще хуже было то, что в это время тьма-тьмущая всевозможных учителей, гувернеров и гувернанток ринулись изо всех стран Европы сюда, и наша знать, наши помещики, наша интеллигенция нанимала их воспитывать и учить своих детей. Эти пришельцы, которые приезжали сюда, чтобы подзаработать (как мы сейчас рвемся туда подзаработать) воспитывали наше новое поколение в преклонении перед Западом, перед протестантством или католичеством, перед их культурой — и в презрении к своей. И никого не интересовало, в каком направлении они воспитывают детей, они имели полную свободу, открывали гимназии, лицеи, были директорами и директрисами, и воспитывали таких Иванушек, как в «Бригадире» Фонвизина. Помните? — «Тело мое родилось в России, но дух мой принадлежит короне французской». Помните московского профессора В.С. Печерина? — это только один из тысячи примеров. Отец — православный, офицер, мать — полька, католичка, гувернер — швейцарец, католик. Этот гувернер воспитал Печерина в таком преклонении пред Западом, что когда тот стал блестящим профессором Московского университета — это был блестящий ум, — он ненавидел все вокруг. Сохранились его воспоминания и письма, где он говорил об этом, что он ненавидит все, что вокруг него. Он писал:

Я не раз простирал руки к заходящему солнцу, молился к нему: «Возьми меня с собой! туда, туда, на запад!»

И он убежал на Запад, стал католиком и умер католическим монахом. Я привел классические примеры, их можно привести тысячи, но, повторю, важно другое: что государство в то время не смотрело, как и в каком направлении воспитывались дети высших сословий. А эти дети действительно не имели где получить высшее образование. Приглашаю вас подумать о том, что мы сейчас делаем в этой области, что делает наше нынешнее государство и что наша церковь сейчас должна делать, чтобы дети получали образование не только в Америке или в Англии.

Это тот исторический фон, на котором развивалось все, что было связано со святителем Филаретом. При Александре I на смену протестантскому немецкому и католическому пришло другое. В Россию хлынули всевозможные течения мистицизма, католического и протестантского, квиетические настроения, масонство и так называемое «внутреннее христианство», которое воспитывало в людях представление, что обряды — это просто внешняя одежда, которую надо сбросить, чтобы дойти до внутреннего. А «внешняя одежда» — это православная церковь. И о ней писали с презрением, что суеверное греко-православное исповедание надо отодвинуть, чтобы дойти до подлинного внутреннего христианства.

В связи с распространением этого мистицизма появилась необходимость действительно какого-то образования. И Александр I со своими ближайшими сподвижниками — графом М.М. Сперанским и князем А.Н. Голицыным (в то время министром «сугубого», двойного Министерства — духовных дел и народного просвещения) задумали благое дело. Они задумали дать людям в руки Священное писание. В связи с этим начинается история Библейского общества и двойного министерства князя Голицына, с которыми тесно была связана в дальнейшем деятельность свт. Филарета. Когда в России открылось Библейское общество (а президентом Общества стал князь Голицын), то под покровительством Александра оно быстро превратилось в особое ведомство руководящих и ответственных лиц из правительственных кругов (как и сейчас: стоит только правительству куда-то повернуться, как все чиновники в этом направлении бегут участвовать). И в результате в России появилась масса западных мистиков и пропагандистов, связанных с распространением

слова Божия. Библейское общество было внеконфессиональной организацией, где участвовали все. Члены Синода были отодвинуты от этого, а Библейское общество получило почти автокефалию, практически автономные права и покрыло своей сетью всю Россию, во всех губерниях были его отделения. Началось действительно нужное и хорошее дело — переводы Священного писания на языки народов России и распространение Библии. Но, к сожалению, в этом участвовала не только наша церковь, но и те, кто приехал с Запада — методисты, гернгутеры и т. п. Они вызывали раздражение у народа, но все это было более-менее терпимо до тех пор, пока Библейское общество переводило Библию на языки народов России. Когда же дело коснулось перевода на русский язык и распространения Библии для русского народа, немедленно возникла оппозиция среди по-настоящему духовно настроенных православных деятелей и священников. Этим воспользовались и разного рода «ревнители» — фанатики, лицемеры, которые не думали о настоящем образовании народа, а только жили благочестивыми словами. Пошли толки об опасности для православной веры от распространения в народе Писания на русском языке: видимо, боялись, не заменит ли Библейское общество нашу церковь. Говорили, что, поскольку это собрание всех христианских исповеданий, здесь вырабатывается какая-то всеобщая религия, которая предполагает заменить православие.

Особенно прославился своей борьбой против Библейского общества, а потом против митр. Филарета, известный фанатик архимандрит Фотий (Спасский). Он окончил Новгородскую семинарию, один год учился в петербургской Академии, потом получил покровительство графини Орловой. (Пушкин говорил о ней, что она — «благочестивая жена, душою Богу предана, а грешной плотию — архимандриту Фотию».) Фотий резко выступил, он написал императору и многим другим, что готовят какую-то библейскую религию, смесь вер, что православную веру устранили, что это есть отступление от веры Божией — апостольской, евангельской, православной. Что все это, собственно говоря, есть действие грядущего антихриста. Это еще не возымело бы своего действия, поскольку все понимали, что Фотий — лицемер и изувер, но он употребил самый действенный аргумент, который и сейчас может действовать: когда чего-то хочешь достигнуть, власти не надо приводить выспренные соображения, ссылаться на богословие, философию, а надо указать на политическую опасность, и это будет самый сильный аргумент. Пока

Фотий говорил, что это отступление от православия, и так дальше, Александр не особенно слушал, но когда он завопил, что это приближающаяся революция (а влияние радикальных революционных идей французской революции в России действительно стало распространяться), то это возымело действие.

Все это привело к закрытию Библейского общества в 1824 году. Закрыли и «сугубое министерство», а во главе просвещения стал бывший адмирал А.С. Шишков, ярый противник Библейского общества и переводов на русский язык. Он даже отрицал существование русского языка. Он говорил, что существует только один язык — славянский, а то, что называют русским, — это только язык простонародья, и перевод со славянского на русский — злейшая ересь. Он говорил, что есть два языка: язык веры — это славянский язык в церкви, и язык страстей, разврата — это язык театра, и простонародный русский язык — тоже язык страстей. Слово Божие по-русски, по его мнению, — это умышленное умаление священного достоинства слова Божия. Он даже говорил: ну как можно заменить слова, вышедшие непосредственно из уст Бога, — славянские слова? Это не анекдот, это есть в документах. При этом Шишков, по своим личным убеждениям был ультраправославный, искренний патриот, а по своим личным богословским убеждениям (есть доказательства!) он был склонен к социнианству. т. е. был антитринитарием. Он считал, что для России нужно православие традиционное: он сам в это православие не особенно верил, но считал, что нужно вот такое. И чтение священных книг, по его мнению, ведет к тому, чтобы истребить православие, возмутить Отечество, произвести междоусобия и бунты. Он писал, что Евангелие, должно находиться в церкви для вынесения к народу во время богослужения, а не в домашнем обиходе и не для того, чтобы читали верующие. Это будет унизительно для Священного писания, если оно будет дома, в семье, это уронит его важность и произведет только ересь и раскол. Неприлично таким молитвам, как «Верую» и «Отче наш», или заповедям Божьим — быть переложенными на простонародное наречие. Так в политике правительства и в церкви — уже при императоре Николае и митрополите Петербургском Серафиме (Глаголевском), при Шишкове, при обер-прокуроре Н.А. Протасове и еп. Афанасии (Дроздове), ректоре Петербургской духовной академии, — начался так называемый обратный ход. «Обратный ход» — тут думайте и про нынешнее время, в истории часто будет употребляться обратный ход. Во время «обратного хода» в

церкви сверху насаждались обскурантизм и охранительная схоластика — в богослужении, в духовном просвещении. «Тесное время в церкви и осада», по выражению митрополита Филарета, которому пришлось пережить это гонение на духовное просвещение, находясь в постоянном борении с воинствующим обскурантизмом мнимых ревнителей и с диктатурой во внутренней жизни церкви, основанной на обер-прокурорском всевластии.

Святитель Филарет служил духовному просвещению в смутное, тяжелое время, полное противоречий. Какие же заветы оставил святой отец нашему времени, страдающему от подобных, но еще более острых противоречий? Понять это нам поможет весь опыт его жизни и основная направленность его святительских поучений. В первую очередь, это касается очень актуального, и сейчас актуального, вопроса о свободе и независимости церкви в ее взаимоотношениях с государством и обществом. Святитель жил под сенью разрушительных для церкви последствий петровских реформ, когда глава государства, царь, официально назывался главой церкви, но государственная власть не ограничивалась областью церковного управления, она вмешивалась и во внутреннюю церковную жизнь и стремилась подчинить эту внутреннюю жизнь чиновникам. Направления в политике менялись. В эпоху Александра I и Священного Синода это было так называемое внутреннее христианство, и вместе с ним господство западного мистицизма и масонства в николаевскую эпоху это было «истинное древнее вероучение», определяемое чиновниками по случайным выступлениям ревнителей типа архимандрита Фотия. Политические и идеологические начала у государственной власти менялись, но смысл государственного притязания всегда оставался одним и тем же — и в те времена, и в советские, еще худшие. Оно начинает появляться и в настоящее время.

«Осада церкви», ее «вавилонское пленение», как говорили тогда, выражалось и в духовной ориентации тех, кто занимал в ней высокие посты. Упоминавшийся выше князь А.Н. Голицын, обер-прокурор Синода, масон и мистик, официально считался православным. Его преемник А.С. Шишков, как тоже уже говорилось, ультраправославный патриот, насадитель «истинного православия», по своему убеждению был антитринитарием. Одно время министром просвещения был князь К.А. Ливен, прибалтийский немец, который совершенно открыто был приверженцем секты моравских братьев и, будучи министром, слу-

жил литургии в этой секте. Обер-прокурор С.Д. Нечаев был известным московским масоном и очень определенным противником православных. Его преемник граф Н.А. Протасов, был воспитанником иезуитов (его гувернером был иезуит), и он окружил себя в Синоде и в своем управлении помощниками и советниками из Полоцкой иезуитской униатской коллегии. Его ближайший помощник К.С. Сербинович открыто проводил линию этой коллегии на латинизацию всей системы нашего духовного просвещения. И что совершенно логично, католические симпатии у Протасова, Сербиновича и других идеально согласовывались с их поддержкой ультрапатриотов, ультраправославных «ревнителей». Потому что они считали, что эти люди делают полезное, когда выступают против митр. Филарета и против настоящего православного просвещения. Протасов и Сербинович, как иронически говорил свт. Филарет, давно внесли его в списки упорных лютеран, он всегда был у них под подозрением, хотя они все же не оставляли надежды использовать его в своих целях.

Общее впечатление у святителя от этого времени и от этих ревнителей хода вспять было самое мрачное.

Тесное время, время, которое заставляет зорко смотреть за каждым шагом. Не тени ли это бродят и кружатся вокруг!.. [Цит. по: 2, с. 217].

Тогда эти «тени» бродили и кружили вокруг, и сейчас тоже. Святитель Филарет прямо и откровенно говорит о гонениях:

Ныне выискивают грехи наши, чтобы ради их забирать дело правления в свои руки и Церковь сделать ареною честолюбивых подвигов.

Церковь в осаде, — таково впечатление Филарета.

На вид кажется, что хлопочут о делах веры, о деле православия; даже только и слов с человеком незнакомым, чужим, что православие и вера; а все это на языке сердца означает: наше дело политика, все прочее дело стороннее… Как странно жить среди таких людей. Боишься и страшишься за свою душу, не унесли бы и ее бури помышлений в погибельную пропасть суеты земной. Ныне и завтра, сейчас и в следующий час об одном заставляют думать: то думать о том, как бы не запутали тебя в какую-либо интригу, то судить и даже осуждать интриганов, ставящих веру и святыню на какую-нибудь ленту, а часто и на улыбку знати высшей… [Там же, с. 217].

Сквозь суету и смуту событий святитель видел и угадывал грозные знамения надлежащего и праведного прещения Божия. «Наступают лукавые и судные дни», — говорил он. Он пророчески предостерегал:

> Кажется, уже и мы живем в предместьях Вавилона, если не в нем самом… Прискорбна душа моя, мне кажется, что суд начинающийся от дома Божия, более и более открывается… Как густо идет дым из студенца бездны, и как высоко поднимается, —

это прямое указание святителя на наше апокалиптическое будущее [3, с. 7]. Последние слова взяты из Откр 9:1–2. Там сказано: «Пятый ангел вострубил, и я увидел звезду, падшую с неба на землю, и дан был ей ключ от кладезя (по-славянски “студенца”) бездны. Она отворила кладезь бездны, и вышел дым из кладезя, как дым из большой печи, и помрачилось солнце и воздух от дыма из кладезя». И мы подобное пережили — это не свт. Филарет говорит, это я говорю. Святитель видел исход во всеобщем покаянии за многие, особенно за последние годы. Он говорил про свое время и с горечью сознавался, что количество прегрешений, накопленных не одним уже веком, а всей нашей историей, едва ли не превышает силы и средства их исправления. Для подлинного исправления, прежде всего, нужен внутренний творческий подъем, собирание и обновление духовных сил, нужно усиление творческой активности, укрепление и усиление церковной и пастырской свободы. В противовес государственному наступлению свт. Филарет думал о восстановлении живого единства поместного епископата, осуществляемого постоянным совещательным общением сопастырей и епископов и закрепляемого во временных малых съездах, малыми соборами, пока не наступит нормальное время для функционирования настоящего, постоянного соборования, поместного собора. В 1917–1918 гг. этот процесс начался, но поздно, собор фактически разогнали.

В петровские времена пастырская и просветительская деятельность церкви была скована не только внешними «программными» ограничениями, но и внутренним бессилием духовенства, искусственно превращенного государственной властью в замкнутое сословие, насмерть запуганное, социальное низкое и презираемое. Этот страх и запуганность до сих пор в наших душах, усиленные в тысячу раз за советское время. В таких условиях вполне понятно и естественно творческое бессилие духовенства в деле

духовного просвещения вверенного его пастырскому попечению народа. И святитель считал необходимым требовать от пастырей церкви духовного, христианского просвещения народа, но основанного на настоящем богословии. Необходимость разумного понимания веры всегда им утверждалась.

Святителю не удалось систематически изложить свои взгляды на отношение церкви и государства, на соборное начало в церкви, на богословское и духовное образование. То, что он писал, — это только «Записки» на книгу Бытия, «Начертание церковно-библейской истории» (они утратили свое значение), «Разговоры между испытуемым и уверенным в православии Восточной греко-российской церкви» и, наконец, его знаменитый «Катехизис». Но все это было богословствованием от случая к случаю, в основном с церковного амвона и в многочисленных письмах, резолюциях, мнениях. Основное издание его проповедей — 5 томов, собрание мнений и отзывов по учебным, церковным и государственным вопросам — 6 томов, полное собрание резолюций — 3 тома все это издано. Отдельно издано собрание мнений и отзывов по делам Восточной православной церкви и отдельно — мнения, отзывы и письма по разным вопросам. Есть и много других подобного рода изданий материалов митрополита Филарета.

У святителя Филарета мы не найдем связанной, целостной и разработанной системы богословия и христианского просвещения, так как в своей деятельности он всю жизнь был прежде всего епископом и богословствовал скорее по случаю, по поводу. Но из оставленного им огромного, богатейшего материала, из его мыслей и поучений видно, что у него была целостная и ясная система богословских убеждений и размышлений, сконцентрированная вокруг трех основных идей, знаменующих богословское и святоотеческое дело его жизни и учения. Первое — это пафос защиты и утверждения богословской свободы творчества. Второе — это переход в богословии и в духовном просвещении на русский склад и язык; по тому времени это был трудный и важный шаг. И третье — богословствование по первоисточникам, прежде всего, на библейских основаниях и в духе древних святых отцов. В свое время он был зачинателем и самым ярким выразителем этого богословствования, а после него последователями в этом деле были все наиболее знаменитые русские богословы второй половины XIX и начала XX века, до революции. И сейчас наше богословие должно жить этим.

Митрополит Филарет в деле духовного просвещения в церкви настоятельно подчеркивал необходимость богословствования как обязательной и неотъемлемой части в составе христианского просвещения и в системе целостной духовной жизни. «Христианство не есть юродство или невежество, но Премудрость Божия», — постоянно напоминал он [2, с. 172]. Верующий христианин не должен и не смеет оставаться при одних только начатках, элементах Христова учения. Только в постижении и разумении истины складывается и образуется совершенный Божий человек. «Богословие рассуждает», — это любимое выражение святителя Филарета. Он говорил, что заповедь рассуждения, заповедь богомыслия дана не многим, это дано всем. Он постоянно призывал к тому, «чтобы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость не почитали мы для нас чуждою и до нас не принадлежавшею, но со смирением устремляли ум свой к божественному созерцанию» [4, с. 148]. Богословие не может и не должно быть только школьным предметом или дисциплиной, но живым деланием. Недостаточно иметь и хранить веру, вера должна стать живым началом и средоточием жизни. И потому в своем «Катехизисе» в качестве начального огласительного поучения святитель обращал к каждому, именно к каждому, краткую, сжатую систему богословия, причем не для запоминания, зазубривания, а для усвоения ее испытующей мыслью и душой. Митр. Филарет стремился сделать богословие и христианское просвещение общедоступным, понятным и действенным в жизни русского народа и русского общества. В этом основной смысл его борьбы за русский язык в переводах Слова Божьего, в богословии, в преподавании и во всей системе христианского просвещения. Он ясно сознавал апостольскую и миссионерскую ответственность церкви за удовлетворение религиозных запросов и потребностей русского народа и его жажды духовного наставления, обучения, христианского просвещения. Он остро чувствовал потребность народа в живом и действенном воцерковлении русской культуры и всех творческих аспектов общественной жизни того времени. Он понимал, что этого нельзя достичь обличительством, анафемой, запретительными мерами и охранительными страхами. Святитель считал, что для этого нужно пастырское вразумление, научение, проникнутое духом любви, наполненное положительным учительством. Поэтому с таким вдохновением он принимал участие в работе Библейского общества по переводам и распространению Священного писания на языках, доступных и понятных народам России, осо-

бенно же в распространении Слова Божьего по-русски. Он скорбел, что это надо делать с помощью иностранцев. Он считал, что это должна делать сама наша церковь, что это наша обязанность. Это и сейчас наша обязанность, а иначе — тьма-тьмущая иностранцев сюда придет и сделает это дело за нас, но против нас. Митр. Филарет прямо и открыто защищал библейское дело и доказывал, «что самое желание читать Священные книги есть уже залог нравственного улучшения» (цит. по: [2, с. 171]). На вопросы «ревнителей», для чего нужно сие новое заведение в деле столь древнем и не подлежащем изменению, как христианская Библия, святитель отвечал:

> Для чего сие новое заведение? Но что здесь нового? Догматы, правила жизни? Но Библейское общество не проповедует никаких, а дает в руки желающим книгу, из которой всегда истинной церковью были почерпаемы, ныне почерпаются и православные догматы и чистые правила жизни. Это, говорят, новое какое-то общество. Новое общество? Но сие не вносит никакой новости в христианство, не производит ни малейшего изменения в церкви». «Спросят, — он говорит, — для чего сие заведение иностранного происхождения?.. В ответ… можно было бы указать любезным соотечественникам на многие вещи, с таким же вопросом: для чего они у нас не токмо иностранного происхождения, но и совершенно иностранные». [См. там же, с. 171].

Святитель знал, что за библейское дело должна взяться сама православная церковь, и самоотверженно боролся с «обратным ходом», с реакционным запретительством, охранительством и с разного рода страхами тогдашних мнимых ревнителей, которые, как он говорил, «тамо убояшася страха, идеже не бе страх», и требовали запретить русский язык в переводах Слова Божия, и даже запретить мирянам читать Библию, говоря, что «от чтения сей священной книги люди с ума сходят». Тогдашнее военное управление запретило кадетам читать Священное писание по-русски на том основании, что, якобы, двое из них от этого сошли с ума. Говорили, что Священное писание «только для церкви потребно и для попов одних годно». Некоторые ревнители шли еще дальше и утверждали, как еп. Афанасий (Дроздов), ректор Петербургской духовной академии, необычайный обскурант, что для него существует только «Исповедание» Петра Могилы (начала XVII века, с католическим влиянием) и Кормчая — и больше ничего не надо, ибо — дальше его подлинные слова — «со Словом Божи-

им еще не спасешься, а с церковными книгами спасешься». Митр. Филарет говорил о нем, что еп. Афанасий «веровал в церковные книги более, нежели в Слово Божие».

Знаменитый богослов, историк церкви, патролог, архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) писал о ревнителях типа еп. Афанасия и архим. Фотия: «Такой человек будет жечь людей на костре и, однако, будет оставаться в полной уверенности, что делает все это на пользу церкви». Этот же еп. Афанасий утверждал, что все русские богословы до него были неправославными, и сейчас богословы неправославные. Такой всеобщей атмосферой обличительства, запретительства и подозрения учителя в духовных школах, семинариях, академиях были так напуганы, что молчали, будучи неуверенными в себе и в своем будущем. Современники этого наступления неистовых ревнителей на всякое отклонение от уставного благочестия в области богословской мысли и толкования Слова Божьего свидетельствовали, что из страха быть обвиненными в разного рода мистических, еретических увлечениях и заблуждениях, стали избегать и Макария Египетского, и Исаака Сирина. Умная сердечная молитва была уничтожена и осмеяна как зараза и пагуба. Святителю Филарету пришлось даже доказывать, что позволительно писать новое толкование на послания апостола Павла, несмотря на то, что на них уже давно написал свое объяснение Иоанн Златоуст. Святитель комментировал это довольно едко:

> Дым ест глаза, а они говорят: так едок солнечный свет! Задыхаются от дыма и с трудом выговаривают: как вредна вода от источника жизни! (т. е. от Священного писания — *В.Б.*) [2, с. 171].

Это был дух пугливого и молчаливого неделания, страх, что богословствование и толкование Священного писания на русском языке привлечет внимание непросвещенных простых людей к вопросам веры и приведет к неосновательным толкованиям, толкам и загадкам. Размышляя о пагубных последствиях для нашей церкви и для России таких запретительных и охранительных мер, знаменитый наш поэт Жуковский, хорошо знавший и понимавший суть всего происходившего у него на глазах, писал своему духовнику, веймарскому протоиерею Иоанну Базарову: «В Германии от самотолкования произошло безверие. У нас от нетолкования происходит мертвая вера. Почти то же самое, что без веры». И далее: «И едва ли мертвая вера не хуже самого безве-

рия. Безверие есть бешеный живой враг, он дерется, но его можно одолеть и победить убеждениями. Мертвая вера есть труп, что можно сделать из трупа?».

За свою стойкую преданность делу христианского просвещения нашего народа и непрерывные усилия, направленные на то, чтобы сделать Священное писание доступным и понятным для всех с распространением библейских книг Ветхого и Нового завета в переводах на языки всех народов России, особенно же на русский язык, с толкованиями святых отцов, — за все это святитель Филарет был постоянно на подозрении у властей и у ревнителей «обратного хода». Одно время его хотели удалить на Кавказ. Его «Катехизис» был запрещен за то, что «Верую…», «Отче наш», заповеди блаженства были там на русском языке, а не по-славянски — это ведь рассматривалось тогда как орудие революционных замыслов. Как же дерзнуть на перемену слов, «почитаемых исходящими из Уст Божиих»! И это несмотря на то, что «Катехизис» Филарета был утвержден Святейшим синодом — на самом высоком уровне.

Архим. Фотий громогласно называл «Катехизис» Филарета «канавною водою», то есть сточною водой, куда сбрасываются фекальные отходы. Он обвинил Филарета в якобинстве, ибо, по словам Фотия, Филарет «действовал на перевод Библий с таким намерением, чтобы скорее дать новый вид Слову Божию, споспешествовать тем неверию, нововведениям и всем церковным соблазнам» [3, с. 23]. Своим «Катехизисом» и русским переводом Филарет «подвизался за богоборное сонмище». Сила этого «болезненного и вредного» дела библейского перевода была такова, что «догматы церковного учения явно ниспровергала или сомнение давала на истину православного учения и предания» [там же].

Шишков, Фотий и прочие ревнители добились своего. Как свидетельствует киевский митрополит Филарет (Амфитеатров), на русские переводы Ветхого завета, особенно на Пятикнижие Моисеево, было воздвигнуто гонение под предлогом того, что как бы простой народ не соблазнился этим на совращение в ветхозаветные обрядовые законы, «на впадение в молоканство и в жидовство». Это обвинение выдвинул известный реакционер М.Л. Магницкий. Власти вследствие этого опасения «нашли нужным предать огню на кирпичных заводах несколько тысяч экземпляров пяти книг славного пророка Моисея, переведенных на русское наречие в Санкт-Петербургской духовной академии и напечатан-

ных». Добились ревнители «обратного хода» и высочайшего появления — царского «Указа об охранении книг Священного писания в настоящем их виде неприкосновенными», т. е. о том, что их нельзя переводить.

Это высочайшее повеление и запрещение его «Катехизиса» из-за русского текста молитв вызвало откровенное негодование свт. Филарета. Он говорил:

Так дела вести нельзя и опасно. Я страшусь за последствия подобных действий, которых не желалось бы и от которых избавить силен всеконечно Един токмо верховный Кормчий Своей Святой Церкви — Господь Иисус Христос [3, с. 29].

На запрещение «Катехизиса», утвержденного Святейшим синодом, свт. Филарет отозвался резко и прямо.

Не знаю, о чем идет дело, но не представляется иной догадки, как что дело идет о православии. Непонятно, кем, и как, и почему приведено ныне в сомнение дело, столь чисто и совершенно утвержденное всем, что есть священного на земле. Не великая была бы забота, если бы сомнение угрожало только личности человека, бывшего орудием сего дела; но не угрожает ли оное иерархии? Не угрожает ли церкви? Если сомнительно православие «Катехизиса», столь торжественно утвержденного Святейшим синодом, то не сомнительно ли будет православие самого Святейшего синода? Допущение сего сомнения не потрясет ли иерархии до основания, не возмутит ли мира Церкви? Не произведет ли тяжкого церковного соблазна? [3, с. 25].

«Не велика была бы забота, — говорит он о себе, — если бы сомнение угрожало только личности одного человека» — его самого, бывшего орудием всего дела, но не угрожает ли это иерархии, не угрожает ли церкви?

После этих процессов святителя Филарета уже не вызывали для присутствия в Синоде, он вернулся в Москву. В Москве он жил в опале. При отсылке оставленных им в Петербурге вещей, было сделано, как он сам выражается, «тайное изыскание» (обыск) — не заперты ли в сундуках ереси. Однако его правое дело победило, «Катехизис» был снова разрешен и стал классической и совершенно официальной книгой нашей церкви для наставления в православной вере, являясь таковой и по сей день. В 1858 г. состоялось синодальное определение и было дано высочайшее повеление — указ императора о русском переводе Библии. В 1862

году вышел Новый завет, а Ветхий завет — в 1868 году, уже после кончины великого святителя.

Теперь то, что я скажу, будет относиться ко всем нам, ко всей нашей церкви, но особенно ко всем вам, здесь сидящим. Святителю приходилось часто, как выразился о нем А.С. Хомяков, «управлять окольными путями», чтобы не подавать лишнего повода к нападению. А дальше его слова: «чтобы не подстерегли и не нанесли нечаянного удара». Святитель сам говорил своим ученикам и последователям о необходимости осторожности и сдержанности в словах и заявлениях. Он говорил: «Жаль, если те, на которых ищут случая напасть, сами подают случай и повод к нападению». И святитель был очень осторожен, сдержан, никогда не говорил так, как я, спонтанно, всегда читал по написанному.

А теперь — самое важное для всех нас, и для вас особенно. Я прочитаю вам заветы святителя, высказанные им в его слове к Обществу любителей духовного просвещения. Это было в 1862, 1863, 1864 годах, когда он жил в Москве в опале. Любители духовного просвещения обратились к нему с письмом за советом и с просьбой стать членом их Общества. Филарет написал им. А сейчас он говорит это вам — святитель, отец церкви. Именно вам, и всей нашей церкви, всем тем, кто будет участвовать в деле духовного христианского просвещения нашего народа.

Приветствую, отцы и братья, ваш новый добровольный союз, в который собрала и соединила вас любовь к духовному просвещению, заключающая в себе любовь к Богу, к вере, к благочестию, к православной Церкви, любовь к вашим собратьям, также сознающим нужду и питающим желание углубить и расширить свои духовные понятия, но не имеющим для того средств и пособий, — наконец, вообще, любовь к чадам церкви и желание оказать духовную помощь людям, при некоторой теплоте веры нуждающимся в чистом свете истины, или преследующим призрак истины и мечты, благополучия, но лишенным или самих себя лишающим жизни по вере и надежды блаженства (это он имел в виду то, что у нас сейчас, — нынешнее наше общество, над которым мы обязаны трудиться. — *В.Б.*).

Не сомневаюсь, что так понимаете вы настоящий союз ваш и в сем значении с надеждой призываю ему благословение Отца Светов.

Вспомним некоторые черты, которыми духовное просвещение или, что то же, духовную мудрость, изображает апостольское слово: «Яже свыше мудрость, первее убо чиста есть, потом же мирна, кротка, благопокорлива (Мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, скромна,

послушлива)» (Иак 3:17). Не подумаем, что это выше настоящего вашего предприятия, потому что апостол говорит о премудрости свыше. «Всякое даяние благо и всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Отца Светов» (Иак 1:17). Не только совершенную «Господь дает премудрость», но и в малом начатке «от лица Его познание и разум» (Притч 2:6). Итак, трудящиеся в пользу истинного просвещения должны иметь в виду и в соображении черты, отличающие истинную мудрость, дабы произведение труда их не оказалось обезображенным и дабы вместо истинной мудрости не явилось у них ложное мудрование.

Мудрость христианская должна быть чиста, — чиста по ее источнику, по ее побуждениям и цели. Ее чистый источник есть Бог — Его Слово, заключенное в священных писаниях, уясненное церковными определениями, учением и духовными опытами богомудрых мужей. Ее чистая цель также есть Бог — Его познание во Христе и Ему благоугождение блаженнотворное. Деятельное нужно внимание для охранения сей чистоты от нечистых влияний не смиренного разума, который сам хочет быть источником истины; который не признает своих пределов пред бесконечным и непостижимым; который, истину вечную находя старой, имея побуждением любопытство и целью тщеславие, без разбора гоняется за новым и как руководительному началу следует духу времени, хотя бы это было время предпотопное; который, ленясь потрудиться, чтобы вникнуть в истинную область духа, погружается в вещество и здесь погрязает.

Мудрость христианская мирна, и подвизающийся для нее должен быть мирен. Он должен быть мирен в себе, не взволнован страстями. Только в тихой, а не волнуемой воде отражается образ солнца; только в тихой, не волнуемой страстями душе может отразиться высший свет духовной истины. Мирным нужно быть любителю мудрости и в отношении к другим, «не словопретися, — как учит апостол, — ни на кую же потребу, на разорения слышащих» (2 Тим 2:14), и если нужно стать за истину против нападающих на нее, должно делать это со спокойной твердостью, без раздражения, так, чтобы можно было потом сказать себе по совести: «с ненавидящими мира бех мирен» (Пс 119:6).

Мудрость христианская кротка. О сем качестве, кажется, особенно нужно в настоящее время напомнить имеющим притязание на просвещение или на служение просвещению. Дух порицания бурно дышит в области русской письменности. Он не щадит ни лиц, ни званий, ни учреждений, ни властей, ни законов. Для чего это? Говорят, для исправления (как теперь. — *В.Б.*). Но мы видим, как порицание сражается с порицанием удвоенными и утроенными нападениями, и ни одна сторона не обещает исправиться. А что, в самом деле, должно произойти, если все будет обременено и все будут обременены порицаниями? Естественно, уменьшение ко всему и ко

всем уважения, доверия, надежды. Итак, созидает ли дух порицания или разрушает?

Летят с разных сторон стрелы порицания и на наше звание. Примем их «бронею правды» (Еф 6:14) и постараемся отвечать на справедливые порицания, по возможности, исправлением, на несправедливые — терпением. Прискорбно, что даже внутри нашего стана явились «господие стреляний» (Быт 49:23) (это воинствующие друг с другом полемисты. — *В.Б.*), которые иногда против братьев своих «наляцают» лук, в повременных изданиях и в книгах. Вы, братья, не допускаете и не допустите подобного. Не забудете слов Премудрого: «кроткий муж сердцу врач» (Притч 14:30), так как и напротив, жестокое слово не врачует, а прилагает к болезни болезнь.

Мудрость христианская благопокорлива. Она проповедует и дарует свободу, но с тем вместе учит «повиноваться всякому начальству Господа ради» (1 Пет 2:13). Нынешнее мудрование много разглагольствует о свободе, но нередко забывает о повиновении Господа ради и производит непокорливость. Ревнители истинного просвещения должны поднимать дух народа из рабской низости и духовного оцепенения к свободному раскрытию его способностей и сил, но в то же время утверждать его в повиновении законам и властям, от Бога поставленным, и охранять от своеволия, которое есть сумасшествие свободы» [4, с. 557–559].

Дорогие мои братья и сестры, это особенно важно сейчас для всей нашей церкви, независимо от всяких различных мнений, расхождений внутри нее. Со всех сторон нас обступили. Пред нами стоят величайшие задачи. Мы не подготовлены, слабы, но мы должны справляться с этими задачами просвещения. И если мы начнем воевать друг с другом, то победителем будут другие. Нам надо всем объединиться вокруг церкви, вокруг Святейшего патриарха, вокруг нашего Синода, епископов. Мы все должны объединиться и делом доказывать пользу нашего просвещения, а не быть во взаимной вражде. И не давать повода, как говорил сейчас святитель, тем, кто ищет повода. В одной из газет я сейчас читал замечательное — вы меня простите за это глупое лирическое отступление — изречение, там шла речь о полемиках, о несогласиях нынешних. Так там один остроумец сказал: сейчас положение такое, что всякий еретик — тот, кого я хочу сжечь.

Святитель говорит: «Вот мысли, которые встретились мне при вашем, братья и сестры, вступлении на новое поприще деятельности, близ которого и меня поставили вы вашим избраннием.

Что скажу в ответ на сие избрание? Уже не время мне обещать вам удовлетворительную в отношении к вашему обществу дея-

тельность, и потому, может быть, справедливо было бы отказаться от вашего избрания. Однако не отказываюсь, потому, что не могу по сердцу оставаться в отношении к вам чуждым. По мере сил и возможностей будем пещись об общем деле и друг о друге» [4, с. 559–560].

Это сказал святитель Филарет нам всем.

Литература

1. Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. // Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М., 1997. с. 3–220.
2. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1983.
3. Флоровский Георгий, прот. Филарет, митрополит Московский // Путь. № 12. Август. 1928. С. 3–31.
4. Филарет [Дроздов], митр. Ответ Обществу любителей духовнаго просвещения, на избрание попечителем онаго // Его же. Слова и речи. Т. 5. М., 1882.

М.В. Шкаровский

Новомученицы и исповедницы — духовные дочери святого Иоанна Кронштадтского

Беспрецедентные со времен преследования христиан в первые века нашей эры гонения на христианство в советской России стали причиной появления целого сонма новомучеников и исповедников, значительную часть которых составляли женщины. Между тем их имена до сих пор в подавляющем большинстве остаются неизвестными. Так, из 30 тысяч биографий новомучеников, содержащихся в настоящий момент в базе данных Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, лишь около трех с половиной тысяч составляют женские биографии: 83 игумений, 3200 монахинь и послушниц и немногим более 200 мирянок.

Между тем именно подвиг женщин во многом позволил Русской православной церкви выстоять в эпоху жестоких гонений. Они не только составляли большую часть паствы, но и преобладали среди членов приходских советов, особенно в конце 1930-х годов, когда значительная часть этих членов подвергалась репрессиям. Кроме того, тысячи жен, невест, духовных дочерей добровольно последовали за сосланными или арестованными священнослужителями в места отбытия наказаний и зачастую спасали их там (для сравнения: за декабристами в Сибирь последовали лишь девять жен и две невесты). Подвиг этих женщин, за редкими исключениями, остается неизученным.

Очень мало женщин и среди 1650 прославленных в лике святых новомучеников Русской Православной Церкви. Так, например, в Санкт-Петербургской епархии из 120 канонизированных новомучеников, не считая членов императорской семьи, имеется всего лишь пять женщин: великая княгиня Елизавета Федоровна, схимонахиня Мария Гатчинская (Лелянова), члены Александро-

Невского братства Екатерина Арская и Кира Оболенская, прихожанка Сергиевского всей артиллерии собора Анна Лыкошина. Однако в епархии было очень много достойных канонизации монахинь и мирянок, в частности, новомучениц и исповедниц — насельниц Иоанновского монастыря.

Основанный святым праведным отцом Иоанном Кронштадтским в Санкт-Петербурге в 1900 г. Иоанновский женский монастырь был любимым «детищем» батюшки, где великий святой завещал похоронить себя после смерти. Поэтому неслучайно многие ближайшие духовные дочери о. Иоанна уже при его жизни были или со временем стали насельницами Иоанновского монастыря. Некоторые из них достойны того, чтобы написать о них отдельную книгу. Но в публикуемой статье, ввиду ограниченности объема, говорится лишь о трех монахинях.

Сразу же после получения в феврале — апреле 1900 г. разрешения Святейшего Синода, епархиального начальства и императора Николая II на устройство в столице (на набережной реки Карповки) подворья Сурского Иоанно-Богословского монастыря о. Иоанн благословил быть делопроизводительницей и наблюдать за постройкой здания подворья свою духовную дочь, много лет известную ему по благотворительной деятельности в Кронштадте и глубоко преданную батюшке Анну Семеновну Сергееву. Она родилась в 1867 г. в Петербурге в семье купца Семена Игнатьевича Игнатьева, окончила с правами учительницы Литейную женскую гимназию, затем вышла замуж за временного 2-ой гильдии купца, владельца мастерской Михаила Артемьевича Сергеева. Своих детей у Анны Семеновны не было, и в 1898 г. они с мужем удочерили только что родившуюся девочку, которую назвали Надеждой. Но оказалась, что тихая семейная жизнь не суждена была будущей игуменье. В начале 1900 г. в течение короткого времени скончались ее отец, мать и муж.

После беседы с отцом Иоанном и по благословению святого молодая вдова 24 мая 1900 г. подала ходатайство о приеме в число сестер Сурского Иоанно-Богословского монастыря, 1 июня оно было рассмотрено в Архангельской Духовной консистории, и 19 июня Анну Семеновну зачислили в послушницы обители. Около двух месяцев она проживала на родине о. Иоанна в Суре, а затем возвратилась в Петербург; 28 августа паспортную книжку Сергеевой выслали из Архангельской епархии в столицу. Вернувшись в родной город, Анна Семеновна тут же включилась в начавшиеся 8 мая строительные работы на набе-

режной реки Карповки. В ее формулярном списке о том времени указано:

Проходила послушание у свечного ящика и заведовала ежедневно постройкой Сурского подворья, вела комиссионный журнал по постройке подворья [1].

11 декабря 1900 г. Анна была пострижена в рясофор на Петербургском подворье Леушинского женского монастыря иеромонахом Валаамской обители Маврикием, а 27 октября 1901 г. приняла монашеский постриг в мантию на Леушинском подворье от святого новомученика смотрителя Александро-Невского Духовного училища архим. Никодима (Кононова), убиенного в 1919 г. в сане епископа Белгородского. При постриге ей было дано имя Ангелина.

В напутственном слове, произнесенном по принятии духовной дочерью ангельского образа, о. Иоанн заповедовал ей:

Распни себя и миру и страстям, и да воцарится в сердце твоем Христос Бог, — верою, любовию святою, усердием к Нему, молитвою, постоянным вниманием к себе, воздержанием, смирением, послушанием, кротостью и незлобием, бескорыстием. Отврати сердце твое от земли и живи умом и сердцем на небесах [2].

Всей своей жизнью матушка Ангелина исполнила завет кронштадтского пастыря.

В 1901 г. она была назначена заведующей Сурским подворьем. Основные строительные работы успешно закончились в очень короткий срок — всего за два года, поэтому 7 августа 1902 г. Святейший Синод принял определение наградить монахиню за труды по постройке подворья наперсным крестом. В январе 1903 г. согласно просьбе о. Иоанна Сурское подворье было преобразовано в самостоятельный женский монастырь, названный Иоанновским в честь преп. Иоанна Рыльского — небесного покровителя кронштадтского пастыря. С первых дней матушка Ангелина управляла новой обителью за настоятельницу. А 18–20 марта 1903 г. Святейший Синод постановил:

1. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (далее – ЦГИА СПб). Ф. 19. Оп. 113. Д. 4213. Л. 1–2.

2. Собрание документов и материалов Иоанновского монастыря.

Монахиня С.-Петербургского Иоанновского общежительного женского монастыря Ангелина назначена настоятельницей той же обители с возведением в сан игуменьи[3].

28 марта 1903 г. монахиня Ангелина была возведена в сан игуменьи во время богослужения в Иоанновском монастыре митрополитом Санкт-Петербургским Антонием (Вадковским).

Матушка была обязана о. Иоанну не только духовными наставлениями, но и самой жизнью: 23 июля 1904 г. в Вауловском скиту Иоанновского монастыря (в Ярославской губ.) игуменья попала под лошадь и колеса коляски. Оказавшийся рядом кронштадтский пастырь чудесным образом спас тяжелораненую матушку. Духовная дочь о. Иоанна Екатерина Васильевна Духонина так писала в своем дневнике об исцелении игуменьи Ангелины:

Никто не думал, что она останется жива. Батюшка в это время усиленно молился, и она не только осталась жива, но даже не изуродовалась (осталась такой же красивой и цветущей, как была) и имела силы на другой же день вернуться с батюшкой в свой монастырь в Петербурге.

Екатерина Духонина также записала, что на выраженные одной женщиной сомнения о. Иоанн ответил:

Я сам ведь видел, как по ней переехала коляска, и она осталась жива только чудом. Господь оказал мне великую милость: услышал мою молитву и сотворил это чудо[4].

Вплоть до кончины 20 декабря 1908 г. святого о. Иоанна Кронштадтского игуменья Ангелина оставалась одной из его ближайших духовных дочерей. Сохранились несколько их совместных фотографий начала XX в., в том числе и в Вауловском скиту. Не случайно в своем завещании от 19 декабря 1908 г. о. Иоанн именно игуменью назначил своей душеприказчицей, а почти все имущество завещал Иоанновскому монастырю[5]. Последнее свое распоряжение святой сделал 19 декабря 1908 г. в 8 часов вечера. Игуменья Ангелина, проведшая при батюшке весь этот день, просила у него благословения освятить храм-усыпальницу в обители, который был давно готов,

3. Церковные ведомости. 1903. № 3. С. 91.

4. Духонина Е.В. Как поставил меня на путь спасения отец Иоанн Кронштадтский (Дневник духовной дочери). М., 1998. С. 153, 156.

5. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (далее – ЦГА СПб). Ф. 151. Оп. 2. Д. 90. Л. 85–86 об.

но не освящен. На эту просьбу о. Иоанн ответил: «Да, да, освятить» – и поднял руку в знак благословения. Игуменья, приняв благословение, уехала в монастырь готовиться к освящению (оно состоялось 21 декабря, а 23-го произошло погребение святого) [6].

Обитель быстро росла — в 1911 г. число сестер уже превышало двести человек. Игуменья Ангелина успешно руководила всем обширным монастырским хозяйством и духовной деятельностью обители. За свои труды 30 июня 1911 г. она была удостоена пожалованием золотого наперсного креста из кабинета Его Императорского Величества, а 6 мая 1913 г. — золотого наперсного креста с украшениями «в знак монаршего внимания к трудам на пользу Православной Церкви» [7]. Настоятельница участвовала в Белгородских торжествах по случаю канонизации святого Иоасафа Белгородского. А 28 августа 1912 г. она была представлена в Петергофе вместе с членами Святейшего Синода императору Николаю II.

Церковная деятельность матушки Ангелины постепенно приобрела международную известность. Так, указом короля Сербского Петра I от 16 октября 1910 г. ей был пожалован орден св. Саввы Сербского 4-й степени. А 28 марта 1913 г. в обители состоялось светлое торжество в честь десятилетия пребывания матушки Ангелины в сане игуменьи. Литургию и благодарственный молебен совершил святой новомученик епископ Гдовский Вениамин (Казанский), в будущем митрополит Петроградский. А вечером игуменью посетили и поздравили патриарх Антиохийский Григорий IV, а также митр. Макарий (Невский) и архиеп. Евлогий (Георгиевский). В 1913 г. исполнялось 300 лет с начала царствования дома Романовых, и к этому юбилею в Петербурге был построен храм-памятник — собор Феодоровской иконы Божьей Матери. Игуменья Ангелина сделала значительные пожертвования на его содержание, в связи с чем 11 октября 1913 г. была удостоена благодарности императора, а 24 февраля 1914 г. ей высочайше пожаловали нагрудный знак почетного члена строительного комитета по сооружению храма-памятника.

В самом Иоанновском монастыре также продолжались строительные работы — были возведены новый корпус, две часовни и т. д. В августе 1913 г. игуменья обратилась с ходатайством о разрешении построить каменный трехпрестольный

6. Кончина и погребение отца Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909. С. 3–4.

7. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4334. Л. 3.

храм-усыпальницу на 500 мест для почитателей и благотворителей обители. Но вскоре началась Первая мировая война, и все работы пришлось прекратить. У настоятельницы появились новые заботы — размещение в обители детей-сирот из Галиции, эвакуированных сестер Леснинского монастыря, организация приюта дочерей Георгиевских кавалеров и т. д. Так, в августе 1914 г. при обители был устроен лазарет на 50 коек для больных и раненых воинов. 14 сентября 1915 г. за особые труды по сформированию при монастыре лазарета императрица Мария Федоровна наградила игуменью знаком отличия Красного Креста 2-й степени. Продолжал проявлять свое расположение к игум. Ангелине и император Николай II: 29 июня 1915 г. он пожаловал ей свой фотографический портрет с «собственноручным начертанием» своего имени [8].

В первые годы после Октябрьской революции игум. Ангелина продолжала оставаться главой обители. После создания 31 августа 1919 г. приходского совета храмов монастыря она была избрана почетным председателем совета с правом решающего голоса и непременным членом президиума. Настоятельница по-прежнему лично занималась всеми сторонами жизни обители, в том числе и деятельностью приходской общины. Сохранились свидетельства сестер об этом периоде жизни игум. Ангелины. В книге воспоминаний монахини Вероники (Котляревской) говорится:

> Батюшка, отец Иоанн Кронштадтский, не мог ошибиться, да и не ошибся, поставив именно ее во главе обители. Тихая, задумчивая, молчаливая, смиренная, большая молитвенница — она никогда не пыталась добиться послушания властным окриком или строгим поступком. Лучшие монахини понимали и ценили ее. Одна из них рассказывала: «Вот поспорят и поссорятся сестры, кто-нибудь из них вспылит или вообще сделает какой-либо нехороший поступок. Матушка зовет к себе провинившуюся. Та идет еще полная гнева, готовая к отпору, а матушка станет мирно расспрашивать ее, как она живет, о чем думает. В самую глубину души заглянет. И сестра уходит от нее успокоенная, утешенная с полным сознанием своей вины и недостоинства, хотя матушка ее ни в чем не упрекнула» [9].

В то же время настоятельница умела поддерживать и необходимую в обители дисциплину. Так, послушница Мария Сивко после ареста в феврале 1932 г. на допросе рассказывала:

8. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4334. Л. 3.

9. Вероника (Котляревская), мон. Воспоминания монахини. Сан-Франциско, 1955. С. 15.

Наша игуменья особенно нас куда-либо ходить не пускала, а если уходите, то только с ее разрешения и туда, куда она нам ходить предлагала[10].

Пятнадцатилетие пребывания матушки Ангелины в сане игуменьи, исполнившееся 28 марта 1918 г., было отмечено грамотой Святейшего патриарха Тихона. Последующие же годы принесли ей много бед и лишений.

Особенно тяжелыми и трагичными стали 1922–1923 годы. Первым испытанием стала развернутая органами власти кампания по изъятию церковных ценностей «на нужды голодающих Поволжья» (в действительности голодающим пошла лишь малая их часть). Опасаясь любого обмана и подозревая всех и каждого, в феврале 1922 г. районные власти потребовали от монастыря предоставления инвентарной книги дореволюционного времени. Однако ее не было до 1919 г., все управление имуществом принадлежало руководству обители, возглавляемому игум. Ангелиной, а она не вела никакой описи инвентаря, не считая это целесообразным. Но доказать этот простой факт враждебно настроенной власти было не так-то просто. Представители духовенства, в том числе настоятельница (4 мая), вызывались по этому вопросу в милицию, где подвергались унизительным допросам. Дело приняло настолько серьезный характер, что игуменья чуть не была привлечена к суду за сокрытие инвентарной книги. Так, заведующий районным отделом управления 10 мая 1922 г. писал в ГПУ:

…То обстоятельство, что игуменья Ангелина не внесла в первоначальную опись всего имущества и ценностей и не представила в 1919 г. инвентарной книги, дает основание предполагать, что инвентарная книга ею сокрыта… а поэтому прошу дать настоящему делу надлежащий ход[11].

Следует отметить, что еще в конце 1921 г. насельницы обители и прихожане ее храмов добровольно передали для помощи голодающим 936 тыс. рублей. Вопрос помощи поднимался и на общем собрании 26 февраля 1922 г., которое вновь единогласно избрало почетным председателем приходского совета игуменью Ангелину и постановило:

10. Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (далее – АУФСБ СПб ЛО). Ф. архивно-следственных дел. Д. П-84991. Т. 1. Л. 209.

11. ЦГА СПб. Ф. 151. Оп. 2. Д. 90. Л. 121 об.

…Благодарить м. игуменью и всех сестер за поддержание храмов и сохранение имущества в должной чистоте и порядке, за благолепие церковных служб и вообще за все заботы об Иоанновской обители[12].

Когда 19 апреля 1922 г. в монастырь пришли семь членов комиссии по изъятию ценностей, чтобы вывезти их из обители на подводах, то они встретили неожиданное, стихийно вспыхнувшее сопротивление прихожан. Несколько мирян, пробравшись на колокольню, ударили в набат. Число верующих быстро выросло почти до двух тысяч. Группа возмущенных прихожан проникла даже в покои настоятельницы, где в страхе спрятались члены комиссии. Последних спасли члены приходского совета. Вечером, согласно официальной сводке, «порядок был восстановлен войсками». Поднятый по тревоге отряд вооруженных курсантов силой разогнал собравшихся, арестовав десять человек. После этого ценности были изъяты, но власти все же решили, что необходимо возбудить судебное дело против руководства обители. И 18 мая отдел управления просил ГПУ предъявить обвинение игуменье в расхищении предметов, пожертвованных прихожанами и почитателями о. Иоанна Кронштадтского, на что якобы давало право: во-первых, отсутствие инвентарной книги, которая не велась вовсе; во-вторых — то, что были обнаружены и изъяты предметы, не включенные в опись 1919 г. (в значительной части личные вещи насельниц) [13].

Следователь Петрогубревтрибунала допросил настоятельницу 30 мая. Обвинение в расхищении оказалось абсолютно бездоказательным, и теперь игуменье ставили в вину главным образом организацию противодействия изъятию церковных ценностей. На допросе она все обвинения категорически отвергла:

За несколько дней до изъятия ценностей в монастыре среди церковного совета сложилось определенное мнение в деле помощи голодающим, которое сводилось к тому, чтобы изъятие ценностей прошло благополучно, но по независящим от церковного совета причинам толпа первоначального изъятия не допустила… Агитации против изъятия церковных ценностей среди духовенства монастыря не велось. С моей стороны агитации против изъятия церковных ценностей не было абсолютно, и виновной себя в таковой не признаю [14].

12. АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-36314. Т. 10. Л. 80.
13. ЦГА СПб. Ф. 151. Оп. 2. Д. 4. Л. 167–168.
14. АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-36314. Т. 10. Л. 90–91.

Следует подчеркнуть, что настоятельница 19 апреля лично успокаивала прихожан, уговаривая их не применять насилие. Однако следствие не желало признать тот очевидный факт, что выступление прихожан было стихийной вспышкой народного гнева. Следователь В. Куприянов 30 мая после допроса настоятельницы, «усматривая наличность признаков преступного деяния», постановил:

> Привлечь игуменью Ангелину к следствию по обвинению в допущении толпы, оказавшей противодействие власти во время изъятия церковных ценностей.

Матушка Ангелина была вынуждена дать подписку, что без разрешения губревтрибунала не станет никуда отлучаться из обители (т. е. была посажена под домашний арест) [15].

Начатое в отношении игуменьи следствие было лишь частью задуманного властями грандиозного судебного процесса над цветом петроградского духовенства. Митрополита Вениамина (Казанского) и близких к нему священнослужителей и мирян обвинили в попытке добиться изменения декрета об изъятии церковных ценностей и организации сопротивления его выполнению. Восемьдесят шесть человек предстали в качестве обвиняемых на открывшемся 10 июня судебном процессе, в том числе настоятель храмов Иоанновского монастыря прот. Иоанн Орнатский и трое их прихожан. Семерых мирян, задержанных у стен обители 19 апреля, и игуменью Ангелину власти решили на процесс «не выводить», хотя следствие по их делу продолжали; 5 июля 1922 г. Петроградский губревтрибунал вынес жестокий и несправедливый приговор: десять человек были приговорены к расстрелу. Шестерых позднее помиловал ВЦИК, а четверо, в том числе св. митрополит Вениамин, расстреляны в ночь с 12 на 13 августа 1922 г.

Следствие же по делу игуменьи Ангелины продолжалось еще несколько месяцев. Так, 4 августа Петрогубревтрибунал указал заведующему районным отделом управления командировать в следственный отдел сотрудников, проводивших 17 мая обыск в обители, для дачи показаний. А 11 августа следователь трибунала просил районные власти «по имеющемуся в его производстве делу об “Иоанновском монастыре” сообщить конкретный мате-

15. АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-36314. Т. 10. Л. 135–135 об.

риал о сокрытии приходским советом обители церковных ценностей»[16]. Но такого материала практически не оказалось, и следствие постепенно заглохло.

Осень 1922 — начало 1923 гг. было героическим временем в истории Петроградской епархии. На захват с помощью ГПУ просоветскими обновленцами руководства в Русской Церкви духовенство и верующие ответили массовым сопротивлением. Одной из первых в августе оформилась так называемая Петроградская автокефалия, не признававшая власть обновленческого Высшего церковного управления. Возглавляли ее епископы Алексий (Симанский, будущий патриарх) и Николай (Ярушевич). В Петроградскую автокефалию входил и Иоанновский монастырь. Так, 1 ноября — в день ангела о. Иоанна Кронштадтского — прихожане и монахини не допустили обновленцев служить в храмах и пригласили еп. Николая (Ярушевича). Однако 30 октября игуменья Ангелина и прот. Иоанн Орнатский получили извещение властей:

Отдел управления Петроградского района настоящим предлагает Вам не допускать к совершению богослужения в Вашем монастыре 31 октября и 1 ноября с. г. епископа Николая Петергофского (Ярушевича). В случае неисполнения настоящего распоряжения настоятель и игуменья будут привлечены к ответственности, вплоть до ареста[17].

Одновременно милиции было предписано следить за исполнением указания. После получения запрещения прихожане и монахини «обошлись силами» своего причта, но так и не допустили обновленческих «архиереев», пытавшихся пробраться в обитель.

В ответ Петроградское епархиальное управление обновленцев 3 ноября приняло решение:

1. Распустить приходской совет Иоанновского монастыря… 3. Настоятеля церкви монастыря протоиерея И. Орнатского и игуменью или ее заместительницу вызвать на 8-е сего ноября в епархиальное управление к 2 час. дня для объяснения по данному делу[18].

Но до разгрома Петроградской автокефалии власти не решились проводить какие-либо акции в отношении обители. Ситуация изменилась к весне 1923 г. В феврале были арестованы епи-

16. ЦГА СПб. Ф. 151. Оп. 2. Д. 90. Л. 118, 132.
17. Там же. Л. 142.
18. Там же. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 6. Л. 72–72 об.

скоп Николай и его ближайшие помощники, под репрессивными ударами автокефалия начала распадаться. Это «развязало руки» властям, и 12 мая 1923 г. храмы монастыря были насильно переданы новому обновленческому (живоцерковному) приходскому совету («двадцатке»).

Большинство насельниц (около 200 человек) во главе с игуменьей Ангелиной, желая сохранить обитель, остались в монастыре. Их отношения с новой «двадцаткой» были весьма напряженными, а с середины лета — открыто враждебными. Стремясь покончить с «гнездом контрреволюции», президиум Петроградского губисполкома принял решение о закрытии монастыря и принудительном выселении его насельниц из здания. В результате 14 ноября 1922 г. храмы обители были закрыты, большую часть сестер к тому времени изгнали из монастыря (лишь около 60 человек, проявив невероятную самоотверженность и упорство, продержались в здании обители до 1932 г.).

Духовное руководство сестрами, как оставшимися в здании на набережной реки Карповки, так и изгнанными из монастыря, вплоть до своей кончины продолжала осуществлять игуменья Ангелина. В ноябре 1923 г. она со своей тетей — бывшей заведующей Вауловским скитом монахиней Евпраксией (Кононовой), казначеей монахиней Иоанной (Лежоевой) и инокиней Натальей Репиной поселилась по адресу: ул. Полозова, д. 22, кв. 37 на Петроградской стороне, сняв квартиру вблизи от нескольких семей бывших прихожан Иоанновского монастыря. При этом настоятельнице удалось вывезти часть документов обители, в том числе книгу записей ее почетных посетителей, в которой были описаны и случаи чудесного исцеления. В дальнейшем матушка Ангелина приняла схиму. В 1926 г. она тяжело заболела, чему способствовал сильный холод в квартире, которая не отапливалась из-за нехватки средств.

В январе 1927 г., несмотря на болезнь, схиигуменья навестила общину бывших сестер монастыря при Скорбященской церкви в Невском районе. Монахиня Вероника (Котляревская) позднее вспоминала:

> Незадолго до своей кончины она посетила маленькую общину сестер Иоанновского монастыря, поселившуюся недалеко от церкви и часовни с иконой Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Стеклянном заводе. Сестры почувствовали ее присутствие как большой светлый праздник. Если не ошибаюсь, это было в 1927–1928 гг. Она тоже уже жила на частной квартире.

Через несколько дней она прислала юродивого нищего Мишу сказать, что ей плохо. А еще через два дня ее не стало [19].

Схиигуменья скончалась 8 февраля 1927 г. в квартире на ул. Полозова. В это время она находилась под следствием, готовился ее арест. Согласно устному преданию, матушка Ангелина молила Бога о том, чтобы умереть до ареста, не попасть в безбожные руки большевиков. Так и случилось: как только агенты ОГПУ вошли в дверь с ордером на ее задержание, схиигуменья скончалась. Митрополит Ленинградский Григорий (Чуков), служивший в конце 1920-х гг. настоятелем Николо-Богоявленского собора, записал в своем неопубликованном дневнике, что он присутствовал на отпевании матушки 10 февраля в церкви Алексия Человека Божия (ближайшей к закрытому Иоанновскому монастырю). Отпевали схиигуменью два выдающихся архиерея: епископ Петергофский Николай (Ярушевич) — будущий митрополит Крутицкий и Коломенский, и архиепископ Хутынский Алексий (Симанский) — будущий патриарх Московский и всея Руси Алексий I. Похоронили матушку Ангелину на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры, недалеко от церкви святителя Николая. Все годы безбожия православные петербуржцы неизменно почитали эту скромную могилу, на кресте которой находились два портрета схиигуменьи: на первом она изображена одна, на другом — вместе со своим духовным отцом св. Иоанном Кронштадтским.

По свидетельству упоминавшейся монахини Вероники — келейницы св. Серафима Вырицкого,

…Спустя некоторое время лаврский старец схимник Серафим видел сон: к нему пришли три игуменьи — основательница Дивеева мать Александра, Шамординская настоятельница и недавно скончавшаяся игуменья Иоанновского монастыря мать Ангелина. Они беседовали с ним и сказали, что им хорошо, что они вместе утешаются в Горних обителях, благословили, передали благословение его духовным детям и исчезли[20].

Нынешние насельницы возрожденного в 1989 г. монастыря молитвенно чтят память его строительницы и первой настоятельницы. Ежедневно схиигуменья Ангелина с сестрами поминается за проскомидией. В течение нескольких лет каждый год в

19. Мон. Вероника (Котляревская). Указ. соч. С. 15.
20. Там же.

день ее памяти сестры шли на Никольское кладбище Лавры и служили панихиду. Но 29 октября 1997 г. в жизни обители произошло знаменательное событие — с благословения патриарха Алексия II состоялось обретение и перенесение останков схиигуменьи Ангелины в монастырь. Сестрам удалось прочитать на сохранившейся части схимы слова, символически отображающие подвиг схиигуменьи: «…ланиты моя дах на заушение…» и «яко кроток есмь и смирен сердцем». Гроб с почившей на несколько дней был установлен в монастырском соборе Двенадцати Апостолов, а затем, теперь уже для вечного упокоения, перенесен в храм-усыпальницу святого праведного о. Иоанна Кронштадтского. Праведница, подвижница, страстотерпица матушка Ангелина обрела благодать у Бога. Никогда не прекращавшееся почитание ее церковным народом растет.

Другой ближайшей духовной дочерью святого о. Иоанна Кронштадтского была монахиня Иоанна (в миру Анна Яковлевна Лежоева). Она родилась в 1869 г. в Петербурге в богатой купеческой семье, окончила в столице Патриотическую Рождественскую школу. Девушка с юности хотела принять монашеский постриг и замуж не вышла. О ее близости к о. Иоанну свидетельствуют письма батюшки. Так, например, 10 июня 1901 г. кронштадтский пастырь писал игуменье Леушинского монастыря Таисии, что Анна Яковлевна сопровождала его в начале июня в поездке в Сурский монастырь и пожертвовала на обитель 200 рублей. Лежоева с самого начала возведения Иоанновского монастыря принимала деятельное участие в его построении и в 1903 г. стала насельницей обители. Сначала она проходила послушание старшей свечницы, а с 1904 г. исполняла обязанности казначеи; 17 декабря 1907 г. Лежоева была определена послушницей монастыря по указу Санкт-Петербургской Духовной консистории[21].

В 1907–1908 гг. в обители был устроен храм-усыпальница о. Иоанна Кронштадтского, освященный во имя св. пророка Илии и св. царицы Феодоры (имена отца и матери батюшки). Средства на его строительство дала, как сообщалось в периодическом издании «Колокол», одна петербургская жертвовательница, пожелавшая остаться неизвестной. Теперь известно, что это была Анна Яковлевна. Сохранилось опубликованное свидетель-

21. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4213. Л. 14.

ство монахини Викторины (Кореневой), считавшей мон. Иоанну (Лежоеву) своей «духовной матерью»:

На средства матушки была устроена усыпальница о. Иоанна Кронштадтского. Батюшка Иоанн говорил: «Как ты матушка приготовила мне место успокоения на земле, так я для тебя приготовлю место на небе». Сама монахиня Иоанна была очень кроткого нрава. Ее келейница говорила, что никогда не видела, чтобы матушка вышла из себя — она всегда была мирная и любвеобильная… Как духовная дочь о. Иоанна, она от него при жизни получила благословение писать записочки, класть их за образ и вынимать с молитвой, и с полной верой поступать так, как написано в записочке. Так она и поступала. Даже к нам идти или нет. Она клала записочку. И если выходило не ходить, так тогда не приходила. Так она делала каждый раз… Отец Иоанн ее сохранял, и она умерла своей смертью. Он сказал ее сестрам, что она замолит весь их род [22].

Анна Яковлевна приняла монашеский постриг в мантию с именем Иоанна от св. новомученика епископа Гдовского Вениамина (Казанского) 19 ноября 1911 г. в Иоанновском монастыре, а 9 марта 1912 г. была утверждена казначеей обители [23]. Эти обязанности монахиня Иоанна успешно исполняла до закрытия монастыря в 1923 году; 29 марта 1917 г. матушке была вынесена благодарность Святейшего Синода. После образования в 1919 г. приходского совета при храмах обители мон. Иоанну избрали его членом и казначеем совета. В это время — вплоть до 1923 г. — монахиня также исполняла послушание помощницы настоятеля храмов обители.

Осенью 1923 г. матушка в числе других сестер активно боролась против закрытия монастыря и выселения его насельниц, в частности 20 сентября подписала соответствующее заявление в президиум Петроградского губисполкома. Но в конце года ей пришлось покинуть родную обитель, и, как уже упоминалось, поселиться в небольшой общине вместе с игуменьей Ангелиной и еще двумя сестрами на ул. Полозова, 22–37. Не зная, кого выбрать своим духовником после закрытия монастыря, матушка обратилась с этим вопросом к викарию Петроградской епархии епископу Гдовскому Димитрию (Любимову). Владыка ответил ей: «Лучше, чем отец Викторин, не найдешь, ступай к нему» [24]. С того времени монахиня Иоанна окормлялась у духовного сына

22. Житие священномученика протоиерея Викторина Добронравова. Сидней, 1991. С. 9.

23. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4334. Л. 9.

24. Житие священномученика протоиерея Викторина Добронравова. С. 7.

о. Иоанна Кронштадтского, известного петроградского протоиерея Викторина Добронравова, с 1919 г. служившего настоятелем церкви свт. Николая Чудотворца при Доме-убежище для престарелых актеров им. М.Г. Савиной на Петровском острове.

В конце 1927 года прот. Викторин стал одним из активных участников так называемого иосифлянского движения[25], оппозиционного советской власти и Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергию (Страгородскому). Протоиерей в 1927 г. входил в состав делегации ленинградских иосифлян к митр. Сергию. После неудачного исхода беседы 26 декабря вместе со своими единомышленниками он отделился от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Матушка Иоанна также стала иосифлянкой и прихожанкой Никольской церкви до ее закрытия 8 февраля 1930 г.

Неизбежная угроза ареста нависла над о. Викторином, который вместе со своими духовными детьми перешел в Пантелеймоновскую церковь на Пискаревке. В эти трудные дни матушка Иоанна поехала к проживавшей в Ленинграде после разгрома Шамординского монастыря юродивой схимонахине Антонине, чтобы просить ее молитв за своего духовника, 19 сентября 1930 г. протоиерей В. Добронравов все-таки был арестован, приговорен к 10 годам лагерей и осенью 1931 г. отправлен в Беломоро-Балтийский лагерь. Матушка Иоанна в это время находилась под домашним арестом. В город святого Петра о. Викторин уже не вернулся (он был расстрелян 28 декабря 1937 г. в городе Боровичи).

Сохранилось описание совместной жизни сестер на ул. Полозова после кончины в 1927 г. схиигуменьи Ангелины:

После ее смерти сестры разошлись, и осталась матушка Иоанна одна со своей келейницей инокиней Наталией в одной комнате на первом этаже. Вскоре к ним приехала начальница Сурского подворья [на самом деле бывшая заведующая Вауловского скита] 90-летняя матушка Евпраксия, и Наташе приходилось обслуживать обеих. Главное, они были разных толков: матушка Евпраксия была сергианка, а матушка Иоанна — иосифлянка. Трудно им было вместе молиться. Они обе были лишенцы, т. е. им не давали хлеба (хлеб был по карточкам). Они питались за счет благодетелей. У матушки Евпраксии была большая вера в батюшку о. Иоанна Кронштадтского. Вот захочется ей чего-нибудь, она и молится ему: «Батюшка, дорогой (так она его звала), как хочется хлебца или булочки хочется», а то скажет:

25. По имени руководителя – митрополита Иосифа (Петровых).

«апельсинчика», — и через некоторое время на окошке появлялось то, что она просила, — кто-нибудь да принесет. Всегда бывала услышана[26].

7 октября 1933 г. матушка Иоанна была арестована по делу «нелегальной церковно-монархической группы монашествующих». Всего по этому делу проходили 26 иосифлян, в том числе канонизированный в 2000 г. Архиерейским собором священномученик иерей Павел Гайдай, старец священник Алексий Колесов, дьякон Филимон Юдин, монахини и миряне. Их обвинили в антисоветской деятельности и проведении тайных богослужений на квартирах (все иосифлянские храмы в Ленинграде, кроме одного, уже были закрыты).

При обыске квартиры монахини Иоанны в октябре 1933 г. агенты ОГПУ обнаружили много литературы о святом о. Иоанне, которая распространялась среди верующих, и церковную утварь, так как в квартире проводились тайные богослужения. Матушка на допросе бесстрашно сказала, что она является последовательницей о. Иоанна Кронштадтского, а обнаруженная литература и утварь принадлежат ей, источником же пропитания является исключительно помощь единомышленников. На вопрос о судьбе сестер обители монахиня Иоанна ответила, что группы насельниц после закрытия монастыря расселились по разным местам Ленинграда и Ленинградской области, стараясь сохранить монашеский образ жизни и надеясь вернуться обратно, так как советскую власть считают временной[27]. Взяв всю «вину» на себя, матушка фактически спасла от ареста проживавших с ней инокиню Наталью и монахиню Евпраксию.

Бывшую казначею обвинили в церковно-монархической пропаганде, оказании помощи репрессированным и странничестве по иосифлянским храмам Ленинграда и области. Но главное обвинение о принадлежности к нелегальной антисоветской группе доказать не удалось, и 23 декабря 1933 г. Тройка Полномочного Представительства ОГПУ в Ленинградском военном округе приговорила монахиню, учтя ее преклонный возраст, к 3 годам лагерей условно. Большинство других арестованных по данному делу были приговорены к 3–5 годам лагерей или ссылке на 3 года в Казахстан (в том числе священномученик Павел Гайдай)[28].

Мать Иоанна после освобождения в конце декабря 1933 г. вернулась в квартиру на ул. Полозова, а в дальнейшем перешла на

26. Житие священномученика протоиерея Викторина Добронравова. С. 10.

27. АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-82899. Т. 1. Л. 71.

28. Там же. Л. 307–312.

нелегальное положение. Господь действительно сохранял ее по молитвам святого праведного отца Иоанна Кронштадтского. Не коснулся матушки даже так называемый кировский поток — массовая высылка из города весной 1935 г. (после убийства Кирова) «социально-опасного элемента» (в том числе нескольких сотен священников и монашествующих), когда, по некоторым сведениям, из Ленинграда выслали монахиню Евпраксию и инокиню Наталью. Мать Иоанна мирно отошла к Господу 25 февраля 1939 г. в Ленинграде, сказав перед смертью: «Вера до конца будет Господу верна…»[29] Монахиню похоронили на монастырском участке Серафимовского кладбища, где традиционно хоронили сестер Иоанновской обители с 1910-х годов. Могила монахини Иоанны сохранилась.

Преданной духовной дочерью святого о. Иоанна Кронштадтского почти 20 лет была Екатерина Васильевна Духонина. Она родилась 19 февраля 1844 г. в дворянской семье и рано — в 17 лет — вышла замуж за офицера. Муж Екатерины Васильевны сделал блестящую карьеру, дослужившись до чина генерала. В 1887 г. он занимал должность коменданта г. Выборга и по настоянию жены подал прошение о переводе в г. Орел командиром дивизии. Друзья и знакомые отговаривали их от этого шага. Чтобы укрепиться в своем мнении, Екатерина Васильевна послала письмо о. Иоанну. Батюшка благословил перевод в Орел, и служба там сложилась удачно. А 19 февраля 1890 г. Духонина впервые лично познакомилась с о. Иоанном в Москве, где в то время ее супруг занимал должность начальника штаба военного округа, и с тех пор стала духовной дочерью кронштадтского чудотворца. В 1890–1895 гг. Екатерина Васильевна жила в Минске, так как муж служил там командиром корпуса, но 17 декабря 1895 г. она овдовела после 35-летнего брака. Именно тогда у Духониной впервые появилось желание уйти в монастырь, но о. Иоанн не благословил ее в то время на постриг. Екатерина Васильевна переехала из Минска в Москву, где жила до начала 1903 г., проводя каждое лето в Орловском Введенском женском монастыре.

В начале 1903 г. по приглашению о. Иоанна Е. Духонина впервые посетила Иоанновский монастырь в Петербурге, познакомилась с образом жизни его насельниц и игуменьей Ангелиной. И 13 февраля батюшка написал своей духовной дочери:

29. Житие священномученика протоиерея Викторина Добронравова. С. 12.

…Решай сама, как тебе поступить в нашу обитель, когда и на каких условиях[30].

С 5 марта до апреля 1903 г. Екатерина Васильевна жила при Иоанновском монастыре, затем, как обычно, уехала на лето в Орловскую Введенскую обитель; 7 октября 1903 г. отец Иоанн послал Духониной письмо с приглашением постоянно поселиться в Петербурге:

Милости прошу пожаловать в мой монастырь для водворения в оном или для житья при обители[31].

С этого времени Екатерина Васильевна более пяти лет прожила в Иоанновском монастыре, вплоть до смерти батюшки; 17 октября 1903 г. отец Иоанн благословил ее заведовать недавно построенным домом для живущих при обители. При этом Е. Духонина по-прежнему проводила каждое лето в Орловском Введенском монастыре, с настоятельницей которого — игуменьей Антонией — была очень близка.

В феврале 1906 г. Екатерине Васильевне исполнилось 60 лет. На слова, что ей, видимо, недолго осталось жить, о. Иоанн возразил ей, повторив несколько раз: «тебе 50 лет, а не 60». Мысли о монашеском постриге не оставляли вдову, однако 6 августа 1908 г. митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский) благословил ее жить, как и прежде, при обители без пострига. Весь период своего общения с духовным отцом Екатерина Васильевна вела дневник, записывая в нем все встречи с батюшкой. В последней записи, датированной 20 декабря 1908 г., описывались события, связанные со смертью кронштадтского пастыря. В 1911 г. в Петербурге была издана книга Е. Духониной «Как поставил меня на путь спасения отец Иоанн Кронштадтский (Дневник духовной дочери)», сразу ставшая известной и читаемой широкой публикой.

В 1909–1917 гг. Екатерина Васильевна жила, в основном, в Москве и в Орловском Введенском монастыре. После революционных событий 1917 г. она все-таки стала послушницей Иоанновского монастыря, где, по некоторым сведениям, была вскоре пострижена в рясофор. Интересные данные о пребывании сестры Екатерины в стенах монастыря на Карповке содержатся в след-

30. Духонина Е.В. Указ. соч. С. 107–108.
31. Там же. С. 129.

ственном деле служившего в храмах обители прот. Иоанна Давидовича, которого 11 сентября 1919 г. арестовали «за ведение контрреволюционного разговора» в поезде. Постановлением Петроградской губернской ЧК от 11 октября 1919 г. священник был признан виновным, но из-под стражи освобожден с зачетом предварительного заключения. На допросе 12 сентября И. Давидович показал, что 7 сентября ему исповедовалась «генеральша» Духонина — автор известных духовных произведений. Ранее она жила на пенсию, выплачиваемую за мужа, но после революции не получала ее. Сын Екатерины Васильевны был убит, а сама она, став послушницей монастыря, судя по всему, продолжала писать личные записки-воспоминания. Сестра Екатерина подарила И. Давидовичу, как почитателю о. Иоанна Кронштадтского, свой дневник о встречах с батюшкой[32]. Имя Е. Духониной присутствует в списках насельниц Иоанновского монастыря за 1918–1920 гг., и далее исчезает. Вероятно, она скончалась в стенах обители во второй половине 1920-го — начале 1921 года.

32. АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-34027. Л. 12.

Свящ. Эрнст Кристоф Суттнер

Трансформация в понимании расколов и их преодоления у христиан латинской традиции

Слово Божье в Священном писании не оставляет никакого сомнения в том, что Церковь может быть только одна и что по воле Господа на нас, христианах, лежит трудная обязанность восстановить единство во всем, в чем оно было утрачено. История церкви свидетельствует о том, что христиане латинской традиции не уклонились от выполнения этой обязанности. Но поскольку в разные периоды своей истории они по-разному понимали церковное единство, как, впрочем, и сущность церковного раскола, с течением времени коренным образом изменялось и понимание условий, необходимых для того, чтобы преодолеть попускаемые Господом расколы и в послушании Слову Божью восстановить утраченное единство.

1

Из истории раннехристианской церкви мы хорошо знаем — как это было ясно сформулировано на II Ватиканском соборе, — что «наследие, переданное апостолами, было принято в различных формах и многообразно, и уже с первоначальных времен существования Церкви в разных местах его развивали по-разному вследствие разнообразия дарований того или иного народа, а также условий его жизни» [1]. Поэтому жизнь Церкви с первых лет ее существования была различной в разных регионах. Ее единство проявлялось не в том, что богослужение, способ благове-

1. Декрет об экуменизме. Гл. 2: О Церквах и церковных общинах, отделенных от Римского апостольского престола. Разд. 1: Об особом уважении к Восточным церквам. § 14 // Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С. 154.

ствования и организационная структура были повсеместно одинаковы[2], а в том, что вопреки существенным различиям все члены церкви основывались на одном и том же благовестии (evangelium) Христа. Единство благовестия было основой солидарности, которая проявлялась и в том, что каждая церковь разрешала верующим из других церквей участвовать в своем богослужении, и в том, что церкви по мере сил поддерживали друг друга, церкви более крупные и более обеспеченные всякий раз, когда это было необходимо, оказывали духовную и материальную помощь другим церквам.

До тех пор, пока спасение повсеместно могло совершаться в одних и тех же таинствах и к святому благовестию нигде не примешивались чуждые идеи, единство и солидарность церквей была возможна. Однако пришло время, когда церкви перестали быть, как сказано в Деян 4:22, «единым сердцем и единой душой». Ни в одной из них полнота та́инственной жизни и чистота проповеди веры не подлежала сомнению, и тем не менее возникла необходимость в том, о чем рассказывается в книге Деяний: в поисках примирения разногласий и разрешения спорных моментов в апостольской церкви возникла потребность в обновлении единства[3]. Церквам предстояло ясно засвидетельствовать перед миром, что все они — единая и единственная Божья Церковь и что всякому разобщению будет положен предел, потому что, несмотря на все их несовершенство, Господь даровал им общее призвание — служить освящению человека.

Христиане латинской и греческой традиции времен Империи поздней античности совместно почитали семь вселенских соборов и благодаря этому считали свою церковь *нераздельной*. Хотя от внимательного наблюдателя не укроется то обстоятельство, что за весь период соборов Рим и Константинополь жили друг с другом в расколе в общей сложности более 200 лет[4] и между другими патриархатами также существовали расколы, однако когда говорят о

2. Указания на масштаб различий в жизни церкви с момента ее зарождения см. в докладе: Suttner E. Verschiedenheit des kirchlichen Lebens von Anfang an // Idem. Kirche in einer zueinander rückenden Welt: Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens. Würzburg, 2003. S. 106–112.

3. Так, например, когда вспыхнул конфликт из-за обеспечения вдов, апостолам пришлось назначать дьяконов; а когда возникла неясность относительно того, следует ли крестить необрезанных, если те не следуют традициям Моисеева благочестия, этот вопрос обсуждался на так называемом Апостольском соборе.

4. Ив Конгар в своей книге «Раздробленное христианство» (Congar Y. Zerrissene Christenheit. Wien, 1959. S. 111) цитирует два исследования по церковной истории, посвященные расколу между Римом и Константинополем в первом тысячелетии. В одном из них показано, что за 464 года, начиная с царствования Константина Великого (323) и до VII Вселенского собора (787), между греческими и латинскими христианами произошло пять расколов, которые продлились в общей сложности 203 года. Во втором исследовании говорится о семи расколах, продлившихся 217 лет за 506 лет со смерти Константина

неразделенной греко-латинской церкви времен Империи, то было и остается актуальным вплоть до сего дня то обстоятельство, что расколы происходили внутри единой и единственной Церкви. Ведь пока сохранялось убеждение в том, что ни разница во мнениях, ни спорные ситуации в церкви не затрагивают ни та́инственной жизни, ни вероучения, епископы обеих сторон признавали друг друга братьями в епископском служении и могли, не идя друг другу на уступки, ради блага единой и святой Церкви собираться на собор, где можно было прояснить все разногласия и трения и возродить утраченное на время видимое общение (communio).

2

Если достаточно долго не удавалось собраться для общего обсуждения на собор, то церковные иерархи и богословы могли прийти к выводу, что существующие разногласия стали слишком существенными и достичь компромисса уже не удастся.

Голоса латинской стороны, подвергающие сомнению правильность вероучения греков, стали раздаваться вскоре после наступления нового тысячелетия. Недоверие грекам высказывал, например, Бернар Клервоский, когда утверждал, что греки «с нами и не с нами, в вере они [с нами] едины, но в мире они [от нас] отделены, хотя и в вере они преткнулись»[5]. Греки, со своей стороны, поставили под вопрос правильность вероисповедания и совершения таинств в латинской церкви враждебным отношением к Filioque и спором о пресном и квасном хлебе.

Вначале эти сомнения не оказывали решающего влияния. Когда, например, норманны завоевали южную Италию, они отнеслись к тамошним греческим церквам как к «раскольникам» и весьма недоверчиво восприняли некоторые церковные обычаи той земли. Тем не менее они признавали, что греки совершают таинство евхаристии так же, как и их собственная норманно-

(337) до окончательного принятия в городе кесаря – Константинополе – постановлений VII Вселенского собора (843). Иными словами, если рассмотреть те столетия, когда христиане обеих традиций провели шесть из семи общих вселенских соборов, мы увидим, что почти половину этого времени между ними не было полного церковного общения (communio).

5. «Ego addo de pertinacia Graecorum, qui nobiscum sunt et nobiscum non sunt, juncti fide, pace divisi, quamquam et in fide claudicaverint a semitis rectis» (цит. по: Avvakumov G. Die Entstehung des Unionsgedankens. Munich; Berlin, 2002. S. 246).

латинская церковь. Поэтому захватчики сочли правильным назначать общих епископов для себя и для греков[6]. Если епископом был грек, он переходил из Константинопольского патриархата в подчинение Риму. При этом ни его самого, ни клир, ни народ не принуждали изменять что-либо в вере или в практике благочестия, но считалось, что он обрел единство с церковью завоевателей. Верующие латинской традиции, живущие на территории этого епископа, также относились к его диоцезу. И позже всякий раз, когда латинский кандидат назначался на должность епископа или когда латинские церковные власти основывали новые епархии, в эти епархии входили христиане как греческой, так и латинской традиции; сходным образом на других территориях поступали и греческие епископы. Поскольку захватчики оказались в состоянии создать централизованное церковное управление, все разногласия и напряжения на местах могли быть урегулированы.

Когда крестоносцы пришли на восток, они повели себя подобным же образом. После того как в 1098 г. пала Антиохия, захватчики прежде всего присвоили себе юрисдикцию антиохийского патриарха Иоанна IV. В начале латинского господства этот патриарх оставался высшим церковным иерархом и для греков, и для крестоносцев на всей территории Антиохийского патриархата[7]. Но когда глава крестоносцев все-таки начал назначать новых епископов (в случае если епископское место становилось вакантным или при создании новой епархии), он отдавал предпочтение тем священникам, которые прибыли с ним с запада, поскольку это могло усилить латинское господство[8]. В ве́дении новых латинских епископов (как сначала в ведении патриарха на территории всего патриархата) были и греки, и крестоносцы. Новые латинские епископы вместе с прежними греческими участвовали в работе общего синода Антиохийского патриархата. Когда в конце концов патриарх Иоанн IV покинул Антиохию (не совсем добровольно) и его патриархат оказался вдовствующим, представители латинской стороны уже обладали достаточным влиянием для того, чтобы избрать новым патриархом одного из своих предста-

6. Ср.: Suttner E. Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner // Ostkirchliche Studien. 2000. Vol. 49. S. 314–324.

7. Ср.: Karalevskij C. Antioche // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. 1924. Vol. 3 Col. 563–703, особ. Разд. IX и X. Col. 613–635.

8. Для времен крестовых походов не было ничего удивительного в том, что князь заботился о назначении епископа, поскольку назначение епископа правителем земли было тогда обычной практикой как на востоке, так и на западе.

вителей. После захвата Иерусалима и там произошло нечто подобное[9]. Создавалось впечатление, что как в Иерусалиме, так и в Антиохии церковное единство было восстановлено.

Таким образом, в церквах обоих патриархатов, Антиохийского и Иерусалимского, утвердилось своего рода иноземное господство. Вполне очевидно, что оно едва ли способствовало достижению всеобщего согласия. Впрочем, нельзя не обратить внимания на свидетельство новых исследований христианского изобразительного искусства в Иерусалимском королевстве крестоносцев, в которых показано, что взаимоотношения христиан латинской и греческой традиций в то время строились не только на принуждении. Ведь церковная жизнь не ограничивалась деятельностью епископов-назначенцев. В некоторых областях духовной жизни того времени достигалась настоящая общность, взаимопонимание было глубже, чем обычно полагают[10]. Таким образом, не только крестоносцы полагали, что благодаря общим епископам расколу между ними и греками был положен конец; несомненно, и часть греков считала, что таким путем может быть достигнуто духовное единство.

Когда в 1204 г. крестоносцы захватили Константинополь и назначили там патриархом своего представителя[11], на IV Латеранском соборе[12] было ясно сформулировано, что путь, которым шли крестоносцы (а задолго до них норманны), — это путь достижения единства церкви. В 9-й главе Постановлений собора в качестве условия церковного единства выдвигается требование, чтобы церковное руководство было повсеместно передано в руки представителей латинского запада:

9. Некоторые католические и некатолические авторы нашего времени пишут, что крестоносцы учредили на востоке «латинский патриархат». Такое утверждение неисторично. В действительности не было организовано никаких новых институций. Вернее будет сказать, что христиан латинского обряда избирали на кафедру уже существующего патриархата.

10. Kühnel G. Wall painting in the Latin Kingdom of Jerusalem. Berlin, 1988. В исследовании показано, что в Иерусалимском королевстве осуществлялась совместная творческая работа различных местных христианских групп (в особенности монашеских), как латинских, так и прибывших из Византии. Кюнель приводит убедительные доказательства того, что греческие и латинские христиане взаимно влияли друг на друга при создании архитектурного облика своих церквей. Если учесть, что в духовной жизни христианского востока икона обладала особой силой церковного свидетельства, то результаты исследования Кюнеля обретают еще бóльшую весомость.

11. В Константинополе также полагали, что представитель латинского запада на патриаршем престоле помог бы воссоединить весь патриархат с Западной церковью. Однако успех этих намерений не был столь уж велик, поскольку рядом с греческим императором все еще находился греческий патриарх, хоть и сосланный из Никеи в одну из областей Империи, не захваченных крестоносцами. Впоследствии сохранится часть греческого патриархата, в которой христиане латинской традиции не были у власти и которая не разделяла «единства», достигнутого крестоносцами.

12. Этот собор был причислен католической церковью к так называемым вселенским соборам католической церкви, которых всего насчитывается 21.

Принимая во внимание тот факт, что в городах и диоцезах некоторых областей в соседстве друг с другом проживают люди, говорящие на различных языках, которые при общем единстве в вере имеют различные обряды и обычаи, мы повелеваем, чтобы епископы таких городов и диоцезов ставили подходящих людей, которые совершают богослужение, соблюдая свои обряды и сохраняя свой язык, но таинства совершают сходным образом. Они должны наставлять верующих своей традиции словом и примером. Вместе с тем мы безусловно воспрещаем, чтобы один и тот же город или диоцез имел разных епископов. Это был бы монстр, который имел бы одно тело и несколько голов. Но если при указанных обстоятельствах в том возникает неизбежная необходимость, местный епископ, как разумный управитель, может поставить католического прелата греческого обряда своим викарием [13], и тот должен быть ему послушен и должен подчиняться во всех вопросах.

Правда, сохранялось и критически-недоверчивое отношение к греческим церковным обычаям, о чем красноречиво говорит 4-я глава Постановлений собора:

Даже если мы поддерживаем и почитаем греков, которые в наши дни возвращаются к послушанию апостольскому престолу, и поддерживаем их обычаи и обряды, насколько это возможно в послушании Господу, мы отнюдь не хотим и не можем позволить себе, тем не менее, соглашаться с ними в том, что несет опасность душам и причиняет урон достоинству церкви.

Подобное недоверие, однако, не могло иметь того смысла, который улавливает в этом тексте современный человек. Ведь собор не нашел оснований порицать норманнов и крестоносцев за то, что те более столетия уживались с греками, не требуя от них как-то изменить их церковный уклад. Позиция IV Латеранского собора, когда гарантами единства между церквами самых разных традиций выступали общие епископы, считалась приемлемой на протяжении столетий, причем не только в Латеране. Так, например, в Польше и в Литве порядок, предписанный Латеранским собором, применялся в землях русинов *. Но такое своеобразное церковное единство, достигнутое в процессе захвата земель, который продолжали осуществлять сторонники латин-

* Русины – малые народности восточных славян, живущие в Закарпатье. – *Прим. ред.*

13. Требование, чтобы викарный епископ был «католическим прелатом», может быть понято неверно, если не обратить внимания на то, что во времена IV Латеранского собора прилагательные «православный» и «католический» (или «кафолический») еще не обозначали принадлежность к конфессии. Как и в Символе веры, эти слова обозначали всю Церковь. В этом смысле «католический/кафолический прелат» – это высокопоставленная фигура, принадлежащая всей Церкви, а не какому-либо схизматическому сообществу; при этом не имеет значения, «грек» он или «латинянин».

ской церковной традиции, в скором времени натолкнулось на сопротивление.

Иначе обстояло дело в левантийских колониях венецианцев, в которых слой латинского руководства был слишком тонок, чтобы свысока относиться к греческой церковной жизни. Еще в 1725 г. Анджело Мария Квирини, который с 1723 по 1727 гг. был латинским архиепископом Корфу, мог вполне живо описывать в письме к папе Бенедикту XIII, какое почтение ему, как носителю церковной власти, оказали греки, жители острова [14].

3

Церковное единство, которого достигли крестоносцы в отдельных областях, находящихся под их контролем, было непрочным и закончилось вместе с их господством. Многих богословов и церковных иерархов опыт крестоносцев привел к предположению, что напряжение между латинской и греческой традицией связано не столько с временными обстоятельствами церковного устройства, об улучшении которых более всего пеклись крестоносцы, но затрагивают самую глубинную суть церкви. Под сомнение были поставлены особенности вероучения.

Начался период активных исследований. Одни изучали существующие разногласия с целью доказать, что они настолько велики, что о единстве не может быть и речи. Другие проводили не менее детальные исследования с целью удостовериться, что внутри подлинной традиции веры эти разногласия имеют право на существование [15]. Вопросу единства был посвящен Ферраро-Флорентийский собор. Когда латинские и греческие епископы прибыли на этот собор в 1438 г., их церкви, согласно расхожему убеждению, находились в расколе. Однако это обстоятельство не помешало им, как и участникам вселенских соборов поздней античности, видеть друг в друге собратьев по епископскому служению. Их общая задача состояла в том, чтобы совместно исследовать вероучение и церковную практику друг друга [16].

14. Это письмо см. в: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale: Verbali delle conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali. Vatikan, 1945. P. 581–584.

15. О позиции греческой стороны ср.: Beck H.G. Kirche und theologische Literatur im byzantinsichen Reich. München, 1959. S. 663 ff.; о позиции латинской стороны: Avvakumov G. Op. cit.

16. Особая значимость этого обстоятельства выявляется при сопоставлении с ситуацией II Ватиканского собора. На этом соборе христиане XX в. как греческой, так и латинской традиции не сочли возможным полноценное участие «схизматиков» в работе собора. Ведь ни те, ни другие не стали заново рассматривать вопрос о том, являются ли разнящиеся мнения обеих сторон о благочестии и богопозна-

По сути дела они проверяли, насколько различия, которые существуют между ними в церковной жизни, допустимы внутри границ правой веры. После долгих споров отцы собора утвердились во мнении, что существующие расхождения не затрагивают основ веры, а причина расхождений — в упрямстве, с которым греческая или латинская сторона выбирают или отклоняют способы выражения богословской мысли, используемые несовершенной человеческой природой для передачи одного и того же апостольского наследия. Отцы собора засвидетельствовали православность веры обеих сторон. Обсудив те четыре пункта, которые в то время считались важнейшими дискуссионными вопросами, они констатировали, что:

1. Символ веры с Filioque или без него не перестает быть православным[17];
2. для Евхаристии может использоваться как квасной, так и пресный хлеб, и в этом вопросе священники должны следовать соответствующему преданию их собственной церкви;
3. вовсе не обязательно следовать учению о чистилище (purgatorium) в суждениях об умерших и в молитве за них;
4. римский епископ может быть признан первым епископом христианского мира, как это с давних пор «записано в актах вселенских соборов и в святых канонах»[18], но при этом не должны терпеть ущерба традиционные права других патриархов[19].

нии различиями в вере, – нет, они посчитали этот вопрос уже решенным. Поэтому на соборе, созванном папой, православные епископы и богословы могли присутствовать только в качестве наблюдателей. Обе стороны отказались исполнять то, что некогда было ими же решено на Ферраро-Флорентийском соборе. Границу, отделяющую латинских христиан от греческих, и в то время называли «схизмой», как это продолжают делать и сегодня, различая православных и католиков; но тогда эта граница была менее непроницаемой, чем сегодня.

17. Они пришли к такому убеждению, потому что в результате соборных дискуссий стало ясно, что уже святые отцы, которых вел Святой Дух и правильность веры которых не вызывала сомнений, использовали разные формулировки, когда высказывались об исхождении Святого Духа. Гилл указывает на то, что после долгих переговоров, как только «удалось добиться ясности», было достигнуто, наконец, понимание того, что «обе стороны правы, так как в принципиальных вопросах они придерживались одного и того же, хотя и выражали это по-разному. Такое убеждение основывалось на аксиоме, которую разделяли обе стороны и которую ни один из присутствующих во Флоренции греков не решился бы оспаривать, настолько она была очевидной: все святые вдохновлены Святым Духом и в вопросах веры не могут не быть в согласии. Представление об обратном означало бы, что Святой Дух противоречит сам себе. Святые могут выражать свою веру в разной форме, не противореча при этом друг другу» (Gill J. Konstanz und Basel-Florenz. Mainz, 1967. S. 300 f).

18. «Современную» формулировку ограничения римских претензий на первенство в соответствии с тем, что «содержится в актах вселенских соборов и во святых канонах», предложил в 1976 г. Йозеф Ратцингер, установив, что католическая церковь вправе требовать от восточных христиан только такого свидетельства веры, которое было сформулировано и прожито в первом тысячелетии христианства. Когда позднее Ратцингер возглавил римскую Конгрегацию вероучения, он, публикуя свои рассуждения, «сознательно» оставил их «без изменений», потому что, как он сам признавал, только «в такой форме» эти претензии «имеют смысл» (см.: Ratzinger J. Theologische Prinzipienlehre. München, 1982. S. 209).

19. На исходе столетия, в которое проходил Ферраро-Флорентийский собор, для Европы началось время географических открытий; одним из его след-

Отцы Ферраро-Флорентийского собора не видели оснований требовать от греков, чтобы те переняли Filioque или пресный хлеб; чтобы они, говоря об умерших, использовали понятие purgatorium; чтобы они одобряли новые процедуры в осуществлении служения папы. Но и христианам латинского обряда отцы собора не предписывали отказаться со временем от всего того, что могло вызвать возмущение у греческой стороны. Согласно итоговому документу собора, обе стороны, латинская и греческая, могли восстановить единство, не отступая при этом от собственного предания или выработанных традиций, и впредь они не должны были называть друг друга еретиками. Согласно постановлению собора, христиан обеих традиций, которые прежде не были едины, следовало считать детьми одной Матери-Церкви, даже в схизме способными воспринимать одни и те же дары Святого Духа, так что между ними возможно восстановление полного церковного единства.

Долгие дискуссии отцов Ферраро-Флорентийского собора проходили в узком кругу. Участники собора, к сожалению, не думали о том, что примирение между их церковными общинами с необходимостью предполагает открытое и всеобщее принятие этого единства. Они также не учли те радикальные перемены, которые произошли в мире со времени VII Вселенского собора: не существовало больше кесаря, который возвышался бы над церквами обоих обрядов, латинского и греческого, и с помощью механизмов государственного принуждения мог бы позаботиться о том, чтобы решения собора были повсеместно признаны, как поступали *de facto* кесари древних вселенских соборов [20]. В XV столетии уже не могло идти речи о распространении решений собо-

ствий стало распространение европейской церкви и, следовательно, юрисдикции латинских патриархов на другие континенты. В результате восточные патриархи, с которыми прежде, во времена Ферраро-Флорентийского собора, еще можно было общаться непосредственно, теперь все меньше попадали в орбиту внимания христиан Европы, а ограничения, наложенные собором на папские полномочия, и вовсе исчезли из их сознания, (см.: Suttner E. Der Wandel in der Ausübung des römischen Primats im Gefolge der Brester Union // Marte J. (Hg.). Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union (Zweites Treffen, 2–8 Juli 2004). Würzburg, 2005. S. 111–118).

20. Чтобы правильно оценить, насколько власть кесаря влияла на рецепцию решений, принятых на древних вселенских соборах, следует учесть, что некоторые церкви на восточной границе Империи – в землях, постепенно отпадающих от Империи и впоследствии перешедших под персидское или арабское владычество, – сохраняя полную или частичную независимость от влияния кесаря, не подчинились решениям Эфесского и Халкидонского вселенских соборов относительно того, как следует понимать воплощение Сына Божьего. При этом, как свидетельствует церковная история, между этими церквами и теми, которые оставались в подчинении у кесаря, не существовало никакого содержательного противоречия в христологии. Вернее будет сказать, что эти церкви отвергали только сам способ богословствования тех, кто был «на стороне кесаря», и это послужило причиной расколов, продолжающих существовать и сегодня (см.: Suttner E. Vorchalcedonische und nachchalcedonische Christologie: Die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit // Una Sancta. 2002. Vol. 57. S. 6–15).

ра благодаря государственной поддержке: кесарь на востоке утратил свои полномочия как раз вскоре после собора, а рядом с кесарем на западе было много других суверенных властителей. Это обстоятельство и в той, и в другой церкви означало, что для повсеместной рецепции решений собора необходимы особые пастырские усилия. Необходимо было бороться с предрассудками и расхожим мнением о чужом как «чуждом», путем проповеди и катехизации добиваться того, чтобы столь трудно давшаяся отцам Собора позиция встретила согласие паствы и была принята ею. Нужно было рассеять застарелое и широко распространенное подозрение в том, что различия – это признак непреодолимых противоречий. Отцы собора как с той, так и с другой стороны, не уделили должного внимания тому, чтобы и клир, и народ в своем большинстве пришли к правильному и корректному пониманию рассматриваемых вопросов. В результате решения собора фактически не возымели действия.

4

В последующем столетии положение дел изменила Реформация: произошла не просто утрата единства поместных церквей, с самого начала отличавшихся друг от друга, — нет, с приходом реформаторов распалась на части единая традиция, насчитывавшая более тысячи лет. В противостоянии христиан, сохранявших верность традиции (которых скоро окрестили «папистами»), и приверженцев Реформации («новаторов») речь шла не о богословских определениях, с помощью которых с давних пор и на западе, и на востоке, не минуя свойственной человеку ограниченности, выражалось общее для всех наследие апостольской веры. Напротив, теперь выявились жизненно важные противоречия: все, что «паписты» почитали как святое и дарованное Богом, реформаторы считали вовсе чуждым Евангелию [21]. По одним и тем же вероучительным вопросам существовали противоположные мнения, позиции «за» и «против», затрагивающие церковное Предание.

Прежние разногласия означали скорее противоположность мнений, чем открытое противостояние, поскольку носители этих

21. «Различие», бывшее «с самого начала» между христианами греческой и латинской традиции, имело своим следствием, помимо всего прочего, еще и то, что общие для них понятия не были тождественными даже тогда, когда совпадал их буквальный смысл. Однако между «папистами» и «новаторами» XVI века, сформировавшимися внутри одной и той же богословской традиции, действительно возникали непримиримые разногласия, когда, опираясь на общие для обеих сторон понятия, одни относили к церковному Преданию то, что другие из него непременно исключили бы.

взглядов жили достаточно обособленно друг от друга. В отличие от прежних, новые разногласия возникли вследствие реального конфликта. Позже эту колоссальную разницу стали игнорировать. В последующее время стали ошибочно думать, что как прежние, так и новые разделения возникали вследствие того, что противоположная сторона исказила что-то в Святом Предании или примешала к нему что-то мирское. Со временем была даже изобретена схема церковных расколов, совершенно искажающая суть дела, которая с течением времени вошла во многие католические и православные учебники. Эта схема представляет собой древо, которое (в зависимости от конфессиональной ориентации учебника) символизирует католическую или православную церковь. От ствола этого древа, обособляясь, как пытается убедить нас этот образ, отрастают в отдельные ветви все остальные конфессии, одни в первом, другие во втором тысячелетии.

Следствием такого взгляда стало распространение общего понимания любого разделения: полагали, что в каждом случае та или иная группа верующих, отказываясь от какой-нибудь важной части апостольской веры или примешивая к вере те или иные мирские воззрения, отделялась от своего церковного отечества, ведомая заблудшими богословами и церковными иерархами. Чтобы положить конец расколам, группы заблуждающихся должны были признать свои ошибки, вновь обратиться к истине, от которой они себя отлучили, и вернуться в свое церковное отечество, что значило обратиться в латинскую (или же в греческую) конфессию. На тех, кто думал, что он остается в церкви, теперь возлагалась обязанность всеми силами увещевать «заблудших овец» отказаться от ложных шагов, приводящих к возникновению новых конфессий, и настойчиво призывать их к возвращению домой.

5

Один такой сторонник ошибочной оценки греческой церковной традиции, польский иезуит Петр Скарга громко заявил о себе незадолго до Брестской унии. Греки оценивали методы церковного управления римского епископата иначе, чем Скарга и его собратья из ордена, из чего Скарга сделал вывод, что в какой-то момент греки перестали признавать папское служение как служение в «неразделенной Церкви». Но отличие греческого взгляда на служение римского архипастыря сокрыло от внимания Скарги тот факт, что на Ферраро-Флорентийском соборе греческие христиа-

не могли вместе с латинскими воспринимать папу как наследника первоверховного апостола Петра, как действительного заместителя Христа, как главу всей церкви, как отца и учителя всех христиан, воспринявшего от Христа через святого Петра всю тяжесть пастырства, руководства и наставления церкви в ее полноте [22]. Говоря о папском служении, греки — впрочем, на свой лад — подчеркивали, что оно должно быть исполняемо в согласии с тем, что зафиксировано в актах вселенских соборов и в святых канонах, и при соблюдении привилегий и прав восточных патриархов.

Иезуит Скарга считал, что абсолютно необходимое условие для спасения христиан состоит в том, чтобы пребывать под водительством римского пастыря, под таким водительством, каким его видели именно в Западной церкви, именно в его, Скарги, время, причем с наибольшей ясностью — в его собственном ордене[23]. Любое сомнение в своей правоте Скарга расценивал как отход от церковного порядка, угодного Богу, от исконного церковного учения. Но ему было неизвестно, что концепция папского служения, которая в его время считалась единственно пра-

22. Все формулировки, приведенные в этом высказывании, взяты из решений Ферраро-Флорентийского собора от 6 июля 1439 г.

23. В основу ордена иезуитов была положена такая концепция первенства римского епископа, которая находилась в резком противоречии с пониманием, выработанным на Ферраро-Флорентийском соборе. Это очевидно уже из свидетельства о первом вечернем диспуте Игнатия Лойолы со своими товарищами в 1539 г., на котором было принято решение о создании ордена. Ведь цель их дискуссий, как, собственно, и мотив для учреждения ордена, состояла в том, чтобы добиться полнейшего единства друг с другом. В особенности после того, как папа, которому будущие иезуиты, согласно обету 1534 г., предоставили себя в полное распоряжение, решил разослать их по разным местам для решения церковных задач. Как следует из протокола этого диспута, он начался с вопроса о том, чтобы сплотить свои силы теперь, когда «мы предали и посвятили себя и свою жизнь Христу, нашему Господу, и Его истинному и законному заместителю на земле, дабы тот располагал нами и посылал нас туда, куда сочтет нужным, чтобы нам сопутствовал успех, где бы мы ни оказались: [у турок], у индусов, у еретиков или у других верующих или неверующих» (Monumenta Historica Societatis Jesu. Vol. 63. S. 3). Так сказать, *in directo* в такой формулировке содержалось исповедание учения о примате епископа Рима, но на втором плане – *in obliquo* – в ней было выражено чаяние, что епископ Рима будет осуществлять свое первенство таким образом, чтобы Игнатий и его соратники (а позднее и все иезуиты) могли осуществлять пастырскую деятельность своего ордена по всему миру. Особая клятва верности, которую иезуиты приносили папе как своему непосредственному главе, несущему ответственность за весь мир, основывалась на новой трактовке принципов его первенства. Однако такая трактовка шла вразрез с учением о папской власти, выработанным в католической церкви. Тот, кто сверх установленного традицией душепопечения ожидает от папы первенства на всем земном шаре, игнорирует церковную ответственность, которую несут другие иерархи, и вносит в учение католической церкви о сущности примата папской власти чужеродный элемент. В своей крайности такой образ мысли похож на образ мысли концилиаристов позднего Средневековья, которые, как известно, разрабатывали учение о полномочиях всеобщих церковных соборов и о праве церкви регулярно устраивать такие соборы. Они хотели, чтобы именно и только всеобщий церковный собор регламентировал принципы пастырского служения. Идея централизации, которую отстаивали Игнатий и его сподвижники в трактовке принципов римского примата, была в то время более привлекательна, чем вероучение католической церкви. Тем не менее, когда Петр Скарга истолковывал несогласие с представлениями его ордена как несогласие с католическим вероучением, он поступал неподобающим образом.

вильной, возникла только в период реформ после Тридентского собора. Для Скарги было настолько тяжело различие между его взглядами на папство и представлениями, бытовавшими в независимых от Рима восточных церквах, что на дело спасения заблудших душ он потратил все свои дарования.

Тот, кто, подобно Скарге, сформировался в эпоху послетридентской мысли[24], должен был считать, что вследствие своей отъединенности от папы восточные общины утратили достоинство Церкви Христовой. Поэтому необходимо было приложить все усилия ради овец Христовых, введенных в заблуждение этими общинами. Следовало настаивать на том, чтобы заблудшие восточные общины как можно быстрее устранили все те изъяны, которые препятствуют их исцелению. И прежде чем согласиться на восстановление евхаристического общения, нужно было удостовериться, что они нивелировали «свои отличия от истинной церкви». Искоренить всевозможные расколы можно было только с помощью обращения (conversatio) в самом буквальном смысле этого слова, если понимать расколы в точном соответствии с той схемой из многочисленных католических и православных учебников XIX и XX вв., о которой мы говорили выше.

6

Прискорбно, что папа Климент VIII, обнародовав в 1595 г. буллу «Magnus Dominus», обращенную к русинам с предложением унии *, не ориентировался на решения отцов-флорентийцев, но думал так же, как и иезуит Скарга. Подобным образом и венгерский первоиерарх Леопольд, кардинал Коллонитц, при заключении церковной унии семи городов ** пошел против решений Ферраро-Флорентийского собора и руководствовался указаниями деятельных отцов-иезуитов из римской Конгрегации пропаганды веры ***. И этот иерарх тоже действовал совершенно в духе Скарги[25]. И такая политика продолжалась повсеместно

* В 1596 г была заключена Брестская уния с Речью Посполитой для украинцев и белорусов, проживающих на ее территории. – *Прим. ред.*

** В 1649 г. была заключена Ужгородская уния с Венгрией для православного населения Закарпатья и современной Словакии. В 1699 г. она была распространена на православное население Трансильвании (современная Румыния), и стала «унией семи городов». – *Прим. ред.*

*** *Congregatia de propaganda fide* – основанное в 1622 г. миссионерское учреждение Римско-католической церкви, имеющее целью распространение католичества среди язычников и борьбу с ересями. – *Прим. ред.*

24. Такой образ мысли следовало бы называть именно послетридентским, а не тридентским, как это подчас происходит. Т. Фройденбергер (Freudenberger Th. Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche // Wegzeichen: Festschrift Biedermann. Würzburg, 1971. S. 152–165) показал, что папа Пий IV не жалел ни сил, ни средств, чтобы привлечь к участию в Тридентском соборе представителей схизматических церквей Востока, и что на Соборе последовательно избегали таких формулировок, в которых греки подпали бы под осуждение наряду с протестантами. Идеи Ферраро-Флорентийского собора все еще сохраняли определенный авторитет.

25. См.: Suttner E. Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/96 und bei der rumänischen Union von 1701 // Trier Theologische Zeitschrift. 2005. Nr. 114. S. 28–45.

вплоть до XVIII в., когда уже все христиане латинского Запада стали разделять сходную направленность мысли[26], хотя начиная с XVIII в. и греки вели себя подобным образом.

Конфронтацию греческого и латинского пониманий церкви, сформировавшихся в послетридентскую эпоху, можно проиллюстрировать характерным эпизодом, датируемым серединой XVIII в. Один сербский монах по имени Виссарион Сарай * из церкви в г. Карловиц, категорически не принимая унию, полагал, что участь униатов — «вечный огонь». В марте-апреле 1744 г., проезжая через Семиградье (Зибенбурген), он обращался к пастве:

Мне жалко вас. Мне жалко ваших невинных детей, души которых будут гореть в вечном огне, потому что они были крещены священниками-униатами. Крещение священников-униатов — не крещение вовсе, а проклятие, ибо они оставили веру семи вселенских соборов, когда соединились с неверными латинянами. Посему все крещенные ими — не крещены. Венчанные ими — не женаты, а совершаемые ими таинства — не таинства. Не ходите в униатскую церковь и не общайтесь со священниками-униатами, ибо если вы вступите в общение с таковым, то будете прокляты[27].

* Виссарион Сарай (1714–1744). Румынской церковью причислен к лику святых как преподобномученик, почитается как ревностный борец за православие против Римско-католической церкви, подвергшийся ее преследованиям и умерший в тюрьме. – *Прим ред.*

Экклезиологический ответ униатских богословов на тезис о том, что таинства, совершаемые священниками, принявшими унию, недейственны, не заставил себя долго ждать. В 1746 г. Геронтий Которе опубликовал разъяснение на те же самые богословские темы, которые волновали отцов Ферраро-Флорентийского собора[28], и в конце своего сочинения поставил три вопроса:

- Могут ли греки, румыны, московиты и другие схизматики быть спасены, пока они пребывают вне католической церкви Рима и не соединяются с ней, как наши святые отцы [равно как епископ Афанасий Ангел и его протопопы, принявшие унию]?
- Могут ли епископы и митрополиты схизматиков, которые не были утверждены викарием Иисуса Христа, то есть папой, считаться законно поставленными от Бога и подлинными иерархами?
- Могут ли совершаться святые таинства епископами и митрополитами схизматиков должным образом без утверждения папы?

26. Этапы развития обеих экклезиологических позиций (начиная с конца XVI в.), так же как и основные вехи и следствия переломного этапа середины XVI столетия, в общих чертах прослеживаются в заключительной обзорной главе в кн.: Suttner E. Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit. Würzburg, 1999. S. 279–302.

27. Цит. по: Pâclişeanu Z. Istoria Bisericii Române Unite // Buna Vestire. 1977. Nr. 16. S. 95 f.

28. Первое издание труда Геронтия Которе: Stanciu L. (Hg.). Gherontie Cotore, Despre Articuluş urile ceale de price. Alba Iulia, 2000.

Виссарион был возмущен тем, что для священников унии есть авторитет выше авторитета семи вселенских соборов, этим авторитетом был папа. По мнению Виссариона, эти священники «примешивали нечто чуждое» к наследию церкви и поэтому не обладали достаточными полномочиями для спасения людей. А те, кто пойдет за ними, будут прокляты, полагал Виссарион. Со своей стороны, Геронтий Которе отказывал в праве совершать службы тем епископам и священникам, которые не вступили в унию (в отличие от главы румын-униатов) и у которых, следовательно, отсутствовали «правильные отношения с папой». По убеждению каждой из сторон, единственным условием признания за духовенством права на совершение служения епископов и священников Церкви Христовой являлось изменение всего, казавшегося «инородным» (то есть отказ от того, что для одной из сторон оставалось «святым учением») и полное покаяние другой стороны.

7

Такой образ мысли стал официальной позицией католической церкви после 1729 г., когда римская Конгрегация пропаганды веры распространила экклезиологические воззрения своих богословов, ставивших под сомнение законность совершения таинств «схизматиками и еретиками». Этой Конгрегацией был опубликован декрет, согласно которому всякое молитвенное, богослужебное и та́инственное общение между верующими, состоящими в единстве с папой, и «схизматиками и еретиками» впредь строжайшим образом воспрещается [29]. Православная церковь заняла такую же позицию, когда греческие патриархи в 1755 г. объявили всех отделившихся христиан не спасенными и не принявшими крещение [30]. Римский декрет 1729 г. не был догматически обоснованным решением. Этот текст не восходил непосредственно к папе, а возник среди высших кругов папской курии. Тем не менее, этот декрет ослабил связующую нить между греческой и латинской церквами больше, чем анафематствующие буллы 1054 г. Ведь в 1054 г. решающим оказался момент душевной смуты отдельных

29. Целиком текст этого декрета можно найти в: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale… S. 595–602.

30. Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I.D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. T. 38. S. 575–644.

людей. Опрометчивость и некорректность взаимных нападок, как и то обстоятельство, что в них были задействованы высшие церковные иерархи, стали тяжелым испытанием и прочно врезались в память обеих церквей.

В 1729 г. после долгих внутрицерковных дебатов и дискуссий римская курия выработала некий документ, в котором приняла сторону тех, кто ставил под сомнение законность таинств и всей церковной жизни церквей греческого обряда. В 1054 г. дело шло лишь об отдельных людях, которые обошлись друг с другом несправедливо. В 1729 г. рассуждали о том, могут ли греческие церкви вообще носить имя Церкви, именно это ставилось под вопрос.

Когда греческие патриархи говорили о христианах другой конфессии как о тех, кто «не спасен и не крещен», это означало, что латинские обряды и таинства суть не более чем пустые ритуалы, не способные сообщать дары Святого Духа. Общины, в которых вместо подлинных таинств для спасения верующих совершаются только пустые празднования, не могут быть Церковью. Таким образом, в этом постановлении патриархов было ясно выражено отрицание греческими церквами традиции западного христианства. Никогда прежде греческая церковь не давала такой резкой оценки церкви латинского обряда, и никогда дело не доходило до такого радикального отвержения греческой церкви латинской[31]. Каждая из сторон — одна в 1729 г., другая в 1755 г., — объявили себя одной-единственной благодатной Церковью.

8

Человек, отделенный от одной-единственной благодатной Церкви, принадлежит, по слову Евангелия, к «пропавшим овцам». Следовательно, на клирике благодатной Церкви, как на «добром пастыре», лежит ответственность последовать за таковым и как можно скорее «вернуть его домой». Поэтому в последующее время «преодоление схизмы» начало означать то же, что и «возвращение пропавшей овцы», и немалое число клира и мирян не видели особой разницы между миссией среди некрещеных и обязанностью позаботиться об «обращении схизматиков». Это обстоятельство привело к тому, что в определенное время про-

31. О том, как решения греческих патриархов, подлежащие безусловному исполнению в одних православных церквах, в некоторых других зачастую ставились под сомнение, см.: Suttner E. Die eine Taufe zur Verbebung der Sünden: Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte // Rappert (Hg.). Kirche in einer zueinander rückenden. Welt. S. 249–295.

цесс создания и поддержания церковных союзов-уний (как, впрочем, и сопротивление таким союзам и протест против них) превратился для католиков и православных чуть ли не в войну конкурентов.

С этого времени задачу возвращения «потерянных овец», все еще не принявших унию, католические миссионеры решают с помощью агитации за переход в другую веру (conversio). Начался период, когда миссионеры, ревнуя о спасении потерянных душ, больше не верили, что православные христиане могут обрести спасение в своих собственных общинах, и полагали, что необходимо сделать все возможное, чтобы сподвигнуть к переходу в католическую церковь всех епископов и священников, принадлежащих к общинам «заблуждающихся христиан». Когда же им не удавалось обратить ту или иную «общину иноверцев» целиком, они старались привлечь в свою конфессию хотя бы отдельных людей из числа «заблуждающихся». Они больше не признавали «схизматические восточные общины» Церковью Христовой и полагали — исключительно из пастырской любви! — что необходимо повсюду создавать церкви, объединенные унией с Римом, даже если эти униатские церкви оказывались до смешного маленькими. Когда, например, такие униатские церкви создавались среди коптов, греков и русских, их создатели не опирались на ту или иную общину или общность; новая униатская церковь возникала тогда, когда количество отдельных «обращений» достигало определенного числа и папа благословлял рукоположение во епископы (а в случае коптов даже назначил патриарха)[32].

Не станем обходить вниманием то обстоятельство, что, согласно экклезиологии того времени, Господь, желающий, чтобы было *одно стадо и один пастырь*, доверил католической церкви всех христиан. Поэтому считалось, что даже «заблудшие» остаются чадами католической церкви по Божьей воле[33]. Поэтому упрек в «нечестном переманивании» и прозелитизме, обращенный к тогдашним миссионерам, был бы для большинства католиков того времени просто непостижим. Именно экклезиологические воззрения, берущие свое начало в XVIII в., дают нравственные осно-

32. Более подробно о возникновении церквей, присоединившихся к унии с Римом, см.: Suttner E. Die Christenheit aus Ost und West… S. 209–211, 224–225, 234–239.

33. С другой стороны, вследствие определенных исторических, географических или национальных факторов в православном мире униаты и все те, чьи предки так или иначе оторвались от своего «стада», также считались «своими чадами». Чтобы сделать все возможное для «возвращения домой» этих «заблудших», что представлялось прямым исполнением воли Божьей, некоторые православные деятели не задумываясь посылали к ним миссионеров, приравнивая их к язычникам.

вания для подобного поведения. Не считаясь с этим, мы рискуем истолковать вполне добросовестные усилия исключительно как прозелитизм, как деятельность, направленную на увеличение числа католиков с целью приобретения доминирующей роли в социально-политическом смысле.

Надо отдать должное тем миссионерам, которые восприняли новую экклезиологию как нравственную обязанность. Ведь человек, добросовестно поступающий согласно принципам, которые он считает правильными, заслуживает уважения независимо от того, каковы эти принципы с более объективной или более поздней точки зрения. Ибо человек, живущий по совести, это не тот, кто опирается на чужой опыт, а тот, кто живет посредством самостоятельно приобретенного понимания, основанного на внутренней честности [34]. Если человек старается поступать по совести, но при этом все же пребывает в заблуждении, то его убежденность и честность перед самим собой достойны уважения, но не его деяния.

Честность, добросовестность, самоотверженность католических миссионеров действительно заслуживают признания. При этом их деятельность можно назвать ошибочной, а зачастую даже разрушительной. Их верность собственным принципам, их трудолюбие (но не направление их действий!) могут и в дальнейшем служить нам примером.

9

II Ватиканский собор — благодарение Богу! — положил конец миссионерскому наступлению католиков на православных христиан [35]. Ведь на соборе вновь было сказано о том, что всюду, где сохраняет силу апостольское преемство священства и совершается евхаристия Господня, произрастает и укрепляется Церковь Божия [36].

В противовес многочисленным попыткам как-то ослабить это утверждение, в документе «Dominus Jesus» от 6 августа 2000 г. недвусмысленно сказано:

34. Ср. Пастырскую конституцию о церкви в современном мире, принятую на II Ватиканском соборе. Параграф 16: О достоинстве нравственной совести: «В глубине своей совести человек открывает закон, который не сам он себе дал, но коему он должен повиноваться… Совесть – самое потаенное ядро человека, его святая святых, где он остается наедине с Богом, Чей голос звучит во глубине его души.<…> Но нередко случается и так, что совесть заблуждается вследствие неодолимого неведения, хотя и не теряет при этом своего достоинства» (Документы II Ватиканского собора. С. 388).

35. Правда, подводить итоги еще рано, ведь после любой реформы всегда находятся члены церкви, которые «плетутся в хвосте» и неохотно поддерживают новое направление движения.

36. Постановление об экуменизме. § 15.

Церкви, которые не состоят в полноценном общении с Католической церковью, но остаются связаны с ней тесными узами, такими как апостольское преемство и действительная евхаристия, являются подлинными частями единой Церкви. Поэтому Церковь Христова присутствует и действует в этих церквах, хотя в них и отсутствует полное общение с Католической церковью, поскольку они не признают католическое учение о примате, которым по Божьей воле объективно обладает епископ Рима и который он осуществляет по отношению ко всей Церкви[37].

Хотя на опыте мы имеем дело с множеством спорных вопросов и разногласий относительно существующих схизм, все же справедливо следующее: в Символе веры мы исповедуем единство Церкви. Если следовать Символу веры, то любая община, которая может называться церковью, наряду с нашей собственной церковью принадлежит к одной-единственной святой, кафолической и апостольской Церкви; ведь не может быть так, чтобы одновременно существовали две Церкви Христовых, каждая из которых была бы единственной. Таким образом, то, к чему мы стремимся в экуменической перспективе — это не обретение вновь утраченного единства, поскольку пред Богом оно никогда не переставало существовать. Речь может идти лишь о том, чтобы, восстанавливая полноту церковного общения, видимым образом засвидетельствовать перед миром наше единство.

Необходимо возродить взгляд на схизму, существовавший в поздней античности, когда, оказавшись в ситуации раскола, церковь могла собраться на собор для выяснения насущных разногласий и спорных мнений и принять то решение, которое признали бы все участники собора, и тем самым восстановить общение (communio). И это отчасти уже происходит: согласно положениям II Ватиканского собора, раскол между католиками и православными никогда не мог поставить под сомнение единство в Духе между ними — констатация, о которой многие теологи и церковные деятели прошлого могли только мечтать.

В православном соборе города Белостока 5 июня 1991 г. состоялась встреча папы Иоанна-Павла II с Польской православной церковью. Папа сказал:

Сегодня мы все яснее видим и все лучше понимаем, что наши церкви — это церкви-сестры. Выражение «церкви-сестры» — это не просто формула веж-

37. Декларация «Dominus Jesus», см.: Acta Apostolicae Sedis. 2000. Vol. 92. P. 742–765 (§ 17, см. S. 758).

ливости, а реальная вселенская категория экклезиологии. На ней должны строиться взаимоотношения между всеми церквами…

Далее Иоанн-Павел II сделал вывод:

Диалог в истине, открытости и любви — единственный путь к полному единству. Это подарок от Бога, незаменимое средство на пути к примирению[38].

Отвечая на вопрос, как следует вести такой диалог, Иоанн-Павел II затронул одну из самых острых тем, вызывающих напряжение в отношениях между нашими церквами. Когда в декабре 1987 г. гостем папы был Вселенский патриарх Димитрий I, папа заговорил о необходимости совместного поиска ответа на вопрос, относительно которого православная и католическая церкви пока не могут прийти к единству, будучи не в состоянии согласовать свои традиционные воззрения на папство. Православные и католики все еще не могут разобраться в том, как возможно согласовать обязанности папы в качестве первого среди епископов христианского мира — и независимость и самостоятельность каждого «объединения, скрепляемого органической связью», в которые, как учит II Ватиканский собор, объединились «по Божественному Провидению… разные церкви, основанные апостолами и их преемниками в разных местах»[39].

Папа открыто признал перед своим гостем из Константинополя, что он не знает, как ему правильно исполнить свое призвание. И он обращается ко всем, католикам и некатоликам, с просьбой поддержать его молитвой и научением, чтобы он усвоил, каким образом он, римский епископ, может следовать своему призванию. Обращаясь к Константинопольскому патриарху, он сказал:

Как Вы знаете, я несу свое служение римского епископа, желая повиноваться воле Христа. Поэтому, ожидая той полноты общения, которую мы вновь хотим обрести, я усердно прошу Святого Духа, чтобы Он послал нам свой Свет и просветил бы им всех пастырей и богословов наших церквей, чтобы мы — разумеется, совместными усилиями — смогли найти формы, в кото-

38. Оригинальный польский текст выступлений Иоанна-Павла II, произнесенных во время его визита в Польшу (1–9 июня 1991 г.), был опубликован в приложении к «Osservatore Romano». Выступление в соборе г. Белостока (на с. 21–22 приложения) стало добавлением к «Osservatore Romano» от 10–11 июня 1991 г., итальянский перевод был напечатан уже 7 июня того же года.

39. Догматическая конституция о церкви. § 23 // Документы II Ватиканского собора. С. 86–87.

рых призвание Папы было бы реализовано как служение любви, которое смогло бы найти признание как одной, так и другой стороны. Я позволю себе попросить Ваше Святейшество помолиться со мной и за меня, чтобы Тот, кто *наставит на всякую истину* (Ин 16:13), побудил бы нас отныне в каждом нашем жесте, поступке, слове и решении совершать все, чего Бог хочет для своей Церкви. II Ватиканский собор настаивает на том, чтобы в стремлении к восстановлению полноценного общения с восточными церквами особое внимание уделялось «отношениям, существовавшим между ними и римской кафедрой до разделения». В этих отношениях всецело признавалось право каждой церкви на «управление по собственному усмотрению». Я хотел бы заверить Ваше Святейшество, что римский престол, для которого значимо все, что унаследовано церковной традицией, всецело признает и уважает эту традицию церкви Востока [40].

Принимать друг друга и оказывать помощь в познании и исполнении воли Христа в изменяющихся условиях сегодняшнего дня, — вот плод евхаристического общения (communio) церквей-сестер. Церкви, состоящие в таком общении, а также церкви, которые жаждут такого совместного общения, должны бескорыстно уделять друг другу часть от своих даров и нести друг за друга ответственность, чтобы каждая из них находила ответы на свои вопросы. Ведь вместе они составляют одно Тело Христово. Там, где это единство еще не стало реальностью, сохраняется задача диалога, в котором будут выработаны способы взаимной поддержки на этом общем пути.

40. L'Osservatore Romano. 7/8.12.1987. S. 5.

Работы студентов СФИ по кафедре церковно-исторических дисциплин

Русская православная церковь на рубеже XIX–XX веков

Екатерина Степанова

Клир и миряне на приходе РПЦ в начале XX века (по материалам «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе»)

Церковь — собрание верующих. Одной из ключевых характеристик любого собрания является то, ради чего собрались люди и каковы отношения между ними. Особенно это справедливо для того собрания, о котором сказано: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» *, а также: «По этому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» **. Представляется возможным судить о церковной ситуации в той или иной поместной церкви в конкретный период времени на основании того, какие в ней преобладали взаимоотношения. Безусловно, эта характеристика не является исчерпывающей, однако ее свидетельство, как правило, весьма красноречиво, и пренебрегать им не следует.

* Мф 18:20
** Ин 13:35

Попытка увидеть церковь через призму взаимоотношений между ее членами в исторической перспективе сопряжена с определенными трудностями. То, что ясно ощущается в непосредственном общении, не всегда находит отражение в тех или иных фактах, которые сохраняет история. Тем не менее, мы можем небезосновательно исходить из того, что отношение человека к человеку всегда так или иначе выражается в каких-либо действиях, поступках, либо в отсутствии оных. Поэтому мы считаем возможным на основании распространенности той или иной практики делать вывод о наличии ее внутренней подоплеки.

Мы будем рассматривать отношения между мирянами и клиром на приходе. Не имея возможности охватить здесь все стороны жизни прихода, остановимся на двух, на наш взгляд, наиболее показательных:

1) порядок избрания и назначения членов клира;
2) материальное обеспечение клира.

Порядок избрания и назначения членов клира на приход

что предшествовало порядку, сложившемуся к концу XIX – началу XX веков

В самом начале христианства на Руси основная масса так называемого низшего духовенства была по понятным причинам пришлой. Сохранились сведения о духовных лицах, пришедших из Корсуня, Константинополя, присланных из Болгарии [1]. Позже, благодаря школам, открытым св. князем Владимиром, стали появляться грамотные русские кандидаты на рукоположение. В целом на Руси в досинодальную эпоху миряне оказывали значительное влияние на поставление приходских священников.

Обычно на вакантное церковное место кандидат либо избирался прихожанами, либо назначался князем или боярином, если храм находился на земле вотчинника; после этого ставленник отправлялся в епархиальный город к архиерею рукополагаться. Окончательное же решение при поставлении клирика принадлежало епископу, но на практике в большинстве случаев архиерей доверял мнению прихожан [5, с. 304].

Важно отметить, что, с одной стороны, такое положение было полностью согласно с традицией церкви, которая предполагает для рукоположения необходимость свидетельства народа о достоинстве кандидата. С другой стороны, в нем находилось место и злоупотреблениям. Как свидетельствует письмо патриарха Германа митр. Кириллу I, датируемое 1228 г.,

…Некоторые господа обучали грамоте своих рабов, потом приводили их к архиереям для поставления во священство, не освободив из рабства, и после поставления спекулировали их саном, пользуясь их доходами [1, с. 46].

Со временем ситуация менялась в сторону уменьшения роли мирян в выборе и поставлении кандидатов и, соответственно, увеличения роли епархиальной власти. Естественным образом возникал и определенный образовательный ценз. К концу XVIII в. выборное начало практически свелось к «выяснению мнения “лучших прихожан” о нравственных качествах ставленника… Выбор же ставленника, чаще всего из числа выпускников духовных школ, принадлежал самому епископу» [5, с. 304]. В 1797 г. Святейшим Синодом был издан указ, объявлявший недействительными те статьи «Духовного регламента», где говорилось о выборности приходского духовенства. Затем в 1815 г. были официально отменены и ручательства приходов. Согласно И.К. Смоличу, этот Указ от 7 мая 1797 г. появился на основании Указа Павла I генерал-губернатору от 4 мая того же года, согласно которому административным ведомствам запрещалось принимать какие-либо прошения от населения.

Окончательную черту подвел в 1841 г. Устав духовных консисторий, где замещение должностей в приходах, так же, как рукоположение священников, передавалось в непосредственную компетенцию епархиального архиерея. Тем самым выборный принцип окончательно упразднялся [4, с. 321–322].

Итак, к концу XIX в. вопрос о том, кем замещать открывшуюся на приходе вакансию, целиком находился в ведении епископа, который, как правило, направлял на приход кого-либо из выпускников семинарий. Такое положение должно было обеспечивать определенную образованность священнослужителей, как бы гарантировать некоторое качество. Но должно было — не значит обеспечивало, поскольку состояние семинарий и их учебных программ в свою очередь нуждалось в реформе. И уж во всяком случае оно способствовало скорее «функциональному», чем личному отношению к священнослужителю на приходе.

Мнения епархиальных архиереев о сложившейся ситуации

В июле 1905 г. Синод разослал правящим архиереям предложение высказаться по ряду вопросов, касающихся церковной реформы. Одним из таких вопросов было «благоустроение прихода». Большинство преосвященных, излагая свои мысли по этому поводу, коснулись бурно обсуждаемого в то время выбор-

ного начала. В основном архиереи не разделяли надежд на то, что введение выборного священства будет способствовать возрождению прихода. Более того, далеко не все из них в принципе являлись сторонниками выборного начала в церкви. Так, по мнению еп. Гермогена Саратовского, порядок «выбора пастырей» «отжил естественно, т. е. потому, что омертвел».

Кому же неизвестно, что и теперь (к счастью, это редко случается) для открытия, например, в селе второго штата священнослужителей претенденты спаивают крестьян? Последние «выбирают» пастырей или поугостительнее, или погромогласнее, или подешевле, нисколько не считаясь с нравственным достоинством избираемого. <…> Если простой народ будет выбирать из своей среды, то несомненно, за отсутствием в селах и деревнях достаточно подготовленных к священному сану кандидатов, его избранниками чаще всего окажутся лица совершенно невежественные в делах веры, нравственности, народно-религиозного воспитания, которые могут стать жалким посмешищем в глазах иноверцев. <…> Существующий теперь ход выбора священнослужителей до́лжно признать более соответствующим современным сложившимся другим условиям. <…> Странно было бы мечтать о воскрешении того [выборного начала], что погребено самою историей, странно было бы питаться одними пожеланиями о «выборном духовенстве» без веских данных в пользу того, что выборное начало может нравственно возвысить или улучшить пастыря [3, с. 504–505].

Ему вторит комиссия «по вопросу о благоустройстве прихода в Тверской епархии», которая

…Не находит возможным предоставить приходу выбор кандидатов на ту или другую священноцерковнослужительскую должность по следующим соображениям:

а) такой выбор не был бы согласен с ясным учением слова Божья *, церковными канонами (3-е пр. I Всел. соб., 13-е пр. Лаод. соб.), многовековой практикой Православной русской церкви;

б) едва ли возможен по незнакомству, в большинстве случаев, избирателей с лицами избираемыми, их поведением, особенно по выходе лиц из того или другого учебного заведения;

в) такой выбор повел бы к образованию партий в приходе, взаимному раздору между прихожанами, проложил бы широкий путь к искательству со стороны избираемых, подкупу избирателей и другим вредным последствиям, нежелательным в таком важном деле, каково избрание руководителей в вере и благочестиия [3, ч. 2, с. 819–820].

* 1 Тим 5:22, Тит 1:5

Справедливости ради надо сказать, что все-таки большинство тех, кто писал о сложившемся способе избрания и назначения священнослужителей на приход, рассматривали выборное начало как вполне традиционное и церковное, но, к сожалению, неприменимое в конкретной исторической ситуации. Вот, к примеру, выдержка из докладной записки еп. Антония Волынского:

Несомненно, что правильная жизнь Церкви, исповедующей веру в исполнение Святым Духом всей своей жизни, веруя в полную святость и непогрешимость Церкви вселенской, хранит веру в присутствие благодатной силы и в церквах поместных, в епархиях и в церковных общинах, ибо Неложные Уста сказали: «Идеже бо еста два, или трие собрании во имя Мое, ту есмь посреде их». Община носит в себе некий дар благодати и, имея среди себя несколько человек, всецело посвятивших себя духовной жизни, постоянно изучающих слово Божие и пребывающих в молитве, выбирает лучших из них в клир, а лучших из низших клириков — в диаконы, а лучших из диаконов — во пресвитеры. <…> Говоря искренно, в устроении церковных общин мы так удалились от истинного Православия, что восстановление древнего православного строя может быть лишь целью постепенного приближения к нему со стороны церковных деятелей, а не мгновенного поворота.

Начать восстановление православного приходского строя с введения выборного начала — значит предлагать тяжко больному жирную грубую пищу, полезную для атлета-рабочего, но смертельную для тифозного клиента. Наша церковная община для избрания достойного пастыря теперь неправоспособна; напротив, избирательное право будет причиной глубокой деморализации (развращения) паствы и самого нежелательного понижения уровня духовенства [3, ч. 1, с. 173–174].

О том же пишет и еп. Стефан Могилевский:

Несмотря на то, что в идее явление это в высокой степени желательное, что право приходской общины участвовать в поставлении лиц иерархических предусматривается и канонами (Феоф. Алекс., п. 7), давать это полномочие общине сейчас, до правильного развития церковно-приходской жизни, представляется по крайней мере преждевременным, если не вовсе невозможным [3, ч. 1, с. 127].

Итак, видно, что епископы, в ведении которых находились назначения священно- и церковнослужителей на приход, по-разному относились к сложившемуся порядку этих назначений.

Одни расценивали его как закономерный плод исторического развития, для других же он был прискорбным компромиссом, требующим исправления.

Предложения епархиальных архиереев

Какие пожелания высказали архиереи относительно порядка избрания и назначения священно- и церковнослужителей? Практически все, кто писал об этом, отмечали, что выборное начало чревато злоупотреблениями. Комиссия по проекту церковных реформ, образованная преосвящ. Гурием, архиепископом Новгородским, отмечает следующие затруднения:

1. Избрание беспорядочной толпой (ὄχλος — по выражению Лаод. собора);
2. подкупы мирян со стороны недостойных избранников;
3. избрание невежественных и необразованных лиц;
4. домогательства пред епископом о рукоположении недостойных лиц [3, ч. 1, с. 796].

Для того чтобы нейтрализовать эти негативные стороны выборного процесса, так как «нелогично было бы отрицать сам принцип ради временных и случайных затруднений» [3, ч. 1, с. 796], эта же комиссия предлагает

…Принять меры к тому, чтобы устранить возможные злоупотребления при избрании. Избрание невежественных и необразованных кандидатов священства и домогательство за них пред епископом не должно иметь места по той причине, что епископ, испытав избранника и не найдя в нем требуемых от кандидата священства качеств, имеет власть отклонить ходатайство прихожан о своем избраннике. Прихожане должны будут подчиниться руководству епископа.

Выборы надлежит упорядочить (чтобы не участвовало сборище). Необходимо предоставить право и самому духовенству (например, в лице благочиннического округа) свидетельствовать о добрых качествах избираемого приходом лица. Может быть, в иных случаях окажется полезным определить известный образовательный ценз для кандидатов священства [3, ч. 1, с. 796].

Многие епископы писали о желательности сохранить за приходом право ходатайствовать об известных ему кандидатах. Причем часть епископов полагала это право применять в

случаях исключительных. Например, епископ Смоленский Петр считал:

Желательно оставить при назначении священников ныне существующий порядок как общее правило с тем исключением, допускаемым, впрочем, и ныне, чтобы епископ, в случае желания прихода иметь у себя пастырем то или другое лицо, известное епископу, удовлетворял подобное ходатайство [3, ч. 2, с. 187].

Для другой части епископов выборность представлялась скорее желательным правилом, чем исключением. Так, епископ Калужский Вениамин пишет:

Ввиду того, что выбор прихожанами кандидатов в клир не противоречит по существу каноническим правилам древней церкви греческой и практике русской церкви, желательным является и предоставление церковно-приходской общине права предызбрания и рекомендации местному епископу желательных для нее кандидатов на различные церковные должности, но при условии, чтобы рекомендуемые вполне удовлетворяли всем требованиям, предъявляемым высшей церковной властью, особенно к кандидатам священства. Таких предызбранных и достойных кандидатов епископ возводит в священные степени; если же община не укажет в течение месячного срока своего кандидата или предызбранный не будет удовлетворять требованиям для кандидата священства, то епископ назначает кандидата по своему усмотрению, так как епископу, собственно, и принадлежит это право [3, ч. 1, с. 62].

Особняком стоит мнение епископа Гродненского Никанора:

…Приходы могут избирать псаломщиков и посвященных уже диаконов и священников, а не посвященных должен избирать епископ, как канонически обязанный к тому * и ответствующий за недостойно посвященных** [3, ч. 1, с. 225].

* Тит 1:5, 1 Тим 5:22
** 2 Тим 1:6

Свой проект правил, которыми следует сопроводить предоставление приходу права выбора кандидатов в клир, представила комиссия, созванная Киевским митрополитом Флавианом:

а) Прихожане имеют право избрать священника или кандидата, имеющего научный ценз. Таким цензом для городского священника должно быть высшее богословское образование, для сельского — среднее.

Лица, получившие светское образование — высшее или среднее, — и лица с домашним образованием должны выдержать полный испытательный экзамен на священника.

б) Избранное лицо представляется епископу для испытания и признания достойным или нет.

в) При неодобрении избранного кандидата и если со дня освобождения прихода прошло два месяца, епископ сам назначает священника в свободный приход. <…>

ж) Если епископ дознает, что кандидат или священник, ищущий места, допустит подкуп, или спаивание спиртными напитками, или иные неблаговидные способы получения прихода, позорящие кандидата и деморализирующие приход, а прихожане допустили все это, то кандидат, если он светский, навсегда лишается права вступить в клир, если священник — лишается и того места, которое раньше имел, и только по истечении не менее года и по раскаянии может получить незначительное бесприходное место. Прихожане на этот раз лишаются права избрания. <…>

и) Прихожане, избравшие священника, раньше года не имеют права просить о перемене священника, если он трезв, честен и аккуратен. Если же и по истечении года прихожане просят удалить, а при расследовании окажется, что священник — достойный пастырь, то он остается на своем месте. В случае же его добровольного перехода в другой приход, избравший его, прихожане на этот раз лишаются права избрания: епископ сам назначает им священника.

і) Прихожане, заявившие себя постоянными неудовольствиями на избранных ими священников, по усмотрению епископа лишаются права избрания на 5, 10, 15 лет [3, ч. 1, с. 699–700].

Таким образом, предоставление приходу возможности выбирать себе священнослужителей многие расценивали как желательное в принципе, но трудно реализуемое в конкретной церковной ситуации. Как писал в своем комментарии к выводам комиссии епископ Архангельский Иоанникий:

…При существующих неудовлетворительных условиях народно-приходской жизни правами выбора клириков может воспользоваться очень ограниченное число приходов по всей России [3, ч. 1, с. 380].

Подобная ситуация, на наш взгляд, достаточно красноречиво свидетельствует о том, что отношения между мирянами и клиром в большинстве приходов были весьма далеки от общинных.

Материальное обеспечение членов клира

Что предшествовало порядку, сложившемуся к концу XIX – началу XX века

В самом начале распространения христианства на Руси приходское духовенство получало свое содержание главным образом из доходов от служения треб. При этом «церкви княжеской постройки, особенно соборы, получали определенное содержание от князей» [1, с. 46].

До XVIII в. основными источниками доходов священнослужителей на приходе были: 1) плата за требы (хотя твердых расценок на церковные требы не существовало); 2) добровольные пожертвования прихожан; 3) руга, то есть субсидия от государства натурой или деньгами; 4) доходы с церковных земель или с земельных участков, предоставленных государством в пользование духовенству. Государственная руга предоставлялась, как правило, в ответ на соответствующее челобитье и могла быть либо временной, либо бессрочной. В тех краях, где господствовал выборный принцип (на севере Московской Руси, на Украине и в некоторых других областях), приходская община заключала с каждым новым священником договор, в котором фиксировались: 1) размер земли, выделяемой на содержание духовенства; 2) в некоторых случаях дополнительная руга натурой, обычно к Рождеству и другим праздникам; 3) как дополнение к этому — вознаграждение за отправление треб [4]. Отсутствие единых расценок на требы в сочетании с бедностью многих сельских приходов приводило к многочисленным «жалобам на методы, посредством которых приходское духовенство пыталось увеличить вознаграждение за требы» [4, с. 358]. В 1765 г. Сенатом были установлены расценки на требы, но положенные нормы оказались значительно ниже принятых:

> 3 коп. за крещение, 10 коп. за брак, столько же за погребение и т. д. [1, с. 348].

И хотя духовенству было указом запрещено превышать устанавливаемые нормы, в жизни этот указ оказался неисполним. Позже в 1801 г. расценки были удвоены. В целом в течение первой половины XIX в. не раз поднимался вопрос об отмене платы за требы и введении постоянной подати с членов церковной общины. Но его обсуждение ни к чему конкретному не привело, и постепенно стала вырисовываться идея о государственном жалованье.

мнения епархиальных архиереев о сложившейся ситуации и их предложения

В отличие от ситуации с выборным началом, в вопросе о содержании клира все архиереи единодушно считали сложившиеся положение ненормальным и нуждающимся в изменениях. И большинство рассматривало проблему содержания клира приходом как одну из наиболее существенных. Так, епископ Астраханский Георгий, размышляя о том, что может содействовать большему единению пастыря с пасомыми, в первую очередь называет «освобождение священнослужителей от теперешней экономической зависимости от прихожан» [3, ч. 1, с. 362].

А вот что пишет епископ Минский Михаил:

…Мы полагаем, что главной причиной нестроения приходской жизни и даже некоторой враждебности в отношениях клира с прихожанами, особенно в селах, в настоящее время является обоюдная бедность сторон. Один благочестивый наблюдатель приходской жизни в нашем крае с грустью однажды сказал нам, что все зло в том, что в нашей деревне живут два одинаково голодных волка — поп и мужик, которые, будучи обречены жить на те скудные средства, которые дает деревня, и не имея никакого источника дохода извне, должны пожирать друг друга. Замечание это глубоко справедливо. С одной стороны, церковный причт, не будучи в состоянии жить на нищенское жалованье от казны, занят прежде всего заботою о приискании насущного куска хлеба для себя и своей семьи и возможном обеспечении себя и семьи в будущем и, вследствие этого, отдается не деланию на ниве Христовой, а возделыванию своих нив и садов и выколачиванию доходов от прихожан. А с другой стороны, убогие прихожане не только не проявляют ни малейшего старания улучшить жалкое положение причта, но еще ищут удобного момента захватить себе что-нибудь с поповой нивы, с попова луга. Поэтому первою мерою к восстановлению нормальной жизни в приходах должно быть полное материальное обеспечение клира [3, ч. 1, с. 75–76].

Епископ Самарский Константин выделяет существующий способ содержания духовенства как основную причину малоуспешности пастырской деятельности:

Этот способ содержания духовенства, когда оно само бывает сборщиком с народа тех средств, какие на содержание духовенства дает народ, имеет то преимущество, что духовенство получает свое содержание при наименьшем

обременении плательщиков, так как дело обходится здесь без всяких посредников между народом и духовенством. Но при этом экономическом преимуществе этот способ содержания духовенства настолько вреден в духовном отношении, что даже жалованье от правительства, когда правительство берет на себя посредство между плательщиком-народом и духовенством, является более желательным, чем существующий, будто бы апостольский, способ содержания пастырей церкви и их сотрудников. Осмелился ли бы кто-нибудь предложить апостолу Павлу плату за всенощную в Троаде или апостолу Петру за то, что он пришел в Лидду воскресить Тавифу? Итак, пока в народе и в духовенстве существует убеждение, что за молитву и вообще за пастырский труд можно и должно платить, — настоящий способ содержания духовенства не есть апостольский… <…> Самый же большой духовный вред настоящего способа… в том, что духовенство становится в глазах народа его эксплуататором, и между духовенством и народом образуется антагонизм; духовенство старается получить возможно больше, а народ старается отделаться возможно меньшим. <…> Смешение этих двух понятий «содержание духовенства» и «плата за труд» и создает иллюзию эксплуатации там, где даже и нет эксплуатации [3, ч. 1, с. 497–498].

Итак, ситуация с содержанием клира действительно остро нуждалась в реформировании. В основном, предложения, которые высказали епископы, были такими: ввести определенный фиксированный сбор с прихожан, но осуществлять его с помощью некоего третьего лица или организации; перевести священнослужителей целиком на жалованье из казны; сочетать первый и второй варианты. Некоторые отзывы звучат при этом очень категорично. Например, епископ Калужский Вениамин пишет:

Только тогда поднимется пастырская деятельность… и от преобразования приходской жизни можно ожидать благоприятных последствий, когда духовенство будет обеспечено жалованьем от казны на тех основаниях, на каких получают его все лица, состоящие на государственной службе по разным ведомствам [3, ч. 1, с. 63].

Таким образом, можно заключить, что, по горькому выражению уже упомянутого выше епископа Самарского Константина,

…Деятельность приходов по обеспечению причтов не только имеет инициативу не в приходе, а в причте, но и в исполнении бывает почти всегда

делом настояния причтов и епархиального начальства; со стороны же прихода чаще встречается противодействие усилиям духовенства, чем искреннее сочувствие заботам пастыря о семье своей и о положении низшего причта [3, ч. 1, с. 489].

Конечно, нельзя забывать, что существовали и благополучные приходы, где дело обстояло иначе, но в целом следует признать, что ситуация с материальным обеспечением клира снова свидетельствует о достаточной отчужденности внутри прихода между мирянами и членами клира.

Мы рассмотрели два аспекта жизни прихода: выборы и назначение приходского духовенства, а также его материальное содержание. Представляется, что именно здесь ярче всего проявлялся характер взаимоотношений, которые связывали клир и мирян. Из свидетельств епархиальных архиереев можно увидеть, что эти отношения, как правило, оказывались весьма далеки от евангельской нормы взаимоотношений учеников Христовых. В большинстве случаев владыки свидетельствуют о неготовности прихожан взять на себя ответственность за свой приход и в смысле избрания священно- и церковнослужителей, и в смысле их последующего содержания. Правда, и состояние клира, судя по отзывам преосвященных, оставляло желать лучшего. Чего стоят одни только слова епископа Холмского Евлогия:

…Не в том главная беда нашей церковно-приходской жизни, что пастыри у нас не выборные, а в том, что многие из них недостаточно церковные [3, ч. 2, с. 63].

Таким образом, взгляд на церковную ситуацию в России начала XX в. через призму взаимоотношений мирян и клира на приходе свидетельствует, к сожалению, о наличии в большинстве случаев весьма сильной разобщенности между служащим священником и его прихожанами, а значит, о явной ненормальности внутрицерковных отношений, причем в таком масштабе, что представлялось возможным говорить о необходимости возрождения прихода, что и нашло свое отражение, в частности, в отзывах епархиальных архиереев.

Литература

1. Знаменский П.В. История Русской церкви. М.; Paris, 1996.
2. Камкин А.В. Православная церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 года. Вологда, 1992.
3. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2 ч. М., 2004.
4. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917: В 2 ч. М., 1996–1997.
5. Цыпин В.А. Церковное право. М., 1996.

Марта Лукашевич

Приходское Рождественское братство в Санкт-Петербурге (1863–1871)

В наше время, как это все чаще и чаще слышится в церковно-общественной периодике, одной из самых актуальных церковных проблем является вопрос мирянского движения. На мирянской инициативе и участии в управлении церковью строятся протестантские приходы-собрания. Снятие жесткой оппозиции между клиром и мирянами было одним из первоначальных требований Лютера и в дальнейшем составило основу устройства протестантских церквей. Недавно закончившийся XX век был свидетелем возрождения участия мирян в жизни католической и православной церквей, осознания народом Божьим своего достоинства и ответственности за церковь. В католической церкви еще до II Ватиканского собора стали возникать христианские содружества мирян (такие, как братство Шарля Фуко или Фоколари), позже этот процесс усилился, получив в соборных постановлениях поддержку церкви и прямое поощрение этой деятельности.

Со своей стороны православные богословы — прежде всего о. Александр Шмеман и о. Николай Афанасьев, а до них еще и Н.П. Аксаков [1] — в своих трудах стремились преодолеть многовековое искажение церковного сознания: клерикализм, разделение на пастырей и пасомых, на церковь учащую и научаемую. Плоды их работы заметны в практике многих православных приходов Западной Европы и Америки. В России, к сожалению, мирянское движение развито пока достаточно слабо, но понимание необходимости его совершенствования присутствует в сознании какой-то части верных и, конечно, есть конкретные примеры деятельности таких

1. Аксаков Н.П. Духа не угашайте! М., 2000.

движений, называемых обычно, согласно православной традиции, братствами. В первую очередь мы здесь имеем в виду Сретенско-Преображенское содружество малых братств, но есть и другие российские православные братства и мирянские организации.

Цель данной статьи — представить опыт братской жизни в России второй половины XIX в., а также познакомить с деятельностью Рождественского приходского братства, основанного в 1863 г. петербургским священником Александром Гумилевским. В статье кратко представлена история создания и деятельности братства на фоне политических и церковных событий того времени. Более внимательно рассматривается братский опыт работы с нищими детьми, как самый острый и болезненный, на наш взгляд, вопрос настоящего времени в России.

Современных монографий, посвященных жизни и деятельности о. Александра Гумилевского, не существует. Сведения о нем мы почерпнули из опубликованного через два года после смерти о. Александра биографического очерка Скроботова «Приходский священник Александр Гумилевский»; информация об устройстве и работе братства взята из «Летописи Приходского Рождественского Братства в Санкт-Петербурге», которая велась самим о. Александром и печаталась в журнале «Дух христианина». Исторический контекст и вопрос возрождения деятельности братств описаны по книге А. Папкова «Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя» и по монографии С.В. Римского «Российская церковь в эпоху великих реформ». Дополнительные сведения взяты из нескольких номеров «Киевских епархиальных ведомостей» за 1862 г.

Оживление общественной и церковной жизни на рубеже 1850–1860-х годов в России

Как хорошо известно, начало царствования Александра II это период особого оживления русского общества, время брожения умов, появления надежд на реформы и серьезные изменения в государстве и обществе[2]. Смена политического курса и отмена цензуры дали толчок к обсуждению в периодике многочисленных наболев-

2. Отец Георгий Флоровский в своей работе «Пути русского богословия» приводит замечательную подборку цитат из высказываний современников. Шелгунов: «То был чад молодости, который зовется любовью»; Гиляров-Платонов: «То было состояние влюбленных перед свадьбою»; Страхов: «воздушная революция»; Стасов: «Метались, словно в любовном чаду»; Леонтьев: «Это, действительно, был какой-то рассвет, какая-то умственная весна. Это был порыв, ничем не удержимый» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 285).

ших проблем и к попыткам разрешить их на деле. Появляются новые журналы, в том числе огромный массив церковной периодики[3]. Естественно, общественное пробуждение не обошло стороной и духовного сословия. Конец 50-х — начало 60-х годов это период оживленного обсуждения в печати вопроса о положении духовенства, необходимости улучшения его нравственного уровня и материальной ситуации. После выхода в свет в 1858 г. анонимно изданной за границей брошюры сельского священника Иоанна Беллюстина «Описание сельского духовенства» (в которой положение русского белого священства было представлено в очень мрачных красках) обсуждение превращается в бурную дискуссию. Духовное сословие, до сих пор забитое и забытое всеми, внезапно оказывается в центре внимания не только общества, но и высших чиновников, и даже самого царя. Наряду с крестьянской, городской, судебной и другими реформами создается также проект церковных реформ, которые будут проводиться на протяжении 60-х и 70-х годов, главным образом министром внутренних дел П.А. Валуевым и обер-прокурором Священного Синода Д.А. Толстым.

Как начало реформ, так и появление общественного интереса к проблемам духовного сословия повлияли стимулирующим образом на само духовенство. 60-е годы — это период оживления пастырской деятельности приходских священников, их заботы о духовном и материальном благополучии прихожан. Многие настоятели стремятся к тому, чтобы быть не только требоисправителями, но и проповедниками, они организуют беседы с паствой, воскресные школы для детей, занимаются начальным обучением в церковно-приходских школах, устраивают больницы, приюты, попечительные советы о бедных и братства.

Попытки возрождения церковных братств

Идея возрождения братств имеет по крайней мере два истока: во-первых, это интерес к истории церкви и стремление найти в прошлом те образцы и основы, на которых можно строить современ-

3. К существующим соответственно с 1821 и 1837 годов «Христианскому чтению» и «Воскресному чтению» присоединяются: в 1855 г. – «Православный собеседник» (Казань); в 1860 г. – «Православное обозрение», «Душеполезное чтение» (Москва), «Странник» (Санкт-Петербург), «Руководство для сельских пастырей», «Труды Киевской духовной академии» (Киев), а также первые «Епархиальные ведомости» (Одесса); в 1861 г. – «Дух христианина» (Петербург); в 1862 г. – «Духовный вестник» (Харьков).

ную приходскую жизнь, делая ее более глубокой и полной. Уже в 1857 г. в Петербурге вышла брошюра священника Иоанна Флерова «О православных церковных братствах, противоборствующих унии в Юго-Западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях». В ноябре 1861 г. в третьем номере журнала «Дух христианина» свящ. Александр Гумилевский предложил создать в Петербурге братство для поддержания народных школ. Поскольку на его призыв откликнулись многие, с января 1862 г. он стал вести в журнале «Летопись предполагаемого братства», где писал, в основном, об истории и современном состоянии церковных братств, а также перечислял жертвователей и расходы.

1862 год стал решающим в вопросе возрождения братств. Большая заслуга в этом принадлежит профессору Санкт-Петербургской духовной академии М.О. Кояловичу, который в начале года прочитал цикл лекций о древних церковных братствах, а потом отправился в путешествие по западному краю с целью обнаружения остатков братств. Результаты своих исследований он опубликовал в журнале «День» [4]: в гродненской, виленской, минской и могилевской губерниях было обнаружено 276 братств при местных церквах! В том же журнале в 1863 году [5] было помещено приглашение Кояловича записываться в члены западных братств, на которое откликнулись многие священники и миряне (например, о. А. Ключарев, о. А. Гумилевский, И.С. Аксаков); в Москве даже появился отдел Фастовского братства (белостокский уезд).

Одновременно процесс возрождения братств происходил в Киевской епархии, однако там он имел еще и церковно-политический смысл. Его инициатором был киевский митрополит Арсений (Москвин), обеспокоенный государственными проектами создания церковных советов, которые подчинялись бы не епархиальным властям, а волостной расправе. Братства должны были подменить эти советы, и таким образом избавить церковь от очередного вмешательства власти [6]. По благословению митрополита и при его личном участии в епархии началось возрождение братств, которому предшествовала большая статья Феофана

4. Коялович М.О. Сведения о современном состоянии западно-русских православных братств // День. 1862. № 44–45.

5. День. 1863. № 46.

6. Вот как писал об этом сам митр. Арсений архиепископу Костромскому Платону в письме от 30.3.1863: «По моему мнению, уж лучше братства, в которых священники были бы председателями, нежели немецко-лютеранские советы, в которых священнику предоставляется только голос совещательный, а все прочее должно зависеть от выбора или каприза общины». Письма митрополита Киевского Арсения к архиепископу Костромскому Платону // Русский архив. 1892. № 2. С. 212.

Лебединцева[7], освящающая историю возникновения и деятельности древних братств и заканчивающаяся несколькими соображениями о целесообразности учреждения братств в нынешнее время. Вслед за ней последовал «Проект устава для сельских братств»[8], на основе которого и начали возрождаться братства. Первым из них было, согласно Папкову, братство в Райгороде (октябрь 1862); за ним последовали Черниговское, Владимирское в Киеве, Минское (лето 1863), Успенское Богородицкое в г. Люцине (июль 1863), Западно-русское в Вильнюсе и другие братства.

Число братств увеличивалось, однако закона о них не существовало; 16 марта 1863 г. канцелярия представила Главному Присутствию доклад «Об учреждении приходских советов и об устройстве домов для причтов», в котором отмечалась ограниченность круга деятельности братств, в том числе территориальная (западные и юго-западные епархии). После длительного обсуждения 2 августа 1864 г. было утверждено «Положение о приходских попечительствах при православных церквах»; вопрос о братствах рассматривался параллельно, и в результате их законная деятельность оказалась очень скромной. Согласно утвержденным 6 апреля 1864 г. правилам о братствах, их занятия состояли в служении церкви, украшении храмов, благотворительности и распространении духовного просвещения. Выход за эти рамки автоматически приводил к ликвидации братства[9]. Более того, для открытия братства необходимо было составить его устав и получить благословение архиерея, который, в свою очередь, должен был сначала согласовать его с гражданским губернатором. К тому же существование братств ограничивалось западными губерниями, что было окончательно закреплено законом от 8 мая 1865 г. Когда в 1865 г. известные в высшем свете лица хотели открыть братство при Исаакиевском соборе, министр внутренних дел и шеф Третьего отделения воспротивились.

Тем не менее, за период с 1864 по 1880 годы было основано 63 братства. Многие из них возникли при участии благотворителей из Петербурга и Москвы, а восемь самых значительных получали даже государственные дотации. К сожалению, многие из них служили, главным образом, политическим целям — русификации Западного края; они были, в основном, малочисленны и внесли

7. Лебединцев Ф. Братства // Киевские епархиальные ведомости. 1862. № 8–10.

8. Киевские епархиальные ведомости. № 17. С. 571–582.

9. Такие обострения связаны с усилившимся после польского восстания 1863 г. подозрительным отношением властей ко всякого рода организациям.

небольшой вклад в повышение авторитета духовенства и его сближение с народом. Также и появившиеся с течением времени великороссийские братства имели слишком ограниченные возможности, чтобы оставить сколько-нибудь заметный след в оживлении церковной жизни. Их деятельность ограничивалась обычно одним приходом и была скована жестким законодательством.

История создания и деятельности приходского Рождественского братства

Учредитель братства свящ. Александр Гумилевский

Александр Васильевич Гумилевский родился 13 августа 1830 г. в селе Рожествено Царскосельского уезда в семье бедного дьякона. Осиротев в 8 лет, вместе с двумя сестрами был взят на воспитание дядей Е. Соколовым, дьяконом из Петербурга. Учился в Невской и Петропавловской бурсах, Санкт-Петербургской семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии, которую закончил в 1855 г. В течение года работал в качестве наставника словесности и библиологии в семинарии, был членом комитета для составления исторического и статистического описания Санкт-Петербургской епархии. После вступления в брак он был рукоположен и 26 мая 1856 г. назначен третьим священником петербургской Рождественской церкви, что на Песках.

Главным служением о. Александра было на первых порах преподавание Закона Божьего в воскресных школах, приютах, а также в великосветских домах. В песковском приходе он открыл воскресную школу не только для детей, но и для взрослых, где была возможность обучаться Закону Божьему, церковному пению, грамоте и арифметике. Из учеников школы был создан приходской хор.

Одновременно с 1860 г. о. Александр осуществлял духовное попечительство в Крестовоздвиженской общине сестер милосердия, стараясь внести в ее жизнь подлинное религиозно-нравственное направление. Согласно составленному им проекту устава, Крестовоздвиженская община должна была стать общиной православных дьяконисс, служащих Христу делами милосердия. Он предполагал даже восстановление чина дьяконисс. Однако его проект не был принят, начались расхождения и конфликты с некоторыми сестрами, видящими в своей работе гражданскую

службу женщины, а не дело христианской любви. В результате в 1862 г. отец Александр оставил попечительство Крестовоздвиженской общины.

Нужно упомянуть еще и о литературной и публицистической деятельности о. Александра. С 1860 г. он сотрудничал с журналом «Странник», где печатались его проповеди, заметки, рассказы. С сентября 1861 г. вместе с тремя петербургскими священниками — Дмитрием Флоринским, Иоанном Заркевичем и Иоанном Флеровым — о. Александр стал выпускать журнал «Дух христианина», в котором вел отдел «Смесь». Именно здесь он впервые выдвинул идею создания Петербургского братства для поддержания народных школ и сам вел «Летопись предполагаемого братства», в которой не только сообщал о новых нуждах и пожертвованиях, но и знакомил общество с историей братств и их положением в западных губерниях. Однако несмотря на достаточно большой интерес и сочувствие к братству, оно так и осталось «предполагаемым». Осознав, что для создания братства на основе Христовой любви недостаточно одного журнального заявления о нем, о. Александр решил ограничить братское дело песковским приходом, который находился на окраинах Петербурга, в одном из беднейших уголков города. Там уже понемногу развивалось дело христианского милосердия: сам о. Александр вел воскресную школу, открыл библиотеку, помогал нищим (особенно детям) и молодым проституткам, которых направлял в исправительные приюты, а потом на места для работы в хорошие дома. В служении бедным и больным он скоро обрел двух помощниц: вдову Параскеву Краюхину и девицу Софию. Главным стимулом деятельности о. Александра, согласно Скроботову, было ощущение себя «живым членом христианской общины» [10], который обязан заботиться о своих бедных братьях и сестрах. Предложив в марте 1862 г. в «Духе христианина» создание приходского попечительного совета о бедных (по примеру московского священника Александра Ключарева), Гумилевский в то же время подчеркнул, что для осуществления такого замысла приходу нужно быть общиной, связанной любовью ко Христу и друг к другу. Несколько позже в проповеди на праздник Рождества Богородицы 8 сентября 1863 г. отец Александр говорил:

10. [Скроботов]. Приходский священник Александр Васильевич Гумилевский. Подробный биографический очерк. СПб., 1871. С. 247.

Приход православный только тогда будет истинно православным христианским приходом, когда, проникшись чувством общей христианской любви, составит из себя единое во Христе братство, в котором священно-церковнослужители приходские сольются с прихожанами в делах любви христианской, в заботах о храме, в благотворении бедным, больным, престарелым, малолетним, нищим, узникам[11].

Забота о маленьких нищих побудила о. Александра написать брошюру «Житие преподобного Алексея человека Божия», в конце которой он поместил призыв создать братство и устроить приют для детей. Брошюра поступила в продажу Великим постом 1863 г. с обозначением, что она издана в пользу Рождественского братства. Мысль о братстве была с воодушевлением принята прихожанами, а нищие дети с нетерпением ждали обещанного приюта.

Создавая Рождественское братство, о. Александр Гумилевский твердо решил положить в его основу не организационную форму или устав, а братский дух и Христову любовь. Он писал в «Духе христианина»:

Братство, по моему мнению <…> должно быть живым христианским союзом православных людей, согретых христианскою любовью ко всем нуждающимся братьям во Христе. Где нет любви, там никогда не может быть и братства[12].

Главную задачу братства о. Александр видел в помощи бедным и больным братьям, о которых старшие должны печься с такой любовью, как пеклись бы о самом Христе. Жизненную силу братства он усматривал в самом народе, который делает добро ради Христа и охотно подает милостыню, но хочет знать, на что идут жертвуемые деньги, и поэтому недоверчиво относится ко всякого рода благотворительным обществам. Чтобы направить руки народа на дело общественного добра, о. Александр предлагал восстановить обычай братских обедов, известных в братствах XVII и XVIII вв., которые он возводил к вечерям любви — агапам первых христиан. В таких обедах, по его мнению, основа прочности всех братских учреждений, и поэтому с них надо начинать братское дело[13]. Так и

11. Там же. С. 254.

12. Дух христианина. 1865. № 3. Отд. III. С. 247 (цит. по: [Скроботов]. Ук. соч. С. 243).

13. Впоследствии в журнале «Дух христианина» было опубликовано исследование Д.Ф. Прилуцкого «Христианские вечери любви» (Дух христианина. 1865. № 3. Отд. I. С. 125–137; № 4. Отд. I. С. 185–214).

случилось. После Пасхи один из прихожан, Е.М. Скворцев, пожертвовал 200 рублей на приют. Отец Александр нанял отдельную квартиру неподалеку от храма, получил благословение митр. Исидора, и после молебна в Фомино воскресенье 7 апреля 1863 г. обедом для нищих был открыт братский приют.

Деятельность приходского рождественского братства

Уже через неделю после открытия начались занятия в братском приюте. Там же были созданы богадельня и больница. Источником средств на их содержание и на оплату труда тех преподавателей, которые не могли себе позволить безвозмездную работу, были почти исключительно пожертвования прихожан. Большинство из них записались в братство, обязуясь тем самым вносить ежегодный братский рубль, почти все вносили посильную лепту, многие жертвовали больше.

Практически с самого начала существования братства о. Александр стал готовить его устав, чтобы можно было получить официальный статус. Он был готов к 15 сентября 1863 г., а к 1 октября под ним собрали уже много подписей, и он был отдан для утверждения митрополиту. Устав определял целью братства заботу о благолепии храма и о бедных прихожанах. Членами братства могли становиться все православные христиане, получившие «письменное ручательство своего духовного отца и двух братьев о незазорности жизни своей» [14] и согласные ежегодно платить взнос не менее одного рубля. Братья и сестры обязывались жить в мире друг с другом, «не считаться между собой внешними преимуществами, заботиться о приумножении вещественных средств братства, неуклонно посещать братские собрания и добросовестно исполнять все правила и поручения братства» [15]. Делами братства должен был заведовать братский совет (в который входили ежегодно выбираемые братья и сестры, отвечающие за братские заведения) под председательством учредителя братства или его преемника, собирающийся вечером в первое воскресенье месяца; а также общее братское собрание 1 сентября каждого года, на котором читался бы годовой отчет и выбирались члены совета. Единственными привилегиями членов братства были религиозные преимущества, освященные уставами

14. [Скроботов]. Ук. соч. С. 255.

15. Там же. С. 256.

древних братств: внесение их имен в братские заздравные и заупокойные списки и разрешение стоять в церкви с особыми братскими свечами в руках.

Сначала утверждение устава пошло быстро, но потом началась бюрократическая волокита, устав курсировал между министром внутренних дел и обер-прокурором, и в конце концов его след был потерян. Это осложняло деятельность братства, которое не могло защищать свои интересы в столкновениях с беззаконием и недоброжелательством[16], но прежде всего — лишало о. Александра организационной помощи братчиков. Отсутствие устава не давало возможности собирать регулярные братские собрания-советы, и в результате большинство забот падало на о. Александра Гумилевского.

Однако, несмотря на все трудности, Рождественское братство возрастало и укреплялось. Практически с самого начала было учреждено несколько заведений: больница на пять кроватей, богадельня с двумя отделениями (для престарелых женщин и для мужчин и женщин, имеющих еще привычку к нищенству), приюты для мальчиков и девочек, рукодельные приюты для мальчиков и девочек (в другом доме), религиозно-нравственная библиотека, братский хор и братские обеды для нищих (по воскресным и праздничным дням для всех призреваемых бедных — около 100 человек, а в будни — для 82 живущих в приюте). Преподаватели в приютах работали в основном за плату или за квартиру и стол; в больнице же безвозмездно служили врачи В.И. Гегенботом и А.Е. Лейченко, а также девочки из приюта и сестры, составляющие общину по примеру древних православных дьяконисс[17]. Хозяйственные заботы взял на себя купец Ф.В. Кудрявцев, исполняющий обязанности братского эконома.

Несмотря на отсутствие утвержденного устава, к Рождественскому братству многие представители власти относились благосклонно. В 1863 и 1864 гг. оно получило пожертвования в 150 рублей от императорских детей, в день годовщины приюта в

16. Идея братства была для многих непонятна, на него смотрели как на опасное тайное общество, не обошлось и без зависти, особенно со стороны старших священников, а также сплетен. Например, ходила молва, что священник Гумилевский «открыл на Песках харчевню, в которой жена его угощает супом всякую уличную дрянь». [Скроботов]. Ук. соч. С. 267.

17. Старшей в этой общине была Параскева Краюхина; в общине было порядка семи человек – вдов и девиц, – которые ухаживали за больными в больнице и на дому, помогали в обучении детей, посещали узников. Состав общины не был постоянным, на места выбывавших по семейным обстоятельствам приходили новые сестры. Они жили в приюте, но было также несколько помощниц, приходящих из своих домов. Нужно особо отметить жертвенность сестер, ухаживающих за больными во время эпидемии тифа; одна из них, дочь надворного советника Александра Ивановна Филиппова, поплатилась за свое служение собственной жизнью.

песковском храме совершалось архиерейское богослужение с участием епископа Ревельского Герасима, его посещал также митр. Исидор. Отец Александр был знаком с многими представителями высшего света, помогал советом другим церквам, где устраивались благотворительные общества, например, острожскому Кирилло-Мефодиевскому братству, учрежденному графиней А.Д. Блудовой. Однако все эти связи не помогли ему, — в ноябре 1865 г. устав Рождественского братства получил отказ министерства внутренних дел, а вскоре пострадал также и его учредитель.

Поводом послужили неосторожные слова о. Александра, сказанные им перед благодарственным молебном за спасение жизни царя от руки Каракозова 4 апреля 1866 г. Под впечатлением от слов народа, что покусившийся был помещиком и что императора спас простой крестьянин, о. Александр сказал взволнованную речь, в которой связал эти факты с недовольством дворян отменой крепостного права. Нашлись недоброжелатели, которые тут же донесли, что иерей Александр Гумилевский призывал народ защищать царя от помещиков. Нашелся также священник, спустя месяц «дословно» процитировавший «крамольную речь» о. Александра. Несмотря на то, что остальные свидетели сообщали другое содержание этой речи, 18 мая 1866 г. о. Александр Гумилевский был переведен на вакансию в Нарву.

В его отсутствие делами братства занимались главным образом два других песковских священника — члена братства: о. В. Маслов и о. Кедров. Отец Александр получал от них отчеты, решал некоторые вопросы, но его отсутствие было заметно, начались взаимные подозрения членов совета и брожение среди жителей приюта. С зимы 1867 г. жители приюта взяли на себя подвиг совместной молитвы об о. Александре, а его духовные чада стали ходатайствовать о его возвращении. В октябре 1867 г. он был переведен обратно в Петербург, в церковь при Обуховской женской больнице, где прослужил до 1869 г., одновременно по мере сил участвуя в делах Рождественского братства. 20 мая 1869 г. отец Александр Гумилевский в возрасте 38 лет скончался от тифа, которым заразился в больнице. На отпевание и похороны собралось множество людей, сохранивших о нем светлую память. Братское дело продолжалось под председательством свящ. В. Маслова; в 1871 г. оно занимало, по словам Скроботова, первое место среди приходских благотворительных учреждений Петербурга. К сожалению, нам не удалось найти информации о его дальнейшей судьбе.

РАБОТА С НИЩИМИ ДЕТЬМИ

Главные усилия о. Александра были направлены на работу с нищими детьми, которым прежде всего требовались нравственное и духовное воспитание. Сострадание к маленьким нищим, собирающимся на паперти храма, и возмущение степенью их развращенности уже в самом юном возрасте были главными факторами, которые подвигли о. Александра Гумилевского создать приют и приходское братство. В приюте обучали грамоте и письму, но акцент был сделан не на обучении, а именно на воспитании посредством храмового богослужения, знакомства с Евангелием, душеполезного чтения, труда. Дети жили в атмосфере братской любви к бедным и больным, и это были для них не абстрактные понятия, а конкретные дела милосердия. Таким образом закладывались основы для дальнейшей самостоятельной жизни воспитанников.

Некоторые дети жили в приюте, но большинство приходили на занятия из своих квартир. Существовали четыре «подразделения»: братские приюты для мальчиков и для девочек (отдельно) и рукодельные приюты для мальчиков и девочек.

В приюте для мальчиков Закону Божьему, чтению, письму, арифметике и церковному пению обучалось 30 человек из крестьян, мещан, солдат, мастеровых и бедных чиновников. Первоначально занятия вели сестры братства, но дети оказались непослушными и потребовалась мужская рука. Учителя несколько раз менялись, но в конце концов нашелся постоянный преподаватель — выпускник Санкт-Петербургской духовной академии В.Я. Василевский.

В приюте для девочек были как живущие в нем, так и приходящие с квартир (20–30 человек). Их ситуация была в нравственном плане сложнее, чем мальчиков, так как даже самые маленькие девочки в возрасте 8–9 лет были знакомы с развратом. Поэтому главные усилия были направлены не на обучение (хотя и им преподавались Закон Божий, чтение, письмо и арифметика), а на воспитание. Служащие в приюте сестры А.А. Кулакова и А.М. Штурм учили девочек молиться и петь, читали им наставления из Евангелия и житий; много внимания уделялось также участию в богослужениях и их объяснению. Однако самое большое значение имел дух братской любви и служения бедным. Дети не только слушали наставления о любви к Богу и ближнему, но имели возможность проявить ее на деле: наградой за поведение

был допуск к служению больным, причем предоставлялась самостоятельность в выражении любви. Это имело прекрасный эффект – в детях пробудились доброта, любовь, жертвенность, сострадание, они оказались способными поделиться с другими своей одеждой или самоотверженно ухаживать за заболевшей подружкой. Когда одна из приютских девочек заболела и умерла, остальные дети упросили о. Александра разрешить им читать по ней Псалтирь и своим хором участвовать в отпевании. Дети научились вести себя в храме, некоторые исполняли разного рода мелкие послушания, многие перестали нищенствовать. Троих девочек удалось о. Александру устроить в хорошие семьи на воспитание. Можно смело сказать, что благодаря его заботам не одна из воспитанниц приюта избежала страшного пути в дом терпимости.

Рукодельные приюты для старших детей помещались в отдельных квартирах. В приюте для мальчиков училось 12 человек, из них девять жили в нем, а трое приходили с квартир. Детей обучали коробочному и переплетному ремеслам, их изделия продавались (существовала договоренность с фабрикой табачных изделий, для которой рукодельный приют поставлял коробки), так что, например, в 1863 г. содержание приюта окупилось почти наполовину. Мальчики жили по довольно жесткому расписанию [18], обязательно посещали уроки Закона Божьего (а малограмотные – еще и другие занятия), ходили в храм на всенощное бдение и литургию по воскресным и праздничным дням. Приют имел не только практическую цель — обучить детей ремеслу и дать им, таким образом, возможность честно зарабатывать деньги. Очень важна была также и воспитательная функция. Поэтому о. Александр с огорчением писал в «Летописи братства» о том, что двое из мальчиков по требованию родителей ушли из приюта до окончания срока исправления, чтобы начать работу в мастерских.

В рукодельном приюте для девочек воспитывалось 14 человек. Они учились шить белье, кофты, чепчики, манишки и платья; два дня в неделю они занимались вместе с девочками главного приюта. Приют также снабжал работами бедных прихожанок. Общими усилиями они обшивали бóльшую часть братских заведений.

18. Подъем в 6 утра летом и в 7 зимой, полчаса на одевание, молитву и кофе; потом до 9 – занятия рукоделием. В 9 часов завтрак и занятия. В 12 обед, время на прогулку и игры; с 13.30 до 16 – опять занятия. В 16 чай и занятия до 21 часа. В 21.30 ужин, общая молитва и отбой. В субботу и накануне праздников занятия заканчивались в 18 часов, после чего мальчики отправлялись в храм на службу, а потом – в баню.

Главной проблемой рукодельных приютов были преподаватели. В приюте для мальчиков за два года пришлось переменить троих мастеров, пока, наконец, не остановились на глухонемом Данииле Чирикове. Приютом для девочек стала заниматься сестра М.Х. Ларина после того, как предыдущая руководительница присвоила себе часть выручки за проданные изделия. Приютам удалось сделать невероятно много: детям не только оказывали помощь, дарили заботу и любовь, они получали еще и возможность обеспечить себе в будущем честный заработок. В условиях резких социальных перемен, характерных для царствования Александра II, это имело огромное значение.

Возрождение братств в середине XIX века стало одним из проявлений углубления и оживления приходской жизни. Это был также способ противостоять вмешательству государства во внутренние дела церкви. Однако попытка возрождения братств не принесла заметных плодов по нескольким причинам: братства были малочисленны, имели местный характер, действовали главным образом на западе и юго-западе Российской империи, поэтому не смогли оживить церковную жизнь в целом. Немаловажную роль сыграли также государственные ограничения их деятельности. Нельзя, однако, недооценивать роль отдельных приходских братств, которые заботились о храме, распространяли духовное просвещение, помогали бедным и больным. Последнее было крайне необходимо в послереформенное время, когда перемены в обществе негативно сказывались на малоимущих слоях населения.

Конечно, в нынешней экономической и общественной ситуации невозможно повторение того, что делалось больше ста лет назад. Но мы полагаем, что опыт приходского благотворительного Рождественского братства, основанного свящ. Александром Гумилевским, очень важен для наших современников как пример поразительного влияния деятельной любви на духовное возрождение ребенка, жизнь и психика которого исковерканы. Несомненно, педагоги хорошо знают о значении сострадания и помощи страждущим в деле воспитания, но это не умаляет ценности всех живых свидетельств, которые напоминают нам об этом. Слава Богу за то, что были, есть и будут люди, которые, как о. Александр Гумилевский, все свои силы отдают для того, чтобы облегчить боль и страдание людей вокруг себя.

Литература

1. Аксаков Н.П. Духа не угашайте! М., 2000.
2. Гумилевский Александр, свящ. Летописи Приходского Рождественского Братства в С.-Петербурге //Дух христианина. 1863–1865 гг.
3. Коялович М.О. Сведения о современном состоянии западно-русских православных братств // День. 1862. № 44–45.
4. Лебединцев Ф. Братства // Киевские епархиальные ведомости. 1862. № 8–10.
5. Папков А.А. Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя. СПб, 1902.
6. Письма митрополита Киевского Арсения к архиепископу Костромскому Платону // Русский архив. 1892. № 2.
7. Прилуцкий Д.Ф. Христианские вечери любви // Дух христианина. 1865. № 3. Отд. 1. С. 125–137; № 4. Отд. 1. С. 185–214.
8. Римский С.В. Российская церковь в эпоху великих реформ. М., 1999.
9. [Скроботов]. Приходский священник Александр Васильевич Гумилевский: Подробный биографический очерк. СПб., 1871.
10. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1988.

Вадим Слепнев

Сельское приходское духовенство в эпоху «великих реформ» XIX века в России

Успех мирного обновления любого общества связан со способностью населения страны к изменению поведения в новых социальных условиях. В XIX в. российские государственные структуры, проводя преобразования, старались опереться на привычную религиозно-патерналистскую модель взаимоотношений с народом. Но при этом не учитывались возможности православной церкви в лице духовенства оказывать воздействие на различные слои населения страны. Хотя православному духовенству приходилось сдавать позиции вследствие того, что нарождавшееся гражданское общество требовало более гибких и многообразных форм пастырской деятельности. Для спасения авторитета церкви и веры в новых условиях нужны были новые формы «работы в массах» [1, с. 29].

В России религия не была частным делом индивидуума и не ограничивалась сакрально-эзотерической сферой: общественно-государственные и ортодоксально структурированные повседневно-бытовые основы русского православия присутствовали и в религиозной жизни. Религиозный аспект в жизни общества не только по-разному проявлялся в отдельные периоды истории, но и носил специфические, различающиеся — сельские и городские, столичные и провинциальные черты. Особенно выделялась религиозная специфика иноконфессиональных национальных окраин Российской империи. В провинции указание на конфессиональную принадлежность к Российскому православию на протяжении нескольких столетий служило эквивалентом национальной и государственной самоидентификации [2, с. 52].

Отношения с государством

Светская власть к православной церкви в России относилась «покровительственно»; российский император имел статус верховного защитника и хранителя догматов господствующей веры, блюстителя православия; закон именовал его главой церкви и признавал право императора на управление церковью. Двусмысленность этой правовой нормы была очевидна для многих и служила основой для критиков, называвших Православную церковь «казенной».

Главной чертой церковно-государственных отношений в России XIX в. был тотальный контроль государства над жизнью церкви. Ни один сколько-нибудь серьезный вопрос по управлению РПЦ не мог быть решен без одобрения императора, а на местах — без согласования с администрацией губерний и земель. Православная церковь оказывалась инструментом государственной политики, институтом, интегрированным в государственные структуры. Синод и «око государево» в нем — обер-прокурор — играли роль «передаточного звена» в исполнении высочайшей воли [3].

Религиозная жизнь уездной России, как церковная составляющая общественной, слагалась из нескольких компонентов. Среди них важнейшими были: участие местных церковных структур в гражданской жизни — их взаимодействие со светскими властями, влияние духовенства как особой социальной группы на религиозность населения. Можно утверждать, что сельское духовенство являлось системообразующим фактором уездной жизни наряду с религиозным разнообразием жизни отдельных сословно-социальных групп, прежде всего крестьянства и провинциальной интеллигенции [3].

Отношения внутри церкви

Отношения внутри церкви, а также отношения церкви с обществом и государством регулировались специальной отраслью права — церковным правом. Его составными частями были канонические и догматические установления, равно как и гражданское законодательство, касавшееся церкви.

Закон подразделял духовенство на так называемое «белое» — служащее в миру, и «черное» — монашествующее. Внутри каждой из названных групп существовала строгая иерархия. К «бело-

му» духовенству относились священники и протопресвитеры, иереи, протодьяконы, дьяконы, иподьяконы и причетники. «Черное» духовенство включало митрополитов, архиепископов, епископов, архимандритов, игуменов, смотрителей, игумений и настоятельниц женских монастырей, ризничего Московского синодального дома и рядовых монашествующих. Все высшие должности церковного управления, за исключением военного ведомства, занимали только монашествующие. Такое неравенство вызывало недовольство части «белого» духовенства, которое по численности намного превосходило «черное». Так, уездный священник И.С. Белюстин писал:

Странное явление всегда представляла и представляет иерархия русской церкви. Белое духовенство управляется монахами: что за аномалия! Монах может ли понимать условия, нужды, требования семейной жизни? Может ли сочувствовать этому почти всегда горькому положению священника?.. Монах-архиерей, почти всегда с детства вскормленный казенной картошкой, — может ли он понимать условия, нужды, требования общественной жизни? Может ли он понять, что терпит священник, поставленный в зависимость от всех, — не огражденный никакой защитой, не находящий ни в ком себе покрова и поддержки? [4, с. 69–70]

Негативное отношение к монашествующим возникало прежде всего из-за пороков, царивших в этой среде: пристрастие к деньгам и карьере, злословие и клевета, неразборчивость в средствах, подавление всякой свободной мысли и всякого дарования; отношение к простым монахам как к рабам, которыми можно помыкать, которых можно в любой момент отдать в солдаты. Давший обет безбрачия архиерей мог вместо жены содержать нескольких «племянниц»… Многие хорошо знали о «недугах» «черного» духовенства, но основательно подтверждать их неприятие решались немногие. Церковную жизнь разъедало взяточничество и вымогательство. Положение приходского духовенства было бесправным. И.С. Белюстин писал:

Ни один священник в России не имеет реальных прав. Он может быть по капризу своего епископа лишен сана и рекрутирован в армию. Можно видеть довольно часто, как епископы принуждают приходских священников к чему-то вроде принудительных работ, используя их, как каторжников на галерах, и без всякого вознаграждения, на возделывании их садов, и время здесь зависит только от их воли, т. е. от их запрещения [4, с. 120].

Замкнутость духовного сословия

К началу эпохи реформ духовное сословие, а более всего — сельское, было обособлено от других слоев общества. Если, например, дворянином можно было стать по выслуге на государственной службе или заслужив один из российских орденов, то перейти из мирян в духовенство было очень и очень сложно. Чтобы оказаться в духовном сословии, человек должен был получить согласие многих инстанций и выдержать испытание на знание порядка богослужения, совершения таинств, церковного пения, чтения молитв и т. п. Иными словами, если кандидат претендовал на место в причте, он должен был получить специальное образование. Но по закону 1808 г. в духовных учебных заведениях, помимо сыновей духовенства, свободно могли обучаться только дети дворян. Однако в дворянской среде переход в духовное сословие, а тем более — в приходское духовенство, был, мягко говоря, не популярен. В XIX в. имели место случаи пострижения дворян в монашество, но в приходское духовенство — не вступил ни один.

Социальная замкнутость влияла на стиль поведения представителей духовного сословия и характер взаимоотношений с властями и общественной социальной сферой [5, с. 8]. Сельский священник должен был соответствовать представлениям крестьян об общинных трудовых отношениях, то есть обязательно работать в поле и огороде:

> Несомненно, главная причина падения статуса деревенского священника связана с хозяйственной приземленностью его существования. …Это возбуждало в среде духовенства «подспудную ненависть» к крестьянскому труду. Хозяйственные вопросы начинали превалировать над нравственными, а житейская нужда порождала раболепство и угодничество перед богатыми. Таким образом «священник превратился в попа» [6].

Реальное положение причта зависело во многом от взаимоотношений с прихожанами, материального благосостояния последних, от симпатий и антипатий помещиков (если церковь находилась в помещичьем селении) и от других «житейских» обстоятельств. Но в абсолютном большинстве приходов приношений и платы за требы для обеспечения нужд духовенства было недостаточно. Поэтому сельское духовенство повсеместно вело такое же хозяйство, как и прихожане. О том, чтобы духовенство могло полностью прокормиться с земли, речи быть не могло.

Отсюда — бедность основной массы сельского духовенства, которая весьма угнетала представителей этого сословия. С 1842 г. правительство начало выплачивать из казны жалованье, но, во-первых, оно было невелико и даже не рассчитано на сколько-нибудь прочное обеспечение причта; а во-вторых, из-за недостатка средств эта мера распространялась лишь на половину храмов. Пожалуй, именно в экономическом положении духовного сословия особенно наглядно проявилась слабость модели государственной церкви. Для выхода из этой ситуации необходимо было осуществить материальную поддержку священника — как со стороны государства, так и со стороны земства.

Проблема материального обеспечения сельского причта давно занимала правительство, а с подготовкой акта отмены крепостного права приобрела острый характер. Дело в том, что бедность ставила духовенство в зависимое от прихожан положение, часто порождала вымогательство большей платы за требы. Все это приводило к нежелательным явлениям во взаимоотношениях с паствой, вызывало конфликты и, что самое главное, снижало авторитет церковнослужителей в народе, и тем самым степень воздействия духовенства на население страны [3].

Психологическое состояние духовенства и уклад жизни

Положение причта сказывалось и на психологическом состоянии сельского духовенства. По правам и образованности представители духовного сословия считали себя выше простолюдинов и достойными лучшей участи, нежели унизительный труд за кусок хлеба, поэтому стремились к общению с дворянами-помещиками и чиновниками. Но ни для дворян и чиновников, ни для крестьян и мещан они не были «своими». Поэтому профессиональная и социальная сферы жизни духовенства в сельском сообществе оказывались в болезненном противоречии. Особенно разжигал эти противоречия рост агрессивности сельской среды: доносительство на священников становилось своеобразной «профессией» многих крестьян.

Не следует забывать и про то, что «пастырский энтузиазм» падал по мере удаленности от культурных центров, где батюшка попадал во власть многочисленных пороков — от поклонения Бахусу до разного рода разгульных наклонностей (так называемых семинарских привычек к курению, питию, ухаживанию за

дамами). Невозможно было скрыть от односельчан и унизительных для сельских настоятелей взаимоотношений с начальством. Впрочем, и сами священники нередко вели себя деспотично по отношению к дьяконам и причетникам [8, с. 145].

На бытовом уровне существовал невероятно устойчивый обычай «передавать» старших дочерей вместе с приходом будущему молодому пастырю: он не изменился даже после выхода соответствующего церковного указа. Матушки (попадьи) нередко в большей степени, чем главы семейств, влияли на домашний уклад, придавая ему гипертрофированно послушнический характер: для многих Типикон был единственным домашним уставом [8, с. 135].

Религиозная жизнь крестьянства и отношение к ней приходского духовенства

Жизнь духовенства резко контрастировала с «народным православием» крестьян, делавших акцент на праздничной части календаря. К праздникам, однако, «отношение было особое: суеверно-языческое и прагматичное одновременно, но никак не благостное»; «вера помогала эстетизации унылой действительности» [8, с. 136]. Впрочем, во всем, что не было связано с пониманием религиозных ценностей, жизнь сельских пастырей и в еще большей степени причта мало отличалась от крестьянской.

В сельской жизни присутствовали различные типы религиозности: так называемые новообрядчество и старообрядчество. В первом случае жизнь была переполнена языческими пережитками, во втором — строилась вокруг текстов:

> При характерных для новообрядцев полуязыческих установках можно было не знать ни строчки Евангелия, ссылаясь попеременно то на волю Божию, то на домового — последнего, как правило, хоть раз в жизни видел каждый. В сознании простого человека церковь и колдун — просто разные департаменты, считали знатоки народной религиозности [6].

Ни «бытовое православие» с его суевериями, ни крестьянский взгляд на религию не смущали большую часть приходского духовенства. Знаток круга крестьянского чтения во Владимирской губернии священник из Суздальского уезда А.А. Бобров считал:

…Младенчество ума крестьянина говорит о том, что человек сохраняет это младенчество для чистого восприятия истинной веры [2, с. 65].

В провинции утвердилось отношение к вере, основанное на инстинктивной религиозности и православии как системе быта. Такой подход и образ жизни соответствовали представлениям основной массы населения и воспринимались как само собой разумеющиеся. Так считал К.П. Победоносцев, утверждавший, что ценности и понятия народа цементируются бытовой религиозностью и инстинктивным христианством, которое «учит знать Бога, и любить Его, и бояться» [2, с. 65].

Однако в церкви звучало и другое мнение о просвещении народа. Так, предлагалось осуществлять переводы Библии, выпускать доступные по цене книги на русском языке для простых крестьян, вести просветительскую деятельность в приходах. Утвержденная «сверху», казенная миссия приносила мало плодов; скорее, живое слово сектантов и раскольников привлекало массы крестьян [7, с. 147–148].

В среде духовенства культивировалось представление о том, что в современных «ересях» и «сектах» нечего и разбираться, поскольку с ними в практической религиозной жизни крестьянства пастырь вряд ли столкнется. Фактически это означало лишь то, что духовенство в данном вопросе всецело полагалось на силы карательного аппарата государства.

Начальное образование на сельском приходе. Образование детей священников

В пореформенное время сферой, тесно связанной с жизнью сельского прихода, стало общее начальное образование. Однако при существовавшей колоссальной загруженности священника множеством должностных обязанностей сразу же возникла проблема кадрового «голода» на учителей. Административным ответом — попыткой разрешить проблему — стало появление в церковной школе светского учителя (без права преподавания Закона Божия) [6].

Небольшие «подвижки» в начальном образовании отражались на социальном положении сельского священства и на взаимоотношениях духовенства с крестьянским миром. Исчезала прежняя установка сельского духовенства на то, что ученость по существу ничего не дает вере.

Ушел в прошлое обычай предлагать место малограмотному сыну, сговорившись предварительно с крестьянами-прихожанами. Теперь детям во что бы ни стало давали образование [8, с. 136].

Проблемы образования были также связаны и с ограничением прав духовенства, которое выражалось в том, что дети приходского духовенства не имели права свободно избирать род службы. От рождения им была уготована одна судьба: служение на приходе. Закон обязывал отцов отдавать детей в духовные учебные заведения. Таким образом, в служении на приходе, к которому особенно необходимо призвание, зачастую оказывались люди случайные. И это соответствующим образом отражалось на качественном составе и авторитете сельского духовенства.

Место в причте, а значит, и доля причетника в доходах, зависели от того, какое образование получил кандидат. Священником, тем более протоиереем, мог стать только выпускник семинарии или академии. Результаты учебы зависели не только от способностей кандидата, но и от того, мог ли отец содержать в семинарии сына, выделяя ему деньги на питание и квартиру. При этом семьи священников чаще всего были многодетными: редко в семье насчитывалось менее четырех детей. Неудивительно, что в иные годы обучались сразу двое, а то и трое из сыновей священника, что являлось тяжким бременем для семьи. Но «кончить курс» было мечтой, управлявшей помыслами подрастающего поколения детей духовенства на протяжении всего XIX века [3].

Необходимость реформ в жизни духовенства, публикации в печати

С отменой крепостного права замкнутость духовного сословия не могла более сохраняться. В условиях, когда все население России обретало личную свободу, ограничение гражданских прав духовенства выглядело как нонсенс. Подготовка реформы 1861 г. давала реальную надежду на то, что вслед за решением крестьянского вопроса правительство и общество обратят внимание и на нужды сельских священников. Поскольку в России до 1863 г. открытое обсуждение проблем церкви ее служителями было запрещено, умонастроения и духовенства, и общества отражали зарубежные публикации.

Широкий резонанс скандального характера вызвала первая крупная публикация — «Описание сельского духовенства», вышедшая в Париже в 1858 году [9]. Как вскоре стало известно, ее автором был священник Иван Белюстин из г. Калязина Тверской области, а издана она была при содействии историка М.П. Погодина. В короткий срок книга стала известна многим, поскольку церковь в связи с предстоящей отменой крепостного права уже находилась в фокусе общественного внимания.

«Описание…» вызвало разноречивые толки и сильное беспокойство иерархии. Многие признали изложенное в ней вполне справедливым и поддержали автора; среди них были даже архиереи. Однако официальная оценка была негативной: члены Синода однозначно осудили свящ. Ивана Белюстина. Таким образом, в церкви и обществе началось «несанкционированное» обсуждение самых острых проблем, впоследствии перешедшее и на страницы церковной периодики.

Интерес к сочинению священника Ивана Белюстина не был случайным. Православная церковь занимала слишком важное место, чтобы остаться вне поля зрения различных общественных и политических сил в то время, когда решение громадного по значимости для будущего страны вопроса о крепостном праве перешло в практическую плоскость. При разноречивости суждений все, кроме революционных демократов, соглашались с тем, что православная церковь — часть общества, без которой будущее России немыслимо. Общим было и видение ее проблем, но в том, как ей помочь, мнения расходились. Главенствующим было суждение, что раз православие — религия государственная, то нужна именно государственная поддержка. Чаще всего называли такую меру, как выдача жалованья от казны. Были также предложения установить небольшой обязательный налог в пользу церкви или выделить причту землю. На имя царя Александра II стали поступать проекты реформ, содержавшие широкий спектр предложений относительно изменения разных сторон церковной жизни. Понимание необходимости реформировать церковь росло и в среде высшего политического руководства, так как царь и его окружение проявляли живейшую заинтересованность в укреплении позиций православия в западных епархиях, где оно использовалось как важнейший инструмент русификации населения [3].

Проект «великих реформ»

«Отцом» церковной реформы стал министр внутренних дел П.А. Валуев. Его имя получило широкую известность, когда, потрясенный позорной капитуляцией России в Крымской войне, он написал небольшую записку «Дума русского во второй половине 1855 года» [9]. Все, кто знал П.А. Валуева, единодушно отмечали, что одной из существенных черт его личности была религиозность, усилившаяся к концу жизни. Он постоянно интересовался происходящим в церкви, был знаком и переписывался со многими иерархами. В его первоначальном варианте реформ ставились цели:

- Сблизить духовное сословие с другими частями населения, возвысить в собственных глазах его положение в составе гражданского общества, а, уменьшая его численность, вместе с тем обеспечить более щедрою рукою его материальные нужды [3];
- позволить свободный выход из сословия, открыть доступ в него другим слоям населения;
- сократить число служащего духовенства (но в законодательном порядке предоставить детям духовенства определенные льготы и привилегии);
- преобразование духовных учебных заведений для повышения уровня подготовки священнослужителей.

Предполагалось вовлечение архиереев в управление государством посредством участия нескольких членов Синода в заседаниях Государственного совета; разработкой реформы и воплощением ее в жизнь должен был заняться особый правительственный комитет, созданный на таких же основаниях, как Главный комитет по крестьянскому вопросу [3].

Начало «великих реформ»

В соответствии с указом царя от 15 июня 1861 г., при Синоде из духовных и светских лиц было создано особое Присутствие. Указ сформулировал основные шаги по осуществлению реформ: расширение средств материального обеспечения приходского духовенства, увеличение его личных гражданских прав и преимуществ, открытие детям духовенства свободного выхода из сословия, обеспечение духовенству возможности участия в

начальном народном образовании. Председателем Присутствия стал митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский) [3].

21 марта 1863 г. Присутствие утвердило программу действий, которая от первого до последнего слова была написана П.А. Валуевым и в основном совпадала с изложенным выше первоначальным проектом. Самые подробные пояснения П.А. Валуев дал по основному вопросу реформы — материальному обеспечению духовенства в приходах. Принципиальное отличие предложений министра от проектов его предшественников состояло в убеждении, что нет и не может быть универсального и быстрого средства решения проблемы. Отрицал он и уравнительный подход, предлагая отказаться от надежд на жалованье исключительно от казны и искать необходимые средства на местах. Он призывал использовать любые возможности: денежные средства от правительства, пожертвования, наделение причта землей, бесплатный отпуск леса, передачу церкви оброчных статей — в общем, все, что хоть немного сдвинет дело с места и даст духовенству надежду на успех. Вскоре для реализации программы на местах учредили губернские Присутствия в составе первых лиц церковной и гражданской администрации.

Согласно программе, осуществление преобразований шло по нескольким направлениям. В первую очередь Присутствие, Синод и правительство занялись улучшением материального положения духовенства. Эта задача оказалась очень сложной, принятые меры так и не достигали цели, и ее решение растянулось на много лет. Инфляция и дороговизна росли быстрее, чем доходы, и в конце XIX в. большая часть духовенства оставалась столь же бедной, как и накануне реформ [3].

Важным направлением преобразований стало расширение прав духовенства, выразившееся прежде всего в ликвидации сословной замкнутости. Закон от 26 мая 1869 г. декларировал: «дети лиц православного духовенства не принадлежат лично к духовному сословию» [9]. Вместе с тем закон сохранял за священством ряд льгот, например, освобождал от податей и рекрутчины; детям разрешалось свободно избирать поле трудовой деятельности: идти по стопам отца или определиться в гражданскую или военную службу. В зависимости от положения отцов дети получали права дворян или почетных граждан. Таким образом, с полукрепостным состоянием духовенства было покончено. Вскоре дети духовенства стали широко использовать свои права; даже окончив семинарии, часто шли в гражданскую службу,

поступали в университеты. В 1875 году 46 % студентов университетов составляли именно дети духовных лиц.

Закон 26 мая 1869 г. тесно связан с дальнейшей реорганизацией церковных учебных заведений, которой занимался отдельный комитет под председательством митрополита Киевского Арсения (Москвина). В результате работы комитета появился новый вариант «Устава и штатов православных семинарий и духовных училищ» [9], он вводился с осени 1867 г. постепенно, по зонам, в течение нескольких лет.

Открытый в конце 1867 г. комитет по преобразованию духовных академий утвердил новый устав для них 30 мая 1869 г. И в этом уставе сущность изменений состояла прежде всего в том, что он предоставлял другим сословиям свободный доступ в духовные учебные заведения. Этот документ был направлен на то, чтобы положить конец изоляции духовного сословия в обществе.

Некоторые итоги реформ

Приходское сельское духовенство было самой многочисленной и наиболее общественно значимой категорией белого духовенства. Поэтому исследователи реформ второй половины XIX в. в России считали ключевыми следующие вопросы жизни сельского духовенства: может ли «массовый» православный пастырь, живущий бок о бок с крестьянами, зачастую происходящий из очень близкой социальной среды, стать субъектом общественных изменений в пореформенной России? Нужен ли был изменяющейся России православный священник как проводник и опора обновления; и каков был реальный духовно-нравственный потенциал этого сословия? [6].

Исследователи «великих реформ» подчеркивали их парадоксальность: в формировании модернизационного пространства государство отводило важную роль церкви, являвшейся «базовым элементом легитимации и сакрализации власти». Но субъекты модернизации должны обладать свойством мобильности. Вместо этого рядовой священник оказывался не только зажатым в тисках духовной и светской власти, но также экономически и психологически зависимым от сельского сообщества [6]. Поэтому деятельность священников пореформенного времени не принесла ожидаемого вклада в реформирование российского общества.

Литература

1. Леонтьева Т.Г. Вера и бунт: духовенство в революционном обществе России в начале XX века // Вопросы истории. 2001. № 1. С. 29–43.
2. Иванов Ю.А. «Уездная идеология»: Религиозно-политическая жизнь российской провинции 1860–1910-х гг. Иваново, 2001.
3. Великие реформы 1860–1870-х годов в России. Режим доступа: http://www.bolshe.ru/unit/75/books/2264/s/1-6 (дата обращения 15.03.2005).
4. Белюстин И.С. Заметки. Из истории провинциального духовенства. М.; Тверь, 2001.
5. Леонтьева Т.Г. [Вступительная статья] // Белюстин И.С. Заметки: Из жизни провинциального духовенства. М.; Тверь, 2001.
6. Жеребятьев М. [Рецензия] // портал Credo.Ru. 2004. 2 июля. Режим доступа: http://portal-credo.ru/site/?act=tv_review&id=92 (дата обращения 10.09.2010). Рец. на кн.: Леонтьева Т.Г. Вера и прогресс: православное сельское духовенство дореволюционной России во второй половине XIX — начале XX вв. М., 2002.
7. Белюстин И.С. Русь православная // Континент. 1992. № 74. С. 141–158.
8. Леонтьева Т.Г. Вера и прогресс: православное сельское духовенство дореволюционной России во второй половине XIX — начале XX вв. М., 2002.
9. Церковная реформа. Режим доступа: http://history.rin.ru/cgi-bin/history.pl?num=4341.

Александр Архангельский

Проблемы семьи, церковного брака и развода в истории Российской православной церкви до Поместного собора 1917–1918 годов

Современная Русская православная церковь, восстанавливая прерванную традицию, обращается к исторически сложившимся церковным нормам, на основе которых можно будет строить ее будущее. Известно, что до революционного кризиса в России церковь находилась в зависимом положении от самодержавной власти, которая порой поручала церкви идеологически-полицейские функции, однако лишала ее многих пастырских возможностей. Также и советское руководство постоянно пыталось контролировать церковную жизнь с целью ее разрушения. После краха советской системы и распада СССР в РПЦ оставалось очень мало церковно-образованных и церковно-активных христиан, глубоко укорененных в традиции Православия. Поэтому встает вопрос: как строить современную церковную жизнь, чтобы она носила по-настоящему церковный, а не формально-правовой характер? К сожалению, в наше время часто происходит воспроизведение той схемы отношений церкви и государства, которые уже на рубеже XIX–XX веков привели к массовому отходу людей от церкви и к трагедии 1917 года. Поэтому сегодня актуально возвращение к евангельским нормам жизни церкви, которые позволят оценить ее исторический опыт.

В частности, важные вопросы ставят перед церковью проблемы семьи и брака: каким должен быть церковный брак, на какие каноны и нормы, на какой опыт можно опереться в вопросах брака и развода? В последние годы появилась возможность в поиске ответов на эти вопросы обратиться к дореволюционным российским источникам. Отсутствие в современной России серьезной дискуссии по вопросам церковного брака делает актуальным изучение церковного опыта разрешения соответствующих проблем.

В настоящей работе рассмотрены характерные особенности русской семьи в исторический период, предшествовавший Поместному собору РПЦ 1917–1918 гг. Особое внимание уделено таким аспектам темы семьи, брака и развода, как:

- значение христианского брака,
- влияние церкви на укрепление семьи,
- факторы, укрепляющие либо разрушающие семью,
- проблемы церковного канона в вопросе брака и развода,
- подходы к решению проблем семьи, брака и развода, обсуждавшиеся в предсоборный период,
- основные решения Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг. по этим вопросам.

Особенности традиционной русской семьи и проблемы брака и развода

При анализе древних источников следует прежде всего иметь в виду, что современный взгляд на первые столетия после крещения Руси может зафиксировать в документах прошлого не реальное положение вещей, а своего рода «будущее в прошедшем». И этот взгляд создаст заблуждение, заслоняющее собой реальную картину. О такой ситуации в связи с древним источником по вопросам семьи говорит в статье «Личность и “личная жизнь”» о. Александр Шрамко [16]. Он выделяет среди документов по истории русской семьи такой известный источник, как «Домострой». Отец Александр замечает, что этот сборник в современной литературе бывает представлен как руководство по «правильной» христианской жизни в семейной сфере. Отец Александр считает «Домострой» далекой от реальности утопией, «порождением тоски по уходящему Средневековью перед лицом наступающего Нового времени». Однако следует иметь в виду, что этот источник выявляет особенность средневекового сознания — требование повсеместного господства идеала. В «Домострое» отразились мифы, не всегда соответствовавшие реальности; по мнению о. Александра, через них открывается тот факт, что моральный уровень в Средневековье тесно увязывался с *правильным поведением*, а не с *внутренними устоями*. Граница между этикой и этикетом в средневековом сознании отсутствует, поэтому главный вопрос древнерусской этики вместо «что делать?» обретает форму «как?». Поэтому теневые стороны жизни старины можно «реконструировать» по ее описаниям.

Согласно классификации культур по признакам морали отношений полов, принятой в этнографической литературе, древнерусская культура традиционно относится к *строгому типу* [16]. Всякое проявление сексуальности в древнерусской литературе изображается с позиций крайнего осуждения, носит характер недостойной, низменной страсти, греха и представляется как один из видов дьявольского искушения, с которым необходимо бороться любыми средствами, вплоть до физического «омертвения уд»: не с фактом блуда, а с влечением — как со злом и дьявольской страстью. Однако реальная жизнь в значительной степени отличалась от воплощения провозглашаемого строгого идеала.

Достаточно долгое время на Руси держались традиции многоженства. Так, «Пространная Правда» предусматривает ситуацию, когда в разделе имущества умершего человека принимают участие его «робьи дети» (т. е. дети от наложницы) вместе со своей матерью [16]. Некоторые источники, в частности «Устав Ярослава», позволяют утверждать, что вторая, третья и четвертая жены могли появляться у человека не в связи с кончиной очередной супруги или с официальным разводом, а одновременно:

Аще муж оженится иною женою, а со старою не роспустится…
Аще кто имеет две жены водити… [16].

И в том, и в другом случаях «Устав» предписывает вторую жену «пояти в дом церковный», а жить — со старой. Но в этой обстановке, когда церковное венчание отнюдь не было правилом, постановления «Устава», скорее всего, не исполнялись строго и повсеместно.

Вероятнее всего, это были «параллельные» семьи. А семейный человек, живший большим домом, помимо законной жены вполне открыто заводил наложницу среди дворни, которая стояла гораздо ниже жены, но тоже имела определенный официальный статус, делавший ее субъектом права. Такая ситуация отразилась и на исповедальной практике. В известном «Вопрошании» Кирик спрашивает у святителя Нифонта, что следует делать с семьянином, который помимо основной жены содержит еще тайных или явных наложниц [16]. Нифонт отвечает, что человека необходимо наказать штрафом — и только. Развод, по его мнению, в этой ситуации неуместен, хотя, конечно, такое положение «не добро» вне зависимости от того, явные наложницы или тайные. Общее направление политики церкви по данному вопросу заключалось

в том, чтобы подвигнуть духовных чад оформлять свои браки церковным венчанием, но при этом на самих служителей церкви возлагалась обязанность следить, чтобы церковное благословение получал только единственный брак. Так осторожно формировалось общественное мнение в русле, благоприятном для утверждения церковного единобрачия.

Церковь постепенно прививала христианские ценности единобрачия, при этом она не была склонна очень строго наказывать укоренившиеся в народе формы отношения между мужчинами и женщинами, ограничиваясь увещеваниями и недлительными епитимьями. На человека, впавшего в блуд, не смотрели как на безнадежного, а надеялись, что он, может быть, «еще дерзнет на добро». Это касалось и людей, находящихся в браке. Как замечает о. Александр Шрамко, в первые века христианства на Руси церковь была далека от казенного доктринерства [16]. Снисхождение к человеку было направлено на его возвышение. Со временем в повседневный быт основной массы российского населения входит церковный, венчанный брак, исподволь прививается сознание недопустимости многоженства, блуда. С другой стороны, церковь по мере возможности старается адаптировать строгие канонические правила к реалиям жизни.

Как показано Е.В. Беляковой в фундаментальном труде «Церковный суд и проблемы церковной жизни», в XIX веке до начала «промышленного переворота» для основной части населения России была характерна так называемая традиционная семья [2, с. 195]. Для традиционной русской семьи были характерны: высокий уровень рождаемости, низкая продолжительность жизни (в среднем, у мужчин — 38 лет, у женщин — 40 лет), высокая детская смертность. Крестьяне составляли абсолютное большинство населения. В деревне браки заключались рано: возраст женихов составлял 18–20 лет, а невест — 16–18 лет. При этом молодожены не образовывали новую семью, а входили в состав «большой семьи», обычно состоящей из трех поколений. Брак заключался по воле родителей и держался не чувствами, а укладом и традицией. Взрослых безбрачных людей было очень мало, менее 5 % населения (это в 2,5 раза меньше, чем во Франции того времени). Поскольку «патриархальная» семья держалась не на внутренних моральных устоях, а на экономических отношениях, она полностью зависела от сложившегося за столетия аграрного устройства быта. Обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев отмечал, что такой тип семьи «начинает переживать себя, патриархальные

начала его уже не в силах устоять против начала личности, повсюду заявляющей свои требования, свое желание освободиться от среды семейного общения, которая уже становится для него тесною» [2, с. 196].

К концу XIX века раздел больших семей принял массовый характер. Исследователь крестьянского быта в Вятской губернии П.М. Богаевский в 1889 году отмечал, что с каждым годом растет стремление крестьян изменить веками выработанную форму общежития, большую семью заменить малой, «которая дает и больший простор инициативе отдельного лица, и возможность самостоятельного независимого существования» [2, с. 196]. На ситуацию в семье влияли разорение пореформенной деревни и стремительный рост городского населения за счет деревенского. К разрушению «большой семьи» приводили и такие факторы, как уход мужчин на заработки («отходничество»), появление нового элемента в деревне — незамужней женщины, что было связано с ростом независимости женщин, с так называемым «бабьим бунтом». Семьи разрушало пьянство. Первая мировая война привела к росту числа вдов.

В городе более интенсивно, чем в деревне, проходили новые демографические процессы. Там также постепенно стал преобладать тип «малой» семьи, включавшей два поколения — родителей и детей. Рождаемость снизилась с традиционных 5–7 до 1–2 детей в рабочих семьях Петербурга. Росло число людей, не состоящих в браке. Косвенно это связывали с нежеланием «разводить нищих». По данным переписи 1897 г. в городе число безбрачных преобладало над количеством находящихся в браке. При этом нравственность стремительно падала и в городе, и в деревне. В отчете по Санкт-Петербургской епархии отмечается разврат и незаконные брачные связи на фабриках:

> …Промышленники, заботясь только о материальной своей пользе, не обращают внимания на охранение народной нравственности. …По заявлению священников, фабрики подрывают все основы брачных и семейных союзов в простом народе и грозят, быть может, в недалеком будущем, страшными бедствиями [2, с. 199].

Помимо социальных причин, на нравственности населения России сказывались также изменения в общественном сознании, происходившие в XIX веке из-за так называемой «революции чувств»: брак по взаимной привязанности стал более распростра-

нен, чем брак, устраиваемый по воле родителей. Современники рубежа XIX–XX веков откровенно говорят о разврате, захлестнувшем жизнь. Супружеские измены стали массовым явлением. И в городе, и в деревне распространялись незаконные сожительства, массовым стало распространение сифилиса, возникла неизвестная ранее практика абортов. Резко возросло количество разводов, число брошенных и незаконнорожденных детей: в Санкт-Петербурге почти каждый третий ребенок был незаконнорожденный. Единственной формой брака, узаконивающей рожденных в нем детей, в то время был брак церковный. Юристы впрямую связывали количество незаконнорожденных детей с жестокостью законов о разводе. Например, А.Д. Способин в своей книге «О разводе в России» винил в падении морального уровня общества строгость законов о разводе [12, с. 173].

Таким образом, проблемы семьи и брака в XIX веке стали весьма существенными для русского общества, соответствующие темы становятся центральными в русской литературе того времени. Развод, проституция, аборты — все эти явления несовместимы ни с православием, ни с традиционной семьей. Поэтому и церкви, и обществу предстояло понять причины этих явлений и принять какие-то меры. К сожалению, со временем церковь в России все больше попадала под «опеку» государства, вследствие чего в отношении иерархии к пастве пастырский подход все более сменялся формально-административным. Церковь была почти парализована своим союзом с государством и мало влияла на ситуацию в обществе. Малодушие и даже ложное свидетельство, допускаемые ее служителями, делали церковь неспособной остановить катастрофу.

Серьезной проблемой дореволюционной семьи было широкое распространение крайне жестокого обращения мужей с женами. Так, мировой судья писал в «Юридическом вестнике» о том, что в современной народной жизни имеет место ожесточение, а часто и просто озверение: женщин избивали до полусмерти, вырывали косы со скальпом, не оставляли ни единого живого места. Женщины при этом не имели возможности получить помощь и защиту [2, с. 203]. Вчерашние крепостные, к которым прежде относились как к вещи, которую можно продать, обменять или уничтожить, так же относились и к своим женам: «хочу с кашей ем, а хочу с маслом пахтаю». В обращении мужа к жене господствовал известный принцип: «жену не бить — значит не любить». При этом брак возглашался «святым

и неразрушимым». За юридической буквой закона не слышен был стон и плач женщин, раздававшийся по всей России. Развод был практически невозможен, даже родителям было запрещено давать приют дочери и принимать на жительство без согласия супруга под страхом наказания вплоть до телесного. Проявления язычества прикрывались высокопарными словами об идеале христианского брака.

Мировые судьи пытались разрешить проблему, выступая с требованием допустить развод. Не имея возможности развести супругов, они часто наказывали мужа кратким лишением свободы и физическим наказанием. Но это приводило к еще более жестоким избиениям жены и к убыткам в хозяйстве семьи, временно потерявшей «кормильца», посаженного за решетку. Происходили и убийства, и самоубийства супругов. Однократное избиение жены не служило поводом для судебного разбирательства, так как «пока… жена не изувечена, она не может надеяться даже на временное удаление от нее мужа» [2, с. 204].

В решении вопросов семьи и брака церковь вместе с духовным попечением брала на себя, по сути, еще и полицейские функции, в исполнении которых проявлялось малодушие, безразличие и лжесвидетельство ее служителей. Судебный следователь Д. Бобров, имевший пятнадцатилетний опыт работы, приводит следующий пример. В расследовании по делу одной крестьянки, якобы умершей от простуды, «лишь по настоятельным жалобам ее снохи было произведено вскрытие могилы. И обнаружилось, что у умершей была выдрана со скальпом половина косы, — которая лежала рядом, крестец в нескольких местах был проломлен тяжелым острым предметом, переломаны ребра». Выяснилось, что «священник, чтобы не иметь лишних хлопот, похоронил замученную мужем женщину, не возбуждая никакого дела против мужа-убийцы» [2, с. 206].

Особенность последнего свидетельства состоит в том, что в многочисленных публикациях мировых судей «нет упоминаний о вмешательстве церковной власти в защиту истязаемых женщин, тогда как имеются сведения о том, что священники в ряде случаев покрывали убийства мужьями своих жен» [2, с. 206]. Характерно, что семья и брак были поражены недугом именно в населении, переживавшем крепостничество, порабощение и зависимость церкви от государства. У других народов, входящих в Российскую империию — татар, чувашей, черемис — жалоб на грубое обращение не наблюдалось. Напротив, для таких народов

уважительное отношение к жене отмечается как характерное. У старообрядцев, строго хранивших традиции веры, также не отмечалось случаев избиения жен.

Законодательные основания и проблемы брака и развода в России второй половины XIX — начала XX века

Согласно законодательству, в России до второй половины XIX в. признавался действительным только брак, заключенный в православной церкви, а также других признанных государством конфессиях; браки старообрядцев, которые составляли в некоторые периоды истории до 30 % населения, не признавались из-за их статуса «раскольников» и считались «любодейным сопряжением», а дети от этих браков — «незаконнорожденными». Только в 1874 г. браки староверов были признаны законом, их стали регистрировать в полицейских участках: впервые был признан так называемый «гражданский брак» в России. Это позволило русским юристам поставить вопрос о возможности введения «гражданского брака» для всех остальных подданных России.

Законодательство о разводе в России было намного строже, чем в других странах. Государство признавало лишь развод, совершенный церковным судом, и только с разрешения Св. Синода по строго ограниченному перечню поводов. Практика разводов по взаимному согласию супругов была известна еще в Византии и в допетровской Руси, но при Петре I разводы по взаимному согласию были запрещены, был ограничен и список оснований к разводу. На протяжении всего XIX века происходило ужесточение этих ограничений, и законодательство часто ставило священнослужителей в неудобные и двусмысленные ситуации. В прессе, а позже и на Поместном Соборе РПЦ 1917–1918 гг, обсуждалась процедура духовного суда. Требование предоставлять улики о прелюбодеянии, являвшиеся поводом для развода, *прямым путем*, т. е. свидетелями, приводило к тому, что почтенные протоиереи должны были выслушивать и вникать в мельчайшие подробности этих ситуаций. Доказательством прелюбодеяния должно было быть наличие трех (!) очевидцев и «прижитие» детей вне супружества. При этом искусственно создавалась ситуация лжесвидетельства, так как свидетелей прелюбодеяния обычно не было, но они требовались судом, что породило целую армию профессиональных «свидетелей» в подобных делах. Лжесвидетельства

обычно были откровенно типовыми. Если светский суд всячески боролся со лжесвидетелями, то в духовном суде процветало их поощрение. Это вызывало бесчисленные насмешки и нарекания в адрес иерархии. Например, правила требовали осмотра помещения, в котором произошло прелюбодеяние, что нарушало церковные каноны*. Но и в этих условиях получить развод было очень сложно, число нефиксированных разводов и число внебрачных детей стремительно росло. Из-за того, что бракоразводные дела были обставлены такими формальностями, они тянулись годами. Поэтому проблема развода не могла не привлекать внимания как общественности, так и церкви.

* Апост. 54 и Карф. 49.

Попытки изменить порядок развода были предприняты еще в начале XIX века. В 1810 г. Государственным Советом были выработаны новые положения относительно поводов к разводу, в число которых были включены: покушение на жизнь, ложный донос при обвинении в уголовном преступлении, ложное обвинение мужа в прелюбодеянии, побег жены от мужа. Предполагалось, что такие дела будут переданы светским судам. Обер-прокурор Св. Синода А.Н. Голицин был против этого проекта, и он не был принят.

Другой попыткой решить проблему развода была передача бракоразводных дел в светский суд. Однако этому противилась иерархия в лице Синода. В 1870 г. было предложено передать дела о расторжении браков в ведение гражданских судов, но этому воспротивились архиереи и консистории, рассматривая такой шаг как посягательство «на одно из таинств Церкви», т. е. брака. При этом произносились речи о святости брака. Такое решение показывало оторванность архиереев от реальной жизни паствы и формальное отношение к пастырским функциям. Пока заседали различные комитеты и комиссии по проблемам брака и развода, Синод упорно держался за принцип «ничего не менять». К сожалению, как и следовало ожидать, в дальнейшем такие действия архиереев имели тяжелые последствия.

В русском обществе широко обсуждалась возможность введения гражданского брака. В Европе его основой была философия «естественного права» и образование множества конфессий и сект. В России у гражданского брака было множество непримиримых противников, которые рассматривали его как узаконенное блудодеяние, противоречащее здоровому религиозному чувству, как искусственное учреждение, чуждое простому быту русского народа. Утверждалось, что «народная совесть» не пой-

мет «раздвоения» брака на церковный и светский. Попытки силой привести реальную, во многом языческую жизнь народа в соответствие с идеалом (точнее, с идеологией) «с треском» провалились. Этот итог — и для нашего времени серьезное предупреждение о том, что всякая идеологизация проблем брака утопически консервативна и агрессивна; она может приводить лишь к негативным социальным последствиям.

Ситуация с бракоразводным процессом представлялась тупиковой еще и потому, что «уличенный в прелюбодеянии» не имел права вступить в новый брак, а осуждался на вечное безбрачие [2, с. 222]. При таком безличностном подходе, который явно противоречил принципам пастырской заботы, возобладали нежелание и неспособность вникать в детали различных ситуаций. Для решения этого вопроса Санкт-Петербургскому митрополиту было дано Синодом указание сделать запрос Восточным патриархам. Из их объяснений видно, что в других православных церквах этот вопрос решался более личностно: там это составляло прерогативу духовника, который учитывал индивидуальные особенности ситуации.

Проблемы церковного суда в связи с решением вопросов о браке и разводе

Все же законодательство о разводе хотя и медленно, но изменялось. Так, 17 апреля 1905 г. вышел указ «Об укреплении начал веротерпимости», который изменил положение Православной российской церкви и вызвал шок у многих представителей религиозной общественности, так как указ снимал ограничения на вступление в брак с христианами других конфессий. «Вчерашние сектанты, раскольники, борьба с которыми составляла значительную часть общественного служения духовенства, вдруг оказались равноправными гражданами и имели право вступить в брак с православными» [2, с. 229]. Кроме того, теперь по закону можно было требовать от священника венчания такого брака. В результате и духовенство стало говорить о необходимости гражданской регистрации браков. Священники отмечали, что в обществе «уже давно сложилось отношение к таинствам, как к неприятной, но неизбежной процедуре фиксирования актов гражданского состояния» [2, с. 230]. Поскольку неверующих «из-под палки» заставляли креститься, венчаться,

исповедоваться и причащаться, росло массовое лицемерие — грех не менее тяжелый, чем поощрение лжесвидетельства в делах о прелюбодеянии и поощрение взяточничества. Вплоть до официального разрешения регистрировать браки старообрядцев до трети населения страны ставилось в положение, в котором люди должны были выбирать: платить взятки духовенству и чиновникам или подвергаться уголовным преследованиям с риском потерять семью и лишиться детей.

После издания в 1905 г. «Указа о веротерпимости» обсуждение вопроса о смешанных браках приобрело новую силу. Отныне государство не наказывало за переход в другую конфессию. Государство более никого не удерживало в православии насильно. Любой из супругов мог свободно поменять вероисповедание. Такая постановка вопроса имела жизненно важное значение, особенно для западнорусских епархий, где состав населения был смешанным, где проживало большое количество католиков.

Об этих же проблемах с горечью писал Н.С. Лесков в статье, не пропущенной церковной цензурой:

> Сколь бы ни велико было число супружеских несчастий и какими бы бедами они ни оканчивались бы, духовное ведомство, без сомнения, не отступит от своих взглядов и правил и отнюдь не окажет обществу тех льгот, которых общество желает и имеет достаточные причины желать ввиду беспрестанно обнаруживаемых тяжких бедствий семейного несогласия, разрешающихся преступлениями ужасными по их жестокому характеру [10, с. 70].
>
> На нашей блудодействующей земле созидается новый вид брака, который будет идти бок о бок с браком законным и, разумеется, будет терпеться обществом, которое знает, что людям нет другого выхода, и поэтому прощает им всевозможные суррогаты брака. <…> Что же может сделать здесь церковь? Одни говорят: поосвободить узы, а другие настаивают, что надо затянуть ремень еще потуже и даже грянуть анафемою [10, с. 80].

Так писатель со свойственной ему проницательностью обозначил два подхода к решению проблем семьи и брака.

В связи с указом «Об укреплении начал веротерпимости» церковь поставила вопрос: почему она должна выполнять полицейские функции и поддерживать государство, отказывающее ей в защите? Хотя это вопрошание было актуальным и ранее — в связи с отказом от реформ и введением жесткого контроля над обществом (которое связывают в том числе и с деятельностью обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева с 1880 г.).

Недовольство русского общества из-за нерешенных вопросов о разводе вызывало напряжение между церковью и обществом. Поскольку российское законодательство признавало только православный церковный брак или брак в других, признанных государством, конфессиях, то и развод мог быть совершен только церковным судом. Но организация судебного процесса, как и ограниченное количество поводов к разводу, присутствующее в законодательстве, вызывали в обществе резкое недовольство. Невозможность получить развод законным путем оказывалась причиной семейных трагедий (примеры которых были приведены выше), побуждала искать способы обойти строгое законодательство. Отметим, что это положение было одной из причин, по которым в послереволюционный период происходил массовый отказ от церковного венчания.

Потребность в реформе церковного суда назрела давно. Однако попытки решить вопрос брака и развода исключительно формальным юридическим способом, без перестройки всего церковного организма, постоянно заходили в тупик. Еще со времен императора Александра II возникли надежды на созыв церковного собора. Но решение о его созыве откладывалось вплоть до событий 1905 г., когда архиереям было предложено высказаться по поводу вопросов, которые необходимо рассмотреть на соборе. В 1906 г. было созвано Предсоборное Присутствие. Были выявлены и проблемы церковного брака. Выяснилось, что их разрешение во многом зависит от общецерковных реформ, в частности, решения проблем церковного суда.

Мнения по одним и тем же вопросам звучали порой совершенно противоположные. Так, архиеп. Антоний (Храповицкий) занял совершенно непримиримую позицию по вопросу о смешанных браках. Выступая в Предсоборном Присутствии, владыка Антоний ссылался на каноны, запрещающие смешанные браки с еретиками*, заявлял о недопустимости браков с иноверцами [6, с. 9], аргументируя свою позицию следующим образом:

* Халк. 14; Трул. 72; Лаод. 10, 31; Карф. 30.

> Других христианских церквей нет, есть еретические сонмища… Если смешанный брак оказался заключенным, нужно отлучить от церкви всех: и венчавшего, и венчавшихся, и присутствовавших при браковенчании, ибо правила св. апостол воспрещают молиться с еретиками [2, с. 333].

Архиеп. Антонию возражали: православные не могут считать себя единственной христианской церковью, а всех других — ере-

тиками; Восточная церковь никогда не следовала тому воззрению на инославные вероисповедания, которое всецело игнорирует их христианский характер. Возражавшие говорили, что

…Нужно заниматься не столько вопросом о допустимости смешанных браков, сколько тем, чтобы, допуская такие браки при уважительных условиях и при должной осмотрительности, принять всевозможные меры к ограждению… нашей Православной церкви от могущего быть для нее ущерба [2, с. 334].

Несколько шире поставил вопрос профессор МДА Н.А. Заозерский, а именно: насколько в решении этой проблемы необходимо следовать канонам.

Нужно принимать все особенности и применяться к ним. Каноны дают только образцы, примеры, но каждая церковь, каждый пастырь сам должен по этим примерам вырабатывать воспитательно-пастырские меры. Рассматриваемые здесь каноны имеют только дисциплинарное значение… Каноны как пастырско-руководственные принципы и образцы не имеют значения догматов, но, конечно, в качестве руководств ценны и очень полезны [2, с. 334].

Из того, что «определенного правила церкви в отношении смешанных браков не выработано», он делал вывод:

…Принимая во внимание различные правила и практику православной церкви, можно общее начало по рассматриваемому вопросу формулировать так: совершение браков православных с христианами других исповеданий допустимо, но желательно, чтобы пастыри приготовили жениха и невесту к венчанию назиданием, пастырским воздействием, и если оно не подействует — отклониться от венчания, если же подействует — повенчать [2, с. 334–335].

В этой полемике можно увидеть те же два подхода к решению проблем семьи и брака, что указаны Н.С. Лесковым: путь ужесточения мер наказания — и пастырский личностный подход. Диалог этих двух направлений длился до революционных событий 1917 г., которые показали, что первый путь как в политике государства, так и в церкви не может принести добрых плодов.

В Предсоборном присутствии митр. Сергий (Страгородский), исходя из своего опыта служения в Японии, высказывал-

ся за необходимость пойти в решении этих вопросов по пути «икономии» тогда, когда было невозможно добиться, чтобы браки совершались только между христианами. Это означало, что церковь может допустить отступление от строгости канонических правил для того, чтобы не изменять духу христианской любви и служить делу спасения. Митрополит Сергий был сторонником более гуманного законодательства, призывая сохранить святость брака и утверждая, что делать это надо *нелицемерно*. Эти призывы не игнорировать, а лечить болезни общества учитывали, что в обсуждении статей закона необходимо стремиться в первую очередь к исполнению воли и заповедей Божиих.

Примером может быть обсуждение вопроса о расширении списка поводов к разводу, который до Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг. включал четыре следующих пункта:

- доказанное тремя очевидцами прелюбодеяние супруга;
- добрачная неспособность супруга к брачному сожитию;
- один из супругов приговорен к наказанию, сопряженному с лишением всех прав состояния, или сослан на житье в Сибирь с лишением всех прав и преимуществ;
- безвестное отсутствие супруга, продолжающееся не менее 5 лет.

Отделом о церковном суде в Предсоборном Присутствии список был расширен. Было принято единогласно, что поводом к расторжению брака могут быть также:

- болезненное состояние, устраняющее возможность супружеского сожития и вредно отражающееся на потомстве (проказа, сифилис, сумасшествие послебрачное);
- жестокое обращение с супругой и детьми при установлении виновности судом [2, с. 244].

В 1916 г. при Синоде была создана Межведомственная комиссия для рассмотрения Устава о расторжении браков и признании их незаконными и недействительными. Комиссия выработала проект Устава о расторжении браков, где список был расширен и уточнен. В этом списке предусматривалось право супруга просить о расторжении брака в случаях:

- покушения супруга на убийство супруга-истца;
- умышленного нанесения тяжких увечий, ведущих к обезображиванию лица;
- сводничества мужем — жены [2, с. 256].

В статье 21 также включался новый повод к разводу, не предусмотренный канонами: супруг вправе просить о расторжении

брака в случае нанесения ему другим супругом тяжких оскорблений и вообще причинения ему расшатывающих самые основы семьи постоянных нравственных истязаний, если, по убеждению духовного суда, продолжение брачной жизни будет представляться для супруга-истца невыносимым.

В качестве болезней, которые могут служить поводом к разводу, назывались: неизлечимое сумасшествие (ст. 22), проказа (ст. 23), сифилис (ст. 24), «неизлечимая прилипчивая и отвратительная болезнь» (ст. 25). Статья 26 в качестве повода для развода указывала «злонамеренное оставление другого супруга, длящееся не менее двух лет» [2, с. 256]. Существенным добавлением стала статья 29, согласно которой

> …Каждый из супругов вправе просить о расторжении брака — в случае раздельного жительства супругов, вызванного неприязненными их отношениями или нравственным расхождением, в корне разрушающими самое существо брака, и длящегося непрерывно не менее трех лет [2, с. 256].

Обсуждение данного проекта на Поместном Соборе, встретив сильное противодействие, растянулось на десять заседаний. Наиболее резко выступали против проекта депутаты из крестьян, увидевшие в расширении списка поводов к разводу угрозу семье. Представление о том, что жестокое обращение с супругой может быть поводом для развода, противоречило традиционному взгляду крестьян, воспринимавших «наказание» жены как неотъемлемую часть семейной жизни. Делегаты от крестьян боялись, что эта статья разрушит деревню. Мнение самих женщин при этом не обсуждалось. Привычный — хоть и греховный — образ жизни даже депутатами церковного Поместного собора воспринимался как более предпочтительный, чем возможность предоставить свободу выбора супругам, то есть, дать возможность семье приобрести христианские черты.

Таким образом, решить проблему юридически не удавалось. Введение нового списка поводов к разводу, с одной стороны, препятствовало жестокому обращению к женщине, а с другой стороны — не способствовало сохранению брака. В выступлениях на Соборе были заявления о том, что введение новых поводов к разводу разрушает сам институт брака и противоречит церковным канонам. При этом не учитывалось, что «те, кто настаивал на введении новых поводов, принимали во внимание ситуацию в деревне и стремились не к разрушению брака, а к борьбе против

тех страшных форм, которые он мог принять». А также и то, что «поводы нами не придуманы, а взяты из жизни… Крик слышится не только в высшем классе общества, но и в деревне, и там много трагедий. Отрицать это — значит закрывать глаза» [2, с. 286]. Следовательно, те, кто отстаивал необходимость принятия новых поводов к разводу, исходили из реальной жизненной ситуации, не попирая святыни брака, а защищая ее: рука скверны не должна касаться святыни.

В числе аргументов против послаблений при разводе было указание на Номоканон в форме требования, чтобы последний соблюдался со всей строгостью. Не убеждали и ссылки на Иоанна Постника, составителя Номоканона, который говорил: «Я желал бы лучше быть наказанным за милосердие, чем получить похвалу за неразумную строгость» [2, с. 287].

Не действовали и доводы о том, что требовать строгого следования Номоканону «могут только те, которые вправе сказать, что мы вообще живем по Номоканону, но это лицемерие: мы его нарушаем» [2, с. 287]. Сторонники послаблений призывали сторонников жестких мер тщательнее разобраться в вопросе, чтобы стать снисходительнее к проекту. Митрополит Сергий (Страгородский), выслушав аргументы противников послаблений к разводу, утверждал, что все их возражения — «не довод разума, а что-то постороннее», а их позиция защищает «явное стремление смутить душу колеблющуюся, неуверенную, отнять у человека дерзновение — назвать черное черным, стремление сбить с толку» [2, с. 294–295].

Именно благодаря выступлениям митр. Сергия соборным решением был принят расширенный список поводов к разводу. Однако решение Собора было вынесено уже тогда, когда большевики не только ввели гражданский брак и развод, но также и запретили консисториям заниматься бракоразводными делами. На смену признания государством только церковного брака пришла политика последовательной борьбы с церковью и ее правом заниматься социально значимыми задачами.

И все же опыт обсуждения вопросов брака, которое произошло в начале XX века, трудно переоценить. На Соборе неоднократно прозвучало напоминание о принципе личностности в решении церковных вопросов, о пастырской ответственности, о том, что власть церкви — это власть любви, которой не соответствует формальное слепое подчинение. Речь шла о церковных нормах и церковных канонах; важно помнить о ключевых правилах при

обращении к каноническому преданию Церкви [1]. Чтобы прибегнуть к церковным канонам, прежде всего следует хорошо изучить природу канона, а также того явления, к которому он прилагается. Важно относиться к каноническому преданию как к живому опыту церкви, усвоение которого поможет относиться к проблемам каждого человека церковно, т. е. так, как относится к человеку Сам Христос.

Сегодня, когда значительно возросло число венчаний, а количество разводов продолжает расти, вопрос о церковном браке приобретает новый смысл, и особо ценной представляется та дискуссия на Поместном соборе РПЦ 1917–1918 гг., которая выявила в церковном сознании наличие различных возможных подходов к вопросу о семье и браке.

Литература

1. Аверинцев С.С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи. Лекция 20 июля 1996 года, Москва. Режим доступа: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=915&art_id=7794.
2. Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004.
3. Белякова Е.В. Защита церковных реформ митрополитом Сергием Страгородским. Режим доступа: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=3995.
4. Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995.
5. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: В 11 т. М., 1994.
6. Журналы и протоколы Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906. Т. 4.
7. Котт В.К. Человек в каноническом предании Церкви. Режим доступа: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=3981.
8. Кочетков Георгий, свящ. Проблема индивидуализма и личностности в Православной церкви (на приходе, в монастыре, в семье по плоти и семье по духу, т. е. в церковной общине–братстве–школе). Режим доступа: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=3979.
9. Кравецкий А.Г. Священный Собор православной российской церкви // Богословские труды. 1998. № 34. С. 256–275.
10. Лесков Н.С. Бракоразводное забвение // Неизданный Лесков. М., 2000. (Литературное наследство. Т. 101: В 2 кн.; кн. 2.)

1. Они исчерпывающе сформулированы в работе В.К. Котта «Человек в каноническом предании церкви» [7].

11. Рункевич С.Г. Священный Собор Православной Российской Церкви в Москве 1917–1918 гг. // Богословские труды. 1998. № 34.
12. Способин А.Д. О разводе в России. М.: Тип. М.Н. Лаврова и К, 1881.
13. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор Деяний: В 3 т. / Под ред. Г. Шульца. М., 2002.
14. Христианский вестник. М., 1999. Вып. 3.
15. Христианский вестник. М., 2007. Вып. 4.
16. Шрамко Александр, свящ. Личность и «личная жизнь». Режим доступа: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=3988.

Анна Алиева

Монастырь в миру. Пастырские приемы отца Алексея Мечёва

> Есть два подхода к людям: преподобного Серафима и Иоанна Предтечи. Мне ближе подход преподобного Серафима, я и стараюсь так подходить. К каждому надо подходить очень осторожно и нежно.
>
> *Святой праведный Алексей Мечёв*

Отец Алексей Мечёв — одна из ключевых фигур в духовной жизни Москвы начала XX в. Как пастырь он прославился в 1910-е годы. В этот сложный для России период он не только помогал людям, но и смог стать реальным примером христианской жизни. В своей пастырской деятельности он добивался поразительных результатов, к нему шли за советом и считали его своим духовником очень разные люди: актеры, философы, простые рабочие, студенты и т. п. Но главный результат его служения в том, что он воспитал таких церковных людей, которые и после его смерти (1923) остались в церкви. Они смогли стать общиной, вести глубокую церковную жизнь, и жизнь эта, сохранившись в течение всего советского периода, была донесена до наших дней.

Таких пастырей немного, и потому их опыт так важен для нас как по своему содержанию, так и по формам воплощения.

Пастырский путь о. Алексея Мечёва

Веде́ние человека в церкви, т. е. врачевание грехов и просвещение, происходит различным образом. Отец Алексей делал свои акценты и по-своему воплощал пастырство в современном ему мире. Поэтому мы начнем рассматривать тему пастырства с духовного пути самого пастыря.

Отец Алексей Мечёв родился в семье регента хора Чудова монастыря (резиденции митрополита Московского Филарета). Роды были трудные, о чем отец о. Алексея сообщил митрополиту. Святитель Филарет, всегда входивший в нужды семьи своего регента, отозвался на эту скорбь горячей молитвой. Младенец благополучно родился и был назван Алексеем в честь св. Алексея, человека Божия. Отец Алексей впоследствии всегда говорил: «Мы с владыкой одного духа», подразумевая дух горячей веры и ревности о собирании Церкви Божией.

Для характеристики пастырского пути о. Алексея, как и его отношения к жизни вообще и к церковной жизни в частности, необходимо упомянуть три положения, на которые он опирался. Это первоначальное желание создать «монастырь в миру», т. е. живой приход, живую церковную общину. Второй момент — это встреча с о. Иоанном Кронштадским, в результате которой о. Алексей как бы развернулся от сосредоточенности на себе и своем горе вовне, к людям. И третье — это глубокое смирение о. Алексея, всегда избегавшего всяческих наград и всерьез считавшего себя мало что делающим. На этих трех «китах» — собирании общины, служении людям и личном смирении (а значит, и дерзновении) — строилась вся пастырская деятельность о. Алексея.

Основные качества о. Алексея как пастыря, которые отмечают его духовные дети, — это твердость на выбранном пути, миссионерская направленность жизни, умение выбрать средний путь между потворством слабости и «закручиванием гаек».

В качестве примера твердости на выбранном пути можно привести неотступное совершение ежедневного богослужения в течение восьми лет в пустом храме. И результат — тысячи людей, приходящих в храм в конце его жизни. Миссионерскую деятельность о. Алексей развернул сразу же по своем назначении настоятелем храма Николы в Кленниках на близлежащем Хитровом рынке — известном месте, где собирались самые обездоленные жители Москвы. И это принесло немалые плоды: к о. Алексею приходили люди разных сословий, рядом с ним многие и многие обрели веру, укрепились в вере и в жизни в Боге.

В своем подходе к пасомым о. Алексей пользовался принципом икономии. Он учил, что для христианина необходимо исполнять все заповеди, данные церковью. Но «ради любви, которая множество грехов превозмогает», считал возможным что-то из установлений и нарушить. Так, о. Алексей допускал к исповеди сильно опоздавших на службу и даже пришедших уже перед

чашей. Но при этом строго относился к нарушающим церковное благочестие, к неблаговейно ведущим себя за богослужением. Он призывал как можно чаще бывать в церкви на богослужении и порицал не посещающих храм по разным житейским причинам, но при этом не одобрял и тех, кто «ради храма» запускал дом или оставлял детей на произвол судьбы. Он не гнался за количеством прихожан, всегда обращая внимание на качество, входил в проблемы и заботы ближних.

С самого начала о. Алексей стремился к созданию общины. Он считал:

…Молитва за пасомых, истовое совершение богослужения и проповедь — вот необходимые условия жизни для пастыря. Вокруг священника постепенно образуется круг духовных чад. Не надо стремиться, чтобы он был большой. Лучше действовать вглубь, а именно небольшое количество пасомых позволяет осуществлять лучшее духовное руководство. Широта же придет сама собой из глубины. Пастырь должен входить во все обстоятельства жизни пасомых и служить им любовью. Он не должен гнушаться никого [3, с. 189].

Пастырство в отношении личностного духовного роста

Первый шаг, который делает пастырь по отношению к «заблудившейся овце», — это «приведение ее в нормальный вид». Прежде чем такую «овцу» куда-то вести, ее нужно «привести в чувство», помыть, обогреть, накормить. Так же и пастырь духовный должен привести человека во вменяемое состояние, вернуть ему человеческое достоинство, прежде чем вести его к Богу. Это означает, что его необходимо выслушать, утешить, помочь ему, воззвать к Богу о нем и таким образом «разгрузить» от гнетущего его бремени.

«Разгрузка» и утешение — это то, с чем сталкивались практически все, кто приходил к о. Алексею. Иногда даже батюшке самому приходилось ехать в гости «на чай», и это тоже бывала «разгрузка» какой-либо семейной ситуации. Но если человек хотел большего, то о. Алексей давал и большее, но тогда спрашивал уже по-другому. При этом часто исповедь была переходным моментом от «разгрузки» к началу духовной жизни[1].

1. См., например: воспоминания Константина Апушкина [7, с. 315–326].

Покаяния батюшка требовал не формального, а глубокого, искреннего, смиренного, слезного, способного произвести обновление человека, к нему он и старался подвести, и достигал этого не длительными объяснениями или святоотеческими примерами, а кратким, простым, но метким словом, которое проникало в душу и заставляло встряхнуться и задуматься [5, с. 39].

Если батюшка видел, что человек готов встать на путь духовной жизни, он начинал его вести. Это ведéние было очень разным по форме в отношении каждого человека, однако имело общие принципы. Формы, которые использовал о. Алексей, были следующими: регулярная исповедь и участие в богослужении, письма, ведение дневника, посещение встреч, которые проводил сам о. Алексей или те, кого он благословил. Основными принципами были следующие: «у каждого своя мера» и «бери по силам, но что взял — исполняй во что бы то ни стало».

Работа над изменением жизни должна начинаться с узкого круга — семьи, близких. Основой этого изменения было внимательное отношение к себе, к своему поступку и слову.

И в жизни он не требовал многого, но прежде всего хорошего отношения к близким и родным. Зато уж этого требовал неукоснительно на каждой исповеди [5, с. 38].

Одним из важных пастырских методов была духовная переписка. В письмах к конкретным людям о. Алексей мог напрямую говорить о проблемах человека, о том, в чем ему необходимо исправиться, а также давать конкретные рекомендации к исправлению, каждому свои. Например, в случае проблем с самомнением и гордостью предлагал читать молитву Ефрема Сирина утром и вечером, беседовать с духовно опытными людьми и вообще участвовать в серьезных разговорах, при этом избегая пустых. Кроме того, о. Алексей рекомендовал «думать о Сладчайшем Иисусе и воплощать в себе Его жизнь и учение», не обращать внимание на то, что говорят окружающие [3, с. 161–162] и др.

Еще одна важная форма — ведéние духовного дневника. Такой труд, считал о. Алексей, полезен для анализа своего состояния и пути, а также хранения постоянной памяти о Боге. Кроме того, дневники эти служили хорошей пищей для бесед и поводом для назидания. Отец Алексей часто зачитывал на встречах некоторые места из этих дневников (так, чтобы нельзя было узнать автора) и на разрешении типичных ситуаций пока-

зывал примеры, как и что можно делать в духовной жизни каждому слушающему.

Отец Алексей любил говорить, что «путь ко спасению у всякого свой и в своей мере» [3, с. 160].

Прямые указания давал о. Алексей только самым близким: в письмах, в личных беседах, в «Кратком правиле для благочестивой жизни». В нем он касался вопросов как четкого регламентирования внешнего строя жизни, так и серьезного продумывания ее внутреннего устроения.

…От постоянных своих духовных детей батюшка требовал, чтобы то малое молитвенное правило, которое у кого имелось, исполнялось неукоснительно, невзирая ни на усталость, ни на другие обстоятельства [5, с. 40].

Любое дело, в том числе и пастырство, состоит их двух аспектов: содержания и методов. Отец Алексей налаживал нормальную христианскую жизнь своих духовных чад. Это приводило к исправлению их жизни в мире, т. е. этических и аскетических ее сторон (этика отношений в семье, на работе и т. п., в отношении аскетики: правило благочестивой жизни, личные советы, правило послушания). Кроме того, происходило налаживание богослужебной жизни. Для возрождения церковной жизни о. Алексей использовал форму встреч и занятий: так в 1919–1922 гг. при храме проходили занятия по литургике, а также по свв. отцам и Евангелию. На этих встречах-занятиях давались необходимые знания, а также передавался церковный опыт в этической, аскетической и богослужебной сферах жизни церкви.

Основной целью действий батюшки было «раскрыть в человеке его призвание и указать ему путь, каким он должен идти к Небу» [3, с. 160]. В этом, по мнению о. Алексея, и заключалась задача духовного отца.

В зависимости от духовного возраста и состояния, степени зрелости человека о. Алексей мог очень по-разному его вести:

С одним он был строг и взыскателен, с другим — ласков и мягок; с одним говорил, как бы беседуя; другому — решительно приказывал или делал выговор; одного без конца щадил и умолял, от другого иногда требовал покаяния в присутствии других, когда видел, что такое подавление самолюбия этот человек выдержит [5, с. 178].

Если человек приходил с бурей в душе, батюшка его никогда тут же не укорял и не вменял ему его проступка. В эту минуту он уходил только облас-

канный и с легким сердцем. Но потом, когда тот приходил к нему в спокойном состоянии духа, выставит весь его грех так, что не почувствовать этого или забыть было невозможно [5, с. 188].

Когда человек обретал один навык, о. Алексей продвигал его дальше:

В своем старческом руководстве о. Алексей всегда возводил руководимых им к подвигу духовному, т. е. наиболее трудному и существенному. Но все трудное начинается с легкого. Внешний подвиг необходим, хотя бы самый малый; он воспитывает силу воли, без которой невозможен никакой, тем более духовный подвиг [5, с. 182]. Когда же кто отвыкал от явных проявлений гнева и нетерпения, батюшка начинал постепенно также строго взыскивать за мысли и пожелания, даже за малейшее внутреннее греховное, нетерпеливое движение души и этим постоянно поддерживал покаянное чувство и приводил к собранности [5, с. 182].

Находящихся в начале духовного пути батюшка одобрял и порицал или наедине, или так, чтобы это было понятно только тому, к кому обращены были его слова. Когда же человек привыкал к духовной жизни, входил в нее, начинал расти, то, способствуя подавлению самолюбия и гордости, обличал такого без жалости при всех. Если же и эта трудная наука усваивалась, то временами (иногда для пользы кого-то из присутствующих в данный момент) он вдруг обличал в таком грехе или проступке, в каком ты вовсе не был виноват. Ответ же на все должен был быть один: «Простите, батюшка».

Существует мнение, что о. Алексей не накладывал епитимий, а только любовью исправлял грешника. На самом деле это зависело от степени знакомства человека с о. Алексеем. При более близких и серьезных отношениях появлялась и требовательность, и епитимьи. Кроме того, было мудрое человеческое отношение, в котором сочетались похвала и строгость, что имело целью и вселение вдохновения, и одновременно трезвение:

Меня батюшка редко хвалил и просфоры давал редко, но когда уж жалел, то жалел и ласкал, как мать свое дитя, и все сиротство души пропадало мигом. Хваля, он придавал силы идти дальше. <…> Но после таких случаев был особенно взыскателен и серьезен [5, с. 189].

Бережно относясь к душе каждого, о. Алексей использовал вместо прямого косвенное указание на грех. Это происходило таким образом: в присутствии человека, которому было необходимо излечение от определенного греха, о. Алексей рассказывал о подобных поступках и их последствиях [3, с. 160] или зачитывал из назидательных книг касающееся проблем слушателей [3, с. 178].

Приводимые батюшкой рассказы и случаи всегда были рассчитаны на круг людей, среди которых он находился, на их наклонности и интересы. Его примеры поражали простотой и яркостью, силой и меткостью, воспринимались легко и с живым интересом, поскольку шли из современности, а краткие замечания и пояснения ненавязчиво помогали слушающим правильно с христианской точки зрения оценивать существующую обстановку жизни, особенно вновь сложившуюся, послереволюционную. Одновременно эти рассказы намечали верный путь и образ действий [5, с. 134].

Основным условием для пасомого было послушание [5, с. 180–185]. Но при этом мера послушания была у каждого своя: у кого-то до мелочей (какую книгу читать, куда идти и т. п.), у кого-то — только в основных вопросах: как вести духовную жизнь, что делать в поворотные моменты своей жизни.

Послушанию о. Алексей учил на примере тех, кто его уже обрел. Так, он попросил одну девушку сходить в храм и прервать панихиду, которую служил один из священников храма Николы в Кленниках, и поправить чин, по которому он служит, сказав, что так велел о. Алексей. Отец Лазарь, которого прервали подобным образом, поблагодарил эту девушку и тут же стал служить так, как благословил о. Алексей.

Кроме послушания слову, батюшка учил и примером своей жизни.

Одна сестра спросила однажды Нину, девушку, жившую в одной из комнат батюшкиной квартиры, часто ли о чем-нибудь батюшка с ними разговаривает? «Нет, — ответила она, — он считает, что если пример его не действует, то слова не подействуют» [5, с. 208].

Требовал батюшка и постоянства в выборе пастыря:

Во всем должно быть постоянство: выбрал духовника, его держись, а не бегай от одного к другому [5, с. 185].

Для того чтобы некоторые духовные чада осознали, что они делают (т. е. для их покаяния), о. Алексей говорил о том, как его самого огорчают ссоры в храме, себялюбие и т. п. с конкретными примерами случаев, но без имен. Это *слышали* те, кто *любил батюшку*, и старались *исправиться*.

Перед кротким, смиренным и любящим батюшкой я чувствовала себя как на страшном суде, особенно когда он вслух читал мои письменные исповеди, иногда прибавляя: «Зачем же ты это делаешь, ну послушай. Я краснею за тебя». Лучше, казалось, было провалиться сквозь землю, чем слышать его огорченный голос. Но тут же надо было во что бы то ни стало дать обещание больше так не грешить [5, с. 181].

Очень важно, что о. Алексей давал верное направление действию и мысли, вводя личную жизнь в контекст жизни христианской:

Вдумывайся во все. Старайся в своей жизни выявлять Христа Спасителя. Прежде чем что делать или что сказать, подумай, как бы поступил или сказал в данном случае Сам Иисус Христос.

Созидание общины

Первым, с чего начал о. Алексий созидание общины, было богослужение — основное, что может делать приход для собирания людей. С первого дня своего настоятельства в храме он ввел ежедневные богослужения, что впоследствии создало хороший ритм общей молитвы для его духовных чад и прихожан. Но особенно важно то, что о. Алексей целенаправленно вводил в храмовое богослужение те элементы, которые были доступны всем, тем самым включая весь храм в сослужение. Во время некоторых богослужений Писание читалось на русском языке и всегда была проповедь.

Незабываемы те моменты, когда по окончании всенощной батюшка начинал сам, вставая на колени, петь полным бодрости голосом: «Под твою милость прибегаем…» и вся церковь вторила ему как один человек… [5, с. 122].

Особого внимания заслуживает следующая богослужебная традиция. В ночь с субботы на воскресенье (примерно с 1919 г.) служилось достаточно полное всенощное бдение, потом литургия. На всенощных богослужениях народ подпевал все, что мог, а

также читалось Писание (на русском языке). Во время чтения кафизм все могли сесть, а регент время от времени перемежал чтение кафизм пением их с канонархом, от чего народ не засыпал, а полнее участвовал в чтении кафизм. То же было и с запевами канона. Всенощная заканчивалась в 4 утра, в 5 утра начиналась литургия, «за которой почти все, принимавшие участие в этой исключительной службе, причащались» [5, с. 124].

После литургии в одном из помещений храма устраивалась трапеза с общением на духовные темы и чтением псалмов. Трапезы назывались агапами. Первоначально беседы на агапах выстраивал сам о. Алексей, но постепенно стал передавать ситуацию в руки собравшимся.

Около 8 часов певчие и постоянные духовные чада батюшки собирались в нижнем помещении храма, где устраивалось скромное угощение потрудившимся за ночным бдением. Называлось это угощение агапой. Сюда заранее, кто мог, приносил что-нибудь из овощей, хлеб, сахар или конфетки-карамельки для чая. Расставлялись столы, скамьи, стулья; приходили священнослужители и батюшка. Батюшка принимал участие в общей трапезе и, как на беседах по средам у себя на квартире, что-нибудь рассказывал, затрагивая самые насущные вопросы жизни и взаимоотношений. Высказывался кто-нибудь из присутствующих. В какой-то момент батюшка не стал ничего говорить, чтобы другие учились. Каждый раз трапеза дважды прерывалась: вставала одна из канонархов и неспешно, четко произносила стихи псалма, а сидевшие дружно за ней пели. В первый раз пелся псалом 8 на 3-й глас, второй раз — 132 на 7-й глас [5, с. 124–126].

Отец Алексей целенаправленно строил межчеловеческие духовные и душевные отношения. Начал он просто с внимательного, ответственного, сострадательного отношения к своим духовным чадам, потом стал завязывать отношения между ними, постоянно трудился над созиданием тесной духовной семьи. Он посылал кого-нибудь из сестер навестить другую, заболевшую; давал что-нибудь съестное отнести ей, благословлял, когда поздно задерживались, одну сестру ночевать у другой. И радовался, когда вечер проходил в чтении хорошей духовной литературы, и особенно — в совместной молитве на ночь. Не благословлял ходить туда, где больше рассказы о новостях и прочая болтовня. Благословлял периодически собираться без него, указывая, что прочесть и на что обратить внимание. Постепенно о. Алексей приучил своих духовных чад служить друг другу кто чем мог,

жить радостями и горестями друг друга, собираться для просвещения духовного и приобщения к церковной традиции.

Маросейская Община была по духовному своему смыслу дочерью Оптинской Пустыни: тут жизнь строилась на духовном опыте. О. Алексей учил своею жизнью, и все вокруг него жило, каждый по-своему и по мере сил участвовал в росте духовной жизни всей Общины. Поэтому, хотя Община и не располагала собственной больницей, однако многочисленные профессора, врачи, фельдшеры и сестры милосердия — духовные дети о. Алексея — обслуживали больных, обращавшихся к о. Алексею за помощью. Хотя не было своей школы, но ряд профессоров, писателей, педагогов, студентов, также духовных детей о. Алексея, приходили своими знаниями и своими связями на помощь тем, кому оказывалась она потребной. Хотя и не было при Общине своего организованного приюта, тем не менее, нуждающихся или обращавшихся за помощью одевали, обували, кормили. Члены Маросейской Общины, проникая во все отрасли жизни, всюду своей работой помогали о. Алексею в деле «разгрузки» страждущих. Тут не было никакой внешней организации, но это не мешало быть всем объединенными единым духом (Сохранена орфография и пунктуация источника. — *А.А.)* [8, т. 2, с. 626].

Далее возникла необходимость более тонкой работы для соединения разнородных групп, которые появились в приходе в 1919–1920 годах. Объединение было основано на общении в совместном познании Бога.

Беседы по домам по средам начал о. Алексей для объединения новых, незнакомых друг с другом и с прежними прихожанами групп: «чудовских»[2] и «курсовых»[3], которые с трудом друг друга понимали и плохо уживались.

Батюшка о. Алексей, вступая на путь пастырства, понимал нужды верующего сердца, желал послужить христианину, остающемуся в миру, хотел дать ему то, что он ищет в монастыре и, как прямо высказывался в последние годы жизни, хотел действительно основать монастырь в миру. Он имел в виду не внешнюю сторону монастыря, а то, что должно составлять его содержание, то есть подлинную духовную жизнь, которая наиболее яркое выражение нашла себе в жизни первохристианской общины, описанной в Деяниях апостольских [5, с. 34].

2. Пришедших в храм о. Алексея после закрытия Чудова монастыря.

3. Пришедших в храм с курсов по богослужению.

Не звал батюшка бежать от жизни и от людей, он говорил, что христианин должен быть солью общества и каждый на своем посту должен оздоровлять собою окружающую его обстановку, а не отказываться от своего долга [5, с. 135].

В предпоследний год своей жизни на одном из собраний в кругу самых близких духовных детей своих батюшка вновь затронул тему монастыря в миру. Он говорил о непрестанном внутреннем делании, молитве, пребывании с Господом.

Теперь монастырь должен быть в миру. Мирской должен быть монастырь. Я над этим давно работаю и думаю, что у нас стена уже есть. Думаю, что есть… остается внутреннее устройство [5, с. 136].

В качестве *некоторых выводов* необходимо отметить, что о. Алексей Мечёв в своей пастырской практике с самого начала понимал, что для христианина невозможно жить и спасаться в одиночку. Налаживая христианскую жизнь в условиях современного ему большого города, он видел необходимость созидания общины, или «монастыря в миру», как он называл ее вслед за прот. Валентином Амфитеатровым.

При этом о. Алексей не забывал и про личные духовные, душевные и телесные потребности, личный духовный путь своих чад, полагая в нем важное основание общему собиранию. Этот личный духовный путь о. Алексей основывал на святоотеческой традиции молитвы, упорядочения жизни, послушания и трезвения.

Основой общего пути были: богослужение и агапы как его продолжение, совместное изучение церковного Предания (трудов свв. отцов, литургики, истории святости) и Писания (в основном, Нового завета). Это помогало о. Алексею собирать как жизнь каждого, так и всей общины вокруг Христа.

Его опыт актуализации аскетической, богослужебной и общинной жизни «в миру» — очень значимое явление для Русской церкви, особенно в начале XX в. Этим опытом были воспитаны многие известные современные пастыри (например, прот. Александр Мень, свящ. Георгий Кочетков, еп. Сергий (Соколов), прот. Николай и Федор Соколовы и др.), которые на его основании создали свои многочисленные общины. Это говорит о том, что опыт общин, созданных о. Алексеем, оказался жизнеспособен. Этот опыт особенно ценен для нас в современной ситуации возрождения жизни Русской церкви.

Литература

1. Амвросий Медиоланский, свт. Об обязанностях священнослужителей. Казань, 1908.
2. Григорий Богослов. Избранные слова. М., 2002.
3. Жизнеописание московского старца отца Алексея Мечёва / Сост. мон. Иулиания. М., 2002.
4. Иоанн Златоуст, свт. Шесть слов о священстве. М., 1987.
5. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. Париж, 1957.
6. Св. Григорий Богослов. Слово 3-е // Настольная книга священнослужителя. М., 1992. Т. 1. С. 562–591.
7. Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечёва. 2-е изд. М., 2000.
8. Флоренский П., свящ. Отец Алексей Мечёв // Флоренский П., свящ. Собр. соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 621–627.
9. Шавельский Г., протопр. Православное пастырство. СПб., 1996.

Наталия Игнатович

Жизнеописание священника Александра Секундова

История России конца XIX — начала XX вв. включает в себя историю Крестовоздвиженского православного трудового братства, основанного Николаем Николаевичем Неплюевым в Черниговской губернии Глуховского уезда на хуторе Воздвиженском. История этого братства представляет собой широкое поле для исследований. Это была, прежде всего, попытка устроения жизни по Евангелию в этом мире. Как и любая попытка, она не была безупречной, но этот опыт очень важно осмыслить.

Настоятелем Крестовоздвиженской церкви хутора Воздвиженска и духовником братства с 1903–1904 гг. был священник Александр Секундов. Он пришел в братство после череды священников, которые в нем долго не задерживались, и остался там до конца, пока братство не уничтожила советская власть. Об о. Александре известно немного: родился 20 мая 1876 г. в усадьбе Павликово Боровичского района Новгородской губернии; окончил Новгородскую духовную семинарию по второму разряду в 1898 г.; был женат, детей не было. Известно, что он участвовал в деятельности Поместного Собора 1917–1918 гг. как клирик Черниговской епархии. До недавнего времени судьба о. Александра после 1925 г., как и многих братчиков, оставалась неизвестной, так как после осуждения по делу о Неплюевском братстве он был выслан из Глуховского округа на три года и не вернулся обратно.

Для изучения жизни Крестовоздвиженского трудового братства важны некоторые уже имеющиеся исследования, работы основателя братства Н.Н. Неплюева. Огромный архив братства, который накапливался во время его существования, до

сих пор не обнаружен, хотя есть сведения о том, что он существует [1]. Поэтому сведения о братстве возможно получить фактически лишь из внешних источников. В ходе настоящего исследования удалось обнаружить следственные дела, по которым проходил свящ. Александр Секундов, хранящиеся в архиве УФСБ Новгородской области, дающие представление о жизни о. Александра после осуждения в 1925 г. по делу о Неплюевском братстве и высылки его из Глуховского округа на три года. Большой удачей можно считать обнаружение документа приговора по делу об обвинении братчиков Крестовоздвиженского братства от 1925 г., которое было подшито в следственное дело свящ. Александра от 1937 г.

Исследовательский интерес представляет участие о. Александра Секундова в жизни братства, принятие им общинно-братской жизни как принципа устроения церковной жизни, а также его участие в деятельности Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., так как сказанное им на Соборе должно свидетельствовать о жизни и идеях Крестовоздвиженского трудового братства. Чрезвычайно интересными представляются и сведения о том, как сложилась жизнь о. Александра после 1925 г., так как жизнь братчиков после прекращения деятельности братства является важным свидетельством о самом братстве и подлинности его церковного пути. Задачей данного исследования было изучение материалов о жизни и деятельности Крестовоздвиженского трудового братства, документов работы Поместного Собора 1917–1918 гг., в первую очередь материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме, а также поиск сведений о дальнейшей судьбе о. Александра. В данной работе использован материал Государственного архива Российской Федерации, документы следственных дел, хранящиеся в архиве УФСБ по Новгородской области, материалы из фондов музея «Трудовое братство Н.Н. Неплюева» (с. Воздвиженск, Сумская обл.), предоставленные его директором В.Н. Авдасевым, очерк М.М. Тареева «Живые души: Очерки современных нравственных исканий» (1908 г.) и некоторые другие публикации и статьи.

1. Сведения сообщены директором музея «Трудовое братство Н.Н. Неплюева» В.Н. Авдасевым (с. Воздвиженск, Сумская обл.).

Крестовоздвиженское братство: проблема священника

Крестовоздвиженское трудовое братство в нашей истории может быть рассмотрено прежде всего как церковное явление: это попытка построения жизни по Евангелию. В 1889 г. трое выпускников школы для крестьянских сирот в Ямполе, основанной Н.Н. Неплюевым, образовали христианскую общину. Так было основано Крестовоздвиженское трудовое братство. В дальнейшем устав братства был утвержден императором Александром III. Цель братства Н.Н. Неплюев видел в том, чтобы «осуществить христианство в несравненно большей степени, чем оно осуществляется в окружающей жизни» [2]. Его возглавляла Дума (10–30 человек), состоящая из полноправных братчиков и возглавляемая блюстителем Н.Н. Неплюевым. Дума решала все важнейшие вопросы жизни братства. Согласно Уставу покровителем братства являлся архиепископ Черниговский. Все братчики были объединены по профессиональному признаку в общины, которые назывались семьями. Община жила в одном доме, имела своего старшего, ежедневно утром и вечером собиралась на общую молитву и еженедельно собиралась на общую встречу.

В 1893 г. в Воздвиженске был построен храм во имя Воздвижения Креста Господня. Первым его настоятелем в период 1896–1898 гг. стал свящ. Сергий Четвериков, направленный в братство после окончания Московской духовной академии. Однако, как писал о. Сергий уже в 1946 г., между ним и братчиками «по некоторым вопросам произошло расхождение» и он «предпочел уйти в обычный церковный приход» [3]. Тем не менее, он сохранил благодарную память о Неплюеве [4]. После ухода о. Сергия в Крестовоздвиженском храме сменилось не менее четырех настоятелей. Проблема заключалась прежде всего в том, что духовным руководителем в братстве был мирянин Неплюев, а не приходской священник. Кроме того, не все священники могли разделить идею трудового братства. Для того чтобы заслужить любовь и духовный авторитет в братстве, священник должен был найти свое место в нем.

2. Неплюев Н.Н. Отчеты блюстителя о религиозно-нравственной жизни братства // Неплюев Н.Н. Полн. собр. соч. СПб., 1908. Т. 5. С. 65.

3. Четвериков Сергий, прот. О вере во Христа. Тысячелетний путь русского православного народа со Христом. СПб, 1998. С. 52.

4. «Н.Н. Неплюеву как искреннему и самоотверженному христианскому работнику в лоне Православной Церкви, да будет вечная благодарная память». Четвериков Сергий, прот. Там же.

Одним из предшественников свящ. Александра Секундова был свящ. Роман Медведь, который прожил в Воздвиженске не более года. Уезжая, он направил донесение в Синод с жалобой на братство, в которой упоминал, в частности, отрицательное отношение к себе со стороны братчиков [5]. В опубликованном в 1903 г. «Частном ответном письме Н.Н. Неплюева на письмо священника Иванова» глава братства предложил свое объяснение происшедшего: о. Роман был недоволен духовным лидерством Неплюева, т. к. сам претендовал на него [6].

Проблема священника в братстве разрешилась с приходом о. Александра Секундова, который стал настоятелем Крестовоздвиженского храма в последние годы жизни Н. Неплюева.

Отец Александр — братский священник; духовная жизнь в братстве

Духовная и религиозная жизнь в братстве была интенсивной. Кроме обычных храмовых богослужений в воскресные, праздничные и постовые дни, в которых участвовало все братство, существовала общая молитва утром и вечером в братских духовных семьях. Известно, что в братстве устраивались общие беседы по вопросам веры и жизни, молитвенные собрания с чтением Священного писания, а также покаянные собрания, присутствующие на которых испрашивали прощения у Бога, у братства и друг у друга. По благословению епископа Н. Неплюев обладал почетным правом облачаться в стихарь и проповедовать в храме. Существовали «молитвенные собрания для особенно ревнующих» [7]. Такие собрания могли проходить не только в храме, но и, например, в зданиях школ [8]. Молились о России, о предстоятелях церкви, о настоятеле Крестовоздвиженского храма, о братстве и его блюстителе, об устроении жизни по вере и о даровании братской любви друг к другу, о текущих нуждах. Побывавший в братстве летом 1907 г. доктор богословия, проф. МДА М.М. Тареев был потрясен опытом

5. «Исторически сложившиеся отношения братства к православному священнику ненормальны. Братство постоянно разделяло в священнике нравственную личность и носимый им сан и через то открыло себе широкую дорогу для осуждения и попирания священства» (свящ. Роман Медведь). Цит. по: Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия: В 7 кн. Тверь, 1992–2003. Кн. 4. С. 295.

6. См.: Неплюев Н.Н. Беседы о Трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову. М.: КПЦ «Преображение», 2010.

7. Тареев М.М. Живые души: очерки современных нравственных исканий. Сергиев-Посад, 1908. С. 104.

8. Там же. С. 105.

братской молитвы на одном из таких собраний: «Минуты, проведенные нами на молитвенном собрании, мы считаем наиболее памятными в своей жизни»[9]. Молитвы произносились как священником, так и братчиками, без заранее установленной очереди:

Пред нами воскресала первобытная христианская община, водимая Духом Божиим. <…>…Мы присутствовали на таинстве живой молитвы, члены трудового братства раскрыли пред нами души свои, мы… стали родными им[10].

Михаил Тареев с глубоким чувством отзывался и о другой молитве — всенощной службе, которую о. Александр стал служить летом не в храме, а на природе, под открытым небом:

С совершенною ясностью стало понятным, что вечерняя служба особенно уместна под открытым небом, так как ее содержание имеет ближайшее отношение к природе. <…> И нельзя было без глубокого чувства смотреть на эти группы братьев и сестер в их простеньких однообразных костюмах. Они делают серьезное, великое дело, они должны и могут молиться с глубокой искренностью[11].

Об о. Александре М. Тареев написал, что он — воспитанник Новгородской духовной семинарии, «непоколебимо тверд в православии, сердечно предан делу братства», «им в братстве все довольны», а также, что он «привлекает к себе приветливостью, отзывчивостью и прямодушием»[12]. Не вызывает сомнений тот факт, что о. Александр принял братскую форму церковной жизни и искренне полюбил ее. Это видно из его проповеди на отпевании Н.Н. Неплюева 24 января 1908 г. Собравшиеся на отпевание братчики были одеты в белые одежды, свидетельствуя тем самым о вере в жизнь вечную. Отец Александр произнес слова о вере почившего блюстителя братства:

Николай Николаевич понимал христианство не в храмовом только и келейном смысле; для него Христос был Путь, Истина и Жизнь[13].

[Он понимал церковь] не в смысле… ритуалов, а в смысле живого организма, в котором члены соединены со Христом живой верой и друг с дру-

9. Тареев М.М. Живые души. С. 109.
10. Там же.
11. Там же. С. 110.
12. Там же. С. 114.
13. Н.Н. Неплюев (1851–1908) – подвижник земли русской: Венок на могилу. Сергиев-Посад, 1908. С. 145.

гом… братской любовью и в котором все они должны носить тяготы друг друга, не себе угождая, а Главе Церкви Христу, как Царю царствующих и Господу господствующих [14].

В своем слове о. Александр вспомнил о причинах выбора Неплюевым пути братского устроения церковной жизни и о трудностях этого пути. Заканчивая свое слово, о. Александр с любовью и благодарностью обратился к почившему:

Мой дорогой почивший, прими мое немощное слово, как дар моей любви к тебе. <…> Позволь сказать слово благодарности за твою долготерпеливую любовь ко мне, возродившую и воспитавшую меня к новой жизни [15].

Вероятно, после смерти Неплюева о. Александр стал членом братской Думы [16]. Осенью 1924 г., незадолго до процесса над наиболее активными членами Крестовоздвиженского братства, в Воздвиженск приезжал епископ Глуховский Дамаскин (Цедрик) [17], которому, по отзывам, очень понравилась жизнь общины. Он останавливался у о. Александра, участвовал в богослужениях и молитвенных собраниях, произносил проповеди, общался со взрослыми и детьми.

Участие свящ. Александра Секундова в работе Поместного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов

В 1917–1918 гг. о. Александр как клирик Черниговской епархии принимал участие в работе всех трех сессий Поместного собора Православной Российской Церкви. Мы приведем здесь лишь наиболее интересные высказывания о. Александра Секундова, кратко обозначив контекст, в котором они прозвучали.

Для обсуждения и решения вопросов богослужения, Типикона, музыки и церковного искусства в рамках Поместного Собора 1917–1918 гг. был образован Отдел о богослужении, проповедничестве и храме. В заседаниях Отдела развернулась дискуссия об упорядочении устава, о возможности его сокращения, об отмене поминовения усопших в воскресные и праздничные

14. Н.Н. Неплюев (1851–1908) – подвижник земли русской: Венок на могилу. С. 145.

15. Там же. С. 149–151.

16. Приговор по делу о Крестовоздвиженском братстве // Следственное дело 1937 г. Л. 31.

17. Еп. Дамаскин (Цедрик) (1877–1937). Неоднократно терпел аресты и ссылки.Расстрелян 10 сентября 1937 г.

дни. Обсуждалась возможность произнесения вслух «тайных» молитв, чтения Апостола и Евангелия лицом к народу, произнесения проповеди, богослужения при открытых царских вратах, общенародного пения. Священник Александр Секундов принимал активное участие в работе всех трех сессий этого Отдела, присутствовал практически на всех его заседаниях в течение первой сессии и неоднократно высказывался.

Принимая участие в дискуссии о допустимости сокращения устава, о. Александр поделился опытом богослужения в своем приходе:

Богослужение должно быть живо и действенно. Слушатели должны быть активными его участниками. Я не допускаю повторения одних и тех же ектений за богослужениями. <…> Я ввожу новые прошения в ектеньи. <…> Этими всеми нововведениями я тесно объединил своих прихожан. <…> Единение наше в храме распространяется затем и на единении в жизни [18].

Далее он рассказал о том, что богослужение в его храме совершается на русском языке:

Говорят здесь, что церковно-богослужебное чтение должно быть только на славянском языке. Но многие не понимают славянского богослужебного текста. Исходя отсюда, я ввел в своем храме богослужение на русском языке. Апостол и Евангелие постоянно у нас читаются на русском языке. Это производит сильное впечатление на народ. К нам приходят богомольцы и из других приходов и бывают очень удовлетворены тем, что понимают богослужение [19].

Отец Александр высказался в поддержку вопроса о более полном участии народа в богослужении и рассказал о сложившейся в его приходе практике участия верующих в богослужении:

Чтение в нашей церкви исполняют не одни псаломщики, а весь приход. Посреди храма у нас стоит аналой с часословом, и всякий желающий может читать. Желающих всегда много и эти лица сами выступают и читают каноны, шестопсалмие [20].

18. Протоколы и стенограммы. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 283. Л. 191 об.–192.
19. Протоколы и стенограммы. Л. 192.
20. Там же.

Таким образом, вопрос участия народа в богослужении может быть решен путем введения в храмах практики чтения молитв, псалмов, канонов и других частей богослужения самими прихожанами. В результате дискуссии Отдел пришел к выводу, что «во всей своей полноте церковный устав является трудно исполнимым», поэтому в монастырях должен «строго соблюдаться уставной порядок богослужения», а в обычных храмах можно допустить «известные послабления уставных требований» [21].

Обширную дискуссию вызвал вопрос о поминовении усопших в праздничные и воскресные дни. По уставу они не положены — «нельзя воскресную службу соединять с покойными, и заупокойная ектенья не должна быть в воскресные дни» [22], однако практически во всех храмах они есть. Относительно этого вопроса о. Александр высказал следующее:

Все отрицательные стороны в нашем церковном богослужении имеют более глубокие корни. С одной стороны, они опираются на распущенность духовенства, с другой стороны, на крайней его материальной необеспеченности. Поминовение — это один из главных источников дохода приходского духовенства; из-за корыстных побуждений мы делаем многочисленные нарушения в порядке богослужения. Меры к исцелению недугов потребны глубокие и серьезные [23].

Первую меру он видел в том, чтобы желание быть священником создавалось еще в духовном учебном заведении, а «если нет такого настроения у готовящегося принять священный сан, — то лучше и не ходить совсем во священники» [24]. Он считал также, что возможность изменения сложившейся ситуации может заключаться в принятии архиереями тех или иных мер к упорядочению богослужения. Он предложил:

…Поручить отдельной Комиссии суммировать все доклады и отдельные замечания относительно неупорядоченности богослужения [и затем]… материал этот напечатать в «Церковных Ведомостях», в епархиальных органах, и священники, несомненно, обратили бы должное внимание на них и приняли меры к их исправлению [25].

21. Кравецкий А.Г. Проблемы Типикона на Поместном Соборе // Ученые записки. Вып. 1. М., 1995. С. 85.
22. Протоколы и стенограммы. Л. 146 об. – 147.
23. Там же. Л. 536 об.–537.
24. Там же. Л. 537.
25. Там же.

Главной мерой о. Александр считал необходимость скорейшего устроения материальной жизни духовенства:

Не будет материального обеспечения — все наши добрые благопожелания останутся «гласом вопиющего в пустыне»[26]. <…> [При этом важно] поднимать церковное самосознание и у прихожан. Прихожане смотрят нередко на дело так, что будто бы вся сила в количестве совершаемых служб; на священника смотрят как на какого-то шамана[27].

На заседании Отдела от 23 ноября 1917 г. обсуждалась ошибка в чтении евангельских зачал от Луки и в чтении Апостола, при этом звучали разнообразные предложения — об издании нового исправленного богослужебного Евангелия и Апостола, об издании разъяснения о порядке чтений и др. Отец Александр отметил, что издание исправленного богослужебного Евангелия

…Не вызывается церковной нуждой. Настоящее богослужебное Евангелие вполне удовлетворяет всем запросам. С «преступками» евангельских чтений особых затруднений не бывает, да их немного[28].

Он высказал мнение о желательности издания Евангелия на воскресные дни на русском языке:

[Чтобы] руководствовались им, чтобы удобнее находили воскресное утреннее Евангелие, чтобы дана была таким образом подготовка к выслушиванию Евангелия в храме. <…> Прихожане не знают и не слышат, что читают священники в алтаре. <…> Один батюшка выражал желание, чтобы к этому изданию присоединены были и тропари, и кондаки. Это я также приветствовал бы[29].

Итогом этой дискуссии было принятое единогласно решение об издании на славянском и русском языках утренних и литургийных воскресных и праздничных Евангелий с тропарями.

На заседании от 30 ноября 1917 г. обсуждался вопрос о новогоднем чинопоследовании. Вопрос заключался в том, сохранить современный новогодний молебен или ввести в службу 1 января чинопоследование 1 сентября. Отец Александр высказался по этому вопросу отрицательно. Он предложил ввести в новогоднее

26. Протоколы и стенограммы. Л. 537 об.
27. Там же. Л. 537.
28. Там же. Л. 306 об.
29. Там же. Л. 307 об.–308.

богослужение прошения и молитвы из иерейского молитвослова, сославшись на удачный опыт в своем приходе:

> В Новый год мы молимся преимущественно о даровании нам земных интересов и благ. А мне хотелось бы ввести сюда и молитвы, и прошения, созидающие духовную нашу жизнь. Я ввел в сугубую ектенью прошение о приумножении любви — столь необходимое в настоящее время раздора, заимствовав это прошение из иерейского молитвослова. Мною сказано было соответствующее моменту слово и потом совершался молебен. <…> Я предлагал бы не увеличивать новогоднего молебна каноном, а рекомендовать как можно больше стараться и заботиться о том, что возгревает живую веру и любовь к Богу[30].

Как видно из приведенных примеров, все сказанное свящ. Александром Секундовым на Поместном Соборе 1917–1918 гг. продиктовано искренней любовью к церкви, желанием обновления ее жизни и заботой о полноценном участии верующих в богослужении. Отец Александр засвидетельствовал то, что сам пытался воплощать в своем храме, в братстве – введение в богослужение русского языка, новых прошений в ектенью и молитв из иерейского молитвослова в новогодний молебен, созидающих духовную жизнь, введение практики чтения отдельных молитв и псалмов на богослужении самими верующими.

Следственные дела свящ. Александра Секундова

1925 год

В 1925 г. начался процесс по обвинению братчиков Крестовоздвиженского братства в контрреволюции, экономических и уголовных преступлениях. Приговор по делу об обвинении братчиков ссылается на «преступную деятельность членов артели [31], главным образом бывших членов думы «Первого Крестовоздвиженского Трудового Братства» [32]. Братчикам вменялось в вину, что их «громадные сбережения шли на идеологическую обработку окружающей массы путем устройства великолепных храмов, церковных служб, содержания духовенства, издания специальной лите-

30. Протоколы и стенограммы. Л. 340–340 об.

31. В 1923 г. братство назвалось сельскохозяйственной артелью.

32. Приговор по делу о Крестовоздвиженском братстве // Следственное дело 1937 г. Л. 31 об.

ратуры и т. п.»[33]. Кроме того, братчиков обвинили в том, что во время революции 1905–1906 гг., защищая свой луг, они «напали на спящих крестьян, произвели стрельбу по ним», ранили четверых крестьян, причем один из них умер от ран. Далее в обвинении сказано, что после этого инцидента братчики «с целью скрыть свое преступление»[34] возбудили судебное преследование и выиграли дело! В приговоре братство обвиняется в том, что «что судебный процесс был грубо подтасован и сфальсифицирован свидетелем думы Цвелодубом, полицией и судебным следствием»[35]. Это странное обвинение явно сфабриковано, это с ясностью следует из его нелогичности.

Кроме того, братчики обвинялись в «идеологической обработке» крестьян окрестных сел в «духе «братства» и «христианской любви», в контрреволюционной деятельности, в покупке «оружия в количестве 200 винтовок и 4 пулеметов для борьбы с большевиками» и во многом другом[36]. Отцу Александру было предъявлено обвинение по 16–61 и 87 статьям УК. Ему инкриминировали то, что в 6-ю годовщину Октябрьской революции он в связи с предстоящим приездом епископа Дамаскина распорядился снять красный флаг, вывешенный над его домом.

30 октября 1925 г. пять членов Думы, в т. ч. свящ. Александр Секундов и еще трое братчиков были осуждены Выездной Сессией Верховного Суда и получили сроки от года до десяти с конфискацией имущества. Обвинение в отношении о. Александра по 16–61 статьям УК было решено «за недостаточностью улик считать недоказанным»[37]. Однако его все же осудили по 87 ст. УК и приговорили к лишению свободы сроком на один год. После отбытия наказания ему, как и остальным осужденным, признанным «социально опасными для данной местности»[38], было запрещено проживать в «Глуховском округе бывшей Черниговской губернии сроком на три года по отбытии меры социальной защиты»[39].

Кроме восьми осужденных братчиков, еще около 25 семей было выслано из Воздвиженска. А в 1929 г. на Украине началась коллективизация, в ходе которой братство было окончательно уничтожено, все братчики изгнаны из Воздвиженска и рассеялись по разным уголкам России.

33. Приговор по делу о Крестовоздвиженском братстве // Следственное дело 1937 г. Л. 31 об.
34. Там же.
35. Там же.
36. Там же.
37. Там же. Л. 34.
38. Там же. Л. 35.
39. Там же.

1927 год

После отбытия наказания о. Александр не мог вернуться в Глуховский уезд в течение, как минимум, трех лет. Поэтому он с семьей поселился в селе Опеченский Посад Боровичского района Новгородской области. Примерно через год, 14 июня 1927 г., ему вновь было предъявлено обвинение, на этот раз по следственному делу о «группировке Боровичского духовенства и купечества» (по данному делу обвинялось 26 человек). Дело было заведено в связи с происходящими в то время «политическими событиями: англо-советским разрывом и убийством полпреда тов. Войкова в Польше»[40]. При обыске у о. Александра изъяли переписку. 16 июня его заключили в Боровичский исправительный трудовой дом.

Из данного следственного дела можно почерпнуть сведения о самом о. Александре и его жизни в период между заключением 1925–1926 гг. и арестом в 1927 г. В январе 1926 г. он был в г. Боровичи на положении безработного, а с 6 января 1927 г. епископ Боровичский Никита (Стягов) назначил о. Александра священником в Опеченский Посад. До отъезда в Опеченский Посад о. Александр неоднократно служил вместе с еп. Никитой в Свято-Духовом Иаковлевом монастыре. Будучи талантливым проповедником, он неоднократно проповедовал по благословению владыки и призывал верующих быть твердыми в вере. В следственном деле есть упоминание об одной его проповеди — о житии св. мц. Параскевы:

> …Говорил, что Параскева, будучи еще молодой, раздала все свое имущество бедным и нищим и за исповедание веры во Христа пошла добровольно на мучение. Обращаясь к присутствующим, приводил этот пример, говоря, вот, православные, вам образец христианской веры. Призывал верующих тверже, как веровала Параскева, верить в Бога[41].

В протоколах допроса есть свидетельство о том, что о. Александр вел переписку с «некоторыми прихожанами, проживающими в местечке Воздвиженске, в Глухове, Новгород-Северске,

40. Меморандум // Следственное дело 1927 г. Л. 1.

41. Обвинительное заключение. Свидетельские показания архим. Мисаила (Филиппова). Протокол от 06.08.1927 // Следственное дело 1927 г. Л. 344 об.

исключительно по чисто семейному характеру»[42]. Он свидетельствует о себе:

Переписку веду с следующими лицами: Мария Ивановна Толмачева, Ольга Андреевна Луценко, проживающие на хуторе Воздвиженск Глуховского уезда. Остальных я не помню… Один раз писал ответ на письмо Агафьи Петровны Цвелодуб, проживавшей раньше в мест. Ямполь Глуховского округа, впоследствии переехавшей, кажется, в Новгород-Северск. Она мне писала о болезни сына ее туберкулезом, а я ее утешал. Также я писал письма Бессмертному Ефрему Никитичу[43], проживающему — не знаю, т. к. посылал на имя его свояченицы в гор. Глухов, с просьбой переслать мне маток пчел[44].

Вероятнее всего, о. Александр говорит именно о тех письмах, которые были изъяты при обыске. Таким образом, связь с братчиками не прерывалась, но существовала в виде переписки.

На основании допроса органами ГПУ было установлено: священник Александр Секундов

Достаточно изобличается в том, что, будучи осужден за участие в монархической организации на Украине, до сего времени не теряет связи с ее участниками, т. е. в преступлении, предусмотренном ст. 58 ч. 5 Уголовного Кодекса[45].

В отношении свящ. Александра Секундова, а также еще двенадцати обвиняемых, было предложено вынести постановление о заключении в концлагерь сроком на три года. Дело было передано на рассмотрение Особого совещания при Коллегии ОГПУ. Однако при рассмотрении дела органами НГО ОГПУ было решено, что «виновность всех привлеченных по настоящему делу в качестве обвиняемых лиц материалами настоящего дела не доказана» и всех содержавшихся под стражей при Боровичском Исправтруддоме было приказано «немедленно освободить»[46].

42. Протокол допроса свящ. Александра Секундова от 16.06.1927 г. // Следственное дело 1927 г. Л. 39 об.

43. Цвелодуб Иван Андреевич был осужден вместе с о. Александром в 1925 г. к лишению свободы со строгой изоляцией сроком на десять лет и с конфискацией имущества, а Бессмертный Ефрем Никифорович был осужден к лишению свободы со строгой изоляцией сроком на 5 лет и конфискацией имущества.

44. Протокол допроса свящ. Александра Секундова от 30.06.1927 г.; Протокол от 06.08.1927 // Следственное дело 1927 г. Л. 74, 324.

45. Постановление от 30.06.1927 // Там же. Л. 73.

46. Заключение от 17.08.1927 // Там же. Л. 356 об.

1937 год

21 ноября 1937 г. органы НКВД снова арестовали о. Александра и заключили в Боровичскую тюрьму. Вместе с ним был арестован священник той же церкви Михаил Соболев и староста церковной двадцатки Петр Николаевич Плаксин. Всех их обвинили в антисоветской агитации. К делу подшиты показания четырех свидетелей, на основании которых строится обвинение. Вот некоторые цитаты из этих показаний:

Знаю священников Секундова и Соболева в продолжении нескольких лет как ярых противников советской власти, которые совместно с председателем церковной двадцатки собирают население нашего села в церковь, втягивая за последнее время усиленно молодежь (Евграфова П.Н.) [47].

Знаю Соболева, Секундова и Плаксина как ярых противников советской власти, о чем они открыто заявляют. Систематически занимались антисоветской агитацией, направленной на поражение советской власти и развал колхоза. …Вели усиленную агитацию за посещение церкви и результаты агитации сильно отражались на трудовой дисциплине и работе колхоза (Сминкин Н.М.) [48].

[Секундов] занимается роспуском провокационных слухов, запугивая колхозников, что на Советский Союз идет фашистская Германия и всех колхозников будут вешать (Гронский Н.В.) [49].

Документы следственного дела показывают, что все свидетели опрошены в начале декабря. Отец Александр допрошен 29 ноября, и на этом допросе его обвиняют в даче ложных показаний на основании свидетельских показаний, полученных позднее — 7 декабря. Впрочем, и без этого не остается сомнений, что дело полностью сфабриковано органами НКВД, как и миллионы других дел жертв репрессий 1920-х–1930-х годов.

Священник Александр Секундов был осужден по ст. 58–10 УК со следующей формулировкой:

Будучи освобожденным из-под стражи в 1926 г., являясь враждебно настроенным по отношению к Советской власти и ВКП(б), развернул антисоветскую агитацию, направленную против проводимых Советской властью

47. Свидетельские показания Евграфовой П.Н. от 07.12.1937 // Следственное дело 1937 г. Л. 31.

48. Свидетельские показания Сминкина Н.М. от 09.12.1937 // Там же. Л. 35.

49. Свидетельские показания Гронского Н.В. от 04.12.1937 // Там же. Л. 29.

мероприятий. Прибыв в Воздвиженск, где прежде существовала контрреволюционная монархическая организация, под видом религиозных проповедей развернул агитацию среди населения, в результате чего сорвал политическую работу, проводимую партийно-советскими организациями. В революционные праздники агитирует население, чтобы не вывешивали красные флаги. В Опеченском Посаде ведет религиозную пропаганду среди граждан, собирает у себя на дому группы недовольных, с которыми проводит беседы явно антисоветского характера [50].

Заседанием Особой Тройки УНКВД ЛО от 30 декабря 1937 г. свящ. Александра Секундова вместе со свящ. Михаилом Соболевым и старостой церковной двадцатки Петром Николаевичем Плаксиным приговорили к расстрелу, который был приведен в исполнение 8 января 1938 г. Место захоронения всех троих приговоренных не установлено.

В 1989 году прокуратура Новгородской области вынесла решение, что свящ. Александр Секундов подпадает под действие статьи 1 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30–40-х годов и начала 50-х годов».

В 1997 году прокуратура Новгородской области приняла во внимание, что свящ. Александр Секундов необоснованно содержался под стражей, то есть подвергся политической репрессии в 1926 г., и на основании 3-й и 5-й статей Закона РСФСР «О реабилитации жертв политических репрессий» от 18 октября 1991 года он был реабилитирован.

Слова его проповеди, сказанные им в 1909 году братьям, идущим на военную службу, могут послужить эпиграфом к его судьбе после 1925 г.:

Та среда, в которую вы скоро войдете, не братская среда; жизнь ее не основана на любви. Там вы можете не встретить сочувствия, поддержки тому, что дорого, мило сердцу вашему, что является для него «святая святых». Бодрствуйте над своею душей; не обличайте критикой, словесным осуждением, недовольством — это не защита для добра. <…> Являйте собой пример добра, этим будете светить и другим. <…> Голое слово, как бы оно ни было изящно, доходит только до слуха, а воплощенное в жизни проходит, как острое оружие, в самую глубину души. Будьте исповедниками Бога и Он прославится в вас [51].

50. Меморандум // Следственное дело 1937 г. Л. 42.

51. Листок православного Крестовоздвиженского трудового братства. Киев, 1909. № 14. С. 3.

Литература

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ:

1. Протоколы и стенограммы — Священный Собор Православной Российской Церкви. Протоколы и стенограммы заседаний Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 283.
2. Следственное дело 1927 г. — Следственное дело № 112350 по обвинению Баранова Анатолия Алексеевича и др. Архив ВЧК-ОГПУ-УНКВД СССР по Ленинградской области. Год производства 1927. Учтено в 1962 г. Арх. № 1а/3535 (72101).
3. Следственное дело 1937 г. — Следственное дело № 93991 по обвинению Секундова А.А., Соболева М.В. и др. по ст. 58-11 УК РСФСР. Начато 21 ноября 1937 г. Кончено 23 декабря 1937 года. Архив ВЧК-ОГПУ-УНКВД СССР по Ленинградской области. Год производства 1937. Учтено в 1989 г. На 41 листе.
4. Листки православного Крестовоздвиженского трудового братства. Киев, 1909. № 11, 14.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ИСТОЧНИКИ:

1. Авдасёв В.Н. Трудовое братство Н.Н. Неплюева: Его история и наследие. Сумы, 2003.
2. Н.Н. Неплюев (1851–1908) — подвижник земли русской: Венок на могилу. Сергиев-Посад, 1908.
3. Сомин Н.В. Апостол братской любви: Жизнь и труды Н.Н. Неплюева. Режим доступа: www.chri-soc.narod.ru.
4. Тареев М.М. Живые души: Очерки современных нравственных исканий. Сергиев-Посад, 1908.
5. Четвериков Сергий, прот. О вере во Христа: Тысячелетний путь русского православного народа со Христом. СПб, 1998.
6. Экземплярский В.И. Памяти Н.Н. Неплюева // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 5, С. 155–169; № 6, С. 281–319; № 8, С. 579–628.

Юлия Балакшина

Иоанн Федорович Егоров: Православие и жизнь в нем

Эпоха рубежа XIX–XX вв. — переломная эпоха в жизни Русской православной церкви, эпоха изменения церковно-государственных отношений и рождения реальных духовных движений, призванных служить обновлению церкви. Среди ключевых фигур этой эпохи можно назвать петербургского священника о. Иоанна Егорова, много сделавшего для возрождения общинной и братской жизни, литургического творчества, христианской общественности, для восстановления отношений между церковью и культурой. Однако исторический облик и духовный путь этого человека до сих пор вызывают весьма разноречивые оценки: от горячей убежденности в его святости до обвинений в ереси и предательстве. Так, А.Э. Левитин-Краснов писал, что «своими пророческими прозрениями И.Ф. Егоров обеспечил себе светлую память в грядущих поколениях, которые разыщут и высоко поднимут его светлое имя» [1]. Прот. Виталий Боровой свидетельствовал, что в кругах ленинградского духовенства в 50-е годы XX века сохранялась добрая память об о. Иоанне Егорове, которого даже называли «наш будущий святой». С другой стороны, А.И. Кузнецов, автор работы «Обновленческий раскол в Русской Церкви», заявлял:

…Через полтора-два десятилетия, когда один из лидеров этого «Союза 32-х» Павел Раевский стал обновленческим Ярославским митрополитом, т. е. достиг желанной власти и уже больше не вспоминал о реформах… а другой лидер — «печальник Церкви Русской» священник Иван Егоров стал в ряды

1. Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М.,1996. С. 37.

безбожников, церковный мир догадался, с кем имел дело и чего добивались пресловутые реформаторы[2].

Мы надеемся, что наше исследование, цель которого — реконструировать жизненный путь о. Иоанна Егорова и выявить круг волновавших его идей, позволит глубже увидеть и по достоинству оценить этого человека, не мыслившего себя без Православия и жизни в нем[3].

Иоанн Егоров родился 1 августа 1872 г. в семье мещанина. Он был записан в метрической книге села Подклинье Порховского уезда[4]. Согласно памятной книжке Санкт-Петербургской духовной академии, Иван Феодорович Егоров окончил Рижскую духовную семинарию. Позднее в одной из проповедей он вспоминал, что «учился среди разных национальностей»[5]. В 1894 г. по окончании семинарии Иван Егоров поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию (далее — СПбДА). Система строгого состязательного отбора при поступлении в Академию, введенная К.П. Победоносцевым, позволяет утверждать, что Егоров закончил семинарию в числе первых учеников. Он был казеннокоштным студентом LV курса и, согласно клировой ведомости, в 1898 г. окончил академический курс со степенью кандидата богословия. Вспоминая о полученном образовании, о. Иоанн Егоров отмечал его недостаточность в чрезвычайно важной области Священного писания:

…Например, в 1896–98 гг. студенты по Священному Писанию Ветхого Завета послушали толкование двух глав книги Иова, а по Священному Писанию Нового Завета — 5 и 6 главы послания ап. Павла к Галатам. А в конечном результате — каждый мужичок-сектант лучше знает Евангелие, чем окончивший духовную академию, если только он самостоятельно не изучал Священное Писание[6].

С другой стороны, вероятно, в студенческие годы завязались отношения Иоанна Федоровича с Обществом распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. Можно предположить, что он участвовал во внебогослужебных собеседованиях, устраиваемых Обществом в различных

2. Кузнецов А.И. Обновленческий раскол в Русской церкви // «Обновленческий» раскол. Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / Сост. И.В. Соловьев. М., 2002. С. 153.

3. «Православие и жизнь в нем» – название основной книги о. Иоанна Егорова и его жизненное *credo*.

4. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3997. Л. 180 об.–181 об.

5. Русский паломник (далее – РП.). 1911. № 16. С. 245.

6. Егоров Иоанн, прот. Православие и жизнь в нем. Пг., 1918. С. 14.

храмах Петербурга. О близости Егорова к Обществу свидетельствует тот факт, что по окончании СПбДА Иоанн Егоров был определен на должность дьякона при санкт-петербургской Иоанно-Предтеченской церкви, существовавшей при Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. Дьяконская хиротония состоялась 4 августа 1898 г.

Во время учебы в Академии Иоанн Егоров познакомился со своей будущей женой Антониной Александровной, которая была на шесть лет моложе его. Она родилась 18 января 1878 г. и была записана в метрической книге церкви Святого Духа на Большой Охте [7].

В Иоанно-Предтеченской церкви дьякон Иоанн Егоров прослужил менее года. Предложением государственного управляющего Рижским учебным округом от 31 июля 1899 г. за № 5225 он был назначен законоучителем в Юрьевскую мужскую гимназию [8]. Свою педагогическую деятельность Иоанн Егоров начал 1 августа 1899 г. Одновременно ему было поручено преподавание уроков Закона Божия православного исповедания в Юрьевской женской гимназии им. А.С. Пушкина. 29 августа того же 1899 г. Иоанн Егоров был рукоположен во священника преосвященным Агафангелом (Преображенским), епископом Рижским и Митавским. 11 декабря в его жизни произошло еще одно знаменательное событие – родился первый ребенок, дочь Анастасия. Она была записана в метрической книге Успенской церкви города Юрьева Лифляндского. Именно от этого времени сам о. Иоанн вел отсчет не только своей законоучительской деятельности, но и вызревания своей методики преподавания Закона Божьего. В 1918 г. в предисловии к трехтомному сочинению «Законы жизни» он написал: «Двадцать лет я вынашивал то, что сказалось в этой книге» [9].

1 августа 1900 г., согласно собственному прошению и предложению управляющего Рижским учебным округом, священник Иоанн Егоров был перемещен законоучителем в Юрьевскую учительскую семинарию, с оставлением за ним преподавания уроков Закона Божия в местной женской гимназии. В Юрьевской учительской семинарии о. Иоанн служил в течение 3 лет. В это время в его семье родилась вторая дочь Валентина (27 июля 1902 г.). Она была записана в той же церкви на Большой Охте, что и ее мать. 19 февраля 1903 г. за отлично-усердную службу

7. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3997. Л. 180 об.–181 об.

8. Там же.

9. Егоров Иоанн, свящ. Законы жизни: В 3 кн. Пг., 1918. Кн. I. С. 1.

о. Иоанн был награжден набедренником. Награду вручал преосвященный Агафангел (Преображенский) [10].

16 августа 1903 года о. Иоанн Егоров высокопреосвященным Антонием (Вадковским), митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским, был назначен священником и законоучителем в Императорское Воспитательное общество благородных девиц. Семья переехала в Петербург.

Еще будучи законоучителем в Юрьеве, о. Иоанн Егоров принял участие в работе религиозно-философских собраний, проходивших в Петербурге в 1901–1903 гг. Как явствует из протоколов заседаний этих собраний, о. Иоанн Егоров слово брал крайне редко. Вероятно, это объясняется тем, что он не мог посещать всех проводившихся заседаний по причине жительства в городе Юрьеве. В течение 1902–1903 гг. он включился в дискуссию всего дважды. На третьем заседании, посвященном обсуждению доклада Д.С. Мережковского «Лев Толстой и Русская Церковь», И.Ф. Егоров высказался по вопросу о христианской общине. Выступивший накануне Е.А. Егоров выдвинул тезис, что в настоящих условиях в России церковь как реальная организованная христианская община не существует. Архимандрит Сергий (Страгородский) возразил, что «общинная жизнь сохранилась и теперь» [11] и упомянул в качестве примеров такой жизни монашеские и некоторые приходские общины. Далее В.А. Тернавцев высказал сомнение в том, что приход с его типом религиозности способен ответить на «самые существенные и мучительные затруднения жизни в наше время, ставшие общечеловеческими» [12], а свящ. Иоанн Егоров сформулировал свою мысль следующим образом:

> Настоящая церковь в этом смысле есть именно приход. Достоевский сказал, что Церковь русская в параличе со времени Петра Великого. Если бы даже это и было верно в каком-то отношении, то в параличе не только духовные, но и миряне, которые не живут настоящею христианскою жизнью, со Христом и во Христе [13].

Под впечатлением услышанного на заседании о. Иоанн написал для журнала «Церковный Вестник» статью «По поводу доклада г-на Мережковского», в которой высказал обеспокоенность тем, что «образованная Россия все дальше и дальше уходит от Христа,

10. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3997. Л. 180 об.–181 об.

11. Записки петербургских религиозно-философских собраний (далее – Записки ПРФС). СПб., 1906. С. 84.

12. Записки ПРФС. С. 85.

13. Там же. С. 86.

враждебнее и враждебнее чувствует себя к Церкви» [14]. Надежду на преодоление этого конфликта он видел в природе самого христианства, которое есть «не достояние ума и воли, не философская система только, а жизнь, и прежде всего жизнь, а потом система миропонимания; познается христианство жизнью и опытом» [15]. Поэтому интеллектуалы-эллины типа Мережковского оказываются в роли Иакова, борющегося с Богом:

Борьба в самом критическом моменте: сломано уже бедро эллина, но он не хочет еще признать себя побежденным[16].

С другой стороны, Егоров призывает и представителей церкви «не чуждаться современной науки и ее выводов»:

Не станем и мы огулом и без проверки отрицать все умственные идеи и приобретения нашего века. Изучим их, примем то, что можно принять. Ведь и святые отцы не чуждались современных им языческих идей, все лучшее впитывая в себя, — и как гениально пользовались для разъяснения истин христианства [17].

Второй раз И.Ф. Егоров взял слово на десятом заседании религиозно-философских собраний, состоявшемся 18 апреля 1902 г. и посвященном проблеме «духа и плоти». Был предложен для обсуждения реферат Д.С. Мережковского «Гоголь и отец Матвей», напечатанный в мартовской книжке журнала «Новый путь». На этот раз о. Иоанн произнес целую речь по «вопросу об аскетизме и явлениях, которые с ним связаны» [18]. Знаменательно, что И.Ф. Егоров уже в 1902 г. говорит о возможности постепенного вхождения в христианскую жизнь, то есть о том, что позднее станет основой его методики преподавания закона Божия.

Говорят, в последние минуты Гоголь кричал: «Лестницу мне, лестницу скорее!» Нам всем недостает этой лестницы, мы не хотим взглянуть на человека с точки зрения христианского развития. Мы смотрим так, что человек или сразу делается христианином, или сразу не делается и никогда не может таковым сделаться. Мы забываем, что человек должен постепенно усовершенствоваться в христианстве. Мне думается, что об усовершенствовании, о степенях развития надо подумать [19].

14. РО РНБ. Ф. 832. Д. 244. Л. 10.
15. Там же. Л. 2 об.
16. Там же. Л. 9.
17. Там же. Л. 11 об.
18. Записки ПРСФ. С. 232.
19. Там же.

Отец Иоанн Егоров, опираясь на тексты Нового Завета и свой личный опыт, намечает такие ступени постепенного вхождения человека в полноту христианской жизни:

Сначала вера. Человек должен поверить в Верховное Существо. Потом покаяние, крещение и затем 9 заповедей, которые указаны самим Иисусом в Нагорной проповеди. Первая ступень: блаженны нищие духом. Человек покаялся в прежней жизни; оказалось, что он жил не по вере в Бога, не по-христиански. Он жил так оттого, что следовал по «духу мира сего», по влечению плоти. Что говорил инстинкт, то он и делал. Но «блаженны», говорит Христос, «нищие», то есть чуждые «духа мира сего», блаженны отрекшиеся от него. Отсюда является этот аскетизм, то есть умерщвление плоти, как необходимая ступень для всякого человека[20].

Егоров различал два типа (две ступени) аскетизма: «первичный аскетизм» как утверждение господства духа над плотью и «настоящий христианский аскетизм», когда христианин «стесняет свои потребности не для того, чтобы лететь на небо, а чтобы иметь больше возможности помогать другому, проявлять на деле любовь к ближнему»[21].

Отец Иоанн Егоров, один из немногих из числа духовных лиц — участников РФС, удостоился личного внимания организаторов религиозно-философских собраний Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус. 29 марта 1903 г. Зинаида Гиппиус среди прочих впечатлений последнего времени записала в дневнике:

Еще был разговор с Юрьевским священником, Егоровым. Этот священник сам предлагал новую Церковь, Иоанновскую[22].

Несмотря на то, что Егоров высказал идею чрезвычайно близкую родоначальникам «нового религиозного сознания», он не был принят в круг единомышленников. Гиппиус отмечает реакцию недоверия, которую вызвал «юрьевский священник», хотя и не объясняет его причин:

Но Дмитрий Сергеевич и не верил ему, и Карташев <…> был против него. Говорили мы пятеро. Философову тоже не понравился священник[23].

20. Записки ПРСФ. С. 232.
21. Там же.
22. Гиппиус З.Н. Дневники: В 2-х т. М., 1999. Т. 1. С. 127.
23. Там же.

Возможно, причину возникшего отчуждения следует искать в различном понимании путей религиозного развития: Егоров чаял рождения Иоанновой церкви через обновление ее исторически существовавших форм, тогда как круг Гиппиус и Мережковского все более склонялся к мысли, что историческое православие нежизнеспособно, поэтому необходимо рождение принципиально иной церкви — церкви Третьего Завета.

О служении о. Иоанна Егорова в качестве законоучителя и священника при Императорском Институте благородных девиц известно немного. Так, в клировой ведомости записано, что в 1903 г. отцом Иоанном было произнесено двадцать проповедей в церкви Александра Невского в Смольном институте. Поведение его было оценено как «весьма хорошее»[24]. Церковь во имя св. Александра Невского была очень невелика по размерам, что не позволяло присутствовать на службе посторонним. Клир церкви состоял из священника и дьякона, но известно, что в службах активно принимали участие сами воспитанницы. Они пели, читали, выносили свечи. Начальница Смольного института княжна Е.А. Ливен предполагала, что воспитанницы должны иметь возможность получать религиозное образование и воспитание в соответствии со своей конфессией. Поэтому одновременно с о. Иоанном Егоровым Закон Божий преподавали иеромонах римско-католической церкви Иоанн-Иосиф Шумн и пастор евангелическо-лютеранского исповедания Иван Альбертович Мазинг. А с 1898 г. по 1903 г. к воспитанницам армяно-григорианского исповедания приглашался также протодьякон армянской церкви св. Екатерины Симеон Мнацаканианц.

21 ноября 1903 г. в семье Егоровых родилась третья дочь Татьяна.

С 1905 г. судьба о. Иоанна Егорова оказывается тесно переплетена с деятельностью петербургских священников, обратившихся к митр. Антонию (Вадковскому) с записками о необходимости реформ в русской Церкви. Первоначально группа священников получила название «32-х», по предполагаемому числу лиц, подписавших обращение к митрополиту. В октябре 1905 г. группа стала называться «Союз ревнителей церковного обновления», а в мае 1906 г. — «Братство ревнителей церковного обновления».

Существует ряд документов, подтверждающих связь о. Иоанна Егорова с этим движением. Во-первых, письмо А.В. Карташева

24. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3997. Л. 180–181 об.

Д.С. Мережковскому об организации в столице митинга-протеста против усиливавшихся репрессий, датируемое 10 октября 1905 г. Карташев описывает свои попытки привлечь к участию в митинге духовенство из круга «32-х»:

Сначала был один Аггеев. На мое предложение, ясное и довольно пространное, он сделал большие глаза, отвел их в сторону, протянул: «мм…» и занял меня другим разговором. Я почувствовал, что он в данную минуту не вверяется мне, потому что накануне видел меня с вами. Через 5 минут явились Григ[орий] Петров и Егоров — с азартом рассказывают о своем участии в последних событиях «духовного ведомства». Я все-таки снова предложил проект митинга. Поддакнул один Гр[игорий] Петров, да и то с издевательским почти добавлением <…> Все они — только «попы». На этих днях у них – интереснейшие собрания и рефераты по дух[овно]-акад[емическому] вопросу. Общее собрание разрешено даже митрополитом (во вторник или среду). Больше им ничего не надо [25].

Во-вторых, имя о. Иоанна Егорова есть в списке лиц священного сана, состоявших членами «Братства ревнителей церковного обновления» [26] от 26 октября 1906 г. Журнал «Церковный Вестник», печатавший в конце 1906 г. отчеты о деятельности Братства, сообщал, что на отчетно-перевыборном собрании, состоявшемся 1 декабря 1906 г., о. Иоанн был избран секретарем Братства на предстоящий 1907 год [27].

И, наконец, еще одно подтверждение связи о. Иоанна Егорова с группой «32-х» можно найти в брошюре А.И. Введенского «Церковь и государство». Лидер обновленчества крайне тенденциозно излагает события, личным свидетелем которых он не был, и допускает целый ряд фактических неточностей, но имена участников кружка указывает верно:

Особенно выразительно процесс протеста начался с 1905 г. <…> В Петрограде организуется кружок «тридцати двух священников» по инициативе свящ. Петра Кремлевского, в его квартире на Суворовском проспекте нелегально объединяются эти пионеры церковно-революционного движения. В кружке работают виднейшие идейные священники Петрограда:

25. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках (далее – Взыскующие града). М., 1997. С. 82–83.

26. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 565. Публикация о. Георгия Ореханова. Режим доступа: http//kuzi.pstbi.ccas.ru/institut/sb/fi7.htm (29 декабря 2005 г.).

27. Церковный вестник. 1906. № 49. 7 дек. С. 16–24.

Иоанн Федорович Егоров, Григорий Спиридонович Петров, Павел Васильевич Раевский и др. [28].

Таким образом, все указанные документы свидетельствуют о том, что о. Иоанн Егоров был не просто членом, но одним из лидеров движения «Ревнителей Церковного обновления», однако ни в «Церковном Вестнике», ни в «Церковно-общественной жизни» – журналах, публиковавших программные выступления движения и его членов в 1905–1906 гг., – статьи, подписанные его именем, не появлялись.

Голос о. Иоанна Егорова активно зазвучал в печати только со страниц еженедельника «Век» и приложения к нему «Церковное обновление». Первый номер «Века» увидел свет 12 ноября 1906 г. Редакция сообщала, что журнал выходит «при постоянном сотрудничестве членов Санкт-Петербургского Братства Ревнителей Церковного обновления (группы 32-х священников)» и публиковала список лиц, принимающих участие в издании. В списке из 50 человек значились имена свящ. К.М. Аггеева, свящ. И.Ф. Егорова, свящ. В.Я. Колачева, проф.-свящ. А.П. Рождественского, свящ. М.П. Чельцова и других членов Братства. Однако уже 30 ноября 1906 года С.Н. Булгаков сообщал А.С. Глинке (Волжскому):

В «Веке» уже перегрызлись и расплевались, вчера получил уморительное и вместе грустное письмо об этом от Колачева [29].

4 декабря подтверждал:

В «Веке» перегрызлись и Колачева выперли, о чем он писал под секретом [30].

В то время как один из организаторов группы «32-х» свящ. Владимир Колачев покинул журнал [31], о. Иоанн Егоров вошел в «трудовую общину» «Века». Об этом сообщил редактор журнала В.А. Никольский в письме А.С. Глинке (Волжскому) от 21 января 1907 г.:

Посылаю Вам правила (временные) трудовой общины, в надежде, что Вы не откажетесь быть с нами. «Нас» пока 11 человек: А.В. Ельчанинов, В.Ф. Эрн, А.В. Карташев, о. Гр. Петров, А. Судаков (Т. Асов в «Веке»), Ф.Н. Белявский,

28. Введенский А.И. Церковь и государство. М., 1923. С. 24.
29. Взыскующие града. Письмо № 52. С. 116.
30. Там же. Письмо № 53. С. 118.
31. См.: Письмо Колачева от 5 декабря 1906 г. // Век. 1907. 10 дек. № 5. С. 63.

В.В. Акимов (В. Чембарский), К.М. Аггеев, И.Ф. Егоров, К.К. Дегтерев и я. Чаю, что С.Н. Булгаков и В.П. Свенцицкий не откажутся быть с нами [32].

В течение 1906–1907 гг. на страницах названных изданий были опубликованы следующие статьи о. Иоанна Егорова:

«Великая задача» (Церковное обновление. 1906. № 6. С. 81–83);

«Как по Божьему будет?» (Церковное обновление. 1906. № 7. С. 97–100);

«Скоро рассвет» (Церковное обновление. 1907. № 2. С. 11–12);

«Живая проповедь» (Церковное обновление. 1907. № 6. С. 42–43);

«Христос и дети» (Церковное обновление. 1907. № 7. С. 52–54);

«Соборность и парламентаризм» (Век. 1907. № 23. С. 350–353).

Статьи демонстрируют вполне сложившуюся систему взглядов и дают представление об излюбленных христианских идеях о. Иоанна Егорова. В статье «Великая задача» речь идет о всемирной задаче христианства — дать ответы на современные запросы «неудовлетворенного человеческого сознания». В христианстве, по убеждению Егорова, «заключено все, к чему так страстно, энергично стремится человечество», в нем «разрешение всех проблем: и гносеологических, и метафизических, и социалистических, и политических» [33]. Пламенно веруя в преображающую силу христианства, о. Иоанн понимает, что этой силой обладают не мертвые окостенелые формы, а «духовный огонь», творческая сила Духа Святого, и ожидает скорейшего возрождения церкви:

Мы на рубеже пробуждения Церкви Христовой! Мука по Духу Святому страшная, жажда творчества — до отчаяния в нем, тьма сгустилась до ужаса… Скоро, значит, рассвет [34].

Знаменьем «возрождения Церкви в силе Божьей» для о. Иоанна Егорова является восстановление соборности. В статье «Соборность и парламентаризм» он пытается описать соборность как неотъемлемое качество церковной жизни путем сопоставления его с «церковным парламентаризмом», «новой, еще более чем коллегиальность лукавой формой подчинения Церкви государству» [35]. С точки зрения Егорова, существует три основных различия между соборностью и парламентаризмом:

32. РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Д. 259. Л. 4.

33. Егоров Иоанн, свящ. Великая задача // Церковное обновление. 1906. № 6. С. 83.

34. Егоров Иоанн, свящ. Скоро рассвет // Церковное обновление. 1907. № 2. С. 12.

35. Егоров Иоанн, свящ. Соборность и парламентаризм // Век. 1907. № 23. С. 350.

1. Парламентаризм — форма государственного правления; соборность — принцип жизни. Парламентаризм полностью находит себе выражение в парламенте. Собор же только одно из выражений соборности;
2. В парламенте дела обсуждаются по принципу борьбы за существование, эгоизма, тонкого насилия одной личности над другою. В соборности вопросы обсуждаются и все дела ведутся по принципу любви, уступки своего другому, глубокого уважения одной личности другою;
3. В парламенте решение постановляется по принципу большинства голосов, в соборности по принципу единодушного согласия [36].

Остальные статьи Егорова 1906–1907 гг. посвящены проблемам социальной ответственности церкви, христианского воспитания детей и современной церковной проповеди. Характерен призыв, звучащий практически в каждой статье, — искать разрешения назревших проблем в Евангелии:

Читайте Евангелие, думайте над ним, проникайте в евангельскую истину, осоляйте ею свою душу, — и слово ваше пастырское будет с солью! [37]

После закрытия журнала «Век» о. Иоанн Егоров входит в авторский коллектив журнала «Вопросы религии» (1906–1908), издававшегося В.Ф. Эрном и В.П. Свенцицким [38]. Появление И.Ф. Егорова в составе авторского коллектива журнала «Вопросы религии» совпало с выходом из его редакции С.Н. Булгакова. Во втором выпуске «Вопросов религии» (М., 1908) Егоров опубликовал программную статью «Соборность Христовой Церкви» (с. 92–107), являвшуюся отчасти продолжением статьи «Соборность и парламентаризм». Размышляя о природе соборности, о. Иоанн отрицал любые формы не только внешнего, но и внутреннего руководства Церковью на том основании, что в Теле, глава Которого Христос, «ни один орган, ни одна часть не могут иметь управляющей, руководящей власти, а только исполнительную» [39].

В Церкви Христовой только настоящая свобода, настоящая автономия [40].

При этом тот образ Церкви, который рисует Егоров в этой брошюре, находится под некоторым влиянием идей социализма:

36. Егоров Иоанн, свящ. Соборность и парламентаризм. С. 351
37. Егоров Иоанн, свящ. Живая проповедь // Церковное обновление. 1907. № 6. С. 43.
38. Колеров М.А. Издания «Христианского братства борьбы» (1906–1908) // НЛО. 1993. № 5. С. 302.
39. Егоров Иоанн, свящ. Соборность Христовой Церкви // Вопросы религии. Вып. 2. М., 1908. С. 101.
40. Там же. С. 95.

В церкви все общее, все одинаково с равным правом и в равной силе принимают участие в каждом моменте церковно-общественной жизни, все делается сообща, как все имеется общее [41].

Вставая на позиции «христианского социализма», о. Иоанн Егоров подчеркивает, что христианский социализм не может быть отождествлен с социализмом политическим:

Христианский социализм говорит: все мое пусть будет вашим, а социализм, которого вы боитесь — все ваше пусть будет моим [42].

Егоров не устает повторять, что христианское единство созидается «не силой, не чудом, не хлебом, но внутренним побуждением — любовью к другому», что является залогом подлинной автономии и подлинной свободы личности. Принципиальный интерес представляет собой практическая сторона размышлений о. Иоанна. Он не только пишет о неком идеальном устройстве Церкви, но и призывает возрождать подлинно церковное единство и искать для него адекватные формы:

Слияние друг с другом, любовь христианская конкретно выражаются в создании общества, кружка, союза, собрания… Стремясь друг к другу, христиане собираются в одно место, образуя сплоченный союз.

Отец Иоанн Егоров понимал соборность, как «существенный признак христианства».

…Собрать всероссийский собор даже из мирян и священников, а не только епископов, постановить, чтобы такой собор созывался даже ежегодно – все это совершенно не значит восстановить соборность в Церкви [43].

Идеальным воплощением соборности о. Иоанн Егоров считал жизнь первых христианских общин:

…Любовь христианская соединяет первых христиан в тесную семью Отца Небесного с одною душою и сердцем. По этому принципу жизнь христиан складывается соборно, общинно. Молились христиане вместе, голод утоляли

41. Егоров Иоанн, свящ. Соборность Христовой Церкви. С. 96.
42. Там же. С. 93.
43. Там же. С. 103.

вместе; все имели общее и дела решались сообща… Христианская жизнь в апостольские времена была непрерывным собором [44].

Первохристианский идеал становится для Егорова мерилом современной церковной ситуации. Отклонением от апостольской нормы он считает «принцип разделения труда в Церкви», деление «на зрителей и деятелей». Оговариваясь, что он, конечно, признает «различие дарований при единстве Духа», о. Иоанн далее пишет:

Я говорю против того, когда свободное дарование Духа Святого приурочивается навсегда к одному лицу, так сказать, пожизненно, а другое лицо уже не может действовать в этой области, как бы сильно требование к действию ни было в человеке, получившем то же дарование. Пастырь Церкви — не иерарх, а благовестник, старец в смысле руководитель духовной жизни.

Отец Иоанн настойчиво стремится утвердить приоритет мистических границ в церковной жизни. Так, он, в частности, пишет:

Церковь — тело Христово, оживотворяемое Духом Святым; организация — человеческий порядок. Где Христос и Дух Святой, там нет организации, а непрерывное творчество форм.

Целый ряд событий 1907 г. показал, что надежда на возрождение соборности церкви через созыв Всероссийского Поместного собора не оправдала себя. 27 апреля 1907 г. последовала обезнадеживающая резолюция царя «Собор пока не созывать». К лету того же года прекратило свою деятельность «Братство ревнителей церковного обновления». 9 июля 1907 г. было приостановлено издание журнала «Век». Церковные репрессии постигли о. Григория Петрова и архим. Михаила (Семенова).

В изменившихся условиях многие члены движения ревнителей церковного обновления, в том числе и о. Иоанн Егоров, сосредоточили свои силы на решении практической задачи — «содействии возникновению и устройству, по крайней мере, в каждом городе церковных кружков и союзов из духовных и мирян» [45]. В 1908 году о. Иоанн стал председателем братства Святого Креста.

44. Егоров Иоанн, свящ. Соборность Христовой Церкви. С. 102.

45. К Церковному собору. Сборник. Предисловие. СПб., 1906. С. III.

Братство Святого Креста существовало при церкви св. Марии Магдалины при училище лекарских помощниц (Суворовский пр., 4) с 1901 г. А 16 октября 1908 года о. Иоанн Егоров был назначен настоятелем этой церкви и, вероятно, вместе с настоятельством принял пост председателя братства. Одновременно он перешел на службу законоучителем в женской гимназии А.П. Никифоровой (Невский пр., 142) и священником при городском Рождественском Барачном лазарете в память императрицы Марии Александровны (2-я Рождественская, 4). С улицы Шпалерной (д. 68) семья Егоровых переехала на жительство по новому месту службы о. Иоанна — на 2-ю Рождественскую улицу (д. 4).

До появления о. Иоанна братство Святого Креста занималось благоустройством храма, помощью больным и устройством внебогослужебных собеседований по современным церковным вопросам. Егоров сместил акценты с внешней деятельности братства на его внутреннее устройство. О деятельности о. Иоанна Егорова в братстве Св. Креста можно судить по ряду брошюр под общим названием «Братские письма», изданных в 1909 и 1910 гг.: «О молитве», «О воспитании детей», «О благодатной радости», «Что такое братство Святого Креста?». На всех брошюрах указан адрес издания:

Склад издания «Братских писем» при братстве Святого Креста, 2 Рождественская, д. 4.

Особый интерес представляет собой брошюра «Что такое братство Святого Креста?», в которой о. Иоанн Егоров формулирует основные принципы и направления братской жизни. Обосновывая необходимость братской жизни, о. Иоанн обращается к опыту ранней церкви:

То, что первые христиане называли церковью, было тесно-сплоченная группа верующих, соборно живущих в молитве… [46].

…Эта сплоченность — была не географической только, но религиозно психологической, прежде всего. То есть не место, и не плотское, что связано с местом; не человеческое, например, единство обычаев, воспитания, состояния, образования, связывало группу; но единство религиозных переживаний. <…> …Взаимные отношения христиан определялись единством

46. Что такое братство Св. Креста? СПб., 1910. С. 3–4.

живого ощущения Живого Бога, единого в Троице. Это единство было руководящим правилом жизни, определяло все поступки [47].

Для о. Иоанна Егорова несомненно то, что подлинная христианская жизнь возможна лишь в Церкви: «В одиночку жить — значит жить без Христа, потому что непреложно слово Христа Мф 18:20» («где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»). Поэтому он призывает своих читателей-слушателей к «сплочению в группы-церкви», ибо «не думаете ли в одиночку или себялюбиво выделяющейся сектой побеждать зло?» [48]

Во второй части брошюры о. Иоанн пишет о трех основных проявлениях братской жизни:

1. «Если Братство наше должно быть церковью, то первое и главное, в чем выразится жизнь нашего Братства-церкви, — это *соборная*, едиными устами и единым сердцем *молитва в храме*». Члены братства призываются объединяться в молитве друг с другом и устранять все внутренние и внешние препятствия к этому. Внешние препятствия — неблаговейное поведение в храме (шум, разговоры, ненужные хождения и т. д.); внутренние — гордое, себялюбивое выделение себя из других.
2. *Духовная взаимопомощь* — второе направление братской жизни. Отец Иоанн характеризует духовное состояние эпохи как отчуждение и одиночество. Одиночество житейское, интеллектуальное («в мыслях»), духовное («религиозное») очень трудно переживается людьми. «Нужде материальной или пьянству в большинстве случаев предшествовала нужда в ласковом слове, в искреннем сочувствии». Поэтому члены братства, когда видят страдающего или слышат стоны умирающего, должны «помочь, утешить, ободрить, успокоить, поддержать…».
3. Наконец, третьим направлением братской жизни о. Иоанн называет помощь *нуждающимся*. При этом он говорит, что не имеет смысла пытаться спасти сразу всех.

Лучше, сколько можем, пойдем на помощь. Изберем хоть одного, и ему поможем как следует. Всех не вырвем, но одного-двух каждый может спасти [49].

Деятельность о. Иоанна Егорова на посту председателя братства Св. Креста продолжалась недолго: 16 июня 1910 г. он был

47. Что такое братство Св. Креста? С. 4.
48. Там же. С. 6.
49. Там же. С. 12–13.

назначен священником собора Живоначальной Троицы лейб-гвардии Измайловского полка. Однако практический опыт по созиданию христианского братства получил продолжение в послереволюционные годы, когда о. Иоанном была создана община «Религия в сочетании с жизнью».

К 1911 г. относится сотрудничество о. Иоанна Егорова с журналом «Русский Паломник», редактором которого в эти годы был Е.А. Поповицкий. Отец Иоанн публикует ряд проповедей на воскресные литургические чтения от Пасхи до Пятидесятницы, а также статьи-размышления о молитве, о причинах неверия, о воспитании детей и др. [50]. Проповеди о. Иоанна написаны простым языком с использованием евангельских сравнений, примеров из повседневной жизни и мира природы. В проповедях о. Иоанна очевидно стремление приблизить слово Божие к читателю и слушателю. Отец Иоанн постоянно призывает аудиторию обратить внимание на самих себя, оценить свою жизнь в свете Евангелия. Часть слова на Фомину неделю проповедник посвящает книге проф. С.Н. Булгакова «Два града»:

> Но уже вижу признаки, что боль и страдания исканий сменятся счастьем и блаженством. Знаю уже такого русского Фому, который болезненное искание сменил хвалой Богу и Господу. Я говорю о проф. С.Н. Булгакове. <…> И верится крепко после прочтения книги «Два града», что и вся наша теперь странно и болезненно ищущая интеллигенция сменит страдания исканий на блаженный восторг веры… [51]

Проповедь на Фомину неделю содержит автобиографические и даже исповедальные моменты, позволяющие полнее представить личность о. Иоанна Егорова:

> Мне близок Фома. Я скажу больше: каждому русскому человеку самый родственный по духу из апостолов — Фома. Нам всем недостаточно слов для убеждения. Надо реально ощутимое дело. Мне в юности с яркостью открылась эта черта характера русской души. Я учился среди разных национальностей. И помню, нерусский удовлетворяется тем, что издали видел показываемое учителем. Русскому же непременно хотелось прикоснуться руками. Так и в отношении к христианству. Как Фома, мы не поверим, пока как бы руками не прикоснемся к тайне, не увидим ее воплощения [52].

50. РП. 1911. № 17. С. 259; № 18. С. 276; № 19. С. 290 и др.

51. РП. 1911. № 16. С. 246.

52. Там же. С. 245.

В этих же проповедях 1910–11 гг. отчетливо слышится уязвленность о. Иоанна Егорова больными вопросами современности («общественной ту́гой»). Он говорит о путях решения социальных проблем, но видит их не в революционном переустройстве общества, а в возвращении к вере, в духовом воспитании детей и молодежи:

Хотите вы помочь горю, облегчить общественную тугу, — скорее за великое дело насаждения в душах человечества правды, истины, Бога. Все за великое дело воспитания молодежи, и прежде всего детей! Возродить в сердце детей чувство Бога и правды Его, — и когда станут юношами, подарят нас идеализмом и духовной культурностью. Юноши потом станут мужами — честными самоотверженными гражданами! [53]

В 1913–1914 годы свящ. Иоанн Егоров состоял действительным членом Религиозно-философского общества в Петербурге[54], однако активного участия в его деятельности, судя по всему, не принимал. В хронике заседаний Общества его имя появляется только в 1917 году [55].

В 1915 году И.Ф. Егоров пережил глубокий кризис, связанный со смертью первой дочери Анастасии. Она умерла 27 января в возрасте 15 лет после «долгой томительной болезни». Своей умершей дочери Егоров посвятил книгу «Православие и жизнь в нем» (Петроград: Соборный разум, 1918). Со 2 октября 1916 г. отец Иоанн служил во Введенском соборе лейб-гвардии Семеновского полка.

Вероятно, в 1910–1917 гг. окончательно формируется и закрепляется педагогическая система И.Ф. Егорова. Еще в 1907 году в статье «Христос и дети» о. Иоанн с ужасом писал о современном ему религиозном воспитании:

Искажают истину, превращают ее путем урезывания, недоговорок, умалчиваний в нелепость хуже, вреднее языческих суеверий. Все обучение религиозной истине сводят на знакомство с культом, с обрядовой стороной [56].

В поисках путей «правильного религиозного воспитания детей» о. Иоанн обращается к Евангелию:

53. РП. 1911. № 21. С 323.

54. Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 297.

55. Ермичев А.А. Указ соч. С. 209.

56. Егоров Иоанн, свящ. Христос и дети // Церковное обновление. 1907. № 7. С. 52.

Христос знал, что для них (для детей. — *Ю.Б.*) Бог доступен более, чем для взрослых. Они еще не успели огородить себя никакой формою, не успели построить никакой вавилонской башни [57].

Рискнем предположить, что в своей мечте об Иоанновой церкви Егоров делает ставку именно на молодое поколение, на тех, кто еще не превратился в «людей формы». Благодаря своей особой законоучительной методике о. Иоанн смог создать группу молодых единомышленников, которые впоследствии и составили ядро общины «Религия в сочетании с жизнью».

Целостная система «православно-христианского просвещения по первоисточникам религиозного знания», разработанная о. Иоанном Егоровым, была подробно изложена в книге «Православие и жизнь в нем. Новый путь истинно-православной христианизации личной и общественной жизни». По сути, он предложил не просто новую методику обучения детей Закону Божьему, а систему постепенного вхождения молодого человека в традицию православной церкви, его научения основам веры.

Первым «принципиальным основанием» нового учебного плана о. Иоанн Егоров считал *изучение первоисточников*. Последовательность, в которой о. Иоанн предлагал читать первоисточники христианского знания, такова: Евангелие, Библия, богослужебные книги, творения свв. отцов. Он утверждает, что эта последовательность заимствована им у прп. Серафима Саровского.

Вторым принципом нового учебного плана о. Иоанн объявляет «*отказ от прежних схоластических гносеологических установок* — рационалистической теории знания» [58]. В качестве ориентиров Егоров предлагает избрать представителей новой богословской школы: Тареева, Булгакова, Флоренского. При этом он заявляет, что утверждаемая им теория познания тождественна «святоотеческой созерцательной теории богопознания». Познание для него не есть противопоставление познающего познаваемому, не борьба и вражда, но «акт любви», «слияние познающего с познаваемым» [59].

Третьим принципиальным основанием нового учебного плана о. Иоанн Егоров называет «*православно-христианскую онтологию* богочеловеческого принятия двух миров с признанием одина-

57. Егоров Иоанн, свящ. Христос и дети. С. 54.

58. Егоров И.Ф., прот. Новый учебный план, краткая программа и методика Закона Божьего. Петроград, 1917. С. 8.

59. Там же. С. 9.

ковой реальности того и другого мира»[60]. Православно- христианской онтологии он противопоставляет онтологии материализма (арианство), спиритуализма (монофизитство), дуализма (несторианство). Весь прежний учебный план, с точки зрения Егорова, был построен по принципу монофизитского спиритуализма, что выражалось в понимании *этой* жизни как приготовления к *той*, отношение к ней как к «предбаннику», имеющему скоропреходящее значение. Православно-христианская онтология, за которую ратует о. Иоанн Егоров, предполагает, что в жизни православного христианина соотношение двух миров — духовного и земного — должно строиться в соответствии с халкидонским догматом:

Как во Христе божество с человечеством, так в жизни христианина духовный мир с земным должны сочетаться неслиянно, неизменно, неразлучно, нераздельно[61].

В заключении к книге о. Иоанн Егоров описал последние часы жизни своей дочери Анастасии:

Помнишь, три года назад я пришел к тебе за полчаса до смерти в этот день… Ты страшно страдала телесно… Но твой первый шепот на мой вопрос: «Как тебе?» — был — не: «Тяжело, больно» — но: «Папочка, молись! Хорошенько молись!»… Помнишь, когда в изнеможенном страдании ты спросила меня: «Скоро я умру?» — и я ответил: «Сейчас, деточка, сегодня!» — с какой радостью и сияющей улыбкой ты повторила: «Сегодня! Сейчас!..». Ты в восторге умерла[62].

Эта детская радость от встречи со Христом, победившая страх смерти и тяжесть болезни, стала для о. Иоанна свидетельством истинности того духовного пути, которым он вел свою дочь:

После смерти твоей, в муках тоски по тебе, мне все яснее и яснее становилось, что могут дать Евангелия, Жития святых и другие первоисточники истинно-православного религиозного знания человеку. Родная, ты вдохновила меня на эту книгу. Ты проверила ее твоею жизнью…[63].

Однако этот выстраданный жизнью опыт о. Иоанну ни разу не удалось полностью применить в каком-либо учебном заведе-

60. Егоров И.Ф., прот. Новый учебный план, краткая программа и методика Закона Божьего. С. 19.
61. Там же. С. 21.
62. Егоров И.Ф., прот. Православие и жизнь в нем. С. 197–198.
63. Там же.

нии дореволюционной России. И только после революции у него появилась возможность вынести свой план преподавания Закона Божьего на всецерковное обсуждение. Отец Иоанн Егоров принял участие в работе законоучительной секции Первого Всероссийского съезда духовенства и мирян, проходившего в Москве. Здесь «новый план с восторгом приветствовал известный в Москве профессор-богослов, как именно то, что нужно и чего давно ждали». По свидетельству самого о. Иоанна, никто на секции принципиально не высказался против плана, «говорили только, что без руководства он трудно осуществим для рядового законоучителя»[64]. Не встретил новый план принципиальных возражений и на Втором Всероссийском съезде законоучителей в Петрограде. Съезд даже принял решение о внедрении новой методики в приготовительных классах гимназий и других учебных заведений.

По существу дела, Съезд большего и не мог сделать: суть плана – строгая система и метод; вследствие этого по нему и можно начинать преподавание не сразу во всех классах, а только с 1–2 года обучения[65].

Наконец, на Конференции Петроградского Учительского Союза «план встретил более чем сочувственный прием»:

Один из видных педагогов начал свое слово о плане с заявления, что он считает счастливейшим в своей жизни день, когда он услышал об этом плане религиозного просвещения, этот план — давняя его мечта и дума… Другой заявил, что, выслушав доклад о новом плане, он сказал в душе: ныне отпущаеши[66].

Февральская революция открыла новые пути и возможности для воплощения многих заветных чаяний о. Иоанна Егорова и всего демократического духовенства. Отец Иоанн горячо приветствовал революцию и Временное правительство и выступил одним из инициаторов созыва Всероссийского союза демократического православного духовенства и мирян, начавшего свою деятельность 7 марта 1917 г. в Петрограде. От имени союза он принимал участие в многочисленных митингах, собраниях, конференциях, выступая с докладами о положении церкви при

64. Егоров И.Ф., прот. Законы жизни. Кн. 1. С. 1.
65. Там же. С. 2.
66. Там же.

новом строе. В это время И.Ф. Егоров сотрудничал в газетах «Голос Христа», «Всероссийский церковно-общественный вестник», в журнале «Соборный разум», выпускавшимся одноименным издательством. Однако бурные революционные события с особой остротой поставили вопрос о мере и степени вмешательства церкви в общественно-политические вопросы. В июне 1917 года о. Иоанн Егоров принял участие в работе Всероссийского съезда православного духовенства и мирян в Москве, где заявил, что «единственное спасение Церкви и правды Христа — деятельное участие христиан в политической жизни страны» [67]. Однако на практике решение этих вопросов было намного сложнее. В воспоминаниях поручика Ю. Макарова сохранился эпизод, имевший место во Введенском соборе в Страстную пятницу 1917 г.:

На Пасху 17-го года полк был на войне, но все церемонии производились по-старому, только в сокращенном виде. Вместо командира полка плащаницу выносил полковник командир Запасного батальона, вместо полковников ассистировали ему капитаны, командиры рот, вместо всех офицеров явились больные и раненые, лечившиеся в Петербурге. В этом качестве явился и я с палочкой и устроился со стулом около средней колонны. И тут пришлось мне увидеть и услышать страшную сцену, которую я никогда не забуду. Если существует в мире чорт, он в эту минуту в нашем соборе был и весело смеялся. Когда плащаницу вынесли и уложили, а певчие кончили петь, о. Иоанн Егоров поднялся на помост плащаницы и начал говорить проповедь. К сожалению, начал он говорить не церковную проповедь мира и любви, а политическую речь, где были «гнет самодержавия» и «страдания народа» и «солнце свободы» и «упавшие цепи», одним словом все, что тогда полагалось. Но полагалось в других местах, а не рядом с плащаницей. Помню, всем нам стало не по себе. Зачем он так говорит в церкви и в такую минуту? И вдруг слышим с середины церкви дикий, истерический женский вопль: «Врешь ты все, мерзавец!» А затем отчаянные рыдания. Какая-то просто одетая молодая женщина посреди церкви билась в истерике. Произошло замешательство. К женщине бросились, взяли ее под руки, принесли воды, посадили. Она еще что-то кричала… Отец Иоанн побледнел, скомкал конец проповеди и второпях закончил всю службу. Потом мы узнали, что женщина эта была вдова городового, которого всего полтора месяца назад толпа схватила на его посту, убила и спустила в прорубь под лед. В этот день, с двумя малыми детьми, бедная женщина в первый раз пришла в церковь помолиться перед плащаницей [68].

67. Всесоюзный Церковно-Общественный Вестник. 1917. 9 июня. № 44.

68. Макаров Ю.В. Моя служба в старой гвардии. 1905–1907. Мирное время и война. СПб., 2001. С. 117–118.

С апреля 1917 года о. Иоанн Егоров вместе с двумя другими близкими ему священниками А.И. Введенским и А.И. Боярским по поручению Св. Синода совершал поездки на фронт для поддержания духа армии.

В 1918 году о. Иоанн выступал на страницах газеты «Правда Божия» (редактор — проф. Б.В. Титлинов), входил в редакцию левоцерковного журнала «Божья Нива» (а позднее и «Вестник труда»), редактировал иллюстрированный детский журнал «Зерна Божьей нивы»; читал курс пастырского богословия и канонику на одногодичных пастырских курсах при братстве дьяконов и псаломщиков; сотрудничал с Вольной философской ассоциацией, читал лекции о грядущей церкви ап. Иоанна [69].

В ноябре 1919 г., после смерти прот. Александра Алексеева, И.Ф. Егоров был назначен настоятелем Введенского собора. В приходской общине, согласно документам приходского совета, было зарегистрировано «1868 прихожан, из коих 320 детей» [70].

Документы говорят о расколе, который произошел в общине Введенского храма между противниками и сторонниками прот. Иоанна Егорова. Поддерживающая Егорова сторона в рапортах и протоколах называется «деятельная церковь», «группа меньшинства» и «не сторонники приходского совета». Напряжение возникло еще до назначения о. Иоанна настоятелем и постепенно все более и более нарастало. В рапорте председателя приходского совета Введенского собора Павла Александровича Благовещенского на имя митр. Вениамина (Казанского) говорилось:

> Все вышеупомянутое с достаточною ясностию показывает, насколько неудачно было действительно назначение о. Иоанна Егорова настоятелем причта Введенского собора, вместо успокоения и мира страсти еще более разгорелись, обострение дошло до крайних пределов… [71]

Взрыв накалившейся обстановки произошел на общеприходском собрании 13 (26) сентября 1920 г. Собрание было созвано «в виду письменного заявления группы прихожан (165 человек), в коем выставлено требование о перевыборах приходского совета, с выражением недоверия большинству» [72]. Из более поздних протоколов можно установить, в чем состояли взаимные претензии сторон. Группа сторонников о. Иоанна Егорова была крайне не

69. Сорокин В., прот. Исповедник: Церковно-просветительская деятельность митр. Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 68, 183, 201.

70. ЦГА. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 45. Л. 41.

71 Там же. Л. 43–43 об.

72 Там же. Л. 57.

удовлетворена деятельностью приходского совета, который «уделял все свое внимание хозяйственной стороне, не занимаясь религиозной работой» [73].

Противоположная сторона, то есть большинство членов приходского совета и их сторонники, были возмущены деятельностью о. Иоанна Егорова и именно в его личности видели причину раскола. В рапорте П.А. Благовещенский писал:

…Какое же может быть спокойствие и мир в нашей общине, когда …половина прихожан питают недоверие к священнику и пастырю. Ведь на собрании было 465 человек и половина на половину два враждующих между собою лагеря из-за своего священника и к тому же настоятеля [74].

Причиной недоверия стали литургические нововведения о. Иоанна. Отрывочные сведения, полученные из документов 1920 г., позволяют воссоздать некоторые особенности служения Литургии во Введенском храме. Благовещенский жаловался митрополиту на нарушение обрядов православной церкви: «обедня совершается при открытых царских вратах, чтение всех тайных молитв вслух» [75]. На приходском собрании 13 (26) декабря 1920 года тов. Кавецкая указала, что «о. Иоанн Кронштадтский ежедневно причащал верующих и что в служении о. Иоанна Егорова и Бобовского ничего нового нет» [76]. Некоторые ораторы, оценивая происходящие во Введенском соборе богослужебные изменения, «указывали на службу о. Иоанна Кронштадтского, делавшего общую исповедь и службу его как бы по-новому». Итак, чтение тайных молитв вслух, открытые царские врата, общая исповедь и частое причащение — вот список документально зафиксированных изменений в богослужении о. Иоанна Егорова. Вероятно, богослужение велось на русском языке. По крайней мере, Марцинковский упоминает об «оригинальном переводе переводе священника Егорова» (см. ниже).

Благовещенский в своем рапорте митрополиту настаивал на том, чтобы просьба о. Иоанна Егорова об освобождении его от обязанностей настоятеля и священника Введенского собора была исполнена. Со своей стороны группа граждан, руководимых прот. Иоанном Егоровым, «возбудила ходатайство пред надлежащими властями о передаче им церкви св. Алексия для образова-

73 ЦГА. Ф. 8. Оп. 1 Д. 3498. Л. 24–27 об.
74 ЦГА. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 45. Л. 43 об.
75 Там же.
76. ЦГА. Ф. 8. Оп. 1. Д. 3498. Л. 24–27 об.

ния при означенной церкви самостоятельной общины и нового прихода»[77]. Приходской совет, узнав о возбуждении ходатайства, отправил к митр. Вениамину депутацию, которая должна была «разъяснить ему, что церковь св. Алексия юридически не принадлежит общине Введенского собора». Вероятно, разговор между владыкой и членами общины Введенского собора шел не только о юридической стороне дела, которая митрополиту, скорее всего, была известна. И все-таки митр. Вениамин, «не вняв просьбам, и уговорам, и предостережениям членов приходского совета, наложил свою резолюцию на прошении группы граждан». В тексте цитируемой докладной записки Благовещенского в отдел юстиции эта резолюция воспроизводится полностью:

1920 г. сент. 30 — окт. 13. № 3219. Настоятелем новообразующейся приходской православной общины определяется прот. Иоанн Егоров. Для совершения богослужений благословляется принять в пользование бесприходный приписной к Введенскому собору Алексиевский храм. Начать богослужения в нем благословляется теперь же, для каковой цели бывший настоятель этого храма прот. Василий Чуев или приходской совет Введенского собора выдаст ключи от храма, не ожидая, пока окончится дело с передачей формальным порядком. Митрополит Вениамин[78].

Однако приходской совет выполнить резолюцию митрополита отказался на том основании, что «не счел себя в праве отдавать ключей и передавать имущество церкви без санкции Совдепа или отдела юстиции». Митрополит Вениамин прислал от своего имени благочинного Кедринского, чтобы ввести в действие принятое церковное решение, но и ему приходским советом было отказано. Более того, чтобы «в достаточной степени сберечь и сохранить в надлежащем порядке народное достояние», приходской совет решил прибрать себе «во временное пользование и хранение имущество церкви св. Алексия», тем более что «церковь находится в очень близком расстоянии от собора и не потребуется никаких особых затрат на перевозку»[79]. Об этом решении председатель приходского совета Благовещенский известил отдел юстиции, в той же докладной записке изложив историю переговоров с митр. Вениамином и подчеркнув свою лояльность по отношению к советской власти.

77. ЦГА. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 45. Л. 62.
78. Там же. Л. 62–63.
79. Там же.

Таким образом, в решении внутрицерковных вопросов о. Иоанн Егоров и его сторонники апеллировали к авторитету церковной иерархии, тогда как другая конфликтующая сторона, в лице приходского совета и его председателя Благовещенского, обращалась к органом новой власти и именно в союзе с ней пыталась упрочить свое положение. Ситуация бессилия церковной власти подтолкнула о. Иоанна Егорова и его сторонников к решению, о котором свидетельствует в своих воспоминаниях В.Ф. Марцинковский:

> Он не примыкал ни к Живой Церкви, ни к Тихоновской, но решил со своей общиной идти самостоятельным путем. Придя к покойному ныне митрополиту Петроградскому Вениамину, он заявил ему, что впредь он объявляет свою общину автономной и просит владыку не считать себя ответственным за его действия [80].

Отметим, что подобного рода «уходы» не были единичными фактами в смутные годы, о которых идет речь.

Не удалось пока установить точную дату смерти о. Иоанна Егорова. По одним сведениям он скончался в 1920 г, по другим — в декабре 1921 г. В справке о причте Введенского собора, составленной 7 февраля 1922 г., указано, что к этому времени прот. Иоанн Егоров умер [81]. По мнению Левитина-Краснова, только смерть от сыпного тифа не позволила о. Иоанну «сыграть в событиях 20-х годов той роли, которая ему предназначалась его товарищами» [82] — лидерами «обновленчества» А.И. Введенским и А.И. Боярским. Однако высказывание Александра Введенского о своем бывшем соратнике, прозвучавшее в 1925 г., говорит о том, что полного единства между «товарищами» отнюдь не было [83].

Созданная И.Ф. Егоровым группа «Религия в сочетании с жизнью» просуществовала до 1927 г. [84], по другим сведениям — до 1933 г. [85]. По свидетельству А. Левитина-Краснова, «эта группа,

80. Марцинковский В.Ф. Записки верующего. Новосибирск, 2006. С. 241.

81. ЦГА. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 45. Л. 143.

82. Левитин-Краснов А., Шавров В. Указ. соч. С. 25.

83. «…Я говорю обновлению необходимо удержать всю православную обрядность. Апостол Павел диктует ясно, что с младенцами по вере нужно и обращаться по-младенчески. Иначе выйдет вред. И это оправдывается воочию. Бывший митрополит Антонин начал церковное обновление хорошо, но кончил фарсом. На этот скользкий путь толкает нас. Прот. И.Ф. Егоров в Ленинграде подрезал свою рясу по колен и думал, что в этом реформа. Точно так же и бывший митрополит Антонин вместо установленных церковных облачений надел капот» (Кравецкий А.Г. Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России. С. 326–327).

84. Левитин-Краснов А., Шавров В. Указ. соч. С. 37.

85. По воспоминаниям митрополита Григория (Чукова), «егоровцы» просуществовали до 1933 г. В начале 30-х годов община была разгромлена, а ее руководитель Лев Бунаков репрессирован.

формально не отделяясь от церкви, проводила свои беседы и богослужения под руководством И.Ф. Егорова в особом помещении на Загородном проспекте. После смерти Егорова его ученики избрали себе руководителя из своей среды, и, так как митрополит отказался рукоположить его в священный сан, молодые люди сами произвели “хиротонию”»[86]. Основным источником сведений о внутренней жизни «егоровской» общины служат воспоминания В.Ф. Марцинковского, познакомившегося с общиной уже после смерти ее вдохновителя и духовного окормителя:

> Эта община стремится удержать всю мистику православия, даже восстановить чин богослужений, уже вышедших из церковной практики, как, например, панагию, или таких таинств, как «братотворение», когда два члена общины вступают с благословения Церкви в союз личной дружбы. (Об этом древнем обряде см. Флоренский П. Столп и утверждение истины). Богослужение в этой общине совершается на русском языке, в оригинальном переводе священника Егорова. Согласно тенденции общины в молитвах сохранены лишь те имена Божии, которые указывают на любовь Бога — такие, как Отец, Пречистый Спас. Во всем укладе общины подчеркивается соборная братская любовь, ибо, по взглядам ее основателя, в последние времена должна открыться Иоаннова Церковь, Церковь любви[87].

Так воплотилась в жизнь самая дорогая мечта Иоанна Федоровича Егорова — мечта о собрании людей, соединенных Духом Святым и любовью ко Христу и брату. Отец Иоанн остался в памяти современников как «идеалист и бессребреник», скромный человек с огромной эрудицией, как «великолепный, влюбленный в свое дело преподаватель Закона Божия»[88]. В нем сочетались «мистическая настроенность» и горячая убежденность, что Православие — это единственное подлинное основание практической жизни человека. Какими бы спорными с позиции временной дистанции ни казались нам некоторые решения и действия о. Иоанна, несомненно одно: он сделал чрезвычайно много, чтобы Церковь возродилась как живой организм, зиждущийся на «вере, действующей любовью» *.

* Гал 5:6

86. Левитин-Краснов А,. Шавров В. Указ. соч. С. 52.
87. Марцинковский В.Ф. Указ. Соч. С. 241.
88. Левитин-Краснов А., Шавров В. Указ. соч. С. 25.

Анна Дмитренко

Жизнь и деятельность сщмч. Анатолия Жураковского (1897–1937)

Жизнь священномученика Анатолия Жураковского пришлась на особое время в истории России и Русской церкви. Рубеж XIX–XX веков отмечен религиозно-философским возрождением. Это было также время предсоборного движения в церкви, время духовного возрождения, плодом которого стало появление множества православных общин и братств. В это время идеи воцерковления жизни, совместной жизни по Евангелию, ответственного служения в церкви стали восприниматься не просто как важные, но как жизненно необходимые.

События 1917 г. обозначают в истории Российской церкви завершение так называемой константиновской эпохи и синодального периода. В начале нового исторического периода у церкви, хотя и ненадолго, появилась видимость возможности руководить своей жизнью независимо от государства. Открывшаяся «свобода» и последующие тяжелейшие внешние обстоятельства привели к активизации и сплочению наиболее здоровых и ответственных церковных сил, а также к качественным изменениям в самой церкви. Это стало временем, когда из церкви ушло большое количество формальных христиан. С другой стороны, множество духовно ищущих людей к церкви обратилось.

Богатое историческое наследие этого периода выявлено и изучено далеко не в полной мере. Нельзя предавать забвению труды и размышления русских богословов, архиереев и пастырей той эпохи: многие из них завершили свой жизненный путь подвигом мученичества и исповедничества. Священник Анатолий Жураковский — один из них. В судьбах таких людей, как Анатолий Жураковский, отразилась сложная и трагическая эпоха, к которой они принадлежали, в них Российская православная цер-

ковь пережила свой недолгий, жестоко оборванный ренессанс. Труд о. Анатолия — это возрождение традиции, которое прежде всего является плодом живой веры, воистину «идущей по водам». И это не возрождение «по своему плану и намерению», а воплощение воли Божией [1, с. 2].

Гимназические и академические годы

Анатолий Евгеньевич Жураковский родился 4 (17) марта 1897 г. в Москве в семье преподавателя гимназии. Семья Жураковских представляла собой распространенный тип русских интеллигентов — людей сердечных, безусловно честных, но утративших и веру, и сколько-нибудь устойчивый уклад бытовой жизни [1, с. 3]. С 1911 г. семья жила в Киеве, куда переехала в поисках климата, приемлемого для страдавшей туберкулезом матери. Специального религиозного образования Анатолий не получил, но его обращение к вере произошло рано. Когда ему было 9 лет, заболевает и умирает его младший брат Аркадий и сострадание к брату приводит Анатолия в храм. С молитвы за брата начинается религиозный переворот в жизни Анатолия, который сопровождался открытием нового для него мира. Мальчик стал ходить в церковь, вскоре у него появился взрослый друг — дьякон, который стал его первым наставником в вере. Анатолию начинает открываться жизнь для Христа. «Странное» увлечение сына церковными службами и чтением богословских книг приводило его родителей в ужас. Они даже пытались «вылечить» его от веры с помощью психиатрии. Отец, Евгений Дмитриевич, обращался за помощью к своему сослуживцу, преподавателю психологии [1, с. 4].

Но Анатолий продолжает свой путь к Богу и в Церковь, в этом проявляется цельность его натуры, и Господь дарит ему встречу с людьми, которые во многом определили интеллектуальное и духовное развитие подростка. Огромное значение в жизни Анатолия Жураковского имела встреча с профессором Василием Васильевичем Зеньковским, сослуживцем Жураковского-старшего, приват-доцентом Киевского университета и председателем Киевского религиозно-философского общества. Именно В.В. Зеньковский первым обратил внимание на талантливого юношу, достаточно одинокого в своей среде. Позднее Анатолий Жураковский познакомится еще и с Василием Ильичем Экземплярским, который производил на современников впечатление

своим исключительно высоким настроем мыслей, пламенной любовью ко Христу и незаурядным мужеством.

В 1915 г. Анатолий окончил гимназию, поступил на историко-филологический факультет Киевского университета. Письма тех лет помогают нам понять, чем их автор живет в те годы. Вот фрагмент из письма от 17 июня 1915 г.:

Главное — о Нем помнить. В сутолоке жизни, в гаме и шуме, в суете — о Нем, о Нем не забывайте; и тянуться, тянуться к Нему, и открывать душу Ему, всю целиком. Чтобы Он близко был, ближе тела, ближе всего, — в этом вся суть, это единое на потребу.

От этого печаль и холод души, что от Него отошли, о Нем забыли, ибо, как и Серафим говорил, дьявол холоден, а Он горяч, ибо кто близ Него, тот близ огня. Но все наше существо распалось, раздробилось. Мы не можем собрать себя, и даже когда хотим о Нем думать и Его чувствовать, то мысли разлетаются по сторонам и чувства далеки от Него. И мы, мы так грешны, что нам думать о Нем трудно…

<…>

На душе у меня теперь спокойно и мирно. Темная тень прошла, как туча, как буря. Душа поднялась и освежилась. Я готов опять и к борьбе, и к напастям. Я опять радостен, безыскусственно радостен. Ведь это так радостно — чувствовать себя христианином, чувствовать, что Христос благостен к тебе, любит тебя, несмотря на всю твою нечистоту и весь твой грех. Только бы подольше была эта радость… [2, с. 31–32].

В университете за работу «Жозеф де Местр и Константин Леонтьев», руководителем которой был В.В. Зеньковский, Анатолия Жураковского награждают медалью. В этой работе автор, по-видимому, спорил и с де Местром, апологетом идеи о карающем Боге, и с «религией страха» Леонтьева. Размышление о любви Божией становится основой богословских рассуждений Анатолия [2, с. 15].

Знакомство с киевской духовно-академической средой помогло Жураковскому прикоснуться к образцам подлинной христианской жизни. Благодаря В.В. Зеньковскому и В.И. Экземплярскому он посещает заседания Религиозно-философского общества. Здесь он сближается с профессорами Киевской духовной академии: историком философии П.П. Кудрявцевым, известным литургистом М.Н. Скабалановичем и другими. В академии преподавал известный библеист и гебраист свящ. Александр Глаголев. Общение с ним и его другом, прот. Михаилом Едлинским,

здоровое христианское настроение, царившее в их приходах, — все это, несомненно, сказалось на судьбе молодого Жураковского.

Анатолий ищет воплощения подлинной христианской жизни. В своих поисках он обращается к аскетическим трактатам, прежде всего к «Лествице». В письме от 23 июля 1915 г. он писал:

> В «Лествице» есть масса материала, который, мне кажется, для всех. Это разбор психологический отдельных страстей и добродетелей. Мне лично эта книга помогает разобраться в себе… Глубина этой книги открывается не сразу. У меня было три периода: отход от узкого пути «Лествицы», протест против ее «холода» и «жестокости» и третий период — сознательного отношения и направления жизни по «Лествице». Теперь для меня эта книга — закатный свет, и сквозь внешний холод пробивается для меня внутреннее тепло. Плачущий и знающий скорбь и темноту аскезы знает, по выражению «Лествицы», и «тихий смех души». Женщина, когда рождает, терпит скорбь, но по рождении забывает о скорби, потому что «родился человек в мир», так и подвижник «Лествицы» через трудные и темные дебри аскезы идет к светлым блистающим вершинам «безмолвия» или полного ощущения Бога и слияния с Иисусом. Через стремнины и провалы — к звездам [2, с. 33].

В 1916 г. Анатолий Жураковский был мобилизован и направлен на фронт в нестроевую часть — железнодорожный батальон. Идет Первая мировая война. Жураковский преподает в школе для солдат физику и математику, пишет статьи. Вокруг него — смерть, страдания, кровь. Он старается по-новому взглянуть на главные, «страшные» вещи, составляющие человеческую жизнь. Он отвергает христианство страха и пишет о христианстве всепрощения, пишет о святости церковного брака, понятого как аскетическое задание. В это время выходят его статьи «К вопросу о вечных муках» и «Тайна любви и таинство брака» [2, с. 15].

В 1917 г. состоялось венчание Анатолия с Ниной Сергеевной Богоявленской (1898–1976) в церкви Рождества Богородицы г. Киева, куда Жураковский демобилизовался по состоянию здоровья. Знакомство их произошло еще в отроческом возрасте. Нина Сергеевна училась в гимназии, где преподавал Е.Д. Жураковский, и однажды написала сочинение на тему: «Женские типы у Гончарова». В своем сочинении она сравнивала образы Марфиньки и Веры с евангельскими Марией и Марфой. Евгений Дмитриевич рассказал сыну об этом сочинении, и так молодые люди познакомились [2, с. 65]. В дальнейшем жена делила с Анатолием все тяготы существования: жизнь впроголодь и в постоянной опасности. После первого аре-

ста мужа Нина последовала за ним в Москву, отстаивала страшные многодневные очереди с передачей у Бутырской тюрьмы, потом и сама провела в советских концлагерях три года.

После падения российской монархии в марте 1917 г. церковь оказалась накануне перемен: оживление приходской жизни, литургические реформы, переустройство церковной жизни на основе философии славянофилов, — все это буквально витало в воздухе. Тогда же Жураковский писал с фронта:

> У нас задача срочная, серьезная, неотложная. Это задача церковная. По-видимому, близится час, когда церковь, быть может, потеряет свою пышность, но обретет свободу. Из рабы, да будет прощено мне жесткое слово, наложницы государства, обласканной, но лишенной свободы, русская церковь сделается свободной. Час… близок. И мы должны быть готовы [2, с. 60].

В Киеве Анатолий Жураковский входит в редакцию журнала «Христианская мысль», там же у него завязывается тесная дружба с архим. Спиридоном (Кисляковым), бывшим афонским монахом, а затем полковым священником. В совместных миссионерских трудах с о. Спиридоном у Анатолия окрепнет желание посвятить себя живому общению в вере с братьями и сестрами, важной частою которого является совместное богослужение.

В июле 1917 г. Жураковский пишет работу «Литургический канон теперь и прежде» [3]. Его размышления о литургии есть, по сути, размышления о сущности Церкви, о церковной истории и христианской жизни:

> Евхаристия — это закваска, заложенная в тело церкви, долженствующая просветить его до конца и претворить в высшую реальность. Когда мы оцениваем наличную церковную действительность или исторический процесс в развитии христианства, мы должны прежде всего исходить в наших оценках из евхаристического догмата. И вот мы должны сказать, что догмат Евхаристии не только не выявлен до конца в церковной действительности, но даже и не осознан в полноте в церковном сознании [3, с. 59].

Однако, провозглашая центральным евхаристический принцип, Анатолий Жураковский видит, что литургическая жизнь и молитвотворчество могут возродиться не в результате реформ, а лишь «наряду с возрождением любовного единомыслия во всех частях распавшегося церковного организма», — то есть, лишь при активном участии всех верных. Он утверждает:

…Только религиозное, мистическое объединение душ и сердец не только в сфере внешних отношений, но в самых глубинах чувства и воли будет началом нашего возрождения [3, с. 61–62].

Обстановка в Киеве в то время мало благоприятствовала политическому, культурному или церковному творчеству. И дело было не только в чехарде власти и периодически вспыхивавшей гражданской войне: Киев и его окрестности были наводнены преступными шайками, участились грабежи и разбойные нападения, периодически Киев захлестывал террор. Посреди безудержного насилия Анатолий Жураковский, тем не менее, продолжает учебу на философском отделении историко-филологического факультета университета и заканчивает его в 1920 г. Нервное напряжение и физическое истощение привели к тому, что ранней весной 1920 г. Жураковский заболел тяжелой формой туберкулеза и был близок к смерти: врачи уже отказались его лечить. Удивительным образом эти тяжелые обстоятельства привели его не к уходу из жизни, а к обретению «второго дыхания». Анатолий Жураковский не только выздоровел телесно, но и «как бы случайно» принял сан священника [1, с. 51].

Священство. Рождение общины

В эти годы архим. Спиридон ходил по деревням и проповедовал Евангелие. В Красногорке, глухой деревне в Киевской губернии, крестьяне обратились к нему за помощью в устройстве храма и проведении в нем пасхальной службы. Миссионер обещал им достать необходимую для церкви утварь, но они должны были за это взять к себе больного юношу и поднять его на ноги. Крестьяне согласились, и через несколько дней архим. Спиридон привез с собой Анатолия. На свежем воздухе и хорошем питании Анатолий выздоровел. Крестьяне, успевшие его полюбить, попросили его остаться у них священником. 18 августа 1920 г. в Успенском соборе Киево-Печерской лавры состоялось его посвящение в иерея; теперь его жизнь была всецело отдана церкви.

Жураковский становится настоятелем церкви в селе Андреевка близ города Бородянка Киевской области. Уже будучи священником, приехав ненадолго в город, он неожиданно встречает своих сокурсников, и те решают проведать его в деревне, посмотреть на его новую жизнь. Потом свящ. Анатолия Жураковского

стали приглашать на беседы в студенческие группы, просили прочесть лекцию на религиозную тему. Он выступает перед студентами родного ему историко-филологического факультета Киевского университета.

В то время учащаяся молодежь в основном еще происходила из интеллигентных семей. Вскоре о замечательном и близком, «своем» священнике узнали в кругах культурной элиты Киева, к нему потянулись отчаявшиеся люди. Впоследствии киевская паства уже хлопотала о его переводе в город. И в 1922 г. митр. Михаил (Ермаков), патриарший экзарх Украины, разрешает ему служить в одной из церквей в Киеве. Отца Анатолия перевели в бывшую домовую церквушку при приюте св. Марии Магдалины на углу Никольско-Ботанической и Паньковской улиц. Сначала он служил в почти пустом храме, куда приходило несколько старушек и девочек из соседних дворов (будущие сестры общины: Аня Трофанчук, Ольга и Аня Карпеки). Некоторые «сердобольные» священники выражали Нине Жураковской лицемерное сочувствие, что они, мол, со своим мужем умрут с голоду из-за отсутствия паствы [1, с. 52].

Но очень скоро храм Марии Магдалины наполнился молящимися. Постепенно образовалась межтерриториальная община, включавшая молодежь и пожилых людей, прежде разуверившихся, отошедших от церкви, а теперь духовно возрождавшихся. Молодежь изучала богослужение, старалась войти в сердцевину церковной жизни. Профессора Духовной академии В.И. Экземплярский и П.П. Кудрявцев помогали молодым людям понимать прочитанное, учили, как должен вести себя верующий во время великого таинства. Для «младших девочек» (был такой чин в общине) матушка Нина Сергеевна организовала литературный кружок [4].

К каждому богослужению готовились, как к празднику. Отец Анатолий хотел создать общину, где Христос не был бы случайным гостем, где Ему принадлежало бы все, где все светилось бы Его именем, наполнялось Его благодатью. Особенно благоговейно община готовилась к литургии. Сбывалось то, о чем Жураковский мечтал и думал в 1917 г.: рождалось надприходское братство. Братство, основанное о. Анатолием, было названо в честь св. Иоанна Златоуста, а сестричество — в честь св. Марии Магдалины. Сестричество возглавляла старшая сестра — ею была жена известного университетского профессора-математика Букреева, которая следила за деятельностью остальных сестер. Среди их

обязанностей было поддержание чистоты в храме. Братья и сестры участвовали в деятельности «стола милосердия», занимавшегося благотворительностью, сбором и распределением средств среди бедных. Несколько опытных врачей, входивших в общину, помогали больным, а юные сестры безвозмездно ухаживали за лежачими больными. Сестры становились домашними репетиторами для детей из верующих семей [1, с. 55].

Община храма св. Марии Магдалины подверглась гонениям раньше других. Меньше чем через два года церковь, как находящуюся в непосредственной близости от детского учреждения, власти закрывают. Вот слова из проповеди о. Анатолия в августе 1922 г.:

> Невеселые слова должен сказать вам, дорогие братья и сестры… сегодняшнее наше богослужение, по-видимому, будет если не последним, то одним из последних: нам предстоит пережить большое испытание: наша церковь вместе со многими другими (бывшими домовыми церквами) предназначена на закрытие… Хлопоты, которые предприняты нами в отношении нашего храма, до сих пор были безуспешными, и нет никаких надежд на успех. Почти наверное храм наш будет закрыт, но верим, надеемся и уповаем, что закрытие нашего храма и его разрушение, разрушение нашего алтаря будет только испытанием для нас, что наша церковь, организованная во Христе и скрепленная любовью к Нему и друг к другу, не погибнет от этого испытания [2, с. 69].

Община получает другой храм, так же домового типа, при религиозно-просветительском обществе — во имя св. Иоанна Златоуста. Это здание находилось на Большой Житомирской, 9. В день, когда община о. Анатолия переходила в храм св. Иоанна Златоуста, братчики несли на руках престол, батюшка — священные сосуды и антиминс, а сестры — иконы [4].

В 1922 г. о. Анатолий выступает на многочисленных лекциях и диспутах, например, против теософии на тему «Наука и религия», читает публичный доклад «Христос и мы» в Христианском студенческом союзе. В это же время в городе начинают активно действовать новые антицерковные течения — «обновленцы», «живоцерковники», «автокефалисты». Отец Анатолий начинает деятельную борьбу с ними: лекции, проповеди, беседы… В результате в ночь на Великий четверг 1923 г. он был арестован. Одна из духовных дочерей о. Анатолия пишет об этом (письмо от 23 марта 1923 г.): «И вот был Страстной четверг, утром разнеслась весть. Все словно надорвалось, все личное ушло. Великие дни стояли. И с тех пор он стал мучеником, а мы сиротами [2, с. 72]».

Некоторое время о. Анатолия держат в Лукьяновской тюрьме, но затем отправляют в Москву — сначала на Лубянку, потом в Бутырку. Тут он встретился с митрополитом Киевским Михаилом (Ермаковым), который давал ему разрешение на служение в церкви св. Марии Магдалины. Они сидели в одной камере и были очень дружны.

Из Бутырок о. Анатолия по постановлению Комитета НКВД по административным высылкам (от 16 мая 1923 г.) ссылают на два года в Краснококшайск (ныне Йошкар-Ола). В ссылку с ним отправляется и матушка Нина Сергеевна. Добираться надо было своим ходом; за тем, чтобы ссыльный вовремя отбыл из Москвы, следил специально приставленный агент. Из Москвы Жураковские едут поездом в Казань, но неясно, как добраться оттуда до места ссылки, где нет железной дороги. Отец Анатолий идет в Казанский Кремль, и тамошние иерархи помогают им с матушкой присоединиться к монашескому обозу, который следовал в Краснококшайск [4].

Расстояния не смогли разорвать узы общинной любви. Вот строки из переписки тех лет:

Мои дорогие, мои любимые, данные мне Господом Иисусом, соединенные с сердцем моим Его узами любви. Христос да благословит вас и да сохранит вас под кровом крыл Своей Животворящей благодати. Как благодарить всех вас за радость вашего привета, наполнившего сразу светом и теплом мое томительное уединение… Я бесконечно обрадован вестью, что община, уменьшившись в числе, не уменьшилась в силе, напротив, по письмам и сообщениям чувствую, что есть в ней живой рост. Это меня особенно радует. Если бы не было этого роста, если бы дело оканчивалось попыткой сохранить старое, я считал бы его погибшим: все, что не растет, — умирает. Это закон. Но новые попытки, новые искания свидетельствуют о подлинной живой и неугасающей жизни. Вы просите советов и указаний… Не советы хочу вам давать, но как прежде, в радостные дни нашей общей работы, хочу поделиться с вами своими думами, своими мечтами.

Наша община, все, что мы делали и делаем (пишу «делаем», а не «делаете», потому что я с вами молитвой и любовью), — все это для меня большая особая попытка по-новому, по небывалому устроить не какой-то уголок в жизни, не какое-то «дело», но устроить самую жизнь во всем многообразии ее проявлений. В этом для меня самое главное, самое значительное, личное — в этом моя мечта и моя надежда [2, с. 75–76].

В Краснококшайск чуть позже о. Анатолия был сослан и наместник Киево-Печерской лавры архим. Ермоген (Голубев).

Жураковские снимали маленькую квартирку, где сперва вдвоем, а затем вместе с архим. Ермогеном, совершали богослужения: когда было вино — литургию, когда не было — «обедницу». К ним стали приходить также некоторые ссыльные и местные священники [4]. Благодаря хлопотам киевской общины о. Анатолий был освобожден. В Киев он вернулся в декабре 1924 г., сразу после праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы.

Между тем члены общины о. Анатолия после его ареста и закрытия в конце в 1923 г. храма св. Иоанна Златоуста перешли в церковь свт. Николая Доброго, где настоятелем был о. Александр Глаголев. Община получила в свое распоряжение маленькую церковь св. вмц. Варвары, там был стол милосердия (о. Анатолий называл его «наш столик»), куда сестры и братчики приносили деньги и продукты, распределявшиеся потом среди бедных. Возвратившийся из ссылки о. Анатолий служил то в Варварьинском храме, то в храме Николая Доброго. Так же, как когда-то в церкви св. Иоанна Златоуста, он читал по вторникам после вечернего богослужения длинные тематические проповеди: о Божьей Матери, об Иоанне Златоусте, об иконах Божьей Матери, о вере и неверии [4].

До 1927 г. — начала «штурма» церковной жизни — общине предстояло прожить еще три года и шесть лет — до 1930 г., времени разгрома. А пока в СССР происходили политические послабления в отношении церкви. Религию еще терпели, преследования инакомыслящих происходили спорадически. В 1924 г. из тюрьмы под натиском мирового общественного мнения освободили патриарха Тихона.

В эти годы начинается исповедничество о. Анатолия. Прежде всего он пастырь. Он принимает всех, кто приходит к нему как к священнослужителю. Приходили разные люди: разуверившиеся во всем, отчаявшиеся от беспросветности жизни, озлобленные, запуганные; иные, выполняя задание властей, старались его спровоцировать на «контрреволюционные высказывания», о чем стало известно шесть лет спустя, во время последнего ареста священника. Впрочем, провокаторов о. Анатолий не боялся. Его позиция предельно проста: он открыт всем и скрывать ему нечего. Свои убеждения и сокровенные мысли о. Анатолий во всеуслышание оглашает на проповеди в храме [1, с. 72]. В его проповеди тех лет звучит мощный призыв к покаянию — личности, церкви, общества. Он говорил:

> Одна из особенностей нашего времени заключается в том, что оно решительно разделяет на два лагеря всех людей, оно разделяет их на верующих

и на неверующих. В то время, когда еще так недавно можно было стоять как бы между этими двумя лагерями, можно было ограничиться полуверием, можно было идти путем средним, холодным, — в наши дни такого положения уже не может быть. В наше время этот третий путь закрыт и есть только два пути: один путь против Господа — с враждующими против Него и хулящими Его Святую Церковь, и другой путь — с Господом, это путь Церкви, путь полного, совершенного служения Святыне Христовой [1, с. 74].

Исповедничество

После автокефального раскола на Украине в 1921 г., после обновленческого пожара по всей России, после нескольких малых расколов, наконец, после смерти патриарха Тихона весной 1925 г. церковное управление, сам церковный строй российского православия рухнул. Наступил хаос, спровоцированный властями для уничтожения церкви. События конца 20-х годов стали отправной точкой нового острейшего кризиса в патриаршей церкви. Рубежом явилась легализация Временного патриаршего Священного синода (ВПСС) при заместителе патриаршего местоблюстителя митр. Сергии (Страгородском), потребовавшая от церкви значительных уступок властям, получивших отражение в Декларации митр. Сергия 1927 г. Декларация, означавшая отход от позиции аполитичности, привела к возникновению новой формы взаимоотношений патриаршей церкви с государством. Именно с этого времени был установлен тотальный контроль гражданских властей над внутрицерковной жизнью. Компромиссы Декларации были негативно восприняты многими священнослужителями и мирянами. Возникшее в 1927 г. движение «непоминающих» (гражданские власти и митр. Сергия) было широко распространено по стране: первоначально около сорока архиереев отказались от административного подчинения заместителю патриаршего местоблюстителя и ВПСС. Одно из центральных мест среди «непоминающих» занимала наиболее сильная «иосифлянская» группа, получившая свое название по имени руководителя, митрополита Ленинградского Иосифа (Петровых). «Иосифляне» пошли по пути легальной оппозиции, и их дальнейшая судьба сложилась трагически [5, с. 3].

На Украине центрами «иосифлян» этого периода стали прежде всего Киев и Харьков. Ленинградские «иосифляне» возлагали надежды на настоятеля Киево-Печерской лавры архим. Ермогена (Голубева). Он присутствовал на первом собрании «иосифлян» в

декабре 1927 г. на квартире прот. Феодора Андреева в Ленинграде, однако присоединиться не решился, хотя также отрицательно оценивал Декларацию 1927 г. Архимандрит Ермоген и в 1928 году поддерживал отношения с о. Феодором Андреевым, еп. Марком (Новоселовым), в частности, встречался с приезжавшим в Киев ленинградским преподавателем И.М. Андреевским, но от митр. Сергия так и не отделился, оставшись до ареста 28 января 1931 г. «непоминающим» [5, с. 91].

Отец Анатолий Жураковский оказывается среди тех, кто не принимает Декларацию, он совершает отчаянный поступок — «отлагается» от своего архиерея, Киевского митрополита Михаила (Ермакова), поддержавшего митр. Сергия. Отец Анатолий сам пришел для объяснений к владыке Михаилу, с которым когда-то сидел в одной камере. Митрополит пытался уговорить «диссидента» принять позицию митр. Сергия, но тщетно. На прощание владыка Михаил сказал о. Анатолию:

И все-таки Вы мой единственный, Вы мой любимый, сын мой [1, с. 83–84].

Именно о. Анатолий, по-видимому, был автором «Ответа востязующим» — разъяснения церковной позиции в отношении Декларации митр. Сергия. Возможно, он написал и широко известное антисергианское «Киевское воззвание» 1927 года (большин- ство исследователей считают автором еп. Черниговского Дамаскина (Цедрика)). Воззвание подписали также священники Андрей Бойчук, Димитрий Иванов, Евгений Лукьянов, Борис Квасницкий, архим. Спиридон (Кисляков) и многие другие [5, с. 91].

Священник Александр Глаголев, приютивший общину о. Анатолия Жураковского в своей церкви св. вмч. Варвары на Подоле, относился к о. Анатолию с большой любовью, но не чувствовал себя в силах идти тем же путем. Отец Александр боялся физического уничтожения церкви и надеялся, что компромиссная церковная позиция позволит избежать этой трагедии. Поэтому он отказывает общине в помещении. Отца Анатолия вновь выручил архим. Спиридон, принявший бездомную общину в своем Преображенском храме на Павловской улице.

В распорядке общинной жизни внешне ничто не изменилось. Общинники по-прежнему совершали свое служение: работа с детьми, с больными и стариками, обездоленными [1, с. 83]. Общинная молодежь во главе с о. Анатолием совершала паломничества (в

Дивеевский, Саровский и другие монастыри), временами выезжали в пос. Ирпень близ Киева «на криничку», к явленному колодцу, чтимому местным православным населением [5, с. 92].

По вторникам после вечернего богослужения о. Анатолий читал в храме проповеди. Почти все они были застенографированы общинниками и позднее частично опубликованы. В своих проповедях и беседах о. Анатолий разъяснял положение церкви, призывал не нарушать чистоту православия. Так, 21 октября 1928 г. он говорил:

> …Того, что происходит сейчас в истории церковной жизни, еще не было. Церковь лишена всякой свободы… Представители наши церковные, на обязанности которых лежало охранение верности и чистоты евангельской истины, грубо ей изменили… Мы твердо можем сказать, что мы в нашей малочисленной церкви не одиноки. Мы получили благословение архипастырское, и много епископов высказались против деятельности и угодничества высших представителей церкви. Следовательно, наша церковь является единой, преемственной, получившей благодать от Святого Духа… Все мы предстанем перед судом Единого Властителя, Повелителя, Архипастыря нашего Иисуса Христа. Мы предстанем пред Ним с единым лишь оправданием, что мы не исказили Его учения, свои преступления и грехи мы не возлагали на Него, мы не забрызгали грязью Его учение… [5, с. 91–92].

Одним из центров движения «непоминающих» (равно как и обновленческого раскола) был Ленинград. Отец Анатолий обращается за помощью к викарному епископу Ленинградской епархии Димитрию (Любимову), и в сентябре 1928 г. тот принимает о. Анатолия и его общину под свой омофор. Владыка Димитрий также не признал Декларацию митр. Сергия, его церковную власть и его Синод [1, с. 85]. Известно, что в середине октября 1928 г., когда архиеп. Димитрий был в отъезде, о. Анатолий приезжал в Ленинград и встречался с прот. Феодором Андреевым. Оказавшийся в квартире о. Феодора в то время, когда того пришли арестовывать, о. Анатолий не был замечен [5, с. 91].

Первоначально о. Анатолий Жураковский возглавил всех истинно-православных в Киеве, но постепенно у него стали возникать противоречия с о. Леонидом Рохлицем и о. Борисом Квасницким. Последний в мае 1929 г. поехал в Ленинград, якобы имея (по данным протокола допроса Квасницкого) «политические задания»: вести борьбу с советским безбожием, агитировать против комсомола, бороться с коллективизацией и машинизацией. В июне 1929 г. в

Ленинград ездил о. Андрей Бойчук. В результате архиеп. Димитрий назначил своим уполномоченным (благочинным) о. Димитрия Иванова. Но это вызвало некоторое несогласие со стороны о. Анатолия Жураковского и архим. Спиридона (Кислякова), поэтому Квасницкому и Бойчуку пришлось вновь поехать в Ленинград. На некоторое время был достигнут компромисс: принята формулировка, что о. Димитрий по мере надобности будет привлекаться к руководству всеми общинами. Архиепископ Димитрий предоставил о. Анатолию Жураковскому, о. Андрею Бойчуку, о. Леониду Рохлицу и о. Димитрию Иванову право принимать духовных лиц в общины «иосифлянской ориентации» [5, с. 94–95].

В октябре 1929 г. отношения большинства киевских иосифлян с группой о. Анатолия и архим. Спиридона вновь обострились. Причина заключалась в том, что архимандрит допускал нововведения литургического характера, служил на русском языке, ему не могли простить и якобы еретические сочинения прошлых лет. Отец Димитрий Иванов возбудил соответствующее дело перед митр. Иосифом. Хотя архим. Спиридон уже приносил в 1923 г. покаяние патриарху Тихону и был прощен, митр. Иосиф потребовал, чтобы он еще раз раскаялся перед истинно-православным архиереем и понес епитимью — временное (в течение года) прекращение служения при открытых царских вратах. Отец Анатолий Жураковский с этим не согласился и через некоторое время обратился к еп. Павлу (Кратирову), поскольку архиеп. Димитрий был уже (в ноябре 1929 г.) арестован и киевские «иосифляне» стали в 1930 г. окормляться у еп. Павла. Однако этот архиерей занял нейтральную позицию и порекомендовал выполнить требование митр. Иосифа. Архимандрит Спиридон решил ехать для объяснений к месту ссылки митрополита, но 11 сентября 1930 г. скончался от сердечного приступа [5, с. 95–96].

К 1929 г. центральный аппарат ГПУ разработал план по разгрому церковного сопротивления в СССР. Он носил название «О центре всесоюзной контрреволюционной монархической организации Истинно-Православная Церковь». По этому делу в 1930 г. прошли аресты верующих в разных городах: в Москве, Ленинграде, Киеве, Воронеже. Это был удар по самым лучшим, образованным, активным церковным деятелям; арестовывали известных епископов, священников, ревностных мирян [1, с. 87].

Покров Пресвятой Богородицы (14 октября) 1930 г. был последним днем служения о. Анатолия Жураковского. Снова последовали арест, Лукьяновка, Лубянка, Бутырка. Следствие в московских

тюрьмах длилось год, после чего был вынесен приговор: «К высшей мере наказания, расстрелу». Этот приговор о. Анатолию и еп. Димитрию Гдовскому зачитали в коридоре Бутырской тюрьмы. Они перекрестились, а через несколько секунд им сообщили, что расстрел заменен десятью годами концлагерей [4]. Начались лагерные мытарства: Свирские лагеря (с 27 декабря 1931 г.), Соловки, Кемь (7 ноября 1932 г. — ноябрь 1933 г.), Тугунда на трассе Беломорканала (май 1934 — сентябрь 1934), Надвоицы (2 октября 1934 г. — 15 июня 1937 г.), Уросозеро (с 18 июня 1937 г.) [5, с. 366].

В лагерях общение между о. Анатолием и членами его общины не прерывалось. Первая весть от о. Анатолия пришла из Свирских болот; он оказался не так далеко, как думал. Он получает письма, иногда посылки от общинников, живо отзывается на каждое их сообщение, сочувствует, ободряет, наставляет каждого, у кого случалось горе. Члены общины несколько раз приезжали к нему (в 1932 г. на Сретенье, в 1933 г. перед Рождеством). Матушке Нине Сергеевне, отбывшей после ареста в 1931 г. трехлетний срок в Мариинских лагерях под Новосибирском, удается встретиться с о. Анатолием на Соловках в 1935 г. Вместе с ней приезжала и Ольга Васильевна Михеева (она всегда представлялась сестрой о. Анатолия), уже бывавшая у Жураковского в 1933 г., когда он находился в больнице на станции Деды. С матушкой они снимали комнату, куда о. Анатолия приводили под конвоем на свидание. Чтобы Нина Сергеевна могла пробыть с отцом Анатолием подольше, Ольга Васильевна старательно угощала конвойного [4].

Без любимых сестер и братчиков о. Анатолию было очень трудно. Он признавался в письмах из лагерей, что среди множества окружавших его людей он очень одинок. Особенно горько ему было слышать вокруг ругань, мат, слышать, как попирается тайна материнства и унижается человеческое слово. От этого он чрезвычайно страдал. К этому добавлялись и многие физические тяготы. При слабом физическом здоровье о. Анатолия использовали порой на очень тяжелых работах. Так, в письме от 5 октября 1937 г. он пишет, что нужно прыгать за плавающими бревнами в мерзлую воду и сваливать их в штабеля, а после в бараке нельзя просушиться за отсутствием печки [4].

В течение 1937–1938 гг. во время «большого террора» в СССР были казнены без суда многие политические заключенные. В частности, были расстреляны почти все лидеры движения «непоминающих». Вероятно, о. Анатолий Жураковский до последнего момента не допускал мысли о казни. Летом и осенью 1937 г. он

пишет близким спокойные письма, рассказывает о своей жизни на новом месте, куда его в очередной раз перевели [1, с. 95]. В августе 1937 г. о. Анатолий писал, что собирается зимовать в лагере на Уроксе. Но 12 октября он сообщает жене о каких-то предстоящих переменах. 28 октября:

Я жив и здоров. Теперь пока что сижу без работы. Душевное состояние спокойное. Не волнуйся, если в письмах будет задержка.

10 ноября:

Не волнуйся, не беспокойся, что так редко теперь пишу. Я жив и здоров. Может быть, скоро напишу подробнее и буду писать чаще [1, с. 97].

После этого письма сообщили: «За вновь содеянное преступление осужден на 10 лет строгой изоляции без права переписки». В 1955 г. из Петрозаводской тюрьмы пришло извещение о том, что 10 октября 1939 г. «Жураковский Анатолий Евгеньевич умер от туберкулеза, осложнившегося воспалением легких». Но полученные позднее архивные документы говорят о том, что о. Анатолий был обвинен в контрреволюционной агитации и расстрелян 3 декабря 1937 г. в 1 час 15 минут «по приговору лагерной тройки» [4]. Место его погребения неизвестно.

В становлении личности Анатолия Жураковского мы видим воплощение возрождения церкви. Та истина, что всякое богословие мертво, если не основано на жизни во Христе, очень рано вдохновила его. И он любил Христа по-настоящему — без компромиссов. Именно эта любовь была сердцевиной деятельности о. Анатолия Жураковского, была в центре его богословских умозрений, она помогала распознавать соблазны времени, вела через труднейшие испытания. Отец Анатолий руководствовался одним правилом: надо идти за Христом, а все остальное приложится. И в этом секрет его силы, его твердой уверенности в правильности избранного пути. Путь к подлинному евхаристическому возрождению он видел не столько в тех или иных богослужебных реформах, сколько в созидании евхаристических братских общин.

Его молодость пришлась на время великих перемен. Оказавшись на пороге нового для него мира, он и в церковной жизни, и в

своих культурных предпочтениях решительно отказывался «вертеться» вместе со всеми. Ему были присущи и аристократический консерватизм, и совершенно определенное отношение к любой лжи, к любому посягательству на дух Христовой свободы и любви в церкви. Он знал, что ложь укоренена в старой русской церковности, и понимал, что присутствует при осуществлении нового варианта союза государства и церкви. Он не мог согласиться с принципами, изложенными в Декларации 1927 г. Выбор о. Анатолия Жураковского был принципиальным: он выбрал то Царство, которое не от мира сего. В его выборе осуществилась жажда чистоты всегда и во всем, вера в непреложность обетований, данных Спасителем Своей Церкви: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» Таково исповедание о. Анатолия: для каждого в Церкви любовь к Христу должна определять всю жизнь, а все остальное Он, Господь, приложит [4].

Литература

1. Семененко-Басин И., Проценко П. Возрождение накануне Голгофы: Священник Анатолий Жураковский. Ркп.
2. Священник Анатолий Жураковский: Материалы к житию. Париж: YMCA-Press, 1984.
3. Жураковский А. Литургический канон теперь и прежде. М., 2005.
4. Глаголева-Пальян М.А. Священник Анатолий Жураковский. Режим доступа: http://oecumena.org/rus/mus/mus_5.htm.
5. Шкаровский М.В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.

Иоанна-Яна Калниня

«Сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое»: пастырское служение сщмч. Дмитрия Клепинина (1904–1943)

16 января 2004 г. священник Дмитрий Клепинин (1904–1944) вместе с монахиней Марией (Скобцовой), ее сыном Георгием (Юрием) Скобцовым, прот. Алексеем Медведковым и Ильей Фондаминским был причислен Константинопольским патриархатом к лику святых Православной церкви.

Люди в жизни крайне небрежны друг к другу. Мы обычно проходим мимо людей, не замечая их, потому что они не представляют собой ничего примечательного — ни по внешности, ни по манере говорить: просто обыкновенные люди. Скромные, застенчивые. Таким был о. Димитрий в жизни. А между тем это был замечательный человек и священник. [Из воспоминаний Ф.Т. Пьянова, 3, с. 42].

Писать о святых очень трудно. Внешне они могут ничем не отличаться от нас. Но в этих людях воля Божия исполнилась до конца. Именно потому и нужны нам жизнеописания святых. Мы можем вдохновляться тем, как человек, с виду обыкновенный, обрел святость и просиял в истории церкви. Читая о святых, мы понимаем, что подвиг христианской жизни невозможно исполнить силами человеческими. Только исполняя волю Божию, человек обретает ту силу, которая в немощи совершается *.

* 2 Кор 12:9

Мы попытаемся рассказать о служении и подвиге мученичества свящ. Дмитрия Клепинина. Нами использованы материалы, описывающие жизнь и служение о. Дмитрия, ставшие широко доступными благодаря публикациям последних лет. Особое внимание мы старались уделить тем свидетельствам, которые позволяют увидеть *пастырское дарование* о. Дмитрия.

Детство

Дмитрий Андреевич Клепинин родился в 1904 г. на Кавказе, в городе Пятигорске. Он был третьим ребенком в семье Андрея Николаевича и Софьи Александровны Клепининых. Отец его был известным архитектором, строил храмы. Мать была по образованию педагогом. Через два года после рождения Дмитрия семья переехала в Одессу. Там Софья Александровна основала детский сад, а затем гимназию. В этих учебных заведениях царил дух творчества. Софья Александровна преподавала Закон Божий. Она была также одним из первых мировых судей в Одессе, обслуживала бедные кварталы, помогая нуждающимся и обездоленным. Эта деятельность спасла ей жизнь в 1919 г., когда она была арестована ЧК. Софью Александровну узнал и выручил молодой чекист, знавший ее по этой работе.

Семья Клепининых была интеллигентной, с широкими культурными интересами, очень музыкальной. Родители Дмитрия были людьми верующими, но нецерковными; как свидетельствует о них А.Н. Гиппиус, «людьми боголюбивыми и человеколюбивыми». В семье любили читать Евангелие, а Софья Александровна сама писала молитвы. Незадолго до своей смерти она посвятила одну из молитв Дмитрию (ему в то время было 17 лет, позднее эта молитва встречается в его дневниковой записи 1929 г.):

> Прими, Отец, молитву детей Твоих. Приди невидимо, благослови и подай детям Твоим долгие дни, здоровье, веселье и друг ко другу любовь. Дай росу небесную для растений земных, наполни дома наши Твоей тишиной и Твоей радостью. Любовь совершенную, чуждую страха дай нам, Господи. Аминь.

Эта молитва сыграла исключительную роль в жизни Дмитрия, наполнила ее любовью и жалостью ко всему живому.

О детских годах Дмитрия мы узнаем, в основном, из дневниковых записей Анны Николаевны Гиппиус, двоюродной сестры Софьи Александровны, сохранившихся в архиве Е.Д. Клепининой-Аржаковской. Она была, по слову митр. Евлогия (Георгиевского),

> женщина высокого христианского качества, праведница, имела большое духовное влияние на Дмитрия Клепинина и очень его любила [4, с. 162].

Анна Николаевна отмечает, что крестный путь о. Дмитрия, окончившийся в концлагере мученической кончиной, начался для него еще в раннем детстве. Будучи младенцем, Дима заболел воспалением легких. Болезнь грозила смертельным исходом, и врачи не скрывали этого от матери. В критическую минуту Софья Александровна сложила посиневшие пальчики своего сына для крестного знамения и перекрестила его ручкой. Она прощалась с сыном, вручая его в руки Господа. Неожиданно Господь даровал Диме исцеление. И вся жизнь Дмитрия с этого момента будет посвящена исполнению воли Божьей о нем.

Эта болезнь оставила след на всю жизнь, приобщила к страданию. Дмитрий с детских лет отличался слабостью здоровья, что приводило к ощущению своей умаленности и беспомощности. Он был замкнут и сосредоточен на своем внутреннем мире. Но это помогло его душе открыться для сострадания ко всем слабым и обиженным. Он всегда был окружен друзьями, которые нуждались в поддержке. Общение с Дмитрием давало им возможность преодолеть отчужденность и уныние. Впоследствии эти два качества — постоянная сосредоточенность, внимание к своей духовной жизни и в то же время забота и милосердное отношение к окружающим, особенно убогим, страдающим, отвергнутым жизнью, — привели Дмитрия в его духовном поиске к служению священника. Он стал незаурядным пастырем, последней паствой которого были заключенные немецкого лагеря Дора. Там в мученической кончине он исполнил до конца волю Божию о себе, положив душу свою за други своя *.

* Ин 15:13

Выбор духовного пути

Знаменательно сложилась судьба о. Димитрия. Его духовным отцом был о. Сергий Четвериков — и вера, светлая и непобедимая, привела о. Димитрия к мученическому венцу. А его крестным отцом был Д.С. Мережковский — и нелегким путем пришел о. Димитрий ко Христу… [3, с. 36].

Как уже было сказано, он рос в семье верующей, но нецерковной, дети не были приобщены к церковной традиции. В разгар большевистского террора Дмитрий поступил служить юнгой на торговый пароход, где все члены команды очень любили его. В Константинополе, несколько месяцев спустя, он вновь соединился со своей семьей, куда она прибыла после эвакуации. Затем

вслед за отцом, которому предложили хорошую работу, семья Клепининых переезжает в Югославию, в Белград.

Сохранились свидетельства о двух важных эпизодах трудного духовного пути о. Дмитрия. Первый произошел в Одессе, когда Дмитрию было 15 лет. Узнав об аресте матери, он почувствовал желание помолиться и зашел в храм женского монастыря. Не будучи воспитанным в церковной традиции, он стоял во время службы, заложив руки за спину. Одна из монахинь сделала ему замечание в резкой форме. Этого оказалось достаточно для того, чтобы долгое время он не мог заходить в церковь.

Второй эпизод — уже в Югославии — также был связан с его матерью. Это случилось через несколько лет после ее смерти, на ее могиле. Дмитрий Андреевич писал об этом С.С. Шидловской:

Я в первый раз понял значение страданий, когда осознал, что все, на что я надеялся в жизни, ушло от меня. Об этом моменте я всегда вспоминаю как о самом тяжелом в моей жизни и о самом радостном… Почти всякий человек переживал в жизни такой острый момент опустошения или кризиса. Но радость посетила меня, когда на память пришли слова Спасителя: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Аз упокою вы. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим. Иго бо Мое благо и бремя Мое легко есть». Я пришел на могилу моей матери с тяжелым игом житейским, и все казалось таким запутанным и безысходным — и нашел легкое бремя Христово. После этого я иначе устроил свою жизнь [4, с. 106].

Большое значение для укрепления в вере имело для Дмитрия участие в студенческом православном кружке. Кружок был основан в Белграде друзьями Дмитрия по Кавказу.

Кружок был совершенно исключительный по силе религиозного чувства, по духовной взволнованности, по широкой открытости проблемам религиозным, философским, социальным, общекультурным… [3, с. 38].

Из воспоминаний Н.М. Зернова:

Свое единство мы нашли в Церкви. Она была для нас «столпом и утверждением истины», силой, способной возродить каждого человека и преобразить нашу родину. <…> Учение Православия о свободе человека, о даре богообщения, данного людям, помогли нам понять себя. <…> Мы осознали… что старые

образцы перестали удовлетворять человечество. Мы знали также, что на крови, насилии и ненависти нельзя построить лучшего будущего. Из кружка, из старших руководителей его, вышли многие видные деятели Зарубежной церкви, экуменического движения, РСХД… [3, с. 38].

Впоследствии живое и неформальное общение в кружке отразилось на всем служении Дмитрия как священника.

Подготовка к служению

Еще в годы духовного становления Дмитрия Господь даровал ему общение с митр. Антонием (Храповицким), о. Алексеем Нелюбовым, которые часто посещали студенческий православный кружок. Духовное общение с ними и помогло Дмитрию обрести путь, на который он был призван. В 1925 г. он поступает в только что основанный в Париже богословский институт. В годы учебы главным наставником Дмитрия стал о. Сергий Булгаков. О тех годах свидетельствует Ф.Т. Пьянов:

Богословский институт был для о. Дмитрия духовным домом. Хотя он не был богословом в точном смысле слова, тем не менее, его духовная связь с о. Сергием Булгаковым была огромна. Я думаю, он воспринимал о. Сергия Булгакова не столько как ученого-богослова, но как личность, которая прошла тернистый, скорбный путь, как и вся русская интеллигенция, от марксизма к Церкви. Дмитрий поражался его огромным творческим даром. <…> Я глубоко чувствовал у о. Дмитрия почитание Богоматери — несомненно, влияние о. Сергия. Отец Дмитрий почитание это применял к жизни — к скорби народа, ко всякой живой твари. К утешению этой скорби, мне кажется, и был призван о. Дмитрий [4, с. 15] [1].

По окончании богословского института Дмитрий получил диплом и стипендию для обучения в богословской семинарии в Нью-Йорке, где занимался, главным образом, изучением посланий апостола Павла. Через них Дмитрию открывается смысл любви и призвание человека в этом мире. В одном из писем к С.С. Шидловской, с которой его в те годы соединяла горячая дружба, он писал:

1. Ср. 2 Кор 1:4: «…утешающий нас во всей нашей скорби, чтобы мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих!».

У ап. Павла есть мысль, что основа закона — любовь. В Ветхом Завете эта любовь в законе почти не раскрывается. Она есть лишь средство к правильному взаимоотношению людей между собой и людей к Богу. Такова же любовь гуманистическая, современная. Это — средство или сила, устраивающая и преобразующая жизнь. Но это все из-за того, что люди не могли вместить любви; по существу же отношение Бога к людям было то же, так как Бог неизменен. В Новом Завете отпадает прикладное значение любви. Таковы заповеди о рубахе, которую просят, и о верхней одежде, которую не просят, о поприще, которое просят пройти, и втором, которое не просят идти. Здесь дающий забывает о поводе и сосредотачивается на самой личности просящего. Здесь стирается грань своего я и другого лица. И, конечно, полнота этого — омовение ног ученикам и крестные страдания. Такова и притча о блудном сыне. Ветхий Завет исчерпывается желанием блудного сына вернуться в качестве наемника, а полное отношение Бога к человеку — возложение риз, перстня и заклание тельца [4, с. 104].

Слова о. Дмитрия свидетельствуют о том, что ему открывается единственный смысл жизни — возрастание в любви к Богу и ближнему. Цель жизни видится ему ясной и простой: она есть возвращение к источнику любви — Христу. Сама жизнь представляется ему лишь испытанием любви. Он пишет:

В будущем веке не будет веры и надежды, останется только освобожденная от всего прикладного — Любовь. Она несомненно есть содержание жизни, так как жизнь сотворена любовью и заключается в возвращении к первооснове — Любви. Все остальное есть испытание воли к этому возвращению. Все положительное вырастает из любви, все отрицательное — неправильное выражение любви — паразит на теле любви. Такова сущность всякого греха, а следствие его — страдание, отдаление от любви. …В жизни будущего века жизнь и будет — любовью, а любовь — жизнью [4, с. 104–105].

Мы не встретим у о. Дмитрия тщательно разработанного богословского учения или исследования. Но можно почувствовать, что каждая его мысль исходила из самой глубины его личного общения с Богом, истинность которого он подтвердил своей жертвенной жизнью, достигшей вершины в мученической смерти. Истоки ее и умножение духовных сил мы видим в письме о. Дмитрия:

Особенно ярко идея любви как самоцели выражается в мученичестве. Св. Игнатий Богоносец в своей молитве перед мучениями просит зверей,

чтобы они смололи его тело, чтобы оно превратилось в зерно, дабы стать Хлебом Христовым [4, с. 106].

Любовь к Богу и ближнему до самопожертвования, до отдания себя «на съедение зверям XX века» стала его целью и исполнилась в его жизни до конца.

Но впереди еще был путь — путь смирения и страданий. Достаточно рано Дмитрий осознает свое призвание стать священником, но не видит себя монахом. В течение семи лет (1930–1937) он много и тяжело работает, чтобы прокормиться, его укрепляет глубокая вера в любовь Божию и Его милосердие. В эти годы он ищет спутницу жизни. Ему открывается смысл брака как неотъемлемой части исполнения Божьего плана о человеке, не вмещающем путь монашеский. В любви главное — другой. В браке люди встречаются так близко и тесно, что могут дойти до той глубины, где только Христос, став посреди них, может их соединить.

Я думаю, что брак есть путь к любви. Человек в браке начинает узнавать любовь. Это большая возможность научиться любви. «Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов». А законом Христовым называется любовь. Любовь — как дар служения другому и терпение его личности. Вообще, когда две личности связываются, как бы то ни было, им приходится, главным образом, научиться терпеть, и два выхода: ненависть или любовь [4, с. 111].

Наконец, как награду за верность избранному пути, Господь посылает ему спутницу жизни. На одном из съездов РСХД Дмитрий знакомится с Тамарой Федоровной Баймаковой, которая стала его женой и разделила все радости и страдания крестного пути. Они повенчались в церкви Коломбель в Нормандии в 1937 г. В тот же год Дмитрий был рукоположен в дьяконы, а затем в священники митрополитом Евлогием.

Служение

> …Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от основания мира. Ибо голоден был Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и напоили Меня; странником был, и приняли Меня; наг, и одели Меня; болен был, и посетили Меня; в тюрьме был, и пришли ко Мне. *Мф 25:34–36* [2]

Первоначально о. Дмитрия назначают третьим священником во Введенскую церковь при РСХД — приход, настоятелем которого был о. Сергий Четвериков. В июне 1938 г. в семье Клепининых родилась дочь Елена, а осенью 1939 г. митрополит Евлогий назначает о. Дмитрия настоятелем церкви Покрова Пресвятой Богородицы при общежитии матери Марии (Скобцовой) на улице Лурмель.

Отец Дмитрий не был ни ученым богословом, ни ярким проповедником. За свою короткую жизнь он почти не оставил записей (кроме дневника и сохранившихся писем), у него просто не было для этого времени. Отец Дмитрий прежде всего был пастырем. И этот дар раскрылся в его жизни — он старался быть *всем для всех* [3], утешал и поддерживал. В трудные годы войны он не щадил своих сил, окормляя свою многочисленную паству, крестил, венчал, отпевал. Прихожане чувствовали его необыкновенную доброту и мягкость, готовность прийти на помощь. Но «когда вопрос касался Христовой Истины, он становился непоколебим» [4, с. 21]. Эта черта сблизила его с матерью Марией. Несмотря на разницу в возрасте и темпераменте, они стали друзьями и прошли совместный путь служения вплоть до мученической кончины. Их объединила глубокая, искренняя и самоотверженная любовь ко Христу и страдающим людям.

С приходом о. Дмитрия на Лурмель обстановка на приходе изменилась. Об этом вспоминает С.Б. Пиленко, мать мон. Марии: «В последние годы какой-то особенный мир царил в нашей церкви…» [4, с. 21].

При о. Дмитрии — немногословном, тихом, спокойном — «Православное дело», задуманное матерью Марией, «вступило в новое русло, а мать Мария могла полагаться на постоянную моральную и духовную поддержку» [2, с. 123].

2. Здесь и далее цитаты из Нового завета приведены в переводе еп. Кассиана (Безобразова).

3. 1 Кор 9:22–23: «…я стал для немощных немощным, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти, во что бы то ни стало, некоторых. И все я делаю для Евангелия, чтобы стать соучастником его».

Назначение на Лурмель очень обрадовало о. Дмитрия в первую очередь возможностью самостоятельной работы как священника. Весь груз физических и моральных нужд и сложных человеческих взаимоотношений прихожан этого большого прихода лег на плечи человека, отнюдь не отличавшегося крепким физическим здоровьем. Отец Дмитрий был удивительно отзывчив и всегда приходил на помощь по первому зову, оставив все свои дела.

И этот не знавший покоя человек каялся перед своими духовными детьми в нерадивости, небрежении, забывчивости, лени, а между тем не было случая нужды, в которой он не пришел бы на помощь, не было больного, которого он не посетил, не было прихожанина, жизнь которого он не знал бы точно и глубоко. Он настаивал на том, что человеку нужно помочь не только духовно, но и физически, и что голодному трудно понимать отвлеченное [4, с. 175].

Отец Дмитрий разделил с матерью Марией заботу о старушках, живших в доме на ул. Лурмель. В эти тяжелые годы он стал опорой для очень многих и многих спас. На рассудительные сомнения в искренности всех людей, которые приходили в церковь в то время, он отвечал со свойственной ему прямотой и непосредственностью:

Если человек, застигнутый грозой, забежит в церковь, чтобы укрыться от нее, имею ли я право не впустить его?

Разве мы спрашиваем у человека, стучащегося в нашу дверь в чаянии спасения, кто он? [4, с. 175].

Отец Дмитрий очень ценил свт. Филиппа, митрополита Московского, который исповедовал правду и заступался за гонимых. Он даже устроил маленькую церковь имени святителя. Отец Дмитрий любил также ссылаться, особенно в дни оккупации, на свт. Иоанна Златоуста, который спас от смерти своего ненавистника и гонителя — евнуха императрицы. Отец Дмитрий ценил свт. Иоанна Златоуста за то, что он даже своему злейшему врагу не отказал в праве убежища. Отсутствие сомнений в искренности людей, искавших убежища в церкви в дни тяжких испытаний, не было у о. Дмитрия наивностью. Это была, скорее, предельная открытость и доверие к Богу и людям. Это не значит, что он не видел зла, но он был выше его, верил в потенциальную возможность каждого человека покаяться и войти в Церковь Божию. И эта вера в человека объединяла его с матерью Марией.

> Я — пастырь добрый. Пастырь добрый душу свою полагает за овец. *Ин 10:11*

Все служения в церкви устрояются по примеру Самого Христа, «ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему послужили, но чтобы послужить и дать душу Свою как выкуп за многих» *. Отец Дмитрий в своем пастырском служении во всем следовал Его примеру. Он всегда был готов придти на помощь нуждающимся в утешении, слабым и обиженным. Часто он помогал людям душевнобольным, впавшим в депрессию. Сила любви и сострадания к выброшенным из жизни людям помогала выводить их из «состояния адского» [4, с. 177]. Будучи человеком очень занятым, он находил время для неустанного попечения о таких людях. Одна из духовных дочерей о. Дмитрия вспоминала, как он спас ее из состояния горькой безнадежности.

* Мк 10:45

> Он научил меня молиться, он молился за меня, молился со мной, лечил меня Церковью. Он приобщил меня к жизни Церкви. Он всем существом своим — не поучениями — дал мне понять, что такое любовь [4, с. 177].

Но и когда человеку становилось легче, о. Дмитрий, как истинный пастырь, не оставлял его, теперь уже для того, чтобы помочь ему приобщиться к служению. Отвлекая от себя и своих страданий, он «разворачивал» своих духовных чад к миру, «включая в цепь страданий других» [4, с. 177]. Основное его лечение состояло в отвлечении страдающего от самого себя, от своего горя указанием на горе других, на необходимость действенной помощи другим. Так его духовные чада становились соработниками Бога в сострадании отверженным обществом и их спасении. Отец Дмитрий всегда радовался со своими духовными чадами их успехам в этом нелегком служении. Духовная дочь отца Дмитрия М. Кравченко вспоминала, как он помогал ей «спасать одного впавшего в грехи человека, пьяницу»:

> Ночей не спал, поджидая его у дверей гостиницы, на улице, у ворот. Больного лечил легко и осторожно — дружбой и любовью. Давал попить святой воды, выносил просфору, но к причастию не допускал, пока «не улягутся страсти». Мы служили молебны об его исцелении — и оно совершилось, и начало его совпадало с Преображением Господнем, праздником, который о. Дмитрий любил особенно [4, с. 174].

> Кто одного из таких детей примет во имя Мое, Меня принимает, и кто Меня принимает, не Меня принимает, но Пославшего Меня. *Мк 9:37*

Время оккупации Франции гитлеровскими войсками было тяжелым для русских эмигрантов. Множество забытых, брошенных, больных русских томились в госпиталях, убежищах. Отец Дмитрий помогал им, трудности как бы не существовали для него. Не было денег, но нашлись жертвователи, и дело пошло. Многие люди озлобились, потеряли надежду из-за нечеловеческих условий жизни, непосильных страданий вследствие утраты близких. У о. Дмитрия был дар находить таких людей. Он добровольно взял на себя крест ответственности за страдания в мире всякой души, жаждущей Бога. Одна из духовных дочерей о. Дмитрия вспоминает:

> Он был необыкновенно прост той особой простотой, которая граничит с мудростью; к каждому человеку подходил прямо и легко, как ребенок. Не то что бы не знал зла, но игнорировал его сознательно, всегда полагая центр тяжести на лучшем, возможном, еще не осуществленном, но данном [4, с. 173].

Он никогда не стремился быстрее крестить человека, исцелить участием в таинствах церкви. Наоборот, видя немощь души человеческой, он прежде залечивал душевные раны своей неустанной заботой и любовью. И если сам человек, обретая веру в ходе исцеления, хотел войти в Церковь, он тщательно готовил его к таинству Крещения. Несмотря на тяжелое военное время и то, что смерть могла придти в любой момент, он не спешил, давая душе человеческой созреть для встречи с Христом.

Пастырская деятельность о. Дмитрия не ограничивалась состраданием и душевной поддержкой. Он объяснял духовным чадам смысл литургии, заботился об их просвещении. Духовная дочь о. Дмитрия вспоминает:

> Он был очень умен, склад ума его был, как мне кажется, сократический. На труднейшие вопросы отвечал просто, часто в форме вопросительной же, и сказанное им запечатлевалось особенно в памяти [4, с. 174].

Одно из таких предельно простых и ясных объяснений смысла слов «Милость мира — жертва хваления» запомнилось его духовной дочери:

Лучшая жертва, приносимая человеком Богу, есть милость, то есть любовь [4, с. 175].

В его собственной жизни жертвенная любовь воплотилась до смерти крестной. Вслед за своим Учителем он прошел крестный путь, так же как Он, положив душу свою за други своя *.

* Ин 15:13

Исповедник. Духовник

> Я — дверь: через Меня если кто войдет, спасен будет, и войдет и выйдет, и пастбище найдет. *Ин 10:9*

Василий Зеньковский вспоминал, что первое время о. Дмитрий служил очень медленно. Эта его медлительность объяснялась необыкновенной чувствительностью к внешним обстоятельствам: он старался устранить все, что мешало ему сосредоточиться перед Престолом. Его проповеди были краткими. Часто они состояли из одной-двух мыслей, но эти мысли исходили из самой глубины.

…Проповеди произносились им из того сакраментального подъема, в котором он пребывал. Очень скоро о нем стали говорить как о прекрасном исповеднике, его наставления дышали духовной проницательностью. И как в юности, так и теперь, в священстве, он был скуп на слова, но вкладывал в слова то, что чувствовал [4, с. 168].

В 1941 году митр. Евлогий сказал о нем:

Отец Дмитрий хоть и молодой священник, а замечательный духовник, и я от многих, многих знаю об этом [4, с. 169].

Немногие знают, что митр. Евлогий советовал своим духовным чадам после его смерти исповедоваться у о. Дмитрия. Он был другом для прихожан и молитвенником за своих духовных чад. Известны его слова:

Не с людьми надо говорить о Боге, надо Богу говорить о людях [8, с. 36].

В одном из писем другу он писал о молитве:

Я очень верю в силу молитвы о близких. Больше, чем в силу молитвы за себя. Молитва есть проникновение в ту область, где нет обособленности личностей, а где мы предстоим перед Богом, как нечто целое. Где чувства и мысли одних слагаются с чувствами и мыслями других [4, с. 96].

По свидетельствам многих духовных чад о. Дмитрия, у него был дар исповедника, благодаря которому многие люди под его руководством входили в Церковь. Лучшими наставниками по исповеди он признавал о. Феодосия, владыку Антония (Храповицкого) и владыку Евлогия (Георгиевского). Учился он и у архиеп. Вениамина (Федченкова). Несомненно, помогал ему о. Александр Ельчанинов, отметивший его пастырский дар еще в годы учебы в Богословском институте в Париже. Близкий друг и единомышленник о. Дмитрия Ф.Т. Пьянов вспоминает:

Он был не строгий исповедник, он был скорее строг к себе [4, с. 179].

Но рядом с ним его духовные чада сами научались этой строгости к себе благодаря его примеру.

Никогда, ни в каких случаях он не морализировал, он, как всякий духовный отец, помогал, вживался в трудности исповедующегося, разделял эти трудности, брал на себя бремя их, практически помогая кающейся душе стоять обнаженной перед Богом, Любовь Которого никогда ни при каких условиях не оставляет своим милосердием [4, с. 180].

Отец Дмитрий помогал своим чадам, открывая свою душу Богу в их присутствии. Пьянов размышлял о том, почему само по себе правило перед исповедью не приводит нас к искреннему покаянию, не дает отвращения ко греху, хотя слова правила принадлежат великим святым. И он пришел к выводу: Богу нужна наша открытость, наша отдача в Его руки, а мы по немощи или небрежности не открываем Ему свою душу. В своих воспоминаниях Ф.Т. Пьянов пишет:

Действующий всюду и на всех Христос говорит, что там, где двое или трое во имя Мое, там и Я среди вас. Исповедь своих грехов есть стояние перед Христом, пострадавшим за нас. Другое: как безмерно тяжко иногда вынести свои страдания, особенно моральные, одному, как радостно их высказать Богу и разделить с другим. Отец Дмитрий разделял их [4, с. 180].

Еще одно свидетельство об опыте исповеди у о. Дмитрия:

Он мало говорил, не проповедовал, не учил. Он не был красноречив. Его проповедь — это его жизнь [4, с. 178].

Он никогда не корил, не обличал, всегда как бы сам извинялся за грехи своих «детей» и любил их всех ровной, ласковой любовью. Строгий к себе, он был необычайно снисходителен к другим: никогда не возлагал на других «бремя тяжкое», не требовал невозможного, не наказывал, а жалел. За все время нашего знакомства я никогда не слышал от него слова осуждения, раздраженного или даже огорченного отзыва о ком-либо [4, с. 174].

Кроме редкого дара исповедника, о. Дмитрий обладал удивительно мирным духом, даром примирения и объединения. Его дневниковые записи открывают нам глубину его понимания церкви, важности примирения и объединения ее чад:

Церковь есть живое тело. Смерть временная не разделяет церкви, в ней все — живые и умершие. Она обладает вечной памятью. Смерть не изглаживает ее, ибо Церковь — над смертью. Забвение является только вследствие иной смерти, смерти духовной, причиной которой является нелюбовь. Нелюбящий член Церкви отделяется от Церкви, существо жизни которой есть любовь. Нелюбящий пребывает в смерти, во тьме и неведении. Любить Христа — значит любить Церковь, которая есть тело Его. Любить — значит жить в ней [4, с. 68].

Сохранилась запись в дневнике, свидетельствующая о том, как остро будущий священник Дмитрий ощущал необходимость глубины своей собственной жизни во Христе, требовательности к самому себе, к чистоте отношений, к жизни в евангельском духе, в любви Христовой.

Св. Максим Исповедник говорил, что если и весь мир причастится с еретиками, он не причастится. Это не гордыня, не обособление, это стояние на камне, на котором вся Церковь, от которой он не хочет отделяться ради любви к ней, ради любви к Христу. Этому построению себя на камне способствует познание Его. Познается чрез жизнь в церкви, чрез любовь, выраженную в единстве соборном. Жизнь в соборном единстве любви утверждает нас на камне, и когда вдруг разрушается это единство и наступает время, когда нет кругом нас мира и мы должны взять меч, тогда мы не падаем, только если стоим на камне. Иногда не с кем соединиться и познать правду единства, но если быть воспитанным жизнью единства, тогда обладаешь истин-

ным единством, даже когда ты один. Но ты никогда не один, ты с Христом и Церковью православною на небесах [4, с. 69].

Отец Дмитрий не был многословен, но всегда поражала точность его мысли. «Руки священника не принадлежат ему», — говорил он. Не только руки, но и сердце, и всю свою жизнь он отдал пастырскому служению. «Всегда чувствовалось, что пастырское дело не только захватывало его, не только крепло и росло, но что оно было в самом центре его духовной жизни», — вспоминал прот. Василий Зеньковский, которому в связи с арестом о. Дмитрия 9 февраля 1943 г. пришлось на некоторое время заменять его в церкви. Во время этого служения он особенно ясно узнал, каким необыкновенным пастырем был о. Дмитрий. Об о. Дмитрии он вспоминает со светлой радостью и благодарностью за то, «что в нем больше, чем в других священниках, открывалась мне тайна Церкви» [5, с. 47–48].

В 1941 году о. Дмитрий служил на ул. Лурмель молебен за Россию, собрав множество русских эмигрантов, которые хотели в этот сложный момент слышать родную русскую речь.

Даже в стенах нацистского лагеря Компьень, куда о. Дмитрий был отправлен гестаповцами после ареста, его пастырское служение не прервалось. Заключенные лагеря стали его последними прихожанами. Один из них был Ф.Т. Пьянов. Он вспоминает слова о. Дмитрия:

Если бы я не был священником, если бы я не делал этого, я был бы самым несчастным человеком… Мой, Богом данный мне путь, спас меня, и я только горюю и грущу, что так мало делаю; вот здесь мы заключены, как будто и делать нечего, а сколько я не сделал, потому что ленив… [3, с. 55].

Мученичество

> И другие овцы есть у Меня — не из этого двора, и тех Мне надлежит привести, и голос Мой они услышат, и будет одно стадо, один Пастырь. *Ин 10:16*

Служение о. Дмитрия в храме на улице Лурмель началось одновременно с началом Второй мировой войны. События развивались с ужасающей быстротой: уже в июне 1940 г. германская армия вступает в Париж. Во Франции проводится регистрация

«неблагонадежных» — в первую очередь русских эмигрантов. Готовятся гонения на французских евреев. В марте 1942 г. евреев во Франции, как ранее в Германии и Польше, обязывают носить «желтую звезду». В июне 1942 г. подписано секретное постановление о депортации всех французских евреев. А в июле в Париже начинаются первые массовые аресты евреев. Опасность ношения звезды проявилась с ужасающей ясностью в ночь с 15 на 16 июля 1942 г., когда в Париже были произведены массовые аресты. В это время главная задача матери Марии и о. Дмитрия — спасение евреев. Видя в них страдающего Христа, мать Мария в это время писала:

Нет еврейского вопроса, есть христианский вопрос. Неужели непонятно, что борьба идет против христианства? Если бы мы были настоящими христианами, мы бы все надели звезды [2, с. 134].

Отец Дмитрий крестил тех, кто просил его об этом, и выдавал свидетельства о крещении тем, кто не мог принять христианство. Вскоре сотням евреев были выданы свидетельства о принадлежности к Лурмельскому приходу. Такое свидетельство спасало человека от ареста. Многие семьи скрывались на Лурмель от преследования, а одна семья даже жила в комнате о. Дмитрия.

Размышляя о том, правильно ли он поступает, выдавая свидетельства неверующим, о. Дмитрий спросил совета у матери Марии. Она молчала, и тогда он сам ответил на свой вопрос: «Я полагаю, что милостивый Христос дал бы мне это свидетельство, если бы я был в подобном положении. Я тоже должен исполнить их просьбу» (из воспоминаний С.С. Куломзиной). Так искал он ответы на внутренние вопросы — соизмеряя себя и свои поступки с жизнью Христа. Он во всем старался подражать Христу. Ф.Т. Пьянов вспоминает:

Он не ставил проблем, но практически следовал всем заповедям Христа [4, с. 27].

Многим о. Дмитрий спас жизнь, но при этом он уважал свободный выбор каждого человека, давал ему возможность самому прийти к вере. Одна из спасенных им женщин, Т. Имбер, писала:

Я вспоминаю его держащим маленькие карточки, на которые он наклеивал фотографии своих «прихожан». Я думаю, что некоторые из них… могли бы стать его настоящими прихожанами [4, с. 198].

У него была целая картотека с фотографиями, и он заучивал наизусть данные этих людей, чтобы не подвести их при очной ставке. Имбер познакомилась с о. Дмитрием в 1942 г., когда пришла к нему с обычной для евреев в то время просьбой — выдать ей и ее шестилетней дочери свидетельство о крещении. В конце свидания он сказал: «Я думаю, за мной скоро придут. Они начинают подозревать меня» [4, с. 199]. И он не ошибся: 8 февраля 1943 г. гестаповцы нагрянули на Лурмель. Юрий Скобцов (сын матери Марии) был взят в заложники, а у о. Дмитрия отобрали удостоверение личности, приказав ему на следующее утро явиться в гестапо.

> …Всякого, кто исповедает Меня перед людьми, исповедаю и Я его перед Отцом Моим, Который на небесах. *Мф 10:32*

Утром о. Дмитрий отслужил последнюю на свободе литургию – она совершалась в малом приделе, посвященном сщмч. Филиппу. Именно теперь проявился смысл этого посвящения.

Допрос о. Дмитрия продолжался четыре часа. Ему предлагали свободу, если он откажется помогать евреям. В ответ он показал свой наперсный крест с Распятием: «А этого еврея вы видели?». Последовал удар по лицу, — вспоминает мон. Елизавета [4, с. 26].

По приказу немецких властей общество «Православное дело» было уничтожено, а его деятели были отправлены в лагерь Компьень. И там, по воспоминаниям соузников, «видя голодных, обездоленных, на грани отчаяния находящихся несчастных, о. Дмитрий не находил себе покоя, если не помогал» [4, с. 27]. Необычайно стойко он переносил свои страдания, говоря, что Христос претерпел еще больше. Но издевательства над другими людьми он спокойно вынести не мог, вплоть до того, что они вызывали в нем физическую боль [4, с. 184].

В Компьеньском лагере о. Дмитрию удалось переоборудовать барак в церковь. Его жена смогла передать антиминс, что дало возможность совершать богослужение.

> Каждый день служим литургию. Это все меняет… [4, с. 27].

В декабре 1943 г. узников переводят в лагерь Дора, где изготавливали ракеты ФАУ-2. Максимальное время, которое мог выдер-

жать человек в столь тяжелых условиях, — две недели. Отец Дмитрий быстро сдавал, вскоре он уже имел вид дряхлого старика. Друзья беспокоились о нем, понимая, что долго он не выдержит. На это он очень серьезно ответил: «Выдержу, но не долго». Друзья пытались добиться для него освобождения от тяжелых работ. Отец Дмитрий, как всегда бескомпромиссный, на вопрос надзирателя, сколько ему лет, честно ответил: 39. С.П. Жаба вспоминает:

Отец Дмитрий не способен был на неправду, как был неизбежен его арест, так стала неизбежна его смерть [3, с. 43].

Из лагеря о. Дмитрий писал жене и детям письма, полные горячей любви к ним: «Если, Бог даст, вернусь, как славно заживем». Спасая других, он не жалел ни себя, ни своих близких. Теперь, в лагере смерти, для них берег он последнее дыхание жизни.

…Это была не жажда жизни ради жизни, а продолжение того же подвига беспредельной любви. Желание сохранить жизнь для своих было теперь для других таким же примером, как и предшествовавшая сему жертва собой и своими [4, с. 191].

Он умер от плеврита, лежа на цементном полу камеры немецкого лагеря Дора, в тот день, когда заключенным было позволено написать первую открытку своим родным. У него уже не было сил ни писать, ни говорить. Свидетельство мон. Марии (Иглитской):

Изможденный священник позвал капо [4] и попросил перекрестить его, взяв его руку, не имея сил сделать это самостоятельно. В этот момент он отдал Господу душу [4, с. 193].

Так и началась, и закончилась его жизнь, осененная силой крестного знамения, — жизнь осмысленная и прожитая как подлинное несение Креста. Отец Дмитрий умер ночью с 8 на 9 февраля 1944 г. в возрасте 39 лет.

Из воспоминаний Ф.Т. Пьянова:

Он знал силу Креста. Он остро чувствовал разлитое по земле зло, опасность его для судьбы человека, и знал и глубоко верил в силу значения Креста, спасающего человека и мир [4, с. 30–31].

4. Капо – надзиратель из пленных [4, с. 214].

Еще до принятия священства, в 1930 г. Дмитрий Клепинин, размышляя о своем духовном пути, писал в дневнике:

Каков путь христианина: радость или страдание? Страдание, так как он умирает со Христом телу плотскому, но это подавляется радостью, так как он совоскресает Христу и участвует в самом светлом процессе мира — созидании тела Христова, созидание это — все более раскрывающаяся жизнь, ведущая к необычайному свету, когда Бог будет всяческая во всем.

Помяни нас, Господи, во Царствии Твоем [4, с. 75].

После войны институтом «Яд Ва-Шем» в Иерусалиме были собраны свидетельства спасенных м. Марией и о. Дмитрием евреев. В саду «Яд Ва-Шем», который является мемориалом жертв Второй мировой войны, на аллее праведников есть два дерева, посаженные в память о праведниках мира — об отце Дмитрии и матери Марии. У них нет могил, куда благодарные потомки могли бы придти почтить их память, но есть эти два дерева.

На отпевание о. Дмитрия собралось очень много молящихся. Присутствовавшая на отпевании Екатерина Рейтлингер писала сестре:

Было очень много народу… Удивительно — совершенно несказуемо — стало в храме после того, как владыка прочел отпускную молитву (когда Церковь, отпуская ему все грехи, как бы напутствуя и благословляя, отпускает его в тот мир, к Господу). В храме стало как-то божественно радостно, светло и торжественно — словно на Пасху [4, с. 197].

Через всю жизнь о. Дмитрий пронес пасхальную радость воскресшего Христа. В его дневнике есть запись 1924 г.:

Это первая Пасха, когда я ощущал глубоко и светло распятого Господа, лежащего в гробу и затем воскресшего [4, с. 51].

Этой радостью было пронизано все его служение. Он дарил ее своим близким и духовным чадам при жизни и даже смертью своей утвердил воскресшего Христа. Его дочери Елене было 6 лет, когда он умер. Она писала, что у нее самой и у многих, с кем она говорила, не осталось тяжести от переживания утраты. Было очень светло на душе. «Как будто он вошел в алтарь и не вышел».

Из записи в дневнике известно, что о. Дмитрий хотел, чтобы после его смерти все его вещи были отданы нищим, а имя его

было занесено в синодики церкви и ежедневно поминалось на литургии [4, с. 48]. Это желание о. Дмитрия исполнилось, и более того — имя его навсегда сохранится в памяти людей в одном ряду с теми, кто оставил неизгладимый след в истории церкви. По словам о. Сергия Булгакова, о. Дмитрий явил «образ исповедника, в вере обретающего мужество» [4, с. 196].

Отец Дмитрий отдал жизнь за свою паству, за народ Божий. Его паствой были не только верные прихожане, но все отверженные и гонимые, которые просили убежища, спасаясь от смерти. Отец Дмитрий принес себя в жертву, возобновляющую слова Христа: «сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое…» [8, с. 33].

Из дневника о. Дмитрия, 28 августа 1932 г.:

> Закон Христов требует небольшого усилия, небольшой жертвы. Но что самое главное — это то, что жертва должна быть чиста. Она должна быть жертвой всесожжения, чтобы ничего из принесомого не оставалось жертвующему, так как остаток, не отданный Богу, немедля начинает гнить, оскверняя своим зловонием благоухание жертвы.

Главное — верность до конца. Честность перед собой. Рассечение мечом до основания добра и зла. И так во всем самом малом [9, с. 65].

Литература

1. Аржаковская-Клепинина Е. Звезда Давида: Мать Мария и судьба еврейского народа // Христианос. 1999. № 8. С. 102–112.
2. Гаккель С., прот. Мать Мария. М., 1993.
3. Жаба С.П. За други своя… // Христианос. 2004. № 13. С. 35–44.
4. Жизнь и житие священника Дмитрия Клепинина. М.; Париж, 2004.
5. Зеньковский В., прот. Мои воспоминания об о. Дмитрии Клепинине // Христианос. 2004. № 13. С. 44–48.
6. Мария (Скобцова), мон. Размышления о судьбах Европы и Азии // Кузьмина-Караваева Е.Ю (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. СПб., 2004. С. 469–518.
7. Письма отца Дмитрия Клепинина (1943) // Христианос. 1999. № 8. С. 66–101.
8. Семененко-Басин И. Священник Дмитрий Клепинин // Христианос. 1999. № 8. С. 33–40.
9. Фрагменты дневника Дмитрия Клепинина (1925–1932) // Христианос. 1999. № 8. С. 41–65.

Марина Писаревская

Ростислав Романович Лозинский: биография и докторская работа «Пастырь на приходе»

XX в. стал временем испытания для христиан в России, в чем-то сравнимым с временами гонений первых веков. Вера в Бога требовала от каждого христианина, особенно от священника, не просто исповедания, но постоянной готовности претерпеть за Христа любое испытание вплоть до смерти. Многие священники были убиты, многие страдали в концлагерях. Остальные стояли перед выбором: проповедовать Христа, нести веру в безбожный мир или стать для власть имущих «удобным батюшкой», что нередко было связано с прямым предательством Христа и Его Церкви.

Ростислав Романович Лозинский выбрал первый путь и никогда не сворачивал с него. Он жил светом Христовым, озаряющим и тех, кто был рядом с ним: родных, близких, верующих своего прихода. Об этом свидетельствуют люди, знавшие о. Ростислава, об этом свидетельствует вся его жизнь, и, в частности, его докторская работа «Пастырь на приходе», которая была написана как руководство для молодых священников и заключала в себе 40-летний пастырский опыт о. Ростислава. Он пишет:

> Перед молодым священником предстоит множество примеров жизни светской и очень мало живых примеров для подражания духовного устроения жизни. Евангельские слова о двух путях — широком и узком — находят свое приложение к начинающему путь священства. Широкий путь — живи как все (светский образ жизни); все мне позволено… Евангельский узкий путь призывает пастыря ради пользы духовной, своей и ближних, себя во многом ограничить, в частности, уменьшить количественно удовольствия, сократить поток поступающей извне информации. Светским образом жизни пастырь себя опустошит и в конечном итоге погубит, а прихожан

оттолкнет уже в самом начале своего служения. Духовным устроением жизни священник сам будет восходить «от силы к силе» и поведет к жизни вечной верующих, Богом данных ему духовных чад. Духовная жизнь священника: молитва, подвиг, аскетизм, миролюбие. Две сферы духовной жизни имеют особо важное значение для благословенного пастырства: молитва и подвиг; согласно им необходимо строить свою духовную жизнь… [4, с. 27].

Биография

эстонский период

Биографических сведений о жизни Ростислава Романовича Лозинского немного. О его жизни в Эстонии подробно рассказывается в одной из глав книги Андрея Иванена об истории ивангородской Свято-Троицкой церкви на Парусинке (Штиглицкой).

Ростислав Романович Лозинский родился 27 февраля 1912 г. в Пскове. Отец — инженер-электрик, мать — педагог. В 1929 г. окончил гимназию в Тарту и поступил на богословский факультет Тартуского университета, который закончил в 1934 г. Пастырская деятельность о. Ростислава Лозинского началась в Ивангороде, который в то время являлся пригородом (форштадтом) Нарвы. В связи со смертью настоятеля Свято-Троицкой церкви о. Николая Ратьковского 14 февраля 1934 г. место настоятеля было объявлено вакантным. На вакансию претендовало три кандидата: замещавший настоятеля свящ. Григорий Троицкий, священник Усть-Наровской Владимирской церкви Евгений Яхонтов и Ростислав Лозинский, пока еще студент университета. Рекомендации и отзывы о нем были только положительные.

Приходской совет и общее собрание прихожан, решившее 29 апреля 1934 г. отказаться от выборов настоятеля и просить правящего архиерея назначить Ростислава Лозинского настоятелем прихода, приняли исключительно мудрое решение. Они проголосовали за человека, который вырос и сформировался в условиях независимой Эстонии, поэтому знал и понимал нужды русских людей в Эстонии не понаслышке: с одной стороны, эстонская культурная среда в силу своей молодости не могла быть опорой для русского, тем более православного сознания; с другой стороны, дореволюционная русская культура сохранялась лишь в традициях и сознании эмигрантов, новое поколение ее фактически

утратило. Для духовного сознания тех лет крайне важно было обрести себя в новой ситуации, заново оценить свое место в европейской культуре. В то же время советская пропаганда стремилась показать Советскую Россию как воплощенный рай на земле. В этой сложной, дезориентирующей мировоззренческой ситуации слово пастыря должно было быть и твердым, и аргументированным.

Именно таким было слово о. Ростислава. По воспоминаниям современников, о. Ростислав и о. Александр Киселев [1] стали ярким явлением духовной жизни Нарвы тех лет. Нарвитянка Вера Михайловна Круглова вспоминает:

Два молодых священника, о. Киселев и о. Лозинский, своими проповедями, своей страстной пропагандой православия сразу привлекли нарвитян. Их ходили слушать и молиться вместе с ними [3].

4 августа правящий архиерей рукоположил Ростислава Лозинского в сан дьякона, а на следующий день, 5 августа 1934 г. — в сан иерея. С этого дня о. Ростислав приступил к исполнению обязанностей настоятеля Свято-Троицкой церкви.

Помимо пастырской деятельности, о. Ростислав Лозинский преподавал в нарвской русской эмигрантской гимназии, где сменил на посту законоучителя о. Павла Дмитровского, избранного епископом Нарвским. Об этом времени сохранились воспоминания Ксении Григорьевой, учившейся под началом о. Ростислава:

…Сначала семью Лозинских поселили в квартире двухэтажного дома в парке, невдалеке от ворот, в котором когда-то жили сами Штиглицы [2], а впоследствии — в одном из отдельных коттеджей, построенных для служащих льнопрядильной фабрики, располагавшихся за пределами парка. Обстановка была столь скромной и неброской, что запомнился только кабинет отца Ростислава, который можно было охарактеризовать одним словом: книги. Везде — на большом письменном столе, на подоконнике, на стульях громоздились книги и рукописи.

Познания отца Ростислава были очень разнообразными. Помимо богословия он прекрасно знал литературу, историю, искусство, иностранные языки.

1. Отец Александр Киселев – настоятель крепостной Успенской церкви, издавал религиозные журналы «Миссионерские заметки» и «Путь жизни».

2. Владельцы фабрики.

Поскольку автобус в то время ходил из города на льнопрядильную фабрику только один раз в день рано утром к началу рабочего дня и возвращался в город после конца рабочего дня, о. Ростислав приезжал (а, вернее сказать, мчался, подоткнув полы рясы) на занятия в гимназию на велосипеде.

Когда о. Ростислав появился в Нарве, он был самым молодым. От всей его высокой стройной фигуры веяло исключительным благородством. При этом о. Ростислав держался очень скромно и естественно [3].

Отец Ростислав был активным членом Русского студенческого христианского движения (РСХД), объединявшего не только студентов, но и молодежь вообще. Центр движения находился в Париже, возглавляли его известные русские религиозные деятели: священники Лев Липяровский, Сергий Булгаков, Сергий Четвериков, философы и историки В.В. Зеньковский и Н.А. Бердяев. Первый кружок РСХД был основан в Таллинне в 1924 г., но вскоре отделения движения создаются также в Тарту, Нарве, Печорах, Валге. В Печорском и Пюхтицком монастырях проводятся съезды РСХД Прибалтики. Деятельность движения была очень разнообразной и носила не только религиозный, но и культурно-патриотический характер, способствовала утверждению русского национального самосознания и распространению русской культуры.

Известно, что о. Ростислав Лозинский принимал активное участие в движении не только на местном уровне. В 1936 г. с 7 по 12 августа проходил общий съезд РСХД Эстонии в Каарепере (в 80 километрах от Тарту), посвященный памяти деятелей русской религиозной культуры. На таких съездах, как правило, устраивали временную домовую церковь, где служил священник съезда, которым в 1936 г. был о. Ростислав Лозинский. На утренних собраниях съезда звучали доклады на духовно-религиозные темы; в рамках съезда работали два семинара, одним из них — «Таинства Церкви» — руководил о. Ростислав Лозинский.

После прихода советской власти в 1940 г. преподавание Закона Божьего в гимназиях отменили. Начался новый период гонений на церковь. Прекратилась выплата жалования причту от администрации национализированных мануфактур. Как вспоминают современники, чтобы пропитать свою семью — матушку и двух сыновей — о. Ростислав вынужден был браться за самую тяжелую физическую работу. Его взяли только грузчиком на фабрику в самый вредный для его больных легких красильный цех.

Рассказывали, что рабочие этого цеха (быть может, вчерашние его прихожане), сами быстро «перекрасившиеся», издевались над священником.

В начале Второй мировой войны, когда Нарву уже бомбили, заботой о. Ростислава по-прежнему был любимый им храм, о котором до конца дней болело сердце. Благодаря его заботам храм практически не пострадал во время войны.

Служение в Свято-Троицкой церкви закончилось для о. Ростислава 1 марта 1942 г., когда он был переведен настоятелем Александро-Невской кладбищенской церкви в Таллин. Об этом периоде его жизни сохранились воспоминания митр. Таллинского и всея Эстонии Корнилия:

Отца Ростислава я знаю очень давно. Когда он появился в Таллине, я только окончил гимназию. Его энергия, молодость, деловитость, организаторские способности и определенная открытость привлекали к нему церковное юношество. Он принадлежал к новому поколению священников. Впервые мы встретились в военные годы, когда он стал настоятелем кладбищенского храма в Таллине. Храм был запущенным. Но, окормляемый таким пастырем, несмотря на войну, преобразился. Из кладбищенского превратился в приходской, богослужения стали постоянными, посещаемыми. Отец Ростислав, тогда молодой священник, умел находить контакт с людьми. Он не только совершал богослужения, но проводил и внебогослужебные беседы. Когда о. Ростислав начал служить в Таллине, были времена церковного раскола, митрополит Александр вышел из подчинения экзарха митрополита Сергия, то есть юрисдикционно перестал подчиняться Московской епархии. Отец Ростислав… остался в ведении епископа нарвского Павла, своего руководителя и наставника в пастырской деятельности.

Период служения о. Ростислава в Таллине был недолгим — 9 марта 1944 г., во время бомбежки советской авиацией, Александро-Невский храм, где он служил, был разрушен, и вскоре о. Ростислава перевели в Тарту. Но за короткий, примерно двухгодичный период о. Ростислав сделал много полезного для церкви: в частности, организовал духовное окормление лагерей интернированных в Эстонию русских людей из Брянской и Орловской областей, ездил туда для богослужений, раздачи Евангелий, гуманитарной помощи. Во время немецкой оккупации русское эвакуированное население находилось в четырех лагерях: Клоога, Пылькюла, Палдиски и Феллин. …В этих лагерях находились в основном женщины и дети, существовал даже детский дом. Многие таллинцы брали к себе на воспитание детей из этих лагерей.

Одну из первых поездок в те лагеря я совершил вместе с о. Ростиславом. В одном из бараков устроили временную церковь, отслужили литургию

и даже крестили. Позднее в лагеря много ездили другие священники, в частности свящ. Михаил Ридигер[3], но инициатива в организации этого важного дела в первую очередь принадлежит о. Ростиславу. Вообще нужно сказать, что о. Ростислав был, с одной стороны, человеком ума, а с другой — отличным организатором, человеком дела; в круг «дел», разумеется, входили и сами христианские дела. Я могу считать о. Ростислава своим учителем в пастырско-приходской жизни. Позднее, бывая у него в Туле, я всякий раз получал от него что-то важное и памятное для меня, нужное в церковной жизни. Я знаю, что отцу Ростиславу была предложена архиерейская кафедра в Эстонии, и он от нее отказался. Конечно, напрасно, потому что это был бы очень хороший архиерей [3].

С 12 октября 1944 г. по июль 1957 г. отец Ростислав — настоятель Успенского собора в Тарту и благочинный Тартуского округа.

С 12 июля 1957 г. отец Ростислав — священик-ключарь Преображенского кафедрального собора г. Иваново, состоял членом епархиального совета и замещал его председателя, занимал штатную должность преподавателя на курсах по подготовке иподьяконов.

В 1960 г. по семейным обстоятельствам (его младший сын заканчивал Ивановский мединститут) о. Ростислав вынужден был перейти в Костромскую епархию. Служил в приходах Костромы: «Спас на Запрудне», Александро-Антониновская церковь, затем ключарем в Иоанно-Златоустовском кафедральном соборе. Отец Ростислав не был «удобным» священником, но об этих трудных годах мы знаем мало, а сам Ростислав Романович написал в своей биографии коротко:

Частые переводы уполномоченным из одного прихода в другой и болезнь жены побудили перейти в августе 1968 г. в Тульскую епархию.

тульский период

Тульский период жизни о. Ростислава был гораздо более «стабильным»: только первые полгода он временно служил настоятелем храма св. Иоанна Предтечи в районном городке Веневе, а с февраля 1969 г. и до выхода за штат в 1974 г. (по болезни) он — настоятель храма Святых Двенадцати Апостолов г. Тулы. Об этих годах в

3. Отец патриарха Алексия II.

автобиографии Ростислава Романовича Лозинского (очень короткой, в два машинописных листа) им записаны всего две строчки:

В 1970 г. овдовел. В 1973 г. похоронил сына — игумена Марка, профессора Московской Духовной Академии.

Ни слова о том, какую боль, какое горе он пережил, что перечувствовал и понял. Но есть свидетельства в личных бумагах о том, как он искал различные средства лечения — в том числе и нетрадиционные, — для старшего сына Сергея (после рукоположения — о. Марка). Вот лишь несколько цитат из его докторской диссертации, которые показались спорными рецензенту работы прот. В. Рожкову:

…кто не видел, не переживал ощущения смерти, тот не знает самого главного в жизни…
…только верующему до конца открыта тайна смерти…
…потеря дорогих сердец наиболее полно открывает завесу двух миров…
…вместе с умирающим мы доходим до границы двух миров — призрачного и реального…

Подробно отвечая на все критические замечания, о. Ростислав именно на эти — промолчал. Умирая, он сказал тем, кто был рядом: «Не слез прошу у вас, а молитвы! Вы увидите: после моей смерти мы станем только ближе!»

В его докторской работе [4] есть слова о том, какой должна быть жена священника — пронзительные слова любви к жене (имеющий уши да услышит):

На долю матушки часто выпадает самая ответственная, трудная («черная») работа с душами человеческими. Только углубленная молитва и духовное устроение жизни даст матушке силы к несению своего подвига. Она должна быть для своего мужа, приходящего после трудов усталым и нервным, подобна ангелу хранителю. Священник о многом может поведать, излить скорбь сердца своей верной помощнице, а она должна хранить печать молчания. Священник, передав хотя бы часть своих переживаний матушке, испытывает облегчение, а бедная матушка все слагает в сердце своем и терпеливо в одиночестве переживает. Быть хорошей матушкой — подвиг… [4, с. 46].

4. В 1 главе: «Начинающему путь священства», в разделе «Осуществление пастырского идеала в жизни священника», подотдел «Семейная жизнь: права и обязанности отдельных ее членов; жена священника, дети». В пункте «дети» – «Проблема «отцов и детей».

Чуть ниже, говоря о проблеме «отцов и детей», он пишет:

Семья священника, как «малая церковь» может быть счастливым исключением, если дети с малых лет будут видеть, что слова их родителей не расходятся с делами, если подлинно духовные основы и принципы будут лежать в основе взаимоотношений всех членов семьи.

О себе о. Ростислав говорить не любил, предпочитал слушать других, понимая, что большинство за этим и пришли. Но своего отношения к семье, детям, внукам, своей любви к ним не скрывал: показывал пришедшим к нему поделки и рисунки, присланные внуками (детьми младшего сына Бориса, врача), мог поделиться сокровенным желанием:

Вот бы приехал Боря в Тулу и стал бы доктором в монастыре, монастырскую больницу бы возродил…

Он мечтал о возрождении Щегловского монастыря, и не просто о том, чтобы там жили вновь монахи, а чтобы возродилась монастырская больница, странноприимное общежитие, и главное, на чем он очень настаивал, — чтобы появилась в Туле православная библиотека. Сам он книги читать давал охотно, но чем была его домашняя библиотека для такого большого города как Тула? — ведь тогда даже обычный молитвослов был редкостью.

Мы уже упоминали докторскую диссертацию, которую Р.Р. Лозинский защитил в 1989 году. До этого им были получены следующие научные степени: в 1934 г. — кандидата богословия Тартуского государственного университета, в 1961 г. — кандидата богословия МДА (после окончания академии экстерном), в 1968 г. — магистра богословия МДА.

С 1 февраля 1974 года о. Ростислав был за штатом, связь с храмом сохранял — в праздники «посильно помогал за богослужением». Встречаясь с о. Иоанном (Конюховым), который также был за штатом этого храма, они разговаривали долго и горячо на темы, живо их интересующие, и это, по словам самого о. Иоанна, были «не житейско-бытовые разговоры: речь всегда шла о Боге, о вере, о принципах христианской жизни и других “вечных темах”».

Ходить о. Ростиславу с каждым годом было все труднее, и вскоре он мог выйти, только если кто-то отвозил его на машине. Он и по дому ходил с трудом, но всегда встречал гостей сам, и был

очень щепетилен в том, чтобы стараться самому себя обслуживать. По воспоминаниям близких, в эти годы к нему приходило очень много людей, среди которых — тульские журналисты, представители интеллигенции. Он мог не помнить каждого человека, но в тот момент, когда говорил с кем-то, этот «кто-то» был для него важнее всего на свете, был центром, и смотрел о. Ростислав, казалось, прямо в душу [3].

О своей деятельности в автобиографии он написал совсем немного:

> Мною были осуществлены: а) наглядная или «малая катехизация» в 5-ти приходах епархии: в притворе выставляется стенд (витрина) с картиной и текстом-объяснением праздника, житием, переводом тропаря и кондака; б) постоянно-действующая выставка в Крестовой Палате кафедрального собора — в 2-х стеклянных шкафах и 3-х стендах фотоснимки из жизни РПЦ и приходов епархии, праздновании 1000-летия Крещения Руси в других епархиях, прижизненные портреты, жития и иконы святых, канонизированных в 1988 г. и др. [5].

И все это о. Ростислав осуществлял в то время, когда «пропаганда православия» была прямо запрещена! Кроме того, он просил многих людей, приходивших к нему с желанием помочь, перепечатывать различные небольшие книги — сведения о монастырях, деятелях прошлого века и др. из того уникального книжного и рукописного собрания, которое у него было. Оно собиралось годами, везде и всегда, что-то приносили люди, которых он заразил любовью к истории. Перепечатанными книгами о. Ростислав охотно и активно делился. В его близком окружении было немало журналистов, поэтому удавалось иногда что-то «протащить» на страницы областных газет, которых, правда, тогда было всего две: «Коммунар» и «Молодой коммунар». Отец Ростислав активно занимался историей края, г. Тулы, особенно ее храмов. Написал книгу «Страницы минувшего (Очерки из истории Тулы, описание 66 храмов)», которая была напечатана только после его смерти, во времена перестройки, и выдержала два переиздания, став редкостью.

Отец Ростислав первым заговорил о необходимости спасения Всехсвятского кладбища, о чем власти и слышать не хотели. Он добился лишь организации полуподпольной группы молодых людей, которые начали приводить в порядок могилы, пытаться сохранить и описать редкие исторические надгробия, узнать что-

то о значимых в истории города людях. Со временем студенческая группа стала почти легальной. Один из активных участников группы ныне — известный краевед. Увлекательная история с расшифровкой текста на памятной доске храма Благовещения вкратце описана в упомянутой книге «Страницы минувшего».

В последние годы о. Ростислав активно искал сведения о Щегловском монастыре. Любые его изыскания в области истории храмов превращались для окружающих в увлекательные и захватывающие истории, так что остаться равнодушным было невозможно.

Вернемся к автобиографии о. Ростислава. Она завершается записью:

> Из всех полученных за долгую жизнь наград укажу некоторые:
>
> 1928 г. — будучи учеником гимназии удостоен Похвальной Грамоты «за усердие и любовь к храму Божьему» (архиеп. Нарвский и Изборский Евсевий).
>
> 984 г. — «во внимание к активному участию в жизни Церкви и в связи с 50-летием служения» право ношения Патриаршего (3-го) Креста. Имею ордена преподобного Сергия Радонежского II-й и III-й степеней [5].

Умер Ростислав Романович Лозинский Великим постом в светлый праздник Благовещения в 1994 г.

Пастырь на приходе

> Будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте. *1 Тим 4:12*

Обратимся теперь к докторской диссертации Ростислава Романовича Лозинского, к тем ее мыслям и идеям, которые представляются наиболее актуальными сегодня, в особенности, из первых двух глав.

Вступительная глава диссертации, носящей название «Пастырь на приходе», посвящена теме пастырского богословия. Заглавие работы определяет содержание — «раскрытие основ многообразного священнического служения в условиях приходской общины верующих». Отец Ростислав пишет о путях исторического развития пастырского богословия. На Западе, в католической церкви пастырское богословие получило детальную разработку и носит

характер инструкции для духовного лица при вступлении его в должность.

В протестантских странах со свойственным Западу дроблением существует много течений (направлений или школ), трактующих о значении и положении пастора в христианской общине. Пастор является главным образом учителем, и этим определяется круг его деятельности.

Лозинский пишет о том, что в России вопросы пастырства долгое время оставались наименее разработанными. В трудах первых русских богословов, затрагивающих вопросы пастырства, заметна тенденция к слиянию пастырского богословия с другими предметами, а именно у архим. Антония (Амфитеатрова) и архим. Сергия (Ляпидевского) с практическим богословием, у архим. Кирилла (Наумова) и архим. Бориса (Плотникова) с нравственным богословием. Начиная с 1814 г. в системе академического образования в России вопросы пастырского характера рассматривались совместно с нравственным богословием, и сам предмет носил название «Христианское благоразумие». И лишь к началу XX в. заметно усиление интереса к богословскому определению сущности православного пастырского служения.

Стало очевидно, что не вопросы пастырства следует присоединять к гомилетике или педагогике, или нравственному или практическому богословию, а что эти дисциплины подчиняются или входят в состав объема Пастырского Богословия [6].

Отец Ростислав ссылается на мнение вл. Антония Храповицкого:

Богословие не узкая, замкнутая научная доктрина, а… сама жизнь во всех ее проявлениях [6].

Профессор церковного права Санкт-Петербургской духовной академии Михаил Семенов характеризует вл. Антония как пример пастыря:

Будучи ректором последовательно почти всех духовных академий, Владыка был противником всякой рутины, административных строгостей, дисциплинарных взысканий и призывал добиваться исполнения правил, уставов и программ учащимися только по свободной воле [6].

Свободная воля — самое ценное, что есть в человеке, она является основой нашего Богообщения, эту мысль Лозинский полностью разделял. Он писал:

Жизнь пастыря невозможна без подвига, без самоотвержения и полной отдачи себя служению ближним. <…> Для пастыря аскетическое начало необходимо, чтобы стать лучше и духовнее, получить духовную независимость, навык побеждать греховные стремления. Чем меньше священник трудится на пути аскетическом, тем слабее он будет понимать живую душу людей… Священник всегда и во всем должен иметь в виду душу приходящего к нему, ее вечное спасение…[6].

В первой главе («Начинающему путь священства») о. Ростислав советует иметь перед глазами идеал православного пастыря:

Чем раньше сознательное следование идеалу засияет в душе, тем светлее будет путь священника; жить без идеала — все равно, что плыть по морю без руля.

Он сетует, что таких примеров немного в нашей жизни, но указывает на то, что многие русские пастыри являются подлинными образцами христианского душепопечения. Из наиболее близких нашему времени иерархов и протоиереев о. Ростислав называет св. Иоанна Сергеева, Валентина Амфитеатрова, Григория Постникова, Алексея Мечева [4, с. 22].

Лозинский подчеркивает, что священник должен быть всесторонне развитым и образованным, иметь многие специальные качества: организатора и строителя, способности певца и чтеца, талант общения с людьми.

Но над всем этим… должны доминировать молитвенность и духовность пастыря. Приходы ждут не строителя или прораба, не певца-артиста, а молитвенника, своей духовностью могущего проникнуть во все сферы… и все одухотворить, приблизить к святости…Священник остается священником всегда и везде [4, с. 22].

В другом месте о. Ростислав пишет:

Прежде всего ему необходимо посвятить всю жизнь Богословию в самом широком понимании этого слова, науке из наук, объемлющей не только

целый ряд научных дисциплин, но понимаемой как совокупность ведения о Боге, как тесную крепнущую связь с Воплощенным Богом Словом. Священник… всю жизнь должен заниматься богословскими науками, быть богословом по призванию [4, с. 23]. <…> Священник с психологией земного человека мечтает о власти, о предстоянии (т. е. стоянии впереди других), а пастырь духовного направления заботится о предстательстве, т. е. как стать заступником, ходатаем пред Богом за своих прихожан, за всех людей, о всем мире [4, с. 25].

Вторая глава носит название «Храм — центр всей церковно-приходской жизни». В подразделе «Литургическое служение священника» о. Ростислав, в частности, пишет:

Центром всей церковно-приходской жизни является храм, а основанием, главной движущей силой храма является молитва. Говоря о богослужении, мы говорим о соборной молитве всей общины верующих.

Поэтому священник и его помощники должны приложить все усилия, чтобы те мысли и чувства, которые вложены составителями священных песнопений в богослужебный текст, дошли до понимания, до сознания молящихся. Нельзя допустить, чтобы в храме читалось и пелось, а народ стоял безучастно, не понимая и не сопереживая священные слова. В сноске о. Ростислав добавил:

Как кощунственно звучат слова ходящих в храм: «отстоять» службу или «отстоять» молебен, панихиду. Не молился человек, а стоял бездушно, как дерево в лесу [4, с. 61].

Лозинский сетует:

Многие прихожане ценят совершение уставных богослужений, любят выстаивать многие часы за торжественными службами, многие из мирян считают себя сведущими в тонкостях Церковного Устава. При всех этих познаниях внешних сторон богослужения часто внутренняя сторона, содержание богатства Православного богословия, для огромного большинства остается закрытым и малопонятным. Долг священника повысить активность духовно-нравственной и церковно-богослужебной жизни верующих [4, с. 61].

Чтобы возбудить интерес к внутреннему богословскому содержанию всего того, что совершается в храме, священнику, по мне-

нию Р.Р. Лозинского, следует вести верующих путем, начертанным церковью в своем богослужебном плане:

…Раскрывать содержание, взаимосвязь и историческую основу отдельных служб богослужебного дня, недели, больших и малых праздников. Недостаточно вывешивать на церковных дверях расписание служб, нельзя ограничиваться сухим (казенно-формальным и потому скучным!) перечислением… богослужений. Объявляя об имеющихся службах, священник должен в кратких словах дать яркую характеристику намеченных служб, раскрыть их внутренний смысл [4, с. 62].

Далее о. Ростислав дает конкретные советы по тем или иным службам, например:

…Перед неделями подготовительными к Великому посту священник заранее может указать прихожанам о начале пения молитвы «Покаяние», о глубоких по содержанию стихирах служб мытаря и фарисея, блудного сына… Молитвословия этих седмиц раскрывают сущность покаяния, смирения, нашего обращения к Богу Отцу, и их следует по возможности выделить среди других (например, пением под канонарха) [4, с. 62].

Важное значение, по мнению о. Ростислава, имеет проповедь.

Проповедь за Литургией прочно вошла в церковный обиход и имеет традиции в прошлом. Также необходимо обращаться к прихожанам с живым пастырским словом и за вечерними богослужениями… Произнесением «слова» за всенощной служба оживляется, празднуемое событие становится ближе, устанавливается внутренняя связь между вечерним и утренним богослужением. В сердцах верующих все богослужение приобретает единое направление, одну полную глубокого смысла идею — спасение человека [4, с. 64].

В «Заключении» к своей докторской работе Р.Р. Лозинский пишет:

Последние страницы работы «Пастырь на приходе» были написаны в праздник Воздвижения Креста Господня. В этом совпадении есть глубокая символичность: *крест*, *пастырь* и *община верующих* неотделимы друг от друга, они имеют глубочайшую внутреннюю связь. <…> Нет ничего страшнее и блаженнее пастырского служения. Через пастырей земных Сам Господь пасет Свое стадо. Истинное пастырство есть продолжение спасительного

служения Христа на земле. Только тот может быть пастырем и вести людей в Жизнь Вечную, кто сам знает Пастыря и кого Пастырь знает… Пастырство есть «служение примирения», понимаемого в самом широком значении. *Мир в своей душе* — есть залог всего пастырского делания. *Мир в своей семье* – это не только личное счастье священника, но огромная нравственная сила в приходской жизни. *Мир в приходской общине* — это христианство, практически осуществляемое на земле. Забота *о мире во всем мире* (молитва и участие в начинаниях общего миротворения) — это долг священника, как гражданина и убежденного пацифиста [4, с. 37].

Заканчивается работа словами:

Молитвенная жизнь самого пастыря и всей общины верующих несомненно принесут благословенный плод пастырского душепопечения, объединят пастыря и пасомых в одну христианскую семью, идущую общей дорогой в Царство Небесное.

Огради, Господи, мя и моих чад духовных силою Честнаго и Животворящего Твоего Креста, и сохрани нас от всякого зла [4, с. 38].

Эта работа очень важна и сегодня, спустя почти тридцать лет после ее написания. К сожалению, многие священники идут не тем путем, который открывается в опыте о. Ростислава, настоящего духовного пастыря для многих и многих людей. Те христиане, кто всерьез услышал призыв Христа возлюбить не только Бога, но и ближнего, призыв к священству, могут найти в этой работе много важного и полезного. Трудно идти по пути святости, и любой истинно духовный опыт здесь очень ценен.

«Богослов и ученый, тонкий лирик и проповедник, а прежде всего — пастырь» — так отзывается об о. Ростиславе Андрей Иванен [3]. Можно было бы привести много других, еще более восторженных отзывов об этом человеке. Для тех, кто знал о. Ростислава, встреча с ним была встречей со святым человеком, полностью отдавшим себя Богу. Он был тяжело болен, но к нему шли и шли люди за советом, за помощью, за молитвой, которая, по свидетельству многих, творила чудеса. Отец Ростислав был настоящим пастырем, который на вопрошание Христа к нему о любви, отвечал словами ап. Петра *. Ему и было доверено Богом: «паси овец Моих», и этого доверия он никогда не предал.

* Ин 21:15–17

Ростислава Романовича Лозинского, так или иначе, знает большинство туляков, и не только по книге «Страницы минувшего». В Туле есть улица его имени, и это не просто признание со стороны властей, а свидетельство настоящей любви людей, которых он привел к Богу.

Литература

1. Извольская И. «Всему мера — благоразумие» // Воскресение: историко-публицистический альманах. 1995. № 1.
2. Лозинский Р.Р. Страницы минувшего. Очерки истории тульского края. Тула — 1979–1994 гг. Тула, 1994.
3. Иванен А. Протоиерей Ростислав Лозинский: «Всему мера — благоразумие» // Мир Православия. 2001. № 9 (42). Режим доступа: http://www.baltwillinfo.com/mp9-01/mp-14.htm — 18к.
4. Центр новейшей истории Тульской области (ЦНИТО). Ф. Р-3950. Оп. 1. Д. 15.
5. ЦНИТО. Ф. Р-3950. Оп. 1. Д. 172. Л. 2.
6. ЦНИТО. Ф. Р-3950. Оп. 1. Д. 1–20.

Издания СФИ по истории церкви

Аксаков Н.П. «Духа не угашайте!» (1 Фес 5:19). [Перепеч. с изд. 1894 г.] М., 2000.

Аксаков Н.П. Предание церкви и предания школы. [Перепеч. с изд. 1909 г.] М., 2000.

Афанасьев Николай, протопресв. Церковные соборы и их происхождение. М., 2003.

Вера — диалог — общение: проблемы диалога церкви и общества: Памяти С.С. Аверинцева: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 29 сентября — 1 октября 2004 г.). М., 2005.

Вера — диалог — общение: проблемы диалога в церкви: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 24–26 сентября 2003 г.). М., 2004.

Виктор (Мамонтов), архим. Сердце пустыни: Схиархимандрит Косма (Смирнов). Архимандрит Таврион (Батозский). Архимандрит Серафим (Тяпочкин). 2-е изд., испр. М., 2002.

«Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:21): Комментарий к сборнику ПСТБИ «Суд им давно готов». М., 2000.

Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Г. Кочеткова. М., 2001.

Духовные движения в народе Божьем: История и современность: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 2–4 октября 2002 г.). М., 2003.

Живое предание: Православие в современности. [Сб. ст. Перепеч. с изд. 1937 г.] М., 1997.

Живое предание: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 15–17 октября 1997 г.). М., 1999.

Миссия Церкви и современное православное миссионерство: Международная богословская конференция к 600-летию преставления свт. Стефана Пермского (Москва, 9–11 октября 1996 г.). М., 1997.

О мирном и непримиримом противостоянии злу в церкви и обществе: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 28–30 сентября 2005 г.). М., 2007.

Память и беспамятство в церкви и обществе: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 18–20 сентября 2000 г.). М., 2004.

Предание церкви и предание школы: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 22–24 сентября 1999 г.). М., 2002.

Приход в православной церкви: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 11–13 октября 1994 г.). М., 2000.
Христианский вестник № 1. (Христианский вестник, 1994, № 3 (65)). М., 1994.
Христианский вестник № 2. М., 1997.
Христианский вестник № 3: Материалы к истории Русской православной церкви конца XX века. М., 1999.
Язык Церкви: Вып. 1–3 [Сб.]. М., 1997–2004.
Язык Церкви: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 22–24 сентября 1998 г.). М., 2002.

Публикации в журнале «Православная община»

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Антоний (Вадковский), митр. Санкт-Петербургский. Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви. № 43. С. 60–63.
Афанасьев Николай, протопр. Проблема истории в христианстве. № 56. С. 65–73.
Басин И. Пастырь на рубеже веков. К 150-летию со дня рождения митрополита Антония (Вадковского). № 33. С. 75–91.
Басин И. Святой праведный иерей Иона Одесский. № 36. С. 103–107.
Булгаков С., прот. Объяснение. № 58. С. 60–71.
Васильев А. Первое явление воскресающей соборности (Рижский епархиальный собор, 20 сентября — 6 октября 1905 г.). № 44. С. 88–108.
«Только христианство дает нам право выбора». Беседа преподавателей МВПХШ О.Ю. Васильевой и А.М. Копировского о русской церковной истории XX в. № 35. С. 78–91.
Витте С. Из воспоминаний. № 43. С. 55–60.
Витте С. О современном положении православной церкви. № 43. С. 64–75.
Еремина В. Из истории Русской Православной Церкви (1921–1946 гг.): так называемые «правые» расколы. № 38. С. 24–55.
Завитневич В. О восстановлении соборности в русской церкви. № 45. С. 88–96.
Зайцев Виктор. Архиепископ Агафангел (Преображенский) и Рижский епархиальный собор 1905 г. № 44. С. 85–87.
Ильин В. Церковная смута и обвинение в еретическом модернизме. № 58. С. 46–51.

Илия (Читтерио), иером. Прп. Никодим Святогорец — учитель духовной жизни и маяк церкви. № 59. С. 88–98; № 60. С. 38–64.
Карташев А. Объяснение. № 58. С. 51–60.
Копировский А. Аскетические традиции в древних восточных церквах. № 20. С. 72–79.
Копировский А. Православное монашество после турецкого завоевания Византии. № 30. С. 84–93.
Копировский А. Еще об истории православных братств. № 37. С. 96–100.
«Передайте друзьям, чтобы не удалялись…». Жизнеописание епископа Михаила (Грибановского) / Сост. А. Копировский. № 48. С. 47–53.
Кочетков Георгий, свящ. Святой Нил Сорский как выразитель церковной традиции. № 26. С. 60–65.
Лилиенфельд Ф., фон. О некоторых причинах приостановки исследований о Ниле Сорском и его роли в истории. № 26. С. 54–60.
Обозный К. Псковская Православная Миссия в 1941–1944 гг.: Миссионерский аспект деятельности. № 55. С. 69–89; № 56. С. 73–99.
О необходимости перемен в русском церковном управлении: (Записка 32-х столичных священников). № 42. С. 90–95.
О составе церковного собора: Вторая записка группы столичных священников. № 45. С. 79–88.
Папков А. Необходимость обновления православного церковно-общественного строя. № 39. С. 61–89.
Перевозников К. Почему молчит духовенство? № 42. С. 95–97.
Плигузов А. Об изучении средневековой истории Русской церкви. № 31. С. 82–93.
Плигузов А. Учение ранних «нестяжателей» в исторической перспективе: от «Предания» Нила Сорского до амортизационных мер Ивана IV. № 26. С. 65–81.
Соловьев В. О духовной власти в России. № 37. С. 81–96.
Устав Дмитровского братства Животворящего Креста Господня (1919–1920 гг.). Устав братства апостола и евангелиста Иоанна Богослова, организованного еп. Серпуховским Арсением (Жадановским), 1922 г. № 37. С. 100–113.
Чельцов Михаил, прот. Сущность церковного обновления. № 40. С. 75–87.
Чельцов Михаил, прот. В чем причина церковной разрухи в 1920–1930-х годах. № 40. С. 87–93.

дневники, письма, воспоминания

Богословский А. «И тогда мы были неделимы» (об архимандрите Сергии (Савельеве)). № 35. С. 92–96.

Вильгерт Владимир, свящ. Воспоминания об о. Таврионе (Батозском). № 55. С. 90–114.
Е.Н. Спасо-Преображенская пустынь, август 1977 г. Из воспоминаний об архимандрите Таврионе. № 13–15. С. 6–8.
Е.Ч. «Веруйте во Свет, да сынове Света будете». № 16–18. С. 73–82.
Кириллова М. Вкусите и видите, яко благ Господь (о протоиерее Александре Ильине). № 28. С. 88–96.
Любартович В. Православные подвижники на Старой Басманной улице в Москве. № 36. С. 108–117.
М.С.Д. «Верный в малом и во многом верен».
Мечёв Сергий, свящ. «Поучимся у Господа и святых отношению к духовной семье». Письма к общине из ссылки. № 52. С. 78–94.
Пестова З. Поездка в Саров. № 1. С. 34–52; № 2. С. 51–62.
Последние годы жизни матери Марии (Скобцовой) / Сост., комм. Е. Клепининой-Аржаковской. № 44. С. 112–117.
Сергий (Савельев), архим. Родной мой человек. № 35. С. 97–110.
Славик А. В вечной памяти будет праведник (о монахине Нине (Курочкиной)). № 30. С. 94–98.
Фудель Иосиф, свящ. Дневник священника пересыльной тюрьмы. № 3. С. 61–69; № 4. С. 55–63.
Четверухина Е. Поездка на Красную Вишеру. Последнее свидание с батюшкой Ильей Николаевичем (май 1932 г.). № 28. С. 74–87.

Свято-Филаретовский православно-христианский институт (СФИ)

негосударственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования

- **Богословский факультет**

высшее образование по направлению «теология»
по программе «бакалавр» (*дневное, вечернее, заочное обучение*)
по программе «магистр» (*вечернее обучение*)

- **Богословский колледж**

повышение квалификации по Основам православной культуры
(*дневное, вечернее, заочное обучение*)

- **Факультет религиоведения**

дополнительное профессиональное образование по религиоведению
(*вечернее, заочное обучение*)
курсы повышения квалификации для учителей по Основам православной культуры (*очное, заочное обучение*)

- **Миссионерский колледж**

повышение квалификации по религиоведению (специализация – христианская миссия) (*вечернее, заочное обучение*)

- **Кафедры СФИ**

кафедра миссиологии, катехетики и гомилетики
методический центр по миссии и катехизации при кафедре МКГ
кафедра богословских дисциплин и литургики
кафедра священного писания и библейских дисциплин
кафедра церковно-исторических дисциплин
кафедра философии, гуманитарных и естественнонаучных дисциплин
кафедра религиоведения

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института

ВЫПУСК 2

105062, Москва, ул. Покровка, 29-38
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
E-mail: info@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
ответственный редактор
К. Мозгов
редакторы
Л. Мусина, Е. Степанова, Н. Титова
корректор
Е. Степанова
макет и верстка
М. Патрушева

Подписано в печать 16.09.2010
Формат 70x100/16. Объем 15 печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010