

Передняя обложка, титульный лист // Богословский вестник  
1998. [Т. 2.] Вып. 2. С. —, 1–2.



# **БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТИНИК**



**МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ  
АКАДЕМИЯ**

**II  
1998**

МОСКОВСКАЯ  
ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**БОГОСЛОВСКИЙ**  
**ВЕСТНИК**

Сборник научных трудов  
Выпуск II

СЕРГИЕВ ПОСАД  
1998

Главный редактор – Н.К.Гаврюшин

Издание осуществлено при участии  
ООО «СТАР ИНТЕР»  
(ЛР № 065192 от 22.05.1997 г.)

© МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ  
АКАДЕМИЯ, 1998

ISBN 5-88056-010-4 (ООО «СТАР ИНТЕР»)

### От редактора

*Настоящий выпуск «Богословского вестника» включает статьи членов профессорско-преподавательской корпорации МДА, ее учащихся и бывших воспитанников, методологические послышки которых, представления о принципах и задачах научной деятельности, оценки отдельных исторических событий и лиц порой весьма разнообразны и даже прямо противоположны.*

*Написанные в различных временных интервалах, они не могут также в отдельных случаях не диссонировать с мнениями, вкусами и пристрастиями самых последних дней. Если считать задачей редактора введение единомыслия и единообразия стиля, то в данном случае она была заведомо невыполнимой.*

*Норешаемой представилась другая, возможно, не менее важная задача: показать реальное многообразие мнений и подходов — при единстве веры и духа — и тем самым адекватно отразить один из важных аспектов научно-педагогической деятельности московских духовных школ на рубеже третьего тысячелетия от Рождества Христова, судить о которой в целом предстоит грядущим поколениям.*

12. XI. 1998.

М.С.Иванов, профессор

### ГЕБРАИЗМЫ РУССКОГО ПЕРЕВОДА БИБЛИИ СИНОДАЛЬНОГО ИЗДАНИЯ

В 1876 году от имени Синода Русской Православной Церкви впервые была опубликована полная Библия на русском языке.

Этому событию, как известно, предшествовал долгий и сложный путь библейской переводческой деятельности. Новое всегда входит в жизнь не без трудностей. Так было и с русским переводом Библии. И хотя вставшие на этом пути трудности надолго задержали его выход в свет, тем не менее, они все же были преодолены. Вместе с ними были устранены и те, выражаясь словами московского митрополита Филарета, «темные пятна», которые имели место в этой переводческой истории. Перевод был закончен в 1875 году.

С глубокой благодарностью мы вспоминаем имена тех, кто предпринял этот грандиозный, кропотливый и ответственный труд, явившийся значительным вкладом в русскую библейскую науку. Появление перевода не только приобщило широкие народные массы к Священному Писанию, но и способствовало более глубокому богословскому осмыслению Библии. Перевод, несомненно, расширил и ускорил развитие русского богословия.

Говоря об огромном значении русского перевода Библии, нельзя при этом забывать, что он является памятником своей эпохи и как таковой имеет определенные особенности. И хотя Библия — Вечная Книга, а Божественное Откровение, заключенное в ней, — неизменно и непреложно, тем не менее, «вневременных» переводов библейского текста быть не может. Время нашло свое отражение даже в оригинальном тексте, у богодухновенных авторов библейских книг. Оно же налагает свой отпечаток и на переводы Священного Писания.

Было бы ошибкой видеть в этом измену богодухновенности, ибо языковые средства, развивающиеся вместе с развитием языка, при правильном пользовании ими, никогда не изменяют сущности Божественного Откровения. Искажения могут появиться в обратном случае — если в переводе захотят усмотреть символ неизменяемости Священного Писания. Приверженность «не по разуму» к букве никогда не была полезной, ибо буква всегда убивает; животворит же — только дух. Иными словами, чтобы Библия в переводе была такой же живой и действенной (Евр. 4, 12), как и в оригинале, необходимо, чтобы перевод отвечал всем требованиям, предъявляемым к нему Церковью в ту или иную эпоху.

Чтобы в какой-то мере оценить качество первого перевода Священного Писания на русский язык, недостаточно сказать только о квалификации переводчиков. Нужно учитывать при этом и другой немаловажный фактор — состояние и уровень переводческого дела в то время. Тогда, как известно, еще не существовало ни общей теории перевода, ни теории библейского перевода. Переводческая деятельность не имела строго научных оснований. Переводчики той эпохи не оставили нам почти никакой общей методики перевода. Если же мы и встречаем иногда отдельные принципы, которыми они руководствовались в своей переводческой деятельности, то видим, что эти принципы были не всегда совершенными. Буквальная точность перевода, говорим мы сейчас, может привести к смысловому искажению подлинника. Это для нас теперь — аксиома. Но аксиомой она стала не так уж давно. Еще в начале нашего столетия она воспринималась как некое открытие. Обратим в связи с этим внимание на те правила, которые были выработаны для переводчиков Библии на русский язык в качестве руководства: «5) При переводе никогда не переносить слов из одного стиха в другой. 6) Целых членов речи и в одном стихе не переставлять с места на место. 7) Но слова в одной части стиха можно переставлять против оригинала и в соответствие русскому словорасположению. 8) Одно слово оригинала можно переводить двумя русскими словами, а равно и обратно, если сие необходимо по свойству языков. 9) По тем же побуждениям можно допустить в переводе и дополнения против оригинала, но они должны быть печатаны курсивом»<sup>1</sup>.

Эти правила показательны в двух отношениях. С одной стороны, мы видим, с какой строгостью и благоговением подходят их составители к библейскому тексту, стараясь оградить его от всевозможных искажений при переводе. А с другой — эти правила ставят переводчиков в такие рамки, в которых им при всем их профессионализме и благочестии будет трудно избежать буквализма.

Буквализм в прошлом веке не только в библейских, но и в любых других переводах отнюдь не был изжит. Напротив, тогда он еще очень часто принимался за правило, будучи привычным, традиционным. Переводческий процесс тогда нередко понимали как калькирование. В XIX веке, как уже было отмечено, еще не было выработано теории переводов.

Библейские переводчики богословски, филологически и лингвистически были достаточно образованными людьми своего времени. Трудились они с сознанием величия совершаемого ими дела, с большим напряжением и духовным подъемом. Так что не будет преувеличением, если скажем, что они сделали все возможное, осуществляя это грандиозное начинание. И мы не можем вменять им в вину буквализм русского перевода Библии. Что же касается отдельных лексических неточностей, допущенных по вине переводчиков, то такие оплошности даже в наше время, когда неизмеримо возросли требования к переводам, не считаются существенными, и перевод даже при их наличии признается отличным, если он сохраняет самое главное: смысловую и стилистическую верность подлиннику.

Пожалуй, единственное, в чем можно упрекнуть библейских переводчиков — это их увлечение славянизмами. Однако и здесь, на наш взгляд, нельзя быть слишком строгими судьями, учитывая, что в процессе перевода русский текст постоянно сличался со славянским переводом и что в то время, особенно в начальный период перевода, славянизмы использовались в русском языке гораздо чаще, чем теперь.

Кроме недостаточно высокого уровня переводческого дела, имеется ряд других факторов, которыми можно объяснить несовершенство русского перевода Библии. Одним из них является состояние в то время библейской науки. Общеизвестно, что многие достижения в области изучения Библии появились после окончания перевода. И хотя все

переводчики были опытными библеистами, тем не менее, им еще многое было неизвестно из истории еврейского народа и других народов Древней Передней Азии, из истории их религии, культуры, литературы. Жизнь, быт, нравы семитских народов не были тогда достаточно изучены. А без таких знаний переводчики, естественно, не могли создать перевода, наиболее полно соответствующего тексту библейского оригинала. Своеобразие самого текста Библии, особенно ритмическое, также явилось значительным затруднением в их работе. Несмотря на то, что все они были знатоками древнееврейского языка, библейская ритмика не всегда поддавалась разгадке. Это особенно заметно при знакомстве с поэтическими текстами Библии. Но ритмическое своеобразие библейской поэзии — это такая тайна для перевода, что она остается до конца не открытой до сих пор.

Все это показывает, как значительны были трудности, с которыми столкнулись переводчики в своей работе.

\* \* \*

Среди особенностей русского перевода Библии первое место, на наш взгляд, занимает буквализм перевода. Его мы можем наблюдать не только в каждой библейской книге, но и почти в каждой главе. Это и явилось главной причиной обилия гебраизмов в русском переводе. Гебраизмы со всей отчетливостью запечатлены в нем во многих, не свойственных и не знакомых русскому языку оборотах, выражениях, словах. Последние можно назвать своего рода «оттисками» древнееврейского языка, по которым бывает нетрудно восстановить ту или иную фразеологическую конструкцию оригинального текста. Такое явление для нас не ново. Мы уже знаем, что славянский перевод Библии, отличающийся еще большим буквализмом, со всей научной серьезностью хотят использовать для восстановления греческого оригинала, с которого был сделан славянский перевод.

Теперь мы непосредственно перейдем к знакомству с некоторыми гебраизмами русского перевода Библии.

В русский библейский текст переводчики иногда переносят синтаксические особенности древнееврейского языка. Одна из таких особенностей — соединение абсолютного инфинитива с личной формой того же глагола. Такое соеди-



нение обычно используется для того, чтобы подчеркнуть или усилить описываемое действие, показать его несомненность. Если сочетание этих двух стоящих рядом форм одного и того же глагола перевести на русский язык буквально, то появится несвойственное русскому языку выражение, которое, к тому же, не отразит смысла, заключенного в древнееврейском словосочетании.

Обратимся к библейскому тексту. В 17-м стихе 2-й главы книги Бытия читаем: «... в день, в который ты вкусишь от него, **смертию умрешь**». «Умереть смертью» — такого выражения русский язык не знает. К тому же, переводчики, допустив при переводе этого словосочетания буквализм, все же видоизменили его, введя вместо инфинитива «умирать» (как в древнееврейском тексте) существительное «смерть», т.к. они, естественно, не могли сделать перевода, совершенно недопустимого стилистически: «... в день, в который ты вкусишь от него, умереть умрешь». Однако и выражение «смертью умрешь» не передает смысла древнееврейского словосочетания. Последнее употреблено здесь для того, чтобы подчеркнуть непреложность Божественного закона, абсолютную неизбежность смерти в случае нарушения заповеди. Соответственно более точный вариант перевода этого текста мог бы быть таким: «в день, в который ты вкусишь от него, непременно умрешь».

В следующей главе мы снова встречаем аналогичное сочетание. «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою...» (ст. 16). В тексте оригинала здесь использованы две формы глагола: инфинитив и будущее время (букв.: «**умножить умножу**»). Этим словосочетанием определяется сила, тяжесть скорби, которая впоследствии ляжет на плечи женщины. Поэтому одним из вариантов перевода этого места мог бы быть следующий: «Жене сказал: весьма умножу скорбь твою...» В Синодальном же переводе снова стоит не свойственное русскому языку выражение: «умножая умножу». Правда, при переводе некоторых других аналогичных мест переводчики избегают таких выражений. В 14-м стихе 12-й книги Царств мы читаем: «**умрет** родившийся у тебя сын» (текст взят из обличительного слова пророка Нафана, обращенного к пророку Давиду). Словом «умрет» здесь переводится древнееврейское словосочетание, уже знакомое

нам из 2-й главы книги Бытия (ст. 17), с той лишь разницей, что здесь мы уже не встречаем известного нам «смертью умрет». Оставив без перевода инфинитив («умереть») и не трансформируя его в существительное («смерть»), переводчики, тем не менее, и в этом случае не передали смысла анализируемого нами словосочетания, которое введено здесь для того, чтобы через усиление глагола «умереть» усилить обличительный тон речи пророка Нафана.

Метод калькирования, затруднявший при переводе полное использование возможностей русского языка, вызвал у переводчиков затруднения и при передаче многих обобщенных понятий и категорий, выраженных в древнееврейском языке, как правило, в конкретных образах и словах. Такие, например, слова как «муж», «отец», «сын», «дочь» и др., определяют у евреев не только родственные отношения. В различных сочетаниях (в грамматиках древнееврейского языка они носят название «сопряженных сочетаний»), куда они входят, их смысловой объем претерпевает значительные изменения. При переводе таких сочетаний на современные языки невозможно обойтись без обобщенных понятий, адекватных этим древним выражениям. Библейские же переводчики в этих случаях очень часто ограничиваются буквализмами. Например: «отец всех играющих на гуслях и свирели» (Быт. 4, 21), «дщери пения» (Ек. 12, 4), «сын старости его» (Быт. 37, 3), «отец живущих в шатрах со стадами» (Быт. 4, 20), «сыны убогого» (Пс. 71, 4), «дочь лука» (Иов. 41, 20). Последнее словосочетание вызывает особый интерес. Дело в том, что в древнееврейском тексте (Иов. 41, 20) нет слова «дочь»; там стоит слово «сын». Что в таком случае может означать выражение: «сын лука»? Переводчики поняли, что речь здесь идет о стреле. Но поскольку существительное «стрела» в русском языке — женского рода, а не мужского, как в древнееврейском, они и заменили слово «сын» на слово «дочь». Однако такая изобретательность была бы ненужной, если бы переводчики не внесли в 20-й стих 41-й главы книги Иова гебраизма, и тогда, вместо перевода, который имеется в синодальном тексте: «Дочь лука не обратит его в бегство», появился бы другой, более приемлемый вариант: «Стрела не обратит его в бегство»<sup>2</sup>.

Читающему Библию в русском синодальном переводе следует иметь в виду, что слова «сын», «муж», «отец» в

сопряженных сочетаниях встречаются очень часто. В таких случаях они обычно теряют свое прямое значение, а также иногда служат для словообразования. Если же они встречаются в русском тексте в гебраизмах, то при определении смысла последних нужно избегать их буквального понимания. В 4-м стихе 71-го псалма, например, читаем такие слова: «да спасет **сынов убогого** и смирит притеснителя». Казалось бы, речь здесь идет о сынах (или детях) человека, страдающего каким-то недугом. На самом же деле, «сыны убогого» — это сопряженное сочетание, образовавшее, согласно словарю древнееврейского языка, новое слово «бедные». Поэтому перевод и, соответственно, смысл этого библейского текста будет другим: «да спасет **бедных** и смирит притеснителя». Другой пример показывает, как слово «сын» в сопряженном сочетании теряет свое прямое значение. «И вышли сыны пророков...» — читаем в 3-м стихе 2-й главы 4-й книги Царств. Здесь «сыны» — не только не дети пророков, но даже и не их родственники. Зная библейскую историю, мы можем сказать, что этим словом в анализируемом гебраизме называются **ученики пророков**.

Справедливости ради следует отметить, что сопряженные сочетания переводчики не всегда переводят на русский язык буквально. Чтобы увидеть преимущество правильного перевода таких сочетаний перед их буквальным переводом, сравним русский (литературный) и славянский (буквальный) переводы 11-го стиха 78-го псалма: «**могуществом мышцы Твоей сохрани обреченных на смерть**» и «**по величию мышцы Твоя снабди сыны умерщвленных**». Переводы, как видим, существенно расходятся между собой. Если в первом случае молитва совершается за тех, кому угрожает смерть, то во втором — за сыновей (или за детей) тех, кто сам претерпел смерть.

При переводе некоторых гебраизмов, являющихся также сопряженными сочетаниями (например, «сыны Востока», «сыны Аммона») переводчики хотя и пытаются отойти от буквализма, но делают это лишь наполовину. Рассмотрим перевод 14-го стиха 11-й главы книги пророка Исаии: «И полетят на плеча Филистимлян к западу, ограбят всех **детей Востока** (букв.: «сынов Востока» — М. И.); на Едома и Моава наложат руку свою и **дети Аммона** (букв.: «сыны

Аммона — М. И.) будут подданными им». К переводу этого стиха можно сделать три замечания. Во-первых, перевод сделал непонятной первую часть стиха: «И полетят на плеча Филистимлян к западу»; во-вторых, «дети Востока» — хотя это и не «сыны Востока», тем не менее, смысл древнееврейского текста передан не совсем точно: речь идет не о детях только, а о всех жителях Востока: и, в-третьих, поскольку в названии племен и народностей древнееврейский язык очень часто использует слово «сыны», «сынов Аммона» следовало бы назвать не «детьми Аммона», а «аммонитянами», тем более что предлагаемые варианты перевода в русском синодальном тексте встречаются нередко. Например: «Наконец, Аммонитяне (букв.: «сыны Аммона» — М. И.) перешли Иордан...» (Суд. 10, 9); «когда посетит Израиль, придут Маданитяне и Амаликитяне и жители Востока (букв.: «сыны Востока» — М. И.) и ходят у них» (Суд. 6, 3).

Но даже тогда, когда слова «муж», «отец», «сын», «дочь» определяют родственные отношения, значения их в древнееврейском языке зачастую бывают шире, чем в языке русском. Например, древнееврейское «бэн» — это не только «сын», но и «внук», и «потомок», а «сыновьями» могут быть названы «дети», «отцами» — родители. Вообще слово «сын» может обозначать «генеалогическую непрерывность, даже довольно отдаленную (Мессия — сын Давида) и иногда только юридическую»<sup>3</sup>. Библейские родословные поэтому всегда вызывают при переводе затруднения. В таких случаях могут помочь только параллельные места. Они-то как раз и помогли вскрыть некоторые неточности, допущенные в русском переводе. Так, в 28-й главе книги Бытия Лаван значитесь сыном Вафуила (ст. 5); а в главе 29-й (ст. 5) — сыном Нахора. Другие параллельные места (Быт. 22, 20 - 23; 24, 24 - 29), (Быт. 29; 6, 9, 13) подтверждают правильность первого перевода. Следовательно, Лаван был не сыном, а внуком Нахора. В книге Ездры пророк Захария назван сыном Адды (5, 1). В своей же книге Пророк пишет: «было слово Господне к Захарии, сыну Варахиину, сыну Аддову, пророку» (Зах. 1, 1). Так что Адда является не отцом, а дедом пророка Захарии. Встречаются и другие неточные переводы. Так, в 19-й главе книги пророка Иеремии (стих 5) сказано: «И устроили высоты Ваалу, чтобы сожигать сыновей своих

огнем во всеожжение Ваалу». Если читающий этот стих не знает, что подчеркнутые слова — гебраизм, то он может сделать вывод, что в жертву идолам приносились лица только мужского пола. На самом же деле, как свидетельствует, например, 105-й псалом, Израильтяне «приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам; проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским» (стихи 37 и 38). Следовательно, библейский текст из книги пророка Иеремии должен быть иным: «И устроили высоты Ваалу, чтобы сожигать детей своих огнем во всеожжение Ваалу».

На примере нескольких стихов из книги Второзаконие можно заметить, что переводчики не всегда строго учитывают особенности анализируемых древнееврейских слов. В 16-м стихе 24-й главы они частично избегают буквализма: «**Отцы** не должны быть наказываемы смертью за детей (букв.: «за сыновей»), и **дети** (букв.: «сыновья») не должны быть наказываемы смертью за **отцов**». Как видим, особенности слова «сын» ими учтены, а слова «отец» — нет. С учетом особенностей обоих древнееврейских слов перевод этого стиха мог бы быть таким: «**Родители** не должны быть наказываемы смертью за **детей**, и **дети** не должны быть наказываемы смертью за **родителей**». Если здесь переводчики избегают буквализма хотя бы в отношении слова «сын», то в 12 - 13-м стихах 31-й главы этой же книги они снова допускают буквализм в отношении того же самого слова: «Собери народ, мужей и жен, и детей, и пришельцев твоих, которые будут в жилищах твоих, чтоб они слушали и учились и чтобы боялись Господа и Бога вашего, и старались исполнять все слова закона сего; и **сыны их** (нужно, как и во Второз. 24, 16: «и **дети их**» — М. И.), которые не знают сего, услышат и научатся бояться Господа Бога вашего...» А в 43-м стихе 31-й главы книги Бытия в переводе допущена неточность обратного порядка: слово «сыновья» ошибочно переведено словом «дети», хотя речь там идет именно о сыновьях Лавана: «И отвечал Лаван и сказал Иакову: «дочери — мои дочери, **дети — мои дети** (нужно: «сыновья — мои сыновья» — М. И.).

В библейском древнееврейском тексте очень широко отражена особенность древних евреев мыслить в конкретных образах. Помимо приведенных нами примеров со словами

«отец», «муж», «сын», «дочь», где в русском переводе требуется введение более общих понятий, в Библии встречается немало выражений, в которых конкретизирующие слова при переводе должны быть или удалены, или подвергнуты литературной обработке с учетом стилистических особенностей русского языка, чего не было сделано переводчиками. Протицируем несколько таких мест: «сказать слово в уши» (Быт. 44, 18), «дыхание духа жизни в ноздрях своих» (Быт. 7, 22), «от подошвы ног до верха головы его не было у него недостатка» (2 Ц. 14, 25), «не являйтесь ко мне на лице» (Быт. 44, 23), «я отдала служанку мою в недра твое» (Быт. 16, 5), «сын, который вышел из чресл моих» (2 Ц. 16, 11), «почитай лицо старца» (Лев. 19, 32), «голубь не нашел места покоя для ног своих» (Быт. 8, 9), «сего возьмете от глаз моих» (Быт. 44, 29), «он от плеч своих был выше всего народа» (1 Ц. 9, 2) и т.д.

При переводе не всегда учитывается еще одна грамматическая особенность древнееврейского языка. Если однородные имена существительные имеют в предложении одно и то же притяжательное местоимение (местоименный суффикс), то последнее обычно ставится при каждом существительном. Буквальный перевод таких мест становится тяжелым и неестественным: «пойдем с малолетними нашими и стариками нашими, с сыновьями нашими и дочерьми нашими, и с овцами нашими и с волами нашими...» (Исх. 10, 9). С учетом того, что в этом тексте, кроме местоименного суффикса, имеются и другие буквализмы, одним из вариантов его перевода мог бы быть такой: «пойдем с нашими семьями и скотом». Вообще же языку Библии, как впрочем, и другим древним языкам, свойственны повторы. Это относится не только к местоимениям. В 1-й главе книги Судей мы читаем: «Манассия не выгнал жителей Бефсана и зависящих от него городов, Фаанаха. и зависящих от него городов, жителей Дора и зависящих от него городов, жителей Ивлеама и зависящих от него городов, жителей Мегиддона и зависящих от него городов...» (стих 27). Выражение «и зависящих от него городов», повторяясь 5 раз, затрудняет чтение текста.

В библейском тексте имеется много идиоматических оборотов речи, переданных переводчиками в ряде случаев дословно. На одном из них остановимся подробно, т.к. эта

идиома породила множество размышлений и толкований религиозного, богословского и даже философского характера. Это — идиома «добро и зло». Впервые она встречается в названии одного из райских деревьев. Поскольку в раю было запрещено вкушение плодов от дерева познания «добра и зла», предлагались различные варианты объяснения этого запрета и понимания того, какой смысл заключается в самом названии райского дерева. Но это название — обычная идиома древнееврейского языка. Установить ее смысл помогают библейские тексты, в которых она встречается. Приведем некоторые из них: «И пришел Бог к Лавану Арамеянину ночью во сне и сказал ему: берегись, не говори Иакову ни доброго, ни худого (букв.: «не говори Иакову добра и зла», т.е. «ничего» — М. И.) (Быт. 31, 24). «Дети ваши, о которых вы говорили, что они достанутся в добычу врагам, и сыновья ваши., которые не знают ныне ни добра, ни зла (т.е. «ничего» — М. И.), они войдут туда, им дам ее, и они овладеют ею» (Второз. 1, 39). «И сказала раба твоя: да будет слово господина моего царя в утешение мне; ибо господин мой царь, как Ангел Божий, и может выслушать и доброе, и худое» (букв.: «и добро, и зло», т.е. «все» — М.И.) (2 Царств, 14, 17). На основании этих и других мест Священного Писания можно безошибочно заключить: «дерево познания добра и зла» — это «дерево познания всего».

Синонимом «добра и зла» в библейском тексте «является идиоматическое выражение «малое и великое», также переводимое на русский язык в некоторых случаях буквально. «Нет, не обвиняй в этом, царь, раба твоего и весь дом отца моего, — читаем в 1-й книге Царств, (стих 15-й), — ибо во всем этом деле не знает раб твой ни малого, ни великого» (т.е. «ничего»).

Остановимся еще на одном идиоматическом обороте речи: «есть хлеб». Эта идиома многозначна; помимо основного значения: «употреблять пищу», имеет ряд производных: «жить в достатке», «пользоваться теми или иными благами», «обладать самым необходимым», «общаться с кем-либо» «пользоваться расположением кого-либо» и другие. Впервые она встречается в 3-й главе книги Бытие, где описываются последствия грехопадения первого человека: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю,

из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься» (стих 19). В этом стихе речь идет не о вкушении хлеба или пищи вообще, а о том, что «только ценой тяжкого труда греховный человек сможет обеспечить себя необходимым»<sup>4</sup>. Это идиоматическое выражение имеется и во 2-й главе книги Исход, где описывается бегство пророка Моисея от фараона в землю Мадиямскую и его встреча со священником Рагуилом и его дочерьми. Рагуил «сказал дочерям своим: где же он? зачем вы его оставили? позовите его, и пусть он ест хлеб» (стих 20). В этом гебраизме выражено не только желание Рагуила накормить (и, разумеется, не только хлебом) Моисея, но и его доброе расположение к незнакомцу, оказавшему благодеяние дочерям Мадиямского священника. Такое же расположение и даже дружественные чувства выражены к Иудейскому царю Иоакиму со стороны Вавилонского царя Евильмеродаха, о чем повествуется в 31 - 34 стихах 52-й главы книги пророка Иеремии, где идиома «ел хлеб» переведена, на наш взгляд, неудачно: «... Евильмеродах, царь Вавилонский, в первый год царствования своего, возвысил Иоакима, царя Иудейского и вывел его из темничного дома. И беседовал с ним дружелюбно, и поставил престол его выше престола царей, которые были у него в Вавилоне. И переменял темничные одежды его, и он всегда у него обедал (букв.: «ел хлеб пред лицом его» — М. И.) во все дни жизни своей» (ст. 31 - 33). «Постоянно есть хлеб вместе с кем-нибудь — значит, по замечанию одного из библеистов, быть его другом, почти наперсником»<sup>5</sup>. Об этом же свидетельствует и 10-й стих 40-го псалма: «Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой (т.е. был мне близок — М.И.), поднял на меня пята». В некоторых случаях рассматриваемый гебраизм не нуждается в специальном переводе и в синодальном библейском тексте может быть частично или полностью опущен. «Тогда Саул вдруг пал всем телом своим на землю, ибо сильно испугался слов Самуила; притом и силы не стало в нем, ибо он не ел хлеба (предлагаемый вариант перевода: «ибо он ничего не ел» — М. И.) весь тот день и всю ночь». (1 Царств. 28, 20). Другой пример: «Если голоден враг твой, накорми его хлебом». (Слово «хлебом» нужно опустить — М. И.) (Притч. 25, 21).



Иногда переводчикам, как и в случае с сопряженными сочетаниями, при переводе гебраизма «есть хлеб», удастся избежать буквализма: «Отец твой заклял народ, сказав: «проклят, кто сегодня **вкусит пищи**» (букв.: «будет **есть хлеб**» — М. И.) (1 Царств, 14, 28).

Но в 25-м стихе 30-й главы книги Притчей переводчики, избежав одного буквализма, допускают другой, в результате чего муравьи получают название «народа»: «**Муравьи — народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою** (букв.: «**хлеб свой**» — М. И.) (Притч. 30, 25).

Со словом «хлеб» в русском переводе встречаются и другие гебраизмы, в которых это слово теряет свое прямое значение, например: «хлеб беззакония» (Притч. 4, 17), «хлеб слезный» (Пс. 79, 6), «хлеб праздности» (Притч. 31, 27), «хлеб насущный» (Притч. 30, 8).

Рассмотрим постоянно встречающееся в русском переводе выражение «сказал... говоря», например: «И сказал Господь Моисею, говоря» (Исх. 25, 1). Деепричастием «говоря» в этом выражении переведены древнееврейский инфинитив «говорить» и предлог «чтобы». В результате буквальный перевод всего выражения будет таким: «сказал, чтобы сказать». Такой перевод, естественно, не может быть использован в русском библейском тексте. Однако и деепричастие несовершенного вида «говоря» также не соотносится с глаголом прошедшего времени «сказал», т.к. последний выражает совершившееся действие, а форма «говоря» — действие совершающееся. Но мы настолько привыкли к этому гебраизму по причине его частого употребления в Библии, что порой не замечаем этого несоответствия, хотя и знаем, что в русском языке такое глагольное сочетание немислимо. Учитывая то обстоятельство, что наличие или отсутствие деепричастия «говоря» в русском библейском тексте никак не сказывается на его смысле, можно было бы это деепричастие на русский язык не переводить вообще и этим избежать одного из гебраизмов русского перевода.

Нельзя не сказать о гебраизмах, которые, так сказать, «прижились» в русском библейском тексте и воспринимаются как явления русского языка. Например, языка древних сказаний, летописей, былин и т.п.

Обратимся к 1-й главе первой библейской книги. В ней — 31 стих. 28 из них начинаются с союза «и»: «и сказал», «и увидел», «и назвал», «и произвела», «и поставил», «и благословил» и т.д. Первая глава не является в этом отношении исключением. Подобное явление мы наблюдаем на протяжении всей Библии. Об Исаве, например, в 25-й главе книги Бытия сказано: «и он ел и пил, и встал, и пошел, и пренебрег...» (34 стих). Такие примеры можно умножать до бесконечности. Здесь естественно напрашивается вопрос: действительно ли в древнееврейском языке так часто употребляется этот союз? Обратим внимание на то, что в приведенных нами примерах, а также во множестве других аналогичных случаев союз «и» всегда стоит при глаголах. Это не случайное совпадение. Дело в том, что древнееврейское «вав» имеет два значения: 1) союз «и»; 2) «вав последовательности». В своем втором значении «вав» в соединении с формой имперфекта<sup>6</sup> придает последнему значение перфекта<sup>7</sup>, а «вав» в соединении с перфектом образует имперфект. Поэтому такое «вав» иногда называют «перевертывающим глагольные времена»<sup>8</sup>. В ряде случаев «вав», выступающее в таком значении, можно было бы не переводить союзом «и». У библейских же переводчиков «вав» при глаголах, как правило, объединяет в себе два указанных значения. К таким выражениям как: «и сказал Бог» (Быт. 1, 3), «и пошел Моисей» (Исх. 4, 18) — мы уже привыкли и воспринимаем их, как было отмечено, как типично русские, в которых даже воскресает седая древность. В этих выражениях буквализм действительно уже «прижился» и не контрастирует с остальным текстом. Тексты же, аналогичные приведенному нами из 25-й главы книги Бытия («и он ел и пил, и встал, и пошел, и пренебрег...»), как нам представляется, воспринимались бы лучше, если бы они не были переведены буквально.

Заканчивая перечень некоторых гебраизмов и не останавливаясь на других особенностях синодального текста, следует еще раз подчеркнуть, что перевод Библии на другие языки сопряжен с огромными трудностями. Своеобразие многих языковых явлений древнееврейского библейского текста, особенно его поэтичность, чрезвычайно большой исторический период, обнимаемый библейским повествованием, древность текста, краткость и образность языка,

наличие *hapaх legomenon*<sup>9</sup> — вот далеко не полный перечень того, с чем приходится сталкиваться при переводе Библии с древнееврейского языка. Однако этим трудности переводческой работы не ограничиваются. Как уже было отмечено, переводчик должен иметь широкие познания в библеистике, знать принципы перевода вообще и библейского в частности, критически усваивать результаты библейских исследований в инославии. Преодолеть эти трудности одними научными усилиями невозможно. Приступающий к переводческому труду должен жить в благодатной атмосфере святой Церкви и руководствоваться православной традицией понимания Священного Писания. Предание о чудесном озарении праведного Симеона Богоприимца при переводе им известного пророческого места всегда должно побуждать переводчика Библии искать помощи и божественной премудрости у Самого Источника Сверхъестественного Откровения.

Зададимся вопросом: располагаем ли мы в настоящее время такими церковными научными силами, которые смогли бы успешно осуществить столь ответственное и столь трудное начинание по улучшению русского синодального библейского перевода? Как бы мы ни воспринимали современную русскую библеистику, на этот вопрос будем вынуждены ответить отрицательно. К сожалению, наши научные усилия в этой области пока еще слишком слабы. Чтобы преодолеть отставание в переводческой сфере библеистики, вызванное целым рядом как объективных, так и субъективных причин, нам потребуется немало времени и сил. Некоторые считают, что преодолеть отставание в этой области могут помочь индивидуальные опыты перевода. При этом ссылаются на библейские переводы архимандрита Макария (Глухарева), профессора протоиерея Герасима Павского, обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева и других. Однако такие примеры, как нам представляется, неудачны в двух отношениях. Во-первых, в наше время, когда мы пожинаем плоды «идеологического плена», приведшего к нарушению не только исторических, культурных, но и церковных традиций, человеку, владеющему теми или иными языками, но живущему в атмосфере искаженной духовности, открыть благодатный мир Библии и донести его посредством перевода до современного читателя становится чрезвычайно трудно.

Во-вторых, — и это, пожалуй, самое главное — индивидуальный перевод не застрахован от нарушения православной традиции, предписывающей постигать Библию не индивидуально, а соборно. Именно так, т.е. соборно, Библия должна и переводиться на другие языки.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> П. Юнгеров. Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги, изд. 2, Казань, 1910, с. 450.

<sup>2</sup> Иллюстрацией того, что сопряженные сочетания, оставшись в синодальном тексте в виде гебраизмов, иногда затрудняют понимание библейского текста, может служить объяснение в «Толковой Библии» под редакцией А.П. Лопухина 10-го стиха 61-го псалма: «**Сыны человеческие**» — только суета; **сыны мужей** — ложь». Толковник пишет: «Сыны человеческие» — обыкновенные люди, простой народ; «Сыны мужей» — знатные лица» (Толковая Библия. Изд. 2-е; Стокгольм, 1987, т. IV, с. 252). Однако такое толкование не имеет лексических оснований. В словарях древнееврейского языка оба выражения передаются как синонимы. Синонимами они являются в этом стихе и в переводе 70-ти, и в славянском тексте, где переводятся одним и тем же выражением: «обаче суетни **сынове человечестии**, лживи **сынове человечестии** в мерилех...» (Пс. 61, 10).

<sup>3</sup> Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан — Москва, 1992, с. 154.

<sup>4</sup> Словарь библейского богословия под редакцией Ксавье Леон-Дюфура. Перевод со второго французского издания; Брюссель, 1974, с. 1207.

<sup>5</sup> Там же, с. 1207.

<sup>6</sup> Имперфект в древнееврейском языке соответствует будущему времени.

<sup>7</sup> Перфект в древнееврейском языке соответствует прошедшему времени.

<sup>8</sup> Б.М. Гранде. Введение в сравнительное изучение семитских языков. М., 1972, с. 346.

<sup>9</sup> Нарух *legomenon* (букв.: «один раз сказанное») — греческое словосочетание, используемое в лингвистике для обозначения выражений или отдельных слов, встречающихся в том или ином тексте (в нашем случае — в древнееврейском библейском тексте) только один раз.

## Протодиакон Сергей Голубцов ИЗ ИСТОРИИ «БОГОСЛОВСКОГО ВЕСТНИКА»

Основным печатным органом Московской Духовной Академии был издававшийся с 1892 года журнал «Богословский вестник», заменивший собой прежние «Прибавления к Творениям св. отцов в русском переводе»<sup>1</sup>. Субсидируемые московским митрополитом в размере 4000 руб./год, эти «Прибавления» завершили свое существование в 1891 году, через 7 лет после прекращения субсидий.

По инициативе проф. П.И.Горского-Платонова при ректоре академии архимандрите Антонии Храповицком в 1892 году было начато издание академического журнала, история становления которого достаточно подробно изложена в «Истории МДА» А.Киселева<sup>2</sup> (курсовая работа).

Тем не менее, стоит обратиться к страницам дневника А.Беляева, более подробно рисующим историю становления «Богословского вестника».

Первое заседание Совета по изданию нового журнала, ежемесячного по мысли ректора архимандрита Антония, состоялось 6 сентября 1891 года. Ректор сразу отказался от редакторства и предложил на этот пост П.И.Горского. Последовало, по словам Беляева, гнетущее молчание с минуту, потом кто-то протянул: «согласны». Но, по-видимому, все были довольны, т.к. не хотели попадать в зависимость от него.

5 июня на заседании Совета по делам журнала по просьбе Каптерева (к статье которого об отношениях царской и патриаршей власти П.И.Горский сделал примечание, что могут быть и иные мнения, которое Каптерев зачеркнул) была создана редакционная комиссия из нескольких профессоров, за каждым из которых был закреплен определенный отдел «Богословского вестника». Ректор взял себе публицистический отдел.

Но 14 декабря в собрании по делам журнала от членства в редакционной комиссии отказались и ректор, и Андрей Петрович (Смирнов), вместо которых избрали Н.А. Заозерского и А.Д. Беляева — по ученой части. Н.А. Заозерский «заявил, что печатать в журнале *En tout cas* («Антука» — так прозвали лекцию Горского<sup>3</sup>), нельзя». Этой лекцией очень недоволен был ректор, и это послужило, по-видимому, причиной его нежелания работать с Горским в редакции.

28 декабря проходило заседание редакционной комиссии по составлению февральской книжки «Богословского вестника». Шла речь об «Антуке» Горского; она уже была исправлена ректором, чтобы быть помещенной, т.к. А.П. Лебедев настаивал на этом. Беляев указывал неудобства ее помещения и сказал о неблагоприятных отзывах о ней со стороны ряда профессоров. Его поддержал Г.А. Воскресенский. Прочитан был неблагоприятный отзыв Н.А. Заозерского. Предоставили это решать самому Горскому, который, учитывая мнения Беляева и Воскресенского, решил не печатать ее в «Богословском вестнике»<sup>4</sup>.

8 января 1893 года П. Горский написал ядовитое опровержение против письма Н. Заозерского по поводу «Антуки», адресовав его А. Лебедеву. «Заварилась каша в нашем болоте», — резюмирует Беляев<sup>5</sup>.

Другой член редакции Г.А. Воскресенский обиделся, что Горский в составленных им правилах по ведению журнала третирует его, секретаря редакции, как холопа, и заявил ему, что он такой же профессор, как и П. Горский.

В конце концов редакционная комиссия, собравшись 2 и 3 февраля, значительно изменила правила, при этом обошлось без взаимных упреков, особенно между Заозерским и Горским. Первый не мог простить Горскому, что тот обвинил его в каких-то революционных идеях. Н. Каптерев и М. Муратов задали вопрос, можно ли вести журнал при таком редакторе.

И 25 февраля вместо П.И. Горского (получившего 6 голосов «за» и 14 «против») был избран В. Соколов, попросивший некоторое время на обдумывание, в том числе на то, чтобы выяснить мнение своей жены (что очень всех умилило). 12 апреля был зачитан указ о назначении В.А. Соколова. Тогда М.Д. Муретов предложил не печатать в журнале «раз-

носительной» критики. Это не встретило поддержки. Такова история становления журнала.

### Структура «Богословского вестника»

Еще в сентябре 1891 года Советом было положено выпускать новый журнал книжками от 12 до 15 печатных листов по цене 7 рублей с пересылкой, помещая в нем статьи по следующим разделам:

1. Творения св. отцов в русском переводе.
2. Исследования и статьи по богословию, философии и историческим наукам, принадлежащие, в основном, профессорам МДА, самостоятельные и переводные.
3. Современная церковная, гражданская и академическая жизнь.
4. Критика, рецензии и библиография<sup>6</sup>.
5. Отчеты МДА и извлечения из журналов Совета (последние печатались и отдельными изданиями). В этом же 5-ом отделе помещались статьи мемуарного характера, например, воспоминания преосвященного Саввы (Тихомирова) и «Отчеты Братства преподобного Сергия».

«Богословский вестник» выпускался ежемесячно (но июль - август — в одном номере) в виде 3-х томов в год с независимой пагинацией в пределах каждого тома.

Кроме того, нужно отметить, что сам журнал состоял из указанных отделов, не имевших своих подзаголовков, но зато имевших свою пагинацию, что весьма затрудняло поиск нужных статей. Только в 1903 и в 1912 годах в качестве приложения к журналу были изданы составленные К.М. Поповым (библиотекарем МДА) систематические указатели статей, помещенных в «Богословском вестнике» за 1892 - 1901 и 1902 - 1911 годы (с алфавитным указателем авторов), и только в 1951 году библиотекарем Ленинградской Духовной Академии Поповым В.М. издан подобный же указатель за 1912 - 1918 годы. Все статьи, печатавшиеся в «Богословском вестнике», в этих указателях распределены по 22-м тематическим разделам в соответствии с преподававшимися в академии дисциплинами, как-то: Священное писание, Патрология, Основное богословие, Христианская апологетика и т.д., что было весьма удобно для студентов и преподавателей. В разделе истории Русской Церкви были выделены рубрики:

а) исследования, современная церковная жизнь и вопросы церковной реформы, в) воспоминания, мемуары, письма, юбилеи и некрологи, г) материалы по истории МДА, д) библиография.

Редакционное дело оказалось, однако, не таким тяжелым крестом, как поначалу казалось В.А.Соколову, поскольку он видел перед собой горький опыт П.И.Горского, который, по словам В.Соколова, «при страстности увлечения и недостаточной широте крутозора, составлявшей одну из его личных черт, придавал академическому журналу и своей редакторской деятельности слишком преувеличенное и чуть ли не мировое значение и уносился по этому поводу в область таких необъятных мечтаний о будущем, что у его товарищей это вызывало подчас невольную улыбку... Недостаток терпимости к чужим мнениям, и, главным образом, тенденция к неограниченному самовластию и несчастная склонность подозревать в словах и действиях окружающих лиц непременно какие-либо «задние» мысли и скрытые намерения породили столько столкновений и неприятностей...»<sup>7</sup>, что он вынужден был отказаться от должности.

Соколов же поставил дело на вполне демократическую основу. При нем фактически высшим распорядителем «Богословского вестника» была вся академическая корпорация, осуществлявшая свою законодательную и административную власть на общих редакционных собраниях, где принимали участие не только профессора и доценты, но и все должностные лица. Непосредственное заведование всеми делами журнала находилось в руках редактора, причем в помощь ему по просмотру рукописей избирались особые редакторы отделов, которые составляли редакционную комиссию, по мере надобности заседавшую. В этот период членами комиссии были А.П.Лебедев, А.Д.Беляев, Н.А.Заозерский, М.Д.Мура-тов и А.И.Введенский.

Каждая поступившая статья прочитывалась редактором, потом редактором соответствующего отдела и вновь главным редактором на окончательное решение.

Подбор и сортировка статей по отделам предваритель-но проводилась главным редактором, который свое решение отдавал на рассмотрение редакционной комиссии, и не было практически при этом никаких пререканий.



Все канцелярское дело находилось в руках секретаря редакции, должность которого при В. Соколове занимал Г. А. Воскресенский и затем С. С. Глаголев, обязанностью которых была вся финансовая и экспедиционная часть редакторской деятельности. Делопроизводством по журналу, как правило, занимались особые письмоводители из студентов, получавшие в месяц от 5 до 10 рублей.

Каждая книжка журнала обходилась при В. Соколове примерно в 900 рублей, годовые оклады были: главному редактору — 600 рублей, секретарю — 300 рублей<sup>8</sup>, членам редакционной комиссии — примерно по 100 рублей. Гонорар авторам был установлен в размере 30 рублей с листа за оригинальные материалы и 20 рублей — за переводы. За корректуру платили еще по 2 рубля с листа. Главным источником средств была подписка. П. И. Горский настоял, чтобы печатать журнал в количестве 2400 экз., однако оказалось, что в первый год подписка едва достигла 1300 экз., во второй примерно 1150, в третий — еще меньше, пока не упала до тысячи и в последующем колебалась около этой цифры. Поэтому число печатающихся экземпляров нужно было также сократить. Уже при первом редакторе на второй год было напечатано 2000 экземпляров, а при Соколове тираж был уменьшен до 1800 и 1500 экземпляров<sup>9</sup>. Из этого числа до 300 экземпляров рассылалось бесплатно: всем членам корпорации, другим духовным академиям и университетам, нескольким высокопоставленным лицам, многим светским и духовным редакциям в обмен на их издания и всем почетным членам академической корпорации.

Согласно более точным данным, опубликованным в 1916 году (БВ, 1916, 10 - 12, сс. 616 - 621), число платных подписчиков на «Богословский вестник» в 1892 году было 1800 человек (тираж — 2400 экз.). К 1897 году оно упало до 900 человек, затем, в 1899—1907 годах, в связи с приложением к журналу ряда изданий, преимущественно св. отцов, число подписчиков возросло до 1200 - 1500, а затем вновь упало, и с 1910 года было не более 800 - 900 человек<sup>10</sup>.

• Творения св. отцов расходились примерно в количестве 100 экземпляров.

Творения св. отцов издавались не только при каждой книжке «Богословского вестника» (в его I отделе, где пре-

имущественно печатались новые переводы в размере 1 - 2 печатных листов), но и отдельными томами, которые распространялись в качестве приложений к журналу (с 1899 года). Всего за 17 лет были распространены сочинения:

- св. Василия Великого (7 томов), /4-е издание 1900 - 1902 гг. /;

- св. Афанасия Александрийского (4 тома);

- св. Макария Египетского (1 том);

- блаж. Феодорита (8 томов), /1905 - 1908 гг. /;

- преп. Исаака Сирина (1 том);

- св. Кирилла Иерусалимского (1 том);

- преп. Иоанна Лествичника (1 том);

- гимны преп. Симеона Нового Богослова (1 том).

Кроме святоотеческих творений были изданы:

- Е.Е.Голубинский. «Преп. Сергей Радонежский и созданная им Лавра»;

- юбилейные издания Академии;

- прот. А.В.Горский. «История Евангельская и Церкви Апостольской»;

- А.С.Павлов. «Курс церковного права».

Отдельные сочинения печатались в журнале в виде приложений с особой пагинацией, а затем выходили самостоятельными изданиями, как-то:

- Н.И.Корсунский. «Документы из истории перевода святоотеческих творений в Московской Духовной Академии»;

- С.Е.Зверев. «Изустная духовная св. Митрофана, еп. Воронежского»;

- прот. В.Добротворский. «Основное Богословие или Христианская апологетика»;

- его же «Православное Догматическое Богословие»;

- Савва, архиеп. Тверской. «Хроника моей жизни»;

- А.А.Жданов. «Из чтений по Св. Писанию Ветхого Завета»;

- архим. Феодор Бухарев. «Исследование апокалипсиса».

При В.Соколове «Богословский вестник» не получал субсидий от московского митрополита. Весьма существенную поддержку оказывала только продажа отеческих творений, печатавшихся и ранее напечатанных (до 3 тыс. рублей

ежегодно), а также проценты с Филаретовского капитала (в 12000 руб.), пожертвованного в 1865 году.

В 1916 году редакцией журнала был опубликован краткий обзор деятельности редакции и жизни самого журнала за 25 лет его существования<sup>11</sup>. Из него следует, что средства, на которые существовал журнал и издавались творения св. отцов, слагались из следующих основных статей:

1) проценты с неприкосновенного капитала в 12000 рублей, пожертвованных академии в 1865 году Высокопреосвященным митрополитом Московским Филаретом на издание библейского словаря;

2) подписки на «Богословский вестник» и платы за печатающиеся в нем журналы Совета Академии;

3) сумм, получаемых от продаж «Творений святых отцов»;

4) субсидий со стороны, в основном, московской кафедры в размере от 3000 рублей до 10000 рублей в 1900 - 1907 годах и 2500 рублей в 1911 - 1916 годах, которые составили за 25 лет соответственно: по статье № 1 — 19500 рублей (или 5,3% от общей суммы), по статье № 2 — 240200 рублей (65,5%), по статье № 3 — 81100 рублей (22,1%), и по статье № 4 — 26000 рублей (7,1%). Последняя субсидия в 2000 рублей на вторую половину 1918 года была предоставлена от ВЦУ указом последнего от 7 сентября 1918 года (№ 1039)<sup>12</sup>.

Издательство, таким образом, все время работало в весьма стесненных материальных условиях. Это явствует и из докладной записки редактора журнала Н. Заозерского, предоставленной им на Совет, в которой он просит субсидировать как новое издание с улучшенной редакцией творений преп. Исаака Сирина, так и «повышение авторского гонорара, составляющего на 1910 г. 16 рублей за печатный лист, настолько ничтожный, что его стыдно и предлагать заслуживающим уважения посторонним сотрудникам» (Ж., 1910, с. 37).

Тяжелое экономическое положение страны в I мировую войну отозвалось и на состоянии дел «Богословского вестника». Сократилось число подписчиков, вздорожала не менее чем вдвое бумага (ранее цена составляла 5 рублей за стопку в 40 фунтов и расходовалась в год не менее 550 стоп).

В январе 1916 года редакция просила у Св. Синода временной субсидии в 4000 рублей (Ж., 1916, сс.23 - 25), в чем Синод отказал указом от 15.09.1916 года, отсылая к епархиальным архиереям. Кроме того, Синод рекомендовал сократить протокольную часть журнала, сократить тираж и число рассылаемых бесплатно экземпляров (Ж., 1916, с.100).

Ввиду тяжелого материального положения объем «Богословского вестника» в 1917 - 1918 годах был значительно сокращен. 3 сентября 1917 года Совет академии обратился к Московскому митрополиту Тихону с просьбой о субсидии в размере 5000 рублей на 1917 год и 5000 рублей на 1918 год на издание журнала. К этому времени в связи с переходом Лаврской типографии в издательство «Солдат-гражданин» Московского Совета солдатских и рабочих депутатов в пять раз вздорожала плата за печатный лист (с 22 рублей до 114 рублей). Вскоре эта просьба (в отношении 1917 года) была полностью удовлетворена (из миссионерских сумм)<sup>13</sup>.

15 октября 1917 года по просьбе М.Тареева Совет поручил комиссии в составе прот. А.П.Орлова, М.Тареева и И.Попова войти в суждение об участии Совета в редакционном деле.

Журнал издавался до декабря 1918 года включительно. 2 марта 1919 года Правление академии постановило «приостановить временно издание академического журнала» в связи с заявлением его редактора «о невозможности продолжать издание журнала вследствие тяжелых условий переживаемого времени»<sup>14</sup>.

В.А.Соколов часть своей статьи<sup>15</sup> посвящает интересным сведениям о сношениях редактора с цензурой, которую возглавлял по должности ректор академии. Он отмечает относительно большую свободу при ректоре академии архим. Антонии (Храповицком) в 1891 - 1895 годах, который при московском владыке Леонтии (Лебединском; 1891 - 1893 гг.) не боялся помещать даже статьи, не нравившиеся К.П.Победоносцеву.

Но с приходом в 1893 году на московскую кафедру бывшего воспитанника академии митрополита Сергия (Ляпидевского) положение журнала скоро изменилось в худшую

сторону, хотя на первых порах он и возымел мысль о публикации на страницах «Богословского вестника» материалов о желательности перевода академии в Москву, что было встречено громадным большинством корпорации сочувственно. Но, получив намек на неодобрение этой идеи из высоких сфер в Петрограде, поспешил дать отбой. Вскоре в угоду этому митрополиту архим. Антоний был переведен из академии в Казань, а его место занял протеже владыки — архим. Лаврентий, далеко отошедший по своим интересам от академии. Он был безропотным проводником резко реакционной, консервативной политики митрополита Сергия, вскоре запретившего печатать вообще какие-либо труды бывшего ректора Антония, проф. Е. Голубинского и А. П. Лебедева.

Лишь со вступлением на московскую кафедру митрополита Владимира<sup>16</sup>, а на должность ректора — архим. Арсения «наступили совсем иные, лучшие времена»<sup>17</sup>.

7 августа 1898 года В. А. Соколов после защиты докторской диссертации был выбран на должность ординаторского профессора, что давало существенную прибавку к жалованию. Однако только тем обстоятельством, что «он считал себя достаточно поработавшим для этого общеакадемического дела», объяснял он позднее<sup>18</sup>, что осенью 1898 года он ушел с поста главного редактора.

После него на этой должности находились:

А. А. Спасский (ноябрь 1898 г. - февраль 1903 г.);

И. В. Попов (март 1903 г. - ноябрь 1906 г.);

И. Д. Андреев (декабрь 1906 г. - октябрь 1907 г.);

А. И. Покровский (ноябрь 1907 г. - август 1909 г.);

А. П. Орлов /и.о.ред./ (август 1909 г. - ноябрь 1909 г.);

Н. А. Заозерский (ноябрь 1909 г. - сентябрь 1912 г.);

о. П. А. Флоренский (сентябрь 1912 г. - май 1917 г.);

М. М. Тареев (май 1917 г. - март 1919 г.).

Во время редакторства А. Спасского, а тем более И. В. Попова и И. Д. Андреева «Богословский вестник» стал проводником богословских идей нетрадиционного характера, заставлявших мыслить по-иному, что не нравилось консерваторам. Так что редакторам журнала приходилось держать «круговую оборону».

«Наиболее неприличным в настоящее время является то, что Б. В. все ругают и кричат об его либерализме, — писал

С.Смирнову И.В.Попов, редактор журнала. — Это подошло не ко времени, т.к. служит прекрасным оправданием для вмешательства митрополита. В «Русском Вестнике» Субботин бранит Лебедева за непочтительное отношение к апостолам, из письма Павла Прусского в «Вере и Церкви» видно, что Субботин ругал Б.В. всегда, в «Православном Собеседнике» Керенский (проф. Каз. ДА) разносит Светлова, а Гусев, который на сей раз превзошел сам себя, не только сквернословит по адресу Светлова, но и Б.В. тянет в сыскное отделение; в двух последних кн. Трудов К.Д.А. тоже выпущены мины против недостаточного православия Б.В., «Миссионерское Обозрение» изобличает Тареева в отрицании Догмата воскресения и слегка поругивает Светлова, наконец, в Б.В. за июнь будут ругать П.В.Тихомирова Петровский и Сменцовский. Как видите, образовалась целая коалиция. Задетые будут отписываться, а редакция будет хранить молчание. А все это ведь из-за того, что Светлов раздражил всех гусей. На будущее время, если только избежим нахлобучки от Синода, писать либерально будем, но надо будет стараться никого не задеть лично...»<sup>19</sup>.

В письме от 23 мая сообщается Поповым, «что по слухам, привезенным митрополитом и подтвержденным Глубоковским, в Синоде готовят респрессалии против Б. В-ка, особенно за заметку П.В.Тихомирова против Церковных Ведомостей. Если пришлют нахлобучку, будет крайне неприлично...»<sup>20</sup>.

В письме от 20.05.1906 года И.В.Попов упоминает о том, что в последней речи Буткевич выступил прямо с доносом на «Богословский вестник» и другие журналы<sup>21</sup>.

В 1905 - 1907 годах обстановка в академической корпорации в связи с борьбой за автономию академии, делом Мышцына-Тихомирова и увольнением Ключевского по его прошению на пенсию резко обострилась. Это сказалось и на стабильности редакторского состава и на качестве «Богословского вестника».

Число подписчиков стало резко падать. С должности редактора ушел И.В.Попов<sup>22</sup>, а секретаря — его друг С.И.Смирнов. Вместо них был избран проф. И.Д.Андреев, который через год в поисках большей свободы ушел в Петербургский университет. Выбранный Советом А.И.По-

кровский, также человек трезвых взглядов, как и его предшественники, менее чем через два года был уволен из академии.

До избрания Н.А. Заозерского в декабре 1909 года исполнял обязанности редактора секретарь — А. П. Орлов.

Отметим еще раз, что до 1912 года редакторы избирались Советом. Все пребывавшие на редакторском посту были профессорами так сказать «либеральных» взглядов, сочувствовавшие церковным и академическим реформам в духе их демократизации. Новый устав 1910 - 1912 годов предоставил возможность ректору епископу Феодору самому назначить 28 сентября 1912 года редактора — свящ. Павла Флоренского. Он, как повествует внук о. Павла, игумен Андроник, в своей статье в 28-м номере «Богословских Трудов» (см. сс. 300 - 310), провозгласил своим лозунгом как редактора «неуклонное служение методами и орудиями науки интересам Св. Церкви. Раскрывать нетленные сокровища Сокровищницы Истины и углублять понимание их в современном сознании, уяснять вечное и непреходящее значение церковности...», что отвечало официальной линии академического Устава 1910 - 1912 годов. Но вместе с тем вызывают недоумение пожелания молодого редактора Вл. Эрну как сотруднику этого журнала: «...для начала необходимо печатать (особенно лиц подозрительных) нетяжеловестное и вполне переносимое... Нам надо приучить к себе читателей, верхних и нижних, чтобы они были уверены, что мы ничего собственно не намерены выкидывать...» (с.301). «... Под видом протестантов разделяйтесь с Тареевым и прочими... «Логос» порицайте, сколько влезет, — если выйдет шум, тем лучше: реклама «Б.В.» и слава «Логосу» (с.303).

Трудно сказать, не имея документальных архивных данных, насколько о. Павел, как и предыдущие редакторы, мог определять содержание «Богословского вестника»: ведь это все же был орган Совета академии. Но надо полагать, что в период ректорства еп. Феодора, узурпировавшего, по сути, всю власть в академии и покровительственно относившегося к о. Павлу Флоренскому, эти два лица и определяли состав журнала. Причем, в большей степени — о. Павел Флоренский<sup>23</sup>, среди профессоров академии почти не пользовавшийся поддержкой, кроме начинавшего доцента Ф.К. Андреева, и искавший своих единомышленников в среде Московского

религиозно-философского общества (М.А.Новоселов, Ф.Д.Самарин, Е.Н.Трубецкой, П.Б.Мансуров и др.)<sup>24</sup>.

Статья игумена Андроника весьма полно отражает деятельность о. Павла Флоренского и характеризует содержание журнала при нем, хотя и содержит некоторые неоправданные утверждения<sup>25</sup>.

Кроме того, сквозь всю статью проходит мысль, что о. Павел необыкновенно поднял научные достоинства журнала, сделав его и чрезвычайно интересным в сравнении с предыдущими редакторами. Так ли это на самом деле? Возьмем, например, № 9 за 1916 год, включавший: а) службу и акафист свят. Гермогену; б) большую статью «Поездка в чужие края К.С.Аксакова (за 1830 - 1840 гг.); в) скучнейшие исследования доц. Д.А.Лебедева; г) список книг, поступивших в редакцию «Богословского вестника»; д) «Указатель описаний славяно-русских отечественных и заграничных книгохранилищ» свящ. И.М.Смирнова; е) жизнеописание Иоанна Тобольского. Так что для подписчиков разве что последняя статья представляла некоторый интерес. В сводных №№ 10 - 12 за тот же 1916 год более половины места отведены на воспоминания о прот. Ал-ре Лебедеве и переписку ряда лиц. Эти мемуарные материалы следовало бы, конечно, опубликовать отдельным небольшим изданием, а не навязывать подписчикам, понижая их интерес к «Богословскому вестнику».

А вот мнение заштатного профессора Академии А.Д.Беляева о «Богословском вестнике» тех лет, позднее найденные нами в его дневниках: «В Богословском Вестнике за июль - август (1913 г.) статья С.Глаголева «Прошедшее и будущее миров» говорит на основании французской книжки о прошлом, но не о будущем. Ход мыслей не ясен, и есть места непонятные... Половина статей чужих людей, а если исключить статьи умерших Голубцова и Жданова и отставного Муретова, то наличных профессоров останутся только 2 статьи: Глаголева и Спасского... Вот вам и новая Академия. Не блистает!»<sup>26</sup>.

В другом месте: «... Только что принесли февральские книжки Богословского Вестника и Христианина. В Богословском Вестнике ныне ни одной статьи теперешних профессоров Академии, если не считать одного места перевода



Максима Исповедника Муретова. Есть прежних профессоров — Бухарева, Жданова, П.С.Казанского. Все прочее — чужое»<sup>27</sup>. Беляев также отметил, что в «Церковной Правде» за 1914 год помещена была краткая статья некоего Уденова, что еп. Феодор придушил академию, а «Богословский вестник» перестал быть органом академии.

Естественно, что когда студенты и профессура академии добились увольнения еп. Феодора с должности ректора (с 1 мая 1917 года), то настал черед и о. Павла. 4 мая Совет академии избрал на должность редактора проф. М.М.Тареева, идейного врага Флоренского, с которым был крупный конфликт еще на магистерском диспуте Туберовского. Флоренского же уволили от должности «согласно прощению», в котором мотивами подачи в отставку указывались «перевтомление и отсутствие студентов-корректоров». Прощение было написано на имя епископа Феодора задним числом — 12 марта.

Конечно, Тареев не был удачной кандидатурой на этот пост. Скорее всего, такой подход к решению вопроса можно объяснить качанием политического маятника. Тареев вскоре, по отзыву Беляева, в значительной степени превратил журнал в свою вотчину.

Остается осветить еще некоторые технические стороны деятельности редакции «Богословского вестника».

Первоначально «Богословский вестник» печатался в Сергиево-Посадском отделении Московской типографии А.Н.Снегиревой, которое было специально открыто этой владелицей для академического журнала, снабжено оборудованием и сотрудниками и поручено в заведование одному из ее сыновей. Впоследствии печатание было передано Лаврской типографии, находившейся в Переходном корпусе за западной стеной Лавры<sup>28</sup>.

Из сохранившихся в архиве документов<sup>29</sup> следует, что Александра Ивановна Снегирева для печатания «Богословского вестника» открыла с 1 декабря 1891 года отделение своей типографии в Сергиевом Посаде и обязалась иметь в ней для набора пять русских шрифтов (по размерам) и соответственно им латинский, греческий и еврейский.

Стоимость набора листа устанавливалась таким образом:

шрифт				
№ 1	№ 2	№ 3	№ 4	№ 5 (самый мелкий)
7 р. 75 к.	8 р. 50 к.	10 р. 20 к.	11 р. 50 к.	12 р. <sup>30</sup>
34 строки	40	40	48	48 строк на странице

За печать одного завода (1200 экз.) цена 2 р. 50 к., а за последующие — 2 руб. за завод.

За брошюровку экземпляра — 2 копейки, если толщина не превышает 20 листов.

За набор и печать обложки — по 3 рубля за первый завод и по 1 рублю за последующие.

За отдельные оттиски с перевороткой — по 1 рублю за 50 - 300 экз., по 2 руб. — за 300 - 600 экз.

Производительность: не менее 7 листов в неделю набора и печати.

После получения оригинала для последних двух листов каждой книжки типография была обязана доставить на почту (или в редакцию) все окончательно готовые экземпляры через 7 дней. Обязанность доставки корректурных листов авторам в Сергиевом Посаде лежала на типографии, а возвращение их откорректированными — на корректорах (авторах), не позднее суток после получения их из типографии.

Бумагу для издания приобретала редакция, а ее доставку с Сергиевской станции в типографию осуществляла заведующий последней.

Эти же условия подтверждались и в последующие годы (по документам прослеживается до 1898 г.). Скорее, именно в ноябре 1898 года, когда был избран новый редактор, А. Спасский, последний заключил договор с Лаврской типографией, открытой в 1895 - 1896 годах и предложившей свои услуги, очевидно, за более низкую цену. Во всяком случае, в 1904 - 1905 годах «Богословский вестник» печатался в типографии Лавры. Однако Лаврская типография, по словам И. В. Попова (редактора с марта 1903 года), «...заявила в декабре 1905 г., что без цензуры печатать «Богословский вестник» будет лишь до июня 1906 г., т.к. он «своим направлением срамит Лаврскую типографию и не подходит по духу Лавре преп. Сергия», но Снегирева запросила дороже на 20 %. В других больших типографиях еще дороже»<sup>31</sup>.

1 мая 1906 года на Совете вновь был поставлен вопрос о типографии: или пригласить Снегиреву, или дать метранпажу Лаврской типографии И.И.Бочарову 3 тысячи рублей на обзаведение своей типографией (4 тысячи он займет в другом месте), или же открыть свою типографию. Решили составить комиссию для выработки проекта. Тогда переизбрали на второй срок (1,5 года) тех же редактора и секретаря редакции. Но 19 октября редактор И.В.Попов и секретарь С.И.Смирнов подали в отставку. Причиной А.Д.Беляев считает неприязнь к редактору Мышцынской партии, в силу чего в 7 - 10 номерах «Богословского вестника» вовсе не было статей профессоров<sup>32</sup>. Выбран записками Андреев, получивший 12 голосов против 11. Тареев получил 11, против — 12. Секретарем избран А.Орлов (другие кандидатуры: Бенеманский и Ф.Россейкин). 19 октября вновь обсуждали вопрос о типографии. На обзаведение типографией нужно не менее 11 тыс. рублей, у редакции лишь 2 - 3 тыс. рублей. Решили продлить контракт с Лаврой на 1 год. Но через год И.Андреев покинул МДА.

В январе 1908 года новый редактор «Богословского вестника» А.И.Покровский заключил контракт с типографией Троице-Сергиевой Лавры<sup>33</sup> (а точнее, с Лаврой, т.к. в документе стоит подпись архим. Товии). 14 октября 1909 года состоялось редакционное заседание Совета. Отмечалось, что подписчиков на журнал в 1907 году — 1142, в 1908 году — 1070, в 1909 году — 949. У журнала дефицит в 2 тыс. рублей.

Положили сократить: гонорар — до 16 рублей (вместо 25 руб.), оклад редактора — до 480 рублей (вместо 600 руб.), секретаря — до 300 рублей (вместо 360 руб.). При выборах нового редактора (вместо уволенного из академии А.И.Покровского) Заозерский и Смирнов получили 7 голосов, Голубцов — 6, Спасский — 3, другие — меньше. Секретарем единогласно избрали Россейкина; Заозерский пока не согласился занять пост.

Но 11 ноября Совет все же избрал Заозерского редактором журнала (Дневник Беляева, ф. 26).

Договор с Лаврской типографией, очевидно, был продлен. А через год, 23 ноября 1910 года, вновь решили увеличить гонорар с 16 рублей до 24 рублей и просить субсидии

у митрополита, а в приложении к журналу дать 2 тома Ефрема Сирина.

С 1 января 1913 года новый редактор «Богословского вестника» — свящ. П.А.Флоренский — вновь заключил контракт с Лаврской типографией, повторив статьи контракта 1908 года.

В отношении поставки бумаги еще в 1891 - 1892 годах был заключен договор<sup>34</sup> с Горбатской писчебумажной фабрикой Г.Способина и Ко<sup>35</sup>. По договору должна была поставаться рояльная бумага, весом 37 фунтов в стопе по 15 коп. за фунт, количеством (на 1892 - 1893 гг.) от 800 до 1000 стоп, и альбомная бумага (для брошюровки) по цене 17 коп. за фунт в количестве, оговариваемом позже. Доставка на станцию Сергиевская — за счет редакции.

Склад академических изданий был на чердаке Чертогов, а меньший, для текущих расходов — под редакторскими покоями.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Издавалась с 1843 года.

<sup>2</sup> В.А.Соколов. Пять с половиной лет в должности редактора. — Богословский вестник. 1915. III. № 10 - 12, сс. 239 - 276.

См. также: Аноним. Богословский вестник. — Богословские труды. Выпуск 28. М. 1987, сс. 347 - 349 (Материалы к «Богословско-церковному словарю»).

<sup>3</sup> Она была читана как публичная лекция перед студентами, быть может, в неполном виде, 1 декабря; студенты бурно аплодировали.

<sup>4</sup> «Антука была издана отдельной брошюрой (Сергиев Посад, 1894). Автор ее подвергал резкой критике непродуманность реформ семинарского образования при Обер-Прокуроре гр. Протасове и загруженность духовенства бюрократической отчетностью.

<sup>5</sup> Подробности конфликта между А.П.Лебедевым и Н.Заозерским и П.И.Горским можно почерпнуть из переписки между ними, находящейся в личном деле П.И.Горского (д. № 5056 по оп. 4, ф. 229 в ЦГИАМ). По мнению А.Беляева, у П.И.Горского «... было много недругов: Кудрявцев, Субботин и Цветков недовольны, т.к. Горский раскрывает хищения, бывшие при Амфитеатрове, и идет в разрез с его начинаниями; Корсунский против него, потому что он [Горский] задел его самолюбие, Мартынов против — по связи с Тихомировым и по испрошению ему Горского: Опереться ему [Горскому] не на кого...» (ОР РГБ, ф. 26, I, 25, л. 63 об.).

<sup>6</sup> В четвертом отделе, предназначенном для критики и библиографии, помещались обзоры литературы по спец. дисциплинам, полемические статьи Е.Е.Голубинского (например, «К нашей полемике со старообрядцами»), В.А.Соколова и А.А.Киреева по вопросу о старокатоличестве и др.

<sup>7</sup> Соколов В.А. Пять с половиной лет в должности редактора. — Богословский вестник. 1915. № 10 - 12.

<sup>8</sup> Напомним, что годовой оклад доцента был 900 рублей, экс. орд. профессора — 1600 рублей, орд. профессора — 2400 рублей.

<sup>9</sup> Соколов приводил цифры на память.

<sup>10</sup> В нашей курсовой работе эти цифры были завышены в 100 раз в силу ошибочного обозначения на графике, приведенном в «Богословском вестнике» (1916, № 10 - 12, сс. 616 - 621).

Голубцов С., диакон. История Московской Духовной Академии. Т. I. Загорск. 1977. Машинопись.

Киселев А., диакон. История Московской Духовной Академии (1870 - 1900 гг.). Ч. 1 - 3. Загорск. 1974. Машинопись.

<sup>11</sup> См. статью «Из хозяйственной истории «Богословского вестника» за 25 лет» в «Богословском вестнике», 1916, № 10 - 12, сс. 616 - 621. Автором статьи К.М.Попов называет Ф.М.Россейкина (секретаря редакции), но приведенная в статье диаграмма указывает на математические склонности автора последней, так что не исключено и участие редактора «Богословского вестника» П.В.Флоренского.

<sup>12</sup> ЦГИАМ, ф. 229, оп. 3, № 981, л. 5 об.

<sup>13</sup> ОР ГБЛ, ф. 172, к. 47, д. 1, л. 73.

<sup>14</sup> ЦГИАМ, ф. 229, оп. 3, № 982, л. 6 об.

<sup>15</sup> Соколов В.А., цит. соч., сс. 265 - 266.

<sup>16</sup> Митрополит Сергей скончался 11 февраля 1898 года.

<sup>17</sup> Соколов В.А., цит. соч., с. 275.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Из письма И.В.Попова от 19 мая 1904 года к С.И.Смирнову (выбранному только что секретарем редакции — С.Г.). ОР ГБЛ, ф. 280, 18. № 23, л. 30 - 32.

<sup>20</sup> Там же, л. 35.

<sup>21</sup> Там же, д. 24, л. 9. Речь была, очевидно, в Предсоборном Присутствии — С.Г.

<sup>22</sup> О причинах мы скажем в дальнейшем.

<sup>23</sup> Но и то не полностью, т.к. по его же словам «целый ряд лиц пишет, ничуть не завися от моих желаний и соображений». Цит. по: Андроник (Трубачев), игумен. Священник Павел Флоренский, профессор МДА и редактор «Богословского вестника». М., 1987., с. 309.

<sup>24</sup> Андроник (Трубачев), цит. статья., с. 303.; в составе авторов появились и женщины: Бухарева, Верховцева и др.

<sup>25</sup> Игумен Андроник на с. 309 делает примечание к словам свящ. П.А.Флоренского о скучнейших статьях иных профессоров, что, «по всей вероятности, здесь имеется в виду работа М.Тареева «Критика экономического учения Маркса». Во-первых, П.А.Флоренский говорит о нескольких профессорах; во-вторых, почему именно Тареев и его эта работа? На с. 307 он утверждает, что редакторство о. П.Флоренского привело к росту числа подписчиков. Для таких заявлений нет твердых оснований. Некоторый рост в течение 1913 - 1914 гг. мог быть чисто случайным процессом, так же как и в 1915 - 1916 гг. небольшой спад. В последнем абзаце статьи, говорящем о периоде редакторства М.Тареева, игумен Андроник позволяет себе совершенно беспардонные выражения: «о разнузданном протестантизме Тареева», о превращении «Богословского вестника» в общественно-политический орган буржуазии». Очевидно, для игумена Андроника любой идейно несогласный с его дедом, о. Павлом Флоренским, является буржуа? К ним относятся, очевидно, и все те, кто проголосовал против дальнейшего пребывания еп. Феодора на посту ректора — архим. Иларнон, проф. С.С.Глаголев и проч.?

<sup>26</sup> Дневник. Запись 13 сентября 1913 года. — ОР ГБЛ, ф. 26, 4.2.

<sup>27</sup> Запись от 12 марта 1914 года (ф. 26, 4, 3).

<sup>28</sup> О взаимоотношениях с типографиями см. ниже.

<sup>29</sup> ОР ГБЛ, ф. 172, к. 84, № 13.

<sup>30</sup> При условии: при длине печатной страницы в 7 дюймов.

<sup>31</sup> ОР ГБЛ, ф. 26, 3.5, л. 21.

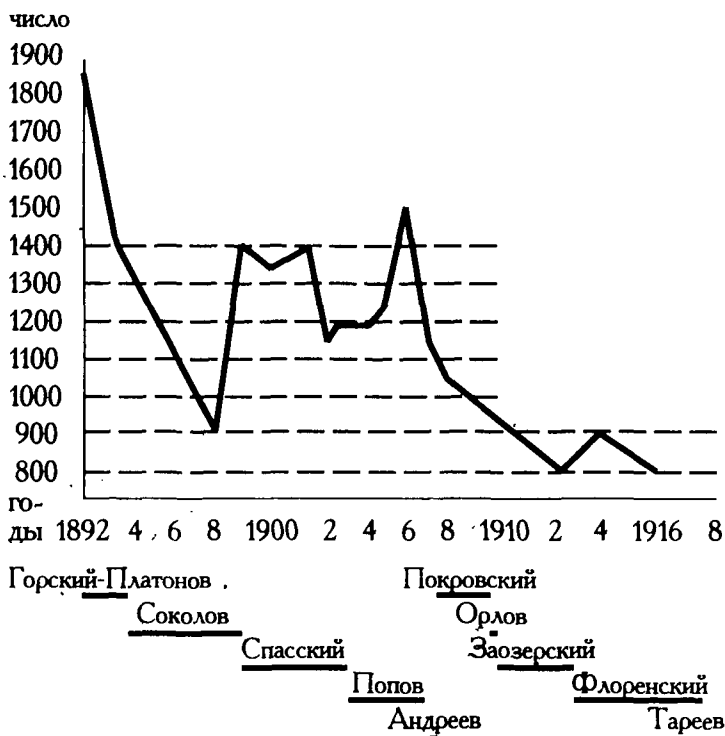
<sup>32</sup> На наш взгляд могли быть и другие причины. В частности, И.В.Попов с лета 1906 года вошел в состав Предсоборного Присутствия в столице и времени у него значительно поубавилось. Кроме того, и С.И.Смирнов, и И.В.Попов помышляли тогда о переходе в университет, чувствуя непрочность своего положения в академии. Еще одна причина: оба они стали издавать осенью 1906 года в Сергиевом Посаде полулегальную газету «Послух» (= «свидетель») прогрессивного направления, которую весной 1907 года прикрыли.

<sup>33</sup> Лавра соглашалась, в частности, печатать лишь такой материал, на котором будет разрешение дужовной цензуры (редактора или др.); за печатный лист (в 16 страниц обычного формата журнала) назначалась цена 8 руб. 75 коп., крупным шрифтом и т.д.

<sup>34</sup> ОР ГБЛ, ф. 172, к. 84, № 16.

<sup>35</sup> Ст. Селиваново Муромской ж. д., Горбатка.

**График**  
 числа подписчиков на журнал «Богословский вестник»



Приведенный выше график заимствован из статьи «Из хозяйственной истории Богословского Вестника за 25 лет» (см. БВ, 1916, № 10 - 12, с.618, где помещены и другие графики\*).

Под графиком обозначены периоды работы в качестве редакторов профессоров академии.

\* 1) График доходов от продажи журнала, который в общих чертах повторяет приведенный выше график числа подписчиков и который колеблется от суммы в 6300 руб. в 1893, 1898 и 1912 годах до 11500 руб. в 1892, 1901 и 1906 годах.

2) График доходов от продажи «Творений св. отцов», более стабильных, меняющихся в пределах от 2200 руб. до 3800 руб. (в 1905 году — 7000 руб.).

**А. Задорнов,**  
I курс Московской Духовной Академии  
**АКАДЕМИЧЕСКАЯ ШКОЛА РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ  
И ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ НАУКИ**

Истина от земли возсия,  
и правда с небесе приниче  
(Пс. 84, 12)

Задача духовного научения, являющаяся заповедью Спасителя — «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28,19), — делает особо важным вопрос о том, *какое основание* может быть положено в систему такого научного знания. Конечно, по слову апостола, «никто не может положить другого основания кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3,11). Только на этом основании Церковь выполняет заповедь о духовном научении во всех проявлениях своего земного бытия: от катехизических поучений до системы богословских школ. Однако именно в последнем случае особенно важным становится вопрос о том, насколько понятия «научности» и «науки» вообще отвечают, с одной стороны, вышеприведенным апостольским словам, а с другой — общим требованиям по отношению к *рационально обоснованному* знанию со стороны «внешних» наук.

Именно поэтому проблема основания общего богословского знания требует для себя определенного исторического контекста, в котором она бы была уже поставлена и в которой уже были бы намечены возможные пути решения. Таким контекстом для нас послужит *академическая школа русского богословия*, под которой мы в дальнейшем будем понимать *определенное временем (1910 - 1920-е гг.) и местом (Московская Духовная Академия) направление рус-*



ской богословской мысли, имеющее все характеристики научной школы: свой генезис, методологические установки, строго определенные задачи etc.

Поскольку мы дали столь конкретное определение понятия, правомерным будет вопрос о том, кто именно является «стопроцентным» представителем академической школы. Вопрос этот требует дополнительного исследования; так, отдельной работы потребовало бы рассмотрение вопроса о принадлежности к этому направлению таких выдающихся православных богословов как митрополит Антоний (Храповицкий) и Святейший Патриарх Сергий (Страгородский). Их можно отнести к академической школе скорее по общему духу и направлению их трудов, но не по принадлежности к тому кругу богословов, о которых у нас пойдет речь. К последним же относятся: архиепископ Феодор (Поздеевский), архиепископ Иларион (Троицкий) и их младший современник епископ Варнава (Беляев). Поскольку статья посвящена конкретному вопросу о значении и месте науки в системе этого богословского направления, мы не можем заниматься рассмотрением генезиса и формальных границ академической школы. В тексте это будет сделано лишь постольку, поскольку потребуют задачи общего вопроса.

Основной вопрос для науки второй половины нашего столетия — вопрос о статусе ее основания, в исторической перспективе раскрывающийся как так называемый «спор о последнем основании» в различных сциентистских и даже социологических моделях<sup>1</sup>. При этом необходимо отметить, что участники этого спора (школы т.н. «критического рационализма» Карла Поппера и Ханса Алберта и «трансцендентального прагматизма» Франкфуртской школы) как аксиому принимали следующую схему научного знания:

Научное знание  
 Тип рациональности  
 Теория аргументации  
 Последнее основание

Остановимся несколько подробнее на каждой ступени данной схемы. Обоснованное знание со времен Коперника рассматривалось как знание рациональное. Все типы данного рационального знания (последовательный, доказательный, прагматический, принципиальный и др.) объединяет то, что

во всех случаях речь идет о *знании* или *действии* с принадлежащей им рациональностью.

Проблема теории аргументации (включающей в свой контекст и «проблему последнего основания») сделалась в XX веке предметом изучения особого направления логики, философии и вообще науки, изучающего прагматические закономерности человеческого языка. Такой «лингвистический аспект» позволил поставить идеалом теории аргументации нахождение непротиворечивых оснований каждого нашего тезиса. Это, в свою очередь, выявило недостаточность формальной логики, ибо существуют и требующие своей аргументации не-дедуктивные суждения, ей не подчиняющиеся, прежде всего: индукция (общие генерализирующие суждения), косвенная верификация (вера в происшедшее без дополнительной проверки), т.н. «интерпретация признаков», практическое обоснование ценностей и норм etc.

Тем самым происходит абстрагирование или отход от прагматической дименсии (т.е. применения языка в структуре конкретной ситуации); это же позволяет говорить в системе предложений независимо от ситуации. Теперь обоснование для нас — не просто схема «почему/потому», но *дедукция предложений*.

При аристотелевом обосновании формальной логикой возникает проблема: если обоснование есть движение от одного предложения к другому, то где же кроется тот последний вопрос, после которого и таится обоснование?

К. Поппер и его ученики из школы критического рационализма осознали эту проблему, а Ханс Алберт назвал ее «трилеммой Мюнхаузена», имеющей следующие возможности:

- 1) можно произвести остановку в точке опоры или аксиомы, взяв ее в качестве обоснования;
- 2) можно бесконечно регрессировать;
- 3) можно прибегнуть к логическому циркулярному обоснованию.

Это является противоречием научным идеалам:

- 1) почти невозможно выделить такие конечные точки;
- 2) невозможно быть бесконечным;
- 3) невозможно идти по кругу.

«Трилемма Мюнхаузена», по мнению деятелей критического рационализма, предполагает 3 возможности:

1) смириться;  
 2) отказаться от попыток обоснования;  
 3) сменить само понятие обоснования — смотреть на него не как на дедукцию, а как на логику диалога.

Сам критический рационализм пошел по второму пути, отождествив рациональность с критикой и занявшись обоснованием критики самой рациональности. Противоположный Попперу «трансцендентальный прагматизм» Апеля и Франкфуртской школы (главным образом — Хабермас) отождествляет, напротив, рациональность с самим обоснованием.

Для нашего контекста гораздо важнее третья возможность смены самого понятия обоснования, которой руководствовалась греческая диалектика (и, скажем, забегая вперед, наиболее близкая академической школе). Обоснование проходит здесь, как мы уже отмечали выше, не на формальной логике, но на прагматических закономерностях. При этом доказательство всегда есть обоснование, но обоснование — не всегда доказательство.

Задача аргументации — поддерживать претензии значения. Ее функция — показать, что тезис обоснован аргументом, т.е. создать рациональную уверенность. Таким образом, главный вывод, который мы теперь можем сделать, будет следующий: *аргументация есть рациональная уверенность*.

Контекст «проблемы последнего обоснования», как мы видели, зависит от того, какая концепция рациональности избрана — это же означает избрать и определенную концепцию аргументации. Избрание же типа рациональности возможно, в свою очередь, только тогда, когда ясна и избрана концепция *научного знания*.

Так, например, изменение античной космологической модели на новоевропейскую галилее-коперниковскую, как отмечает большинство исследователей, состояло совсем не в вопросе о положении небесных светил: «Традиционно говоря о разумном порядке, разумных основаниях и красоте, Коперник неявно для себя руководствуется нетрадиционной идеей разума — автономного источника своих порядков. Пункт этот в самом деле центральный для коперниканской революции. Не гелиоцентризм астрономической системы революционен, а «радиоцентризм» его теоретической установки»<sup>2</sup>.

Эти слова подтверждают наш вывод о том, что любое научное явление (а тем более — изменение его парадигмы) затрагивает не просто само это явление, но и всю ту сложную систему, которая связана с точками «рациональность—аргументация—основание». В случае космологии это особенно явно проявляется при сопоставлении научных принципов античных и новоевропейских «космологов». В специально посвященной этому вопросу работе «Ньютон, Галилей и Платон» известный историк мысли А. Койре отмечает прежде всего последовательно прослеживаемую зависимость отцов новоевропейской науки от их греческих предшественников. Другое дело, что характер такой зависимости не является аналогом некоего ученичества; суть дела совсем в другом. Как пишет сам Койре, «для Галилея платоновская космология не является простым мифом, как это имеет место в «Тимее»; для него это возможная — если не сказать «действительная» — история»<sup>3</sup>.

В этой связи интересно недавно опубликованное исследование А.Н. Павленко, посвященное основаниям того эпистемологического поворота, что произошел в новоевропейской космологии на рубеже XVI - XVII вв. По мнению автора, такой поворот имел двоякое значение: с одной стороны, именно он заложил в бессубъектный античный и средневековый космологизм принципы антропоцентрии, а с другой, как это ни парадоксально, позволил сблизить уже нынешние идеалы и нормы космологии с античными же космологическими принципами<sup>4</sup>.

Основная теоретическая проблема, поставленная современной теоретической космологией, заключается в проблеме «антропного космологического принципа» (АКП), имеющего такую формулировку: *Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей.* Значение АКП если и не стирает, то по крайней мере объясняет те противоречия, которые в своей знаменитой «Эстетике Возрождения» видел Лосев между общими теоретическими установками гуманизма на возвеличивание субъекта и тем положением, в которое поставил этот субъект коперниковский эпистемологический поворот. Дело не в том, что

(как считает Лосев) человеку остается самое ничтожное место во Вселенной, но в том, что это — не просто место его существования, но наблюдательный пункт субъекта, способного вместить в свое сознание и свой разум Вселенную. Антропный космологический принцип служит в этой модели тем последним основанием, на которое будет опираться аргументация выработанного Декартом и Кантом нового типа рациональности.

«Канто-коперниковский поворот» в метафизическом мышлении как нельзя лучше иллюстрирует АКП: предметы «приспосабливаются» к способностям сознания, а не наоборот. Мы познаем, в известном смысле, предметы не такими, каковы они есть, а такими, какими мы можем их познать. Условия наших представлений есть условия возможности вещей. Это и есть функция сознания, в результате чего рождается и опыт, и предметы опыта.

Теперь совершенно необходимо отметить следующее: изменение типов рациональности зачастую происходит не по прогрессивистской вертикали, но по глобалистской горизонтали. Иными словами, появление нового рационального типа вовсе не означает немедленной аннигиляции старого (вопреки известному тезису С. Тулмина о том, что старые идеи умирают вместе с их носителями<sup>5</sup>). Старый тип рациональности *встраивается* в новый, но при этом меняется его аргументация, должна измениться при новом «последнем основании».

Статичность и динамичность научных парадигм также взаимопроникнуты. В этом смысле прав Фейерабенд, допускавший (правда, не диалектически, а чисто релятивистски) и неограниченную пролиферацию научных гипотез, и принцип «упорства», мешающий проникновению в научную систему новых типов рациональности или аргументации. Комментируя положение о взаимосвязанности научных теорий, Фейерабенд пишет: «Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться «очистить» его в угоду своим низшим инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, «объективности», «истинности», то выясняется, что существует лишь один принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на всех этапах человеческого развития, — допустимо все»<sup>6</sup>.

Итак, крайний релятивизм со столь же крайним позитивизмом — вот с чем вступала европейская наука в XX век. При этом, если принять тезис Койре о влиянии философских концепций на развитие научных теорий, то философия Гегеля стала последней философской системой, построенной как огромное прочное здание. Дальнейшее развитие мысли могло либо разрушить этот «дворец мертвой мысли» (С. Киркегор), либо превратить весь мир в одно такое здание — по этому пути и пошел позитивизм во всех его модификациях.

Праксис философии в этой связи виделся лишь в работе по прояснению самого органа любомудрия. Отсюда же и методологическим принципом науки является исследование научного языка, понимаемого или как некий идеальный логический язык, или как анализ обыденной речи. Тем самым лучше рассуждать об отношениях внутри самого языка, чем спорить о значениях. Переход от одного языка к другому — есть переход в другое измерение.

Нам необходимо было создать тот общий контекст, в котором будут яснее видны и оригинальность понимания научного знания, характерная для академической богословской школы, и те параллели, которые видны при сравнении ее посылок с общими выводами методологии науки нашего времени. Для лучшей показательности сформулируем эти выводы в том аспекте, что важен для нашей работы:

а) изменение модели научного знания меняет и всю его структуру (тип рациональности — аргументация — последнее основание);

б) при соответствии разным историческим эпохам разных типов рациональности появление нового типа вовсе не означает неминуемой аннигиляции старого, но — его новое освещение и понимание;

в) диалектика крайнего позитивизма и крайнего релятивизма привела в XX столетии к вопросу об инструменте самой науки, т.е. — о ее языке, являющемся призмой взгляда человека на мир;

г) несоответствие значений субъектного и объектного языков доказывает их принципиальную онтологическую несовместимость, преодолеть которую возможно либо путем анархического аметодологизма, либо же через изменение самого статуса понятия «наука».

Одной фразой этот вывод можно передать следующим образом: а) смена структуры научного знания б) на новую в) есть смена ее языка и тем самым г) изменение самого ее научного статуса.

Русская мысль сразу увидела в программе позитивизма «минимизацию» самого понятия «наука» — достаточно вспомнить название магистерской диссертации Вл. Соловьева. Это был действительно кризис всей западной философии, которая «в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»<sup>7</sup>. Соглашаясь с позитивистскими тезисами в частности, Соловьев понимает контовскую эволюцию умственного развития человечества (теология — философская метафизика — положительная наука) не как некие преемственные фазисы, но как *универсальный синтез*.

Средневековая наука (неважно в данном случае, в схоластике или алхимии) ставила себе сверхзадачу — раскрыть загадку сотворенного Богом мира. Позитивизм же редуцировал эту задачу до познания только конечных единичных вещей, против чего предупреждал еще преп. Максим Исповедник: «Насколько человек радел о познании видимых (вещей) одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога». Именно поэтому позитивизм так гармонирует с общеевропейским атеизмом и нигилизмом (что и показал Ницше).

Выходом из этого положения было либо возвращение к средневековому пониманию науки как Слова-Ключа к загадке мира (путь, по которому пошел Соловьев и его ближайшие последователи, в первую очередь — Флоренский), либо же изменение самого статуса науки на статус сотериологический (академическая школа). Относительно первого пути можно сказать, что главной характеристикой подлинной научности здесь всегда выступает некая (едва ли не онтологическая) целостность, данная как синтез: теологии, философии, опытной науки (Соловьев); церковного богословия, рефлексии и социологии (о. Павел Флоренский); мифологии, диалектики и соборного разума (Лосев).

По отношению к участию самого познающего субъекта здесь в разной степени (менее у Соловьева, более — у раннего Флоренского и Лосева) предполагается его внут-

ренное делание для достижения смысла явления, но при сохранении позитивистского принципа «свободы от оценок». Основным же пунктом, который является главной сферой применения этих схем, выступает у авторов этого круга *культура*, по отношению к которой становятся бессмысленными требования строго церковного богословия (софиология Соловьева, имяславие Флоренского, платонизм Лосева).

Если свести все это в единую формулу, получаем: а) данная как синтез научная цельность в) требует от исследователя внутренних усилий с) для своего постижения в культурной сфере.

Этот вывод во многом помогает понять ту разницу, которая отчетливо видна при сопоставлении научного идеала русской религиозно-философской мысли и академического богословия. «Внутреннее усилие» присутствует и в той, и в иной сферах; разница видится именно в разновекторной направленности этих усилий.

Из трех рассматриваемых нами деятелей академической школы архиепископу Феодору (Поздеевскому) принадлежит право называться подлинным теоретиком всего ее рационального типа. Введение курса аскетики (хотя бы и в рамках пастырского богословия) в программу Московской Духовной Академии было не просто инициативой владыки Феодора как ректора (ибо подготовлялось и другими ее преподавателями), но настоящим требованием времени. В речи «К новому столетию» вл. Феодор сравнивает «всякую школу, не только академию, как бы с неугасимой лампадой, в которую периодически вливают елей для поддержания горения и которая сама обычно бывает источником света, зажигающего новые светильники»<sup>8</sup>. Но яркость и ясность света зависит и от состава вливаемого еля; точно также церковность духовной школы невозможно отделить от того основания, на котором зиждется ее рациональный тип и ее научное знание. «Оскудение духа благодати, — констатирует вл. Феодор, — оскудение духовности жизни, ее святости и нравственности опыта, как метода для познания Христовой Истины, сочетающей в себе одновременно и неразрывно начала онтологии и гносеологии, всегда сопровождалось упадком духовного творчества, упадком истинного богословия»<sup>9</sup>.



*Построенная на одном лишь идеале точного научного знания (данного чуть ли не в виде голой информации) жизнь духовной школы невозможна — вот тот вывод, к которому приходит ректор МДА: «Да и что мог дать на самом деле духовной истине и сделать для этой истины голый человеческий рассудок, кроме своих мертвых схем?!» Требуется совершенно иное основание для наиважнейшего для Церкви духовного научения: «Едва ли возможно богословствовать тому, кто не воспринимает христианство в себе как новую жизнь и не чувствует силы его прежде всего в явлениях и строе своей внутренней личной жизни»<sup>10</sup>.*

Все это — некие пролегомены к общему основанию аскетики как науки. Каково же именно ее наполнение схемы научного знания? Прежде всего, необходимо разделить аскетизм вообще и аскетику как науку. Аскетизм «нужно оценивать и уяснять, не прикладывая к тем началам жизни, коими живет ветхий мир и человек, и не изымая из сферы бытия чисто церковно-христианского, и тогда-то только это явление будет и понятным, и нормальным»<sup>11</sup>. Другими словами, следует показать укорененность аскетизма в самой сущности христианства и его непротиворечивость идеалу «общественного блага» (вообще всегда являющегося некоей *idée fixe* для обвинителей аскетизма). Главное для построения «аскетики как строгой науки» является не обилие трудов, а правильность ее постановки, поскольку исследование аскетики заключается не в изучении ее как абстрактной дисциплины (католицизм) или исторического явления (протестантизм), но в «выяснении основ, существа аскетики, — построении целых систем аскетики».

Но что же все-таки конкретно означает идеал заявленной программы — *аскетика как наука*? Поскольку каждая наука описывает на своем языке явление с точки зрения теоретической и практической (историческая перспектива и наличная данность), то и аскетика имеет как внешнюю, так и внутреннюю, идейную форму.

Вся программа изучения аскетики, согласно вл. Феодору, должна выглядеть следующим образом:

### Характер исследования

Практический

Теоретический

Историческая перспектива как

Идейная сторона — догмати-

наличная данность — внешняя сторона подвижничества; его «эмпирический материал» в истории.

ческое и принципиальное исследование основ аскетизма; психологическая сторона — анализ внутреннего состояния личности в процессе спасения.

Такова общая схема аскетики как действительной науки, предложенная архиеп. Феодором. «Возможно и законно историческое изучение аскетики, но этого мало», ибо конкретный материал имелся (и имеется) в Церкви всегда. Итак, заявка сделана: **в программе духовного обучения пастырей на первом месте должна стоять действенная аскетика как практический и теоретический принцип этого обучения.** И если «философ встречается с ученым там, где теоретик вынужден вернуться к *началам* собственного дела»<sup>12</sup>, то уж тем более следует отчетливо сознавать аскетические (а тем самым — вообще сотериологические) начала своей науки ученому богословию.

То, как со временем развивались сделанные вл. Феодором посылки «научной аскетики», можно видеть на примере его непосредственных учеников. Так, будучи в своей научно-богословской и церковно-общественной деятельности практиком *par excellence*, архиеп. Иларион (Троицкий) не мог остановиться на уровне теоретического обоснования аскетики и ее необходимости в программе духовного обучения. Главным врагом его как богослова были прежде всего леность ума к восприятию веры и леность сердца в следовании за ней. Борьба с этим врагом видна и в его научных экклезиологических сочинениях (знаменитые «Очерки истории догмата о Церкви») и в его, с позволения сказать, публицистике («Христианства нет без Церкви», «Наука и жизнь», «Прогресс и Преображение» etc.).

Понятие «аскетика» у вл. Илариона выступает большей частью не как придаточное к «науке», но как синоним «церковности». Вот что он пишет во вступительной лекции в качестве доцента МДА: «Всякая деятельность должна направляться к тому, чтобы умножать духовное имя Господина... Всякая деятельность в основе своей имеет дарование Духа, а по своему обнаружению и по целям она должна быть *церковным служением*»<sup>13</sup>.

Выделенные самим автором слова наилучшим образом характеризуют его собственное отношение к области научной деятельности, в том числе и богословской. Экклезиологичность богословия — вот то, что становится главным принципом. Кажущееся при этом сходство со схемой Флоренского объясняется тем, что если для о. Павла церковность есть основа богословия, то для вл. Илариона она есть конечная цель богословия. В первом случае богословие идет от Церкви к догмату, во втором — она видит их принципиальное единство и потому движется не «от» и «к», а только «в» глубину Богооткровенной истины.

Богослов — только приставник и оиковоц Господнего дара, т.е. благодати; вся его деятельность может заключаться лишь в стремлении возрастить полученный дар, сообразовываясь при этом не с внешним мирским (=позитивистским) пониманием «таланта», но церковным: «Свое пребывание здесь (в стенах высшей богословской школы) мы и можем и должны освещать новозаветным светом»<sup>14</sup>.

В этой связи богословие (а в том числе и научная аскетика) должно рассматриваться именно как послушание Церкви в стенах самой Церковью устроенной школы. Каждый богослов как конкретная личность должен руководствоваться в своей деятельности принципом экклезиологического смирения: «Не Церковь должна отказываться от своих вековых истин во имя научного познания каждой отдельной личности, а наоборот, эта личность должна отречься от своих научных приобретений, если они противоречат Церкви»<sup>15</sup>.

Но — зададим постоянный для нашей работы вопрос — в чем же тогда ценность научного знания, да и есть ли она вообще? Церковь имеет в себе истину непосредственно, тогда как наука передает ее посредством своего языка. А потому «в науке можем мы искать подтверждения своей веры и научного оправдания Церкви». Более того, «если мы считаем себя членами Церкви, если мы веруем в Церковь, то, конечно, мы будем в своей научной работе присматриваться к немерцающему свету неподвижных христианских догматов»<sup>16</sup>.

Кроме того, не существует никакого позитивистского принципа «свободы от оценок» — ученый всегда пристрастен, и в особенности там, где «затронут вопрос жизни и смерти, спасения и гибели». Но в этом-то и состоит подлинная

свобода и для богословия, и для духовного обучения. «Я не знаю более печального и тягостного зрелища, чем видеть студента Духовной Академии, извиняющегося и оправдывающегося в том, что он — студент именно Духовной Академии», — пишет владыка слова, наиболее актуально звучащие именно сегодня. И продолжает: «Церковь распростерлась по всему миру. А много ли имеет она высших церковных училищ? Если поразмыслить над этим вопросом, то невольно придешь к мысли, что каждая Академия Церкви очень нужна, что и студент Академии небезразличен»<sup>17</sup>.

Итак — *построенная на началах церковности богословская наука как фундамент духовного обучения*, — вот идеал научности для архиеп. Илариона.

О том, насколько его позиция являлась неоднозначно воспринимаемой в среде самого академического преподавательского состава, позволяет судить печально известная статья проф. М.М. Тареева «Новое богословие»<sup>18</sup>.

Для сопоставления двух этих взглядов интересно сравнить статью Тареева с написанной годом ранее статьей вл. Илариона «Богословие и свобода Церкви (о задачах освободительной войны в области русского богословия)»<sup>19</sup>. Произвести подобное сопоставление тем более полезно, что обе статьи исследуют один и тот же материал, и то, что для одного автора является достоинством, у другого выступает явным недостатком русской богословской науки.

Исходный тезис двух авторов одинаков: русское академическое богословие находится в плену — рассудочных голых схем немецкого происхождения (вл. Иларион) и старого византийского влияния (Тареев). Более того, для почтенного профессора по кафедре нравственного богословия последний плен оказывается едва ли не страшнее немецкого рационализма. Тареев пишет: «Можно смело сказать, что господство греческой традиции было и остается более опасным, более роковым для насаждения и расцвета оригинальной русской богословской системы, для самобытной русской христианской философии, чем наследие западной схоластики... Греческий гностицизм не менее враждебен духовной науке, философии сердца, чем западный рационализм. Ведь это явления одного и того же порядка, фазы одного и того же интеллектуализма»<sup>20</sup>.

Всегда хорошо, когда известны полностью позиции сторон: «знать — чтобы победить». И эта цитата понадобилась нам потому, что в ней отчетливо видно то, против и в защиту чего выступал Тареев, а с ним и вся либеральная профессура.

Тареев борется за некую новую «оригинальную русскую богословскую систему», аналогом которой, как ни странно, выступает «самобытная русская христианская философия» или, что то же, «духовная наука» и «философия сердца». Применение этих понятий как синонимов заставляет заподозрить автора в полном и намеренном смещении всех мыслимых определений<sup>21</sup>.

Византийский (стало быть — узко-исторический, а не общехристианский) аскетизм, согласно Тарееву, отравил волю и исказил всю историю не только русского богословия, но и всего русского народа. Закономерен глобальный вывод: «Борьба с гностико-аскетическим мирозерцанием — наша очередная духовная задача неизмеримой важности. И если отрицательный путь ведет от преодоления гностико-аскетического богословия к расцвету духовного типа религиозной мысли, нашей родной духовной философии, то положительный путь разработки духовной философии ведет и к нашему полному освобождению. Самобытная духовно-мистическая и жизненная философия — основной фактор нашего национального возрождения»<sup>22</sup>.

Здесь становится ясной суть ошибки Тареева; она та же, что и в старообрядчестве: вся красота и богатство наследия вселенского Православия ставится здесь ниже абстрактной, но зато — собственной, «истиннорусской» — духовно-мистической философии (даже не богословия!). То, к чему мог привести сей «основной фактор нашего национального возрождения» с достаточной ясностью свидетельствует начавшаяся чуть не сразу же по выходе статьи Тареева история обновленчества.

Вот, кстати, и обратный пример того, как из одного факта можно сделать различные выводы. Ведь будучи в полном согласии с Тареевым и подобными ему публицистами по факту действительного пленения церковного богословия и духовной школы, вл. Иларион останавливается на совсем другой причине подобного пленения.

Причина эта — «латинско-немецкое засилье в богословии», а следствие — то, что «классная кафедра духовной школы и церковный амвон, и клирос в одно и то же время говорят на разных богословских языках»<sup>23</sup>. Основная причина пребывания схоластики в стенах духовной школы есть вина самих студентов Академии, не только не занимающихся (или, что хуже, делающих это по внешней необходимости), но и не интересующихся богословием. «Получается крайне ненормальное явление, — констатирует вл. Иларион, — студент духовной Академии, окончивая курс, имеет некоторые взгляды философские, исторические, даже политические, но не имеет определенных взглядов богословских. Чисто богословские вопросы его не волнуют; он будто даже и не понимает, как это богословский вопрос может задевать за самую сердцевину души, ломать и переворачивать всю жизнь человека, заставляя его ввергаться в огонь и в воду»<sup>24</sup>.

Патриаршество и свобода Церкви — тот двуединый идеал, к которому должно привести освобождение от мертвящих уз схоластики, — были идеалом для настоящей церковности для вл. Илариона. Подчинив свою жизнь практической борьбе за достижение этих идеалов, он не оставил сколь-нибудь развернутую богословскую систему, спокойно и рассудительно доказывавшую бы их необходимость. Однако сами побудительные мотивы его деятельности — превращение вопросов богословских в реальные экзистенциальные вопросы, а не сухую схоластику, для каждого верующего и прежде всего пастыря — не могут не приниматься во внимание. И особенно сегодня, когда вновь поднимается вопрос о началах и «последнем основании» духовной школы...

«Последнее основание» каждого представителя рассматриваемого аскетического направления не было полностью идентичным. Если для архиеп. Феодора это — идеал аскетики как строгой науки, для вл. Илариона — соответствие началам экклезиологии, то для епископа Варнавы (Беляева) невозможно вводить в науку о спасении какие-то категории, не выходящие из нее же самой. Нужно не подгонять сотериологию и аскетику как науку к нормам научного знания, а самой аскетике сделаться единственно реальной наукой, имеющей тем самым и свой тип рациональности («мистика без=умна, но не безумна», — каламбурит владыка), и теорию аргументации.

Отношение владыки Варнавы к вопросам науки и научности формировалось, как известно, в контексте его отношения как аскета-подвижника к мирской культуре вообще. Постепенно, под влиянием прочитанного, ответов старцев и собственного молитвенного делания, еп. Варнаву, по его собственным словам, «охватил какой-то бушующий пламень — быть истинным носителем человеческого призвания, точнее, совершенным христианином. Я уже тогда видел, что нынешняя культура в самых лучших и высоких сторонах своего бытия не выше греко-римской, классической, а и от той люди спасались в пустыню, бежали, как от огня, переставали заниматься ею и начинали заниматься другим. Почему?»<sup>25</sup>

Мучительные искания ответа на это «почему?» привели вл. Варнаву к мысли о том, что существование одной-единственной науки, вложенной в сердце человека Самим его Творцом в виде любви к Богу и ближнему, в нашем падшем мире Зазеркальной реальности должно привести к стремлению человека скопировать эту истинную науку и произвести тот ее суррогат, который удовлетворял бы нуждам и желаниям (а говоря яснее — просто похоти) падшего человека.

Выход — в возвращении цельности падшего, раздробленного на обособленные монады человечества, «но для этого нужна школа, — это целая наука. Это труд деннонощный, требующий от человека напряжения всех сил»<sup>26</sup>. Пропедевтическими основами к этой науке и сделался знаменитый труд владыки, издаваемый уже в наши дни.

Есть область, в которой метод вл. Варнавы проявляется с особенной ясностью. Этот случай разобрать тем более необходимо, что в последнее время именно этот пункт вызывает недоумение и даже явное неприятие у некоторых читателей<sup>27</sup> «Основ». Речь идет о третьем отделе работы, «Душевный человек в борьбе со страстями», а конкретно — о первых двух главах этого отдела: «Душевный и телесный состав падшего человека в страстном устройении и деятельно-подвижническом» и «Плотские страсти и их противоядия».

Необходимость особого отношения к телесности в деле спасения прямо вытекает из смысла аскетического делания: «Тело страстного человека, будучи сластолюбивым и изнеженным или болезненным и привередливым... страшится подвига и неспособно к нему... Поэтому всякий, призванный

благодатью Божией ко спасению, вскоре чувствует нужду заняться своим телом, чтобы оно помогало душе в борьбе со страстями, а не было бы для нее само наветчиком»<sup>28</sup>.

Вполне естественным отсюда будет предположить, что поскольку в аскетике выработаны особые правила подвижничества в отношении души и духа человеческого, то подобные регулы должны быть и в отношении «самой ближайшей» части состава человека — его тела. «Святые отцы, — подтверждает этот вывод вл. Варнава — давно уже выработали известные правила в отношении к своему телу. Они отвешивали ему все «мерюю и весом»<sup>2</sup>. Но так как слова аскетического писателя обращены ко «внешним», то и говорить он должен, как мы помним, на понятном этим «внешним» языке: «Я нарочно здесь не приведу ни одной цитаты из писаний подвижников, но предоставляю слово одним врачам»<sup>29</sup>.

С этой точки зрения вл. Варнава и рассматривает отношение к телу в трех разрезах: по учению Священного Писания, святых отцов и данным современной самому автору науки. И потому вполне закономерно для рассмотрения тема аскетической физиологии тела предстает в 6-м параграфе 1-й главы работы.

Именно этот параграф сделался (и делается) камнем преткновения и даже поводом к соблазну для поверхностных читателей работы. Однако будем следовать примеру самого святителя Варнавы и возьмем нашу аргументацию из данных тех же внешних наук, в данном случае — социальной антропологии. В последней существует целое специальное направление *anthropology of the body*, занимающееся «рассмотрением трансформации природного человеческого тела в культурных проявлениях»<sup>30</sup>.

Процесс таких трансформаций включает в себя временные изменения (одежда, украшения, прически, косметика) и постоянные константы (татуировки, шрамы и то, что в этой науке обозначается с помощью слова «деформация»). Как замечают теоретики «антропологии тела», все это зачастую имеет отношение к миру сакрального и является своеобразной знаковой системой: «Телесные украшения символизируют членство в какой-то группе, изменение статуса и роли их носителя»<sup>31</sup>.



Становится понятным и очевидным, что человек, заботящийся о собственном спасении, не может оставить в стороне эту значительную область; подвижнику прямо необходимо выработать свое собственное, построенное на Св. Писании и Предании, отношение к вопросу о том, как именно должно пользоваться данным ему Творцом телом, полное преобразование которого он надеется получить по воскресении. Иными словами, необходимы определенные *правила пользования телом*; в социальной антропологии такие правила носят название «техники тела».

Основатель *anthropology of the body* французский исследователь Марсель Мосс дает этому понятию следующее определение: «Я говорю именно о техниках тела, потому что теорию техники можно создать, опираясь на исследование, изложение фактов, простое и ясное описание техник тела. Под последними я понимаю традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом»<sup>32</sup>. «Техника» здесь — это прежде всего традиционный действенный акт, а тем самым он не отличается «от акта магического, религиозного, символического». Но что же является наипервейшим и основным «инструментом» человека во всякой его деятельности? То, что ближе к нему самому и без чего невозможна его жизнедеятельность во внешнем мире: «До инструментальных техник существует совокупность техник тела»<sup>33</sup>.

Все эти свидетельства помогают нам понять **подлинно научную ценность** труда вл. Варнавы. Примечательно, что он был написан в то время, когда во французской социологии (ибо Мосс является прежде всего учеником Дюркгейма) не было еще самого понятия *anthropology of the body*, не то что попыток классификации «техник тела»! Поэтому положения вл. Варнавы (даже кажущиеся несколько шокирующими, напр. отдел «Телесные отделения») приобретают в этой связи особую научную актуальность.

В связи с последним стоит вспомнить те старческие советы относительно общего отношения к науке и знаниям, которыми пользовался студент МДА Николай Беляев в начале своего пути: «Главное дело в Академии — учиться. Молитва не должна препятствовать учению, но отлагать ее не нужно... Слишком гордо будет, если мы сами ничего не

сделаем, а будем дожидаться благодатного озарения»<sup>34</sup>. К тому же, «опыт церковный свидетельствует, что людям, которые не призваны Церковью защищать православное мировоззрение, лучше не проявлять предметный интерес к тем наукам, которые создают люди с явным богоборческим настроением»<sup>35</sup>. Поэтому общее правило аскетического отношения к науке и научности согласно вл. Варнаве может быть сформулировано следующим образом: *настоящей, единственно подлинной наукой для христианина (который не может по самому этому своему имени не быть подвижником) является наука святости*, затрагивающая все сферы человеческого бытия как равно призванные ко спасению.

...Мы видели, что принятие парадигмы научности в том виде, в каком она стала складываться в описываемое нами время («смена структуры научного знания на новую есть смена ее языка и тем самым изменение ее научного статуса») заставляло авторов академической школы искать не просто новых путей в вопросе научного знания, но и обновления всей его схемы. Это обновление позволяет надеяться, что в самом ближайшем будущем позиции и идеалы московской академической школы возродятся в наших духовных школах и язык описания станет соответствовать тому высокому Предмету, служить которому он предназначен. Во всяком случае, основания для такой надежды мы имеем уже сегодня.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Поскольку в задачи работы не входит подробный разбор принципов научного знания, выработанных в XX веке, мы даем их несколько конспективно, неизбежно редуцируя второстепенные моменты. Основные работы здесь следующие: Гайденко П. Эволюция понятия науки. М., 1980; Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983 и другие, ссылки на которые даются в тексте.

<sup>2</sup> Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1997, с. 188.

<sup>3</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 168.

<sup>4</sup> Павленко А.Н. Европейская космология: основания космологического поворота. М., 1997.

<sup>5</sup> См.: Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984.

<sup>6</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986, с. 158.

<sup>7</sup> Соловьев В.С. Собрание сочинений. М., 1911. Т.1, с. 27.

<sup>8</sup> См.: Ф.П. К новому столетию. СП, 1914, с.4.

<sup>9</sup> Ibid., с.6.

<sup>10</sup> Ibid., сс. 7, 10.

<sup>11</sup> Из чтений по пастырскому богословию (аскетика). По лекциям Р.А.Е.Ф. СП, 1911, с.5.

<sup>12</sup> Ахутин А., Op.cit., с. 25.

<sup>13</sup> О церковности духовной школы и богословской науки. Вступительная лекция и.д. доцента МДА Владимира Троицкого. СП, 1912, сс. 2,4.

<sup>14</sup> Ibid., сс. 5 - 6.

<sup>15</sup> Ibid., с. 7.

<sup>16</sup> Ibid., с. 8.

<sup>17</sup> Ibid., сс. 10,13.

<sup>18</sup> См.: Богословский вестник. Август - Сентябрь 1917. В октябре-декабре того же года появилась вторая статья Тареева на ту же тему «Церковь и богословие»; к этому времени сам Тареев занял место о. Павла Флоренского как редактор «Богословского вестника».

<sup>19</sup> Опубликовано в: Богословский Вестник. Сентябрь 1915. Цит. по отдельному изданию: Сергиев Посад, 1916.

<sup>20</sup> Тареев М. Op. cit., с. 170.

<sup>21</sup> По этой же причине достается от Тареева и Флоренскому (который как раз мог бы выглядеть как представитель и «оригинальной русской богословской системы», и «философии сердца»): «Автор афиширует церковно-святоотеческие источники, но книга его в своем содержании не имеет ни одной черты христианской философии... Под флагом церковно-отеческим он излагает лишь свою философию» (Тареев, с. 214).

<sup>22</sup> Тареев М. Op. cit., с. 224.

<sup>23</sup> Вл. Иларион. Op.cit., с. 38. Фраза о «различных языках» подтверждает лингвистический аспект проблемы, констатируемый нами в начале работы.

<sup>24</sup> Ibid., сс. 38 - 39.

<sup>25</sup> Речь архим. Варнавы при наречении его во епископа Васильсурского. В: Свящ. С.Явиц. Преосв. Варнава, епископ Васильсурский и его душепопечительная деятельность. Машинопись библиотеки МДА, СП, 1995, с. 321.

<sup>26</sup> Ibid., с. 322.

<sup>27</sup> Особенно характерно в этом отношении редакторское примечание к изданию: Игумен Никон (Воробьев). Нам оставлено покаяние. М., 1997.

<sup>28</sup> Еп. Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Нижний Новгород, 1996. Том 2, с.7.

<sup>29</sup> Ibid., с. 9.

<sup>30</sup> Macmillan Dictionary of Anthropology. Charlotte Seymour-Smith. L., 1987. P.26.

<sup>31</sup> Ibid. См. также коллективные сборники: *The Anthropology of the body*. London, N-Y.; Max Gluckman (ed.). *The Ritual of Social Relations*, Manchester University Press; w.y.

<sup>32</sup> Статья «Техники тела» в: Мосс М. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. М., 1996, с. 242.

<sup>33</sup> Ibid., с. 249.

<sup>34</sup> Вл. Варнава (Беляев). *Духовные ответы и мнения старцев. Ответ 95-й старца Алексия Зосимовского*. Машинопись библиотеки МДА.

<sup>35</sup> Явиц С., op. cit., с. 274.

К.Е.Скурат, профессор

## ПРОЯВЛЕНИЕ АПОСТОЛЬСКОЙ ВЕРЫ В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ

1. «Как прежде мы слышали, так и теперь еще говорим: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема» (Гал. 1, 9). В этих словах св. ап. Павла слышится и грозное и чрезвычайно важное внушение. Смысл его таков: кто проповедует учение не так, как возвестили св. Апостолы, кто изменяет его, искажает, да будет отлучен от общества верующих во Христа Спасителя, да не признает его Церковь своим сыном. И когда ставится вопрос о проявлении Апостольской веры в жизни Церкви, то, естественно, предполагается возможность разных ответов на него: один ответ — это свидетельство о полном, непогрешимом поглощении ее, второй — указание на усвоение частичное, ущербное. Первое — истинное, правое, православное: второе — отступление от правой веры, искажение ее, ересь. Отсюда следует: критерием для определения истинности Церкви православному христианину служит сопоставление (в древне-церковной литературе «пре-скрипцию») Апостольской веры, Апостольского исповедания с исповеданием исторически оформлявшимся, на протяжении веков воплощавшимся в жизни Церкви — короче: констатация проявления Апостольской веры в жизни его Церкви.

Чему же учили св. Апостолы и что из их учения усвоено Православной Церковью? — Отвечая одним словом, надо сказать: в с е. Потому она и есть Православная или Правоверующая, что «непрерывно и неизменно сохраняет от Апостолов и учение, и преемство даров Святого Духа через священное рукоположение» (Митрополит Московский Филарет. Катихизис. М., 1894, с. 49).

2. Основная черта Апостольского свидетельства — это Христос Распятый и Воскресший. «Мы

проповедуем Христа распятого... Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 23 - 24). «Слово о кресте... для нас, спасаемых, — сила Божия» (1 Кор. 1, 18). «Я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа» (Гал. 6, 14). «Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь... что Христос умер за грехи наши... и воскрес в третий день» (1 Кор. 15, 1 - 4). «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20) (Ср.: Деян. 2, 23 - 24; 3, 15; 1 Петр. 3, 18; Еф. 1, 7; Евр. 2, 14 - 15...). — В этих кратких апостольских словах выражена главнейшая истина Апостольской веры — победа над вечной смертью. В ней св. Апостолы видят знак и основание будущего воскресения из мертвых, возрождения и обновления мира. Факт воскресения Спасителя они ставят в тесную связь с судьбой всего мира. Без Христова Воскресения надежды и ожидания человечества относительно будущей его судьбы и всего мира не имели бы настоящей основы. «Если Христос не воскрес, то и проповедь ваша тщетна, тщетна и вера ваша... и мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15, 14, 19).

Так, по-Апостольски, восприняла эту истину и святая Православная Церковь. Во всех ее символах, представляющих собой выводы из предшествовавшего «доброго исповедания» (1 Тим. 6, 12) или «обещания» (по-славянски: «вопрошение») (1 Петр. 3, 21) «образца здравого учения» (2 Тим. 1, 13) и являющих собой наглядные памятники важнейших событий предшествовавшей жизни православных христиан, настоятельно исповедуется вера во Христа Распятого и Воскресшего. «И во единого Господа Иисуса Христа... распятого и погребенного, воскресшего из мертвых в третий день», — читается в символе Иерусалимской Церкви — матери всех Церквей (сохранился в надписях над «Огласительными» словами св. Кирилла Иерусалимского). Или в символе Церкви Кесарии Палестинской: «... страдавшего и воскресшего в третий день». Следует отметить, что последний символ был письменно представлен Евсевием, епископом Кесарии Палестинской («представленное нами изложение веры прочитано». — Слова еп. Евсевия), отцам Первого Вселенского Собора. Преемственное — Апостольское —

значение данного символа можно видеть в словах еп. Евсевия, которыми он предваряет «изложение веры» своей Церкви и завершает его. «Мы, — начинает еп. Евсевий, — содержим и исповедуем веру так, как приняли ее от предшествовавших нам епископов, как научились ей из Божественных Писаний», и заканчивает: «В этом учении мы утверждены непоколебимо, так мыслим, так и прежде мыслили, и не отречемся от него до самой смерти, предавая анафеме всякую богопротивную ересь» (Деяния Вселенских Соборов. Т. I. Казань, 1887, с. 80). Нельзя забывать, что Кесария в те годы еще была митрополией всей Палестины, а, следовательно, ее символ мог быть широко распространенным на Востоке. Но если этого и не было, положение нисколько не меняется, ибо те же мысли есть и в исповеданиях веры других восточных Церквей: Александрийской (см. «Послание Александра, еп. Александрийского, к Александру, еп. Константинопольскому». Деяния Вселенских Соборов. Цит. изд., сс. 19 - 28), Антиохийской (сохранилось в сочинениях преподобного Иоанна Кассиана, † 435), Кипрской (сохранилось в творениях св. Епифания Кипрского «Слово якорное». См.: его же. Творения, ч. 6, § 119, § 94 и др.). Символ Кипрской Церкви заслуживает особого упоминания, ибо весьма близок не только по духу, но и по букве Никео-Цареградскому, ставшему общецерковным исповеданием веры.

Следует упомянуть и такие — более поздние — важные вероучительные документы Церкви, в которых выражена та же Апостольская вера, как: 1. «Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной», составленное в сороковых годах XVII столетия при деятельном участии святителя Киевского митрополита Петра Могилы и вскоре одобренное всеми четырьмя восточными Патриархами (в 1685 году оно утверждено Патриархом Русской Церкви Иоакимом, а в 1696 году — Патриархом Адрианом и затем Святейшим Российским Синодом). 2. «Пространный христианский катихизис Православных Кафолических Восточных Церкви» святителя Московского Филарета († 1867 г.), рассмотренный и одобренный Святейшим Синодом и рекомендованный в качестве учебника в духовных училищах, в светских средних учебных заведениях и для употребления всех православных христиан. Изданный более се-

мидесяти раз он и поныне применяется как учебник в духовных семинариях Русской Православной Церкви.

Православное богословие есть и «богословие креста» и «богословие воскресения». Неразрывная связь подвига креста и торжества воскресения ощутима во всей внутренней жизни Православной Церкви и, прежде всего, в ее пасхальном богослужении: «Прииде крестом радость всему миру», «смертию смерть поправ». Решительно засвидетельствована эта связь св. Григорием Богословом: «Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить» (Творения. Ч. IV, сл. 45, М., 1899, с. 148).

Как и св. Апостолы, Православие видит в воскресении оправдание нашего существования, вершину и последнюю цель наших упований. Как в раннем христианстве центральным стержнем проповеди была радость о победе Вечной Жизни, так и в Православии важнейшим праздником и торжеством из торжеств есть праздник Пасхи — Светлого Христова Воскресения. «Все насладитесь пира веры, — призывает в этот день св. Иоанн Златоуст и, исполненный духовной радости, восклицает: «Где твое, смерте, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низвержен еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются ангели. Воскресе Христос, и жизнь воцарися. Воскресе Христос, и ни един мертвый во гробе: Христос бо, восстав от мертвых, начаток востания усопших бысть».

3. Откровением вечности во времени нашей земной жизни суть святыя таинства Церкви.

Всего св. таинств семь: Крещение, Миропомазание, Покаяние, Причащение, Елеосвящение, Брак и Священство. «Ни менее, ни более сего числа таинств в Церкви не имеем. Число таинств сверх седми выдуманно неразумными еретиками. Седмичное же число таинств утверждается на Священном Писании» (Послание Патриархов, гл. 15). Действительно, все св. таинства Церкви есть проявление в ее жизни Апостольской веры, продолжение домостроительства нашего спасения.

В таинстве Крещения человек духовно рождается для новой святой жизни. Св. Апостолами оно совершалось по заповеди Божественного Наставника: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына и Свя-



того Духа» (Мф. 28, 19). Сомнений в необходимости этого св. таинства не было, ибо знали и помнили слова Христа Спасителя: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк. 16, 16). «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3, 5).

Родившийся духовно нуждается в дарах, которые бы помогали ему возрастать в духовной жизни. Такие дары подаются в таинстве М и р о п о м а з а н и я. О Божественном установлении его и благодатных дарах его св. Апостолы говорят так: «Вы имеете помазание от Святого и знаете все... Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте» (1 Тим. 2, 20, 27). «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел вас и дал залог Духа в сердца ваши» (2 Кор. 1, 21 - 22). Из этих слов видно, что «помазание от Святого», «помазавший нас есть Бог», что подаваемые дары сообщают знание («знаете все»), «учат всему». — Все это не от человеческих измышлений.

Но и после св. Миропомазания человек может грешить. Для оживления его в нравственной жизни, для прощения грехов в Церкви со времен Апостольских есть таинство П о к а н и я. Св. Апостолы совершали это таинство по прямому повелению Господа: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18, 18); «Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 22 - 23).

В таинстве св. П р и ч а щ е н и я «верующий под видом хлеба и вина вкушает самого Тела и Крови Христовой для вечной жизни» (св. митроп. Филарет. Катихизис, 10 ч.). В Божественном установлении этого св. таинства также никто не сомневался, как и в Божественном установлении таинства Крещения, ибо первый раз совершил его Сам Господь, Сам причастил Своих Учеников и в то же время заповедал совершать его всегда (см.: Мф. 23, 26 - 28; Лк. 22, 19 - 20; 1 Кор. 11, 23 - 25). Также ясно сказал Господь и о необходимости его для спасения: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого

и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53)... Во время Божественной Литургии, когда совершается св. Евхаристия (Причастие), перед духовным взором присутствующих проходит вся Евангельская история Богочеловека. Все чинопоследование Литургии, по слову архиепископа Фессалоникийского Николая Кавасилы († 1391), есть «как бы одно некое тело истории от начала до конца сохраняющее стойкость и целость» (Изъяснение Божественной Литургии, § 16. «ЖМП», 1971, № 3. С. 49). В Святых Дарах истинно, действительно и существенно есть Сам Господь Иисус Христос и через причащение ими всецело подает Себя принимающим. Но этим пользование Святými Дарами в Православии и ограничивается. Православная Церковь не допускает нарочитого совершения Евхаристии для приготовления Святых Даров, предназначенных только для поклонения — адорации, не находя к подобным обычаям свидетельств в Священном Писании и в древней церковной практике.

В таинстве Е л е о с в я щ е н и я человек врачуетя духовно и телесно. Совершается оно в Церкви в согласии с действием св. Апостолов, которые «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6, 13), и заповедали другим поступать также: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего; и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 5, 15).

В таинстве Б р а к а подаются дары к освящению супружеского союза и к созиданию домашней церкви. Что и это таинство имеет Божественное установление, следует уже из слов св. ап. Павла: «Оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика есть; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5, 31 - 32). Таким образом, св. Апостол называет Брак великой тайной и сравнивает его с союзом Христа с Церковью. — Значит, он был исполнен особых благодатных даров. — В послании к другой Церкви тот же св. Апостол пишет: «Жена связана законом, доколе жив муж ее, если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в Господе» (1 Кор. 7, 39). Слова «только в Господе»

дают возможность прийти к выводу, что в Апостольское время христианский брак заключался во имя Божие, то есть был делом веры и Церкви — освящался. Св. отцы Церкви в этом не сомневаются.

Все таинства, в своей совокупности освящающие всю жизнь человека от рождения до смерти, тесно связаны между собой. Особенно тесно, точнее — неразрывно, связано со всеми прочими таинствами таинство Священства. В этом таинстве «Дух Святой правильно избранного, чрез рукоположение святительское поставляет совершать таинства и пасти стадо Христово» (св. митроп. Филарет. Катихизис, 10 чл.). Начало свое оно ведет от Самого Господа нашего Иисуса Христа и от сошествия Святого Духа на Апостолов. Что Священство действительно есть таинство, можно видеть из тех слов, которые обращают св. Апостолы к людям, имеющим иерархический сан, а также из их действий во время миссионерских путешествий. Так, в своих посланиях к своему ученику и епископу Ефесской Церкви Тимофею св. ап. Павел дважды напоминал ему о том, что он имеет особое дарование, полученное тоже особым образом — через возложение рук священства, через рукоположение самого Апостола: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1 Тим. 4, 14). «Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение» (2 Тим. 1, 6). А в своем послании к Церкви Коринфской и в своей беседе с ефесскими пресвитерами св. ап. Павел указал, и в чем состоит «дарование» священства — в праве совершать таинства и духовно окормлять свою паству. Вот его слова: «Каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4, 1). «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20, 22). А во время миссионерского путешествия по Малой Азии святые апостолы Павел и Варнава, основывая новые церкви, как повествует книга Деяний, «к каждой церкви» рукополагали пресвитеров (14, 23). Кроме того, св. ап. Павел заботился о том, чтобы священство распространялось в Церкви, утверждалось, чтобы к священному служению призывались люди достойные. «Для

того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал», — писал св. ап. Павел благодетелю Критской Церкви (Тит. 1, 5 и далее). Другому епископу св. ап. Павел завещал: «Рук ни на кого не возлагай поспешно» (1 Тим. 5, 22). — Так святая Церковь и приняла эти Апостольские указания. Со дней Апостольских она имеет священнослужителей как обязательный орган своего Тела, как непрерывных хранителей даров святой Пятидесятницы, как преемников св. Апостолов. «Христос был послан от Бога, а Апостолы от Христа, — свидетельствует современник Апостолов и их ученик св. Климент Римский († 101), — то и другое было в порядке по воле Божией... Проповедуя по различным странам и городам, они (Апостолы. — К. С.) первенцев из верующих... поставляли во епископы и диаконы... и чему удивляться, если те, коим во Христе вверено было от Бога дело, поставляли вышеупомянутых служителей?.. По этой самой причине он... присовокупили закон; что когда они почивот (поставленные Апостолами епископы. — К. С.), другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (Первое послание к Коринфянам, гл. 42, 43 и 44). Без законно рукоположенных священнослужителей, по решительным словам Мужа Апостольского св. Игнатия Богоносца († 107), никто да не совершает «ничего относящегося к Церкви... Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать Вечери Любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно» (Послание к Смирнянам, гл. 8). Поэтому, по утверждению св. Иринея Лионского († 202) в Церкви необходимо следовать тем, которые «имеют преемство от Апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины. Прочих же, которые уклоняются от первоначального преемства и где бы то ни было собираются, иметь в подозрении или как еретиков и лжеучителей, или как раскольников, гордых и самоугодников, или же как лицемеров, поступающих так ради корысти и тщеславия. Все такие отпали от истины... От всех таковых надлежит удаляться... Надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от Апостолов» (Против ересей, кн. IV, гл. 26, §§2, 4, 5).

4. Православная Церковь немислима без почитания Божией Матери, святых, мощей, икон, креста. Печать этого почитания лежит и в православном богословии, и в православном благочестии. Им проникнута вся молитвенная жизнь православного человека. — И в этой его жизни проявляется все та же Апостольская вера.

Величие Божией Матери утверждено на первых страницах св. Евангелия и соответственно является верой благовестителей. Архангел Гавриил, повествует св. евангелист Лука, послан был от Бога в Галилейский город Назарет к Деве Марии и, «войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами... ибо Ты обрела благодать у Бога» (Лк. 1, 26 - 30). Получить благодать Божию, стать благословенной среди женщин, услышать от Небесного Вестника: «Господь с Тобою», — есть подлинное величие. И вскоре Дева Мария пророчески возвестила: «Отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1, 48). Если так сказала Сама Пресвятая Дева, и эти слова записал св. Евангелист, то никто не вправе, называясь христианином, не почитать Ее! Святой евангелист Лука оставил и еще весьма важное свидетельство, объединяющее в одно целое похвалу Пресвятой Деве Марии от народа и от Ее Божественного Сына. «Одна женщина, — пишет св. Евангелист, — возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! А Он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11, 27 - 28). Изъясняя эти евангельские слова. Рязанский митрополит Стефан Яворский, местоблюститель Патриаршего Престола Русской Православной Церкви, затем и президент Святейшего Синода († 1722), говорит: «Этим Своим изречением Христос не только не отрицает похвалы оной женщины, воздаваемой Богородице, но ответом Своим еще более усиливает похвалу Матери Своей. Ибо здесь нужно взять в рассуждение то, во-первых, что значит зачать и носить слово Божие плотью, и то, во-вторых, что значит зачать и носить слово Божие мыслью. За первое похвалила Богородицу оная женщина, когда сказала: «Блаженно чрево, носившее Тя», за второе же Сам Христос похвалил Ее, когда сказал: «Блаженны слышащие слово Божие и хранящие е». Обе сии похвалы или лучше блаженства, по

истине принадлежат Богородице; ибо Она прежде сердцем, нежели чревом, прежде мыслью, нежели плотью, прежде духом, нежели телом, прежде миром, нежели утробою зачала Христа, и не зачала бы плотью Христа, если бы не зачала Его верой» (Догмат о почитании Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии по Стефану Яворскому. М., 1887, сс. 36 - 37).

К приведенным свидетельствам можно присоединить и другие — не менее важные. Так, едва Пресвятая Дева обрела «во чреве от Духа Святого» (Мф. 1, 18) и «во дни сии» направилась в дом Захарии, чтобы приветствовать свою родственницу Елисавету, последняя при встрече с Ней не только «громким голосом» назвала Ее благословенной в женах, но и исповедала Ее Матерью своего Господа, что то же — Богородицей. Примечательно, что св. Евангелист отметил: Елисавета исповедала сие не сама по себе, не от себя, а «исполнившись Святого Духа» — по внушению Духа Святого (Лк. 1, 39 - 41). Подобные мысли читаются в словах св. ап. Павла: «Когда пришла полнота времени. Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от Жены» (Гал. 4, 4). «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16).

Молитвенное почитание Девы Марии в Православной Церкви велико. Нет ни одной православной семьи, в доме которой не было бы Ее святой иконы. Нет ни одного православного христианина, жизнь которого так или иначе не была бы соединена с памятью Божией Матери или с молитвенным обращением к Ней. В богослужении же Православной Церкви пречистое, преблагословенное имя Ее поминается и призывается всегда. Но, призывая своих чад почитать Пресвятую Деву Марию, святая Православная Церковь вместе с тем наставляет, что это почитание должно быть не как Богу, а только как Святейшей всех святых, что воздаваемая Ей честь относится к Самому Богу. С почитанием Божией Матери в Православной Церкви соединяется особая теплота, нечто родное, дорогое.

Ублажая Божию Матерь, Православная Церковь прославляет и святых — друзей Христа Спасителя (Ин. 11, 11; 15, 14, 15). — И в этом прославлении реализуется в жизни Церкви Апостольская вера.

Св. ап. Павел — этот учитель о Церкви — в одном из своих посланий учит о Церкви Небесной и земной — Торжествующей и воинствующей — и свидетельствует об их взаимном отношении. «Вы приступили не к горе осязаемой, — пишет он, — но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу» (Евр. 12, 18, 22 - 23). А другой св. апостол тайнозритель Иоанн Богослов раскрывает сущность этого отношения: святые на небесах молятся за живущих на земле. В откровении он видел Ангела, которому «дано было множество фимиама, чтобы он с молитвами всех святых возложил его на золотой жертвенник, который перед престолом. И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки Ангела пред Бога» (Откр. 8, 3 - 4). В этом откровении заключены весьма важные мысли. Это: святые возносят множество молитв («множество фимиама»), возносятся молитвы всеми святыми («молитвами всех святых»), возносимые ими молитвы восходят к Богу как благовонный фимиам («и вознесся дым фимиама»). Тот же тайнозритель видел, как пали пред Агнцем двадцать четыре старца, каждый из которых имел гусли и золотые чаши, наполненные фимиамом, «которые суть молитвы святых» (Откр. 5, 8).

Веру святой Церкви в молитвы святых выразил Четвертый Вселенский Собор, составившийся из 630 отцов. В одиннадцатом заседании Собора записано: «Все почтеннейшие епископы и клирики Константинопольские сказали: вечная память Флавиану... Флавиан жив после смерти. Пусть он мученик молится за нас!» (Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. Казань, 1865, сс. 264 - 265). Поскольку же святые молятся за нас, являются нашими помощниками и заступниками, то прославлять их и призывать их в своих молитвах и благочестно, и справедливо.

Но как совместить с призыванием святых слова св. ап. Павла: «Един посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2, 5 - 6)? Не ведет ли ходатайство за нас святых к принижению ходатайства — «посредничества» — Спасителя? —

Здесь необходимо обратить внимание на выражение Апостола: «Предавший Себя для искупления всех». Сказав о ходатайстве Христа Спасителя, св. Апостол показывает, в чем надо видеть это ходатайство — в избавлении, в искуплении. Христос действительно один Ходатай в жертвенном подвиге, но не в человеческих прошениях, молениях. Подтверждение правоты такого понимания можно видеть у того же Апостола, когда он просит живущих на земле, целые христианские общины молиться за него (см.: Рим. 15, 30; Фес. 5, 25; Еф. 6, 18 - 19). Такая просьба была бы напрасной, если бы действительно св. Апостол не признавал никакого другого ходатайства, кроме ходатайства Христа Распятого и Воскресшего. Однако, исповедуя спасительность ходатайства святых. Церковь учит призывать их не как подателей по собственной силе благодати и небесной славы (это принадлежит только Богу), а как умиловителей, как близких к Богу.

С почитанием святых в Православной Церкви соединяется почитание их о с т а н к о в: св. мощей, одежды и проч...

Во дни служения Господа нашего Иисуса Христа и св. Апостолов многие стремились с верой и благоговением прикоснуться к одеждам Спасителя и Его Учеников, ибо получали от этого прикосновения благодатную силу исцеления. Кровоточивая женщина, страдавшая от болезни двенадцать лет и истратившая на свое лечение все имение без пользы, от одного прикосновения к одежде Сына Божия стала здоровой. Примечательно здесь вот какое свидетельство святого евангелиста Матфея, описавшего этот факт: «Женщина... говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею» (9, 20 - 22). Это значит, что следовавшие за Христом знали о благодатности действий, исходящих от принадлежащего Божественному Наставнику. Эта же мысль усматривается и в словах другого святого евангелиста — апостола Марка: «И куда ни приходил Он, в селения ли, в города ли, в деревни ли, клали больных на открытых местах и просили Его, чтобы им прикоснуться хотя бы к краю одежды Его; и которые прикасались к Нему, исцелялись» (6, 56). Третий святой евангелист и описатель деяний Апостольских — ап. Лука повествует, что св. ап. Павел не только сам (непо-



средственно) совершал силой Божией чудеса исцеления, но то же делали и его одежды, когда их возлагали на больных в отсутствии Апостола. «Бог же творил немало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян. 19, 11 - 12). Более того, даже тень св. ап. Петра, по воле Божией, творила чудеса. На те улицы, по которым проходил Апостол, выносили на постелях и кроватях больных, чтобы хотя тень Петра осенила бы их (Деян. 5, 15). По Божьему изволению получили благодатную силу и мощи святых — друзей Божиих (Ин. 15, 14), храмов Духа Святого (1 Кор. 6, 19).

Святая Церковь во все века благоговейно почитала св. мощи. Почитание это выражалось в открытиях св. мощей, хранении, перенесении, установлении празднеств в память их открытиях или перенесения, в построении над ними храмов, в положении их в основание алтарей (см. VII Всел. С., пр. 7), в паломничестве к ним, в сугубой молитве к Богу перед ними... Почитались не только сами мощи святых, но и принадлежавшие им различные вещи.

Почитание святых, их останков создает в Православной Церкви, по слову праведного Иоанна Кронштадтского († 1908), «атмосферу как бы духовной семьи, исполненной глубокой любви и покоя. Оно не может быть отделено от любви ко Христу и Его телу — Церкви» (Св. праведный Иоанн Сергиев. Моя жизнь во Христе. Дневник. Кн. 1. Приложение к журналу «Русский паломник» за 1903 год, сс. 62 и 101).

Догмат иконопочитания основывается на вере в явление Христа Спасителя во плоти. Икона Спасителя есть и следствие воплощения Сына Божия, и наглядное свидетельство этого события. Господь Своим явлением во плоти самым делом показал, что Его можно изображать на иконах. Он же указал на возможность изображать также святых: «Кто принимает вас, принимает Меня» (Мф. 10, 40). Особенно примечателен ответ Спасителя фарисеям, спросившим Его, позволительно ли давать подать кесарю. Взяв монету и указав на изображение на ней. Он спросил: «Чье это изображение и надпись? Говорят Ему: кесаревы. Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф.

22, 20 - 21). Господь этим ответом, с одной стороны, показал, что честь, воздаваемая изображению, относится к тому, кто изображен, а с другой, через изображение кесаря Господь напомнил об обязанности верующего воздавать Божие Богу. Динарий напомнил фарисеям о кесаре, а икона напоминает верующим о Мире Небесном. И как портретам земных властителей прилично быть в местах общественных, так иконам — в храмах, домах христиан.

В Откровении св. Иоанна Богослова говорится, что двадцать четыре старца поклонились Агнцу, под которым имеется в виду Спаситель (Откр. 5, 8). Если в Небесной Церкви есть поклонение Христу в образе Агнца, то и в земной Церкви не должно быть никаких препятствий для поклонения иконе Господа и Его служителей.

Православие смотрит на икону как на место благодатного присутствия Неба, как бы схождения его на землю. Иконы обращают на себя взор Божественного благоволения и привлекают Божию милость. Человек, как существо духовно-телесное, нуждается в том, чтобы Бесконечное Существо как бы сократилось в Своей необъятности, явилось ему и действовало на него в доступных для него пределах через чувственные — видимые, осязаемые предметы. Не связуемый никакими пределами, человеческий ум может растекаться по бесконечности, а Сам Бог рисоваться как некое пантеистическое представление. Икона же дает чувство присутствия Личного Бога, которым мы живем, движемся, существуем (Деян. 17, 28). Это есть постоянное схождение Того, Кто однажды в определенное для нас время стал плотью и вселился в нас, чтобы мы увидели Его славу, «как Единородного от Отца» (Ин. 1, 14; Еф. 4, 10). С другой стороны, перед иконой ум человека значительно сильнее и пламеннее возносится от образа к первообразу и входит в общение с Горним Миром. Икона, таким образом, дает человеку возможность не отвлеченной, абстрактной, но конкретной беседы с Богом и Его друзьями (Ин. 15, 14). А такая беседа приносит многополезные плоды.

Иконопочитание не имеет ничего общего с идолопоклонством, в чем обвиняют православных, ссылаясь на вторую заповедь ветхозаветного Закона Божия: «Не сотвори себе кумира» (Исх. 20, 4). Но в этой заповеди запрещается

делать изображения с целью боготворения ложных божеств, какими для язычников были: на небе — солнце, луна, звезды, на земле — люди, животные, разные вещи, в воде — обитатели ее. Образ же Христа — не кумир, изображающий несуществующего бога, а икона Бога истинного, также — как и в Ветхом Завете были Херувимы. И пророк Моисей, получивший запрещение создавать кумиры, также получил повеление создать Херувимов, причем, поставить их в самом священном месте. Это во-первых. Во-вторых, заповедь запрещает делать кумиры с целью именно боготворения — запрещается перед ними служебное поклонение (латриа), подобающее Единому Богу. Но православный христианин поклоняется иконам не служебным поклонением, а почтительным, подобающим святине, и молится перед иконой, не обоготворяя ее, а Самому Богу приносит сердце сокрушенное и смиренное.

О почитании креста надо заметить следующее. До страданий Господа нашего Иисуса Христа крест считался позорным орудием казни. Обычно распинали великих преступников, совершивших множество беззаконий. Почему Священное Писание и говорит о них, как проклятых пред Богом (Втор. 21, 23). Но Спаситель взшел на крест не за Свои грехи и не невольно, а ради нашего спасения и добровольно (см.: Гал. 3, 13; Ин. 10, 17 - 18). Крест стал, таким образом, жертвенником, на котором принесена великая жертва за все человечество. И если при жизни Христа Спасителя стремились прикоснуться к Его одежде в надежде получить исцеление — и получали его, если почитались первыми христианами опоясания и платки св. ап. Павла, то в равной мере, и даже большей, должен почитаться и Крест, к которому не только прикасалось тело Господа, но на котором совершилось избавление.

Св. ап. Павел хвалится Крестом Господа нашего Иисуса Христа. «Я, — говорит он, — не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6, 14). Было бы неверно думать, что св. Апостол хвалился крестным деревом самим по себе, не имея в виду Распятого; само по себе дерево не имеет благодатной силы, но оно получают ее через страдания Спасителя. И потому для св. ап. Павла Крест Господень — то, перед чем надо благоговеть. Что в Ново-

заветных писаниях Крестом Господним именуется не только страдания Христа Спасителя, но и сам Крест — древо крестное, свидетельствует св. апостол и евангелист Иоанн Богослов: «При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра матери Его Мария Клеопова, и Мария Магдалина» (Ин. 19, 25). Сам Спаситель, беседуя со Своими учениками о Своем втором пришествии, сказал, что оно будет предварено явлением знамения: «Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе» (Мф. 24, 30). Что это за знамение? — По изъяснению св. отцов Церкви это Крест Господень (См.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 7. СПб., 1901, с. 767; т. 2. СПб., 1896, с. 455).

Какое значение в жизни православного христианина имеет Крест, говорят слова св. Иоанна Златоуста: «Через него совершается все, что для нас нужно. Нужно ли родиться — предлагается нам Крест; хотят ли напитаться таинственной пищей, нужно ли принять рукоположение или другое что сделать — везде предстоит нам этот знак победы. Поэтому-то мы со всяким тщанием начертываем его и на домах, и на стенах, и на дверях, и на челе, и на сердце. Крест есть знамение нашего спасения, общей свободы и милосердия нашего Владыки... Итак, не стыдись столь великого блага, да не постыдится и тебя Христос, когда придет во славе Своей, и когда это знамение явится пред Ним, сияя светлее самих лучей солнечных» (Его же. Творения. Т. 7. СПб., 1981, сс. 558 - 559).

5. Апостольская вера не только в проповеди о Христе Распятом и Воскресшем, в свидетельстве о спасительности Таинств и необходимости духовной связи Церкви земной и Торжествующей, но и в с о р а с п я т и и Распятому — в п о д в и г е.

В день св. Пятидесятницы — благодатного основания Церкви — св. ап. Петр, «возвысив голос», возвестил историю домостроительства нашего спасения, и когда слушавшие, умилившись сердцем, спросили: «Что нам делать?» Апостол ответил: «Покайтесь» (Деян. 2, 1 - 38). Этим призывом Апостол показал, что должно быть началом аскетически-нравственного пути и в чем должен состоять основной тон духовной жизни — в п о к а я н и и, в глубоком осознании своей греховности и исправлении.

«Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 19 - 20). «Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5, 24), — говорит св. ап. Павел о себе и о других христианах. Как бы ни велики и неоценимы были страдания и воскресение Христа Спасителя, они не принесут пользы тем, которые не участвуют сами в Его страданиях — не распинают свои грехи, страсти. Искупительными плодами Его пользуются только те, которые добровольно участвуют в них — живут не беспечно, «не по плоти, но по духу» (Рим. 8, 1 и далее).

Святая Церковь воплотила в свою жизнь и эти Апостольские веления и свидетельства. «Прежде всего покайтесь, — учит святитель Феофан (Говоров), Вышенский затворник († 1894). — Помните, что в духовной жизни без покаяния ничего сделать нельзя. Чего бы кто ни искал, начало всему да будет покаяние. Как без фундамента нельзя строить дома, и как не очистивши поля нельзя ни сеять на нем, ни сажать, так и без покаяния ничего нельзя предпринимать в духовных наших исканиях, чтоб вы ни сделали без него, все — все» (Его же. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1890, с. 51). «Из глубины воззвах к Тебе, Господи» (Стих 8 на «Господи воззвах». Вечерня). «Изведи из темницы душу мою» (Стих 10 на «Господи воззвах». Вечерня). «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче» (Триодь постная. Неделя мытаря и фарисея. Из песнопения Утрени), — звучит в церковных песнопениях. Но покаяние не есть только раскаяние в греховном прошлом, а и действительный подвиг и приобретение добра. «Покаяние, — по слову св. Иоанна Лествичника († 649), — есть завет с Богом об исправлении жизни» (Его же. Лествица, сл. 5, § 1). Если нет исправления, нет подвига благого изменения жизни — значит нет истинного покаяния.

Сущность содержания Новозаветного нравственного закона есть любовь к Богу. Это «первая и наибольшая заповедь» (Мф. 22, 38). Но она непременно должна соединиться с любовью к ближнему. «Мы, — говорит св. ап. Иоанн Богослов, — имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил брата своего» (1 Ин. 4, 21).

Святая Церковь, развивая эту Апостольскую мысль, учит: «Наше спасение в ближнем». Слова эти принадлежат

преподобному Пимену Великому († ок. 450). Размышляя над их содержанием, игумен Никон (Воробьев) — подвижник Русской Православной Церкви последних лет († 1963) — пишет: «Это значит, что если человек имеет правильное отношение к ближнему, т.е. исполняет св. заповедь: возлюби ближнего твоего, как самого себя, то через это обязательно будет в силах исполнять и все прочие заповеди и главную из всех — заповедь о любви к Богу» (Иг. Никон. Письма духовным детям. ИМКА—ПРЕСС, 1979, с. 72).

Опять-таки, следуя Апостольским заповедям: «Пеки-тесь о добром перед всеми человеками... будьте в мире со всеми... побеждайте зло добром» (Рим. 12, 17, 18, 21), св. Церковь учила и учит любить всех людей, «несмотря на различие веры и вероисповедания или нации и происхождения, несмотря на различие состояния, на богатство или бедность, на здоровье или болезнь человека, на благообразие или безобразие лица» (Св. праведный Иоанн Сергиев. Солнце Правды. СПб., 1902, с. 122). Стяжав эту добродетель, христианин не завидует, не осуждает, не лжет, не раздражается, не обижает других, не ссорится с ними, но живет в мире, уважает достоинство других, принимает их горе, как свое личное, помогает им и советом, и делом — оказывает любовь просто, без всякого уклонения, без житейских мелочных корыстных расчетов и тщеславия, памятуя, что Сам Бог, будучи Всесовершенной Любовью, есть Существо Препростое. Примеров такой жизни в истории Церкви немало (см. о них в житиях святых, в рассказах о подвижниках благочестия...).

Одно из действий любви к ближним св. Церковь видит в воспитании в себе, по слову преподобного Исаака Сирина (VII в.), «милующего сердца», исполненного мило-сти ко всему сотворенному, не могущему безучастно переносить, «слышать или видеть какого-либо вреда или (даже) малой печали, претерпеваемых тварью» (Преп. Исаак Сириянин. Творения, сл. 48). Призывы к подобному горению сердца нашли свое яркое выражение в наставлениях старца Зосимы, под образом которого русский писатель Ф.М. Достоевский († 1881) разумел больше всего святителя Тихона Задонского († 1782). «Братья, не бойтесь греха людей — учит старец, — любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле.

Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все более и более... И полюбишь, наконец, весь мир всецелою, всемирною любовью» (Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений. Т.9. М., 1958, с. 399).

Высотой духовного совершенства служит с м и р е - н и е .

По Апостольскому учению благодать от Бога, которая необходима для спасения, получают именно смиренные — «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4, 6; 1 Петр. 5, 5). Поэтому св. ап. Павел и призывает: «Не высокоудествуйте, но последуйте смиренным» (Рим. 12, 16).

Это же видим и в жизни Церкви. «Что такое усовершеншение себя?» — спрашивает преподобный Исаак Сирин и отвечает: Глубина смирения» (Его же. Творения, сл. 48). И далее описывает христианина, достигшего этой ступени духовного роста. «Смиренномудрый, — говорит он, — не осмелится и помолиться Богу... или просить чего-либо... и не знает о чем молиться, но только молчит всеми своими помышлениями, ожидая одной милости и того изволения, какое изыдет о нем от лица достопоклоняемого Величия... и если можно так выразиться (а, может быть, и не неуместно сказать это), смиренномудрый несть «от мира сего» (Ин. 8, 23), потому что и в печалях не ужасается и не изменяется, и в веселии не приходит в удивление и не ширится. Но все веселие его и истинное радование о том, что угодно Владыке его» (Там же). Смиренный христианин ведет себя в этой жизни так, чтобы она была приготовлением к жизни вечной. При всех своих поступках он думает о том, как они будут оценены на небе, а не на земле. Себя он всегда представляет в присутствии Бога, ангелов, святых и помнит, что небожители будут некогда свидетелями не только его дел, но и слов, и помышлений.

Будучи великим духовным деланием, смирение необходимо на всех ступенях духовной жизни и неотделимо от них. «Все хорошо в свое время, — пишет великая старица конца прошлого и начала текущего века игумения Арсения

Себрякова († 1905), — а не во время и самое хорошее может послужить во вред. Но есть одно дело, для которого всегда время, это дело — смирение духа, оно лучше всего» (Игуменья Арсения, настоятельница Усть-Медведицкого монастыря области войска Донского. М., 1913, с. 183). Святой авва Дорофей (VI—VII вв.) прямо показывает неразрывную взаимосвязь смирения с другими добродетелями. «Совершенное смирение, — говорит он, — рождается от исполнения заповедей. Когда на деревьях бывает много плодов, то самые плоды преклоняют ветви их книзу и нагибают их... Есть же такие деревья (лимонные), которые не дают плода, пока их ветви растут вверх, но, если кто возьмет камень, привесит к ветви и нагнет ее книзу, тогда она дает плод. Так и душа, когда смиряется, тогда приносит плод, и чем более приносит плода, тем более смиряется» (Его же. Подвижнические наставления, § 14).

Как практически в жизни святой Православной Русской Церкви осуществляется эта высочайшая Апостольская добродетель, наглядно показывает случай из служения одного из последних Алтайских миссионеров отца Иннокентия (Солотчина), впоследствии епископа Херсонского († 1919). Рассказывает об этом хорошо знавший епископа Иннокентия митрополит Вениамин (Федченков). Последние дни своего земного бытия митрополит Вениамин провел на покое в Псково-Печерском монастыре и там же скончался в 1961 году. Вот что он пишет:

«Однажды стан о. Иннокентия остановился на границе языческого поселка. У миссионеров не было пищи. Сам о. начальник пошел с мешком к одному из жителей, прося хоть продать ему муки или хлеба. Но тот отговорился бедностью и указал на богатого «шамана» (местного жреца). О. Иннокентий и пошел к нему, прося хлеба «Христа ради». Тот встретил его недружелюбно, но сделал вид, что хочет дать муки. Пришли к амбару. Шаман приказал раскрыть мешок. И, взяв одну щепоть муки, сказал с насмешкой: «Вот тебе Христа ради!». Не смутился Христов ученик. Истово перекрестившись, он упал с благодарностью шаману в ноги и сказал: «Да спасет тебя за твой дар Христос Господь!». Жрец был так поражен смирением монаха, что тут же просил научить его вере христианской и без долгих проповедей крестился сам



со всем поселком... И сколько бы мог рассказать интересного, важного и поучительного из своей жизни о Иннокентий, но никогда, — заключает митрополит, — ничего подобного не говорил. Мудрые любят смиренное молчание» (Митроп. Вениамин. Божии люди. М., 1991, с. 63).

6. **З а к л ю ч е н и е м** ко всему изложенному могут быть слова архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова), знаменитого проповедника Русской Православной Церкви середины прошлого века и тоже Божьего человека († 1857), записанные в предисловии к им же составленному «Памятнику православной веры» — «Сборнику» исповеданий Православной Церкви всех веков от начала христианства:

«Святая вера, нами содержимая, и святая Церковь, нас содержащая, не всуе именуются Апостольскими. Каждый догмат веры получил начало свое не вчера, или третьего дня, а от времен Апостольских. Но между Апостолами и нами — 18 веков. В продолжение сего времени в мире физическом и нравственном произошло несметное число явлений, изменивших лицо земли и обществ человеческих... Не простерся ли этот закон изменяемости и на существо нашей веры и Церкви? В то ли веруем и то ли содержим, чему учили и что учредили Апостолы? Вопрос крайне важный для всякого истинного христианина. К ответу на него не один способ, но самый первый и для всех успокоительный — тот, когда при решении вопроса полагается в основание свидетельство 18 веков прошедших. Ибо от кого наш век принял веру и таинства? — От века прошедшего. Прошедший? — От предшествовавшего, и так далее, до начала христианства. Посему, если каждый из прошедших веков христианства изречет пред нами свою веру и покажет образец своего исповедания, и если по беспристрастном сравнении сих образцов окажется, что каждый прошедший век по отношению к вере передавал веку последующему то же самое, что принял от предшествующего, то вопросы и недоумения касательно изменений в вере падают и теряют силу сами собою... Для сей-то именно великой и священной цели должен служить настоящий «Памятник веры». Назначение его — показать непрерывность и неизменность учения о вере в Православной Церкви от начала христианства до наших времен, показать не выводами

и рассуждениями, всегда оставляющими за собой повод к недоумениям, а представлением на лицо самых образцов вероисповедания каждого из 18 прошедших веков, да всякий сын Церкви, видя их совершенное согласие между собою и с преданием времен Апостольских, возможет убедиться совершенно в том, что он, последуя учению Церкви Православной, идет по следам не человеческим, а Божественным» (Цит. по кн.: Собрание символов и вероизложений Православной Церкви, составленное Н. Чельцовым. СПб., 1869, сс. 4 - 5).

Н.К.Гаврюшин

НА ГРАНИЦЕ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ:

ШЕЛЛИНГ — ОДОЕВСКИЙ — МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ  
(ДРОЗДОВ)\*

В «Русских ночах» князь В.Ф.Одоевский устами героя повести Фауста сравнивает Шеллинга с Колумбом, который, хотя и открыл «не то, чего искал», но дал «новое направление деятельности человека»<sup>1</sup>. А вскоре после выхода в свет «Русских ночей» Одоевский делает еще одну запись о Шеллинге, опубликованную лишь в 1975 году. Она свидетельствует о его убеждении, что в своем философском развитии Шеллинг, как и Баадер, находится на пути к православию.

«...Есть верные признаки стремления Запада к Северо-Востоку, — пишет Одоевский. — Это стремление невольно, но вырабатывается само собою Западом без сознания, против его убеждений. Сей признак вижу я в состоянии двух исповеданий, издавна разделенных. Запад: папизм клонится к протестантизму, протестантизм к папизму, т.е. каждое к своему отрицанию. Каждое из сих исповеданий на пути к другому старается дать формулу своим понятиям, и эта формула есть ни что иное, как приближение к нашей Церкви. Один из весьма замечательных мыслителей Германии, Кениг, в своих изысканиях прочно попал на этот путь, не имея понятия о восточной Церкви и никак не предполагая к ней приблизиться. Знаменитый Баадер прямо выговорил эту мысль. Шеллинг на том же пути»<sup>2</sup>.

\* Доклад на конференции «Православие и образованное общество в России в XIX веке». Вайнгартен, 27 марта 1993 года.

На чем основывался Одоевский, делая этот вывод? И можно ли считать, что его собственное понимание «нашей», т.е. «восточной» Церкви, вполне совпадало с тем, которое предлагал «Катехизис» митрополита Филарета (Дроздова)? Стремясь дать формулу «своим» понятиям, не склонялись ли и православные богословы и религиозные философы то к «папизму», то к «протестантизму»? И в какой мере их важной работе в сфере вероисповедного самоопределения способствовала философия Шеллинга?

В дальнейшем мы надеемся показать, что Одоевский, как и многие его современники, опирался не на схоластические формулы академического богословия, а на свое *интуитивное* понимание православия (недаром он искал «науку инстинкта»!), и что принципиальная прозорливость его позиции может быть подтверждена анализом позднейшего развития русской богословской мысли.

Как известно, Одоевский лично встречался с Шеллингом, основательно изучал его труды и проявлял особый интерес к последнему периоду творческой эволюции немецкого мыслителя. Этот интерес в значительной степени обусловлен сосредоточенностью Одоевского на двух взаимосвязанных проблемах: соединения философии и религии и исторического предназначения России. Решение их необходимо должно было подводить Одоевского к более общему, чисто богословскому вопросу: *что есть Церковь?* — но от такой прямой постановки он уклонялся, по-видимому, не ощущая себя достаточно подготовленным. И однако именно этот вопрос подспудно определяет ход его беседы с Шеллингом.

«Шеллинг стар, — вспоминая о ней, записывает Одоевский, — а то верно бы перешел в православную (ранее: «Греческую») Церковь»... «Чудное дело ваша Россия, — говорил он, — нельзя определить, на что она назначена и куда идет она? но она к чему-то важному назначена. Мы опять перешли к богословским предметам. Он заметил, что молится Сыну, чтобы Он упросил Отца о ниспослании Духа Святого; но нет молитвы к Духу Святому. Я напомнил о замечательном выражении Апостола Павла: «Христос в нас». — Да! сказал Шеллинг; именно потому и надобно молиться, чтобы Христом, в нас находящимся, вызвать Христа

ипостасного: без сего понятия молитва, высочайший акт души человеческой, невозможна: как скоро не предполагают действительного непосредственного сношения между Богом и человеком, молитва делается невозможностью (ранее: «нелепостию»)»<sup>3</sup>.

Из записи этой беседы следует, что для вывода о влечении Шеллинга к Православной Церкви имелось, по крайней мере, два ближайших основания: во-первых, Шеллинг очевидно выразил симпатию к русскому мессианизму, который в лице славянофилов теснейшим образом связал себя с православием; во-вторых, он очень высоко ставит молитву как акт внутреннего делания\* и богочеловеческого единения, что характерно для православной аскетической традиции («Иисусова молитва» как «умное делание» и т.п.), как, впрочем, и для ряда мистических течений.

Заметим, кстати, что оба собеседника в своей богословской дискуссии проявляют недостаточно активное знакомство с церковно-литуургической традицией: сетование Шеллинга на отсутствие (?!) молитвы к Святому Духу не подвигло Одоевского эту самую молитву («Царю Небесный, Утешителю, Душе истины...») процитировать...

У Одоевского были, конечно, и другие основания считать Шеллинга близким к православию — это и сходство их теоретических программ, и свидетельства об идейной эволюции близких к Шеллингу мыслителей. Так В.П. Титов, лично встречавшийся с Баадером, писал Одоевскому из Германии, что «любимая его (Баадера) идея — восстановление догматического, чистого католицизма, но без Папы, и он не сомневается, что это возможно»<sup>4</sup>. Конечно, «чистый» католицизм Одоевский охотно отождествлял с православием, что, разумеется, отнюдь не означает, что он вполне был удовлетворен состоянием Русской Православной Церкви и ее богословия.

Здесь необходимо напомнить, что учение о Церкви не получило сколь-нибудь развернутого выражения на семи Вселенских соборах, и попытки его систематизации предпринимались только в западной схоластической традиции с ее теократическим социологизмом. Вожди Реформации ничего не смогли противопоставить этой традиции. Для Лютера

\* Handlung (Handeln)

Церковь есть нечто «непонятное», и ее достаточно определить как «общину» («Gemeinde»)

Русское школьное богословие держалось той же схоластической (и тем самым «социологической») ориентации, время от времени обнаруживая отклонения то к «папизму», то к «протестантизму». В одних случаях, в духе крайнего августинизма, Церковью именуется объединение тех, кто «предопределен ко спасению»:

«Quando illi, qui secundum praedestinationis divinae decretum salutem perducendi sunt, eumque in finem, per verbum et sacramenta, fidei et gratiae divinae particeps fiunt, iunctum spectantur, oritur in dae ecclesia»<sup>5</sup>.

В других случаях, как, например, у архимандрита Ириней Фальковского, последователя Феофана Прокоповича, Церковь просто есть «общество верующих»:

«...Definitur ergo Ecclesia ita: est coetus vere credentium, qui ex verbo Dei veram in Christum fidem perceptam, et certis dogmatibus definitam constanter profitentur»<sup>6</sup>.

Такого же определения держался и митрополит Платон (Левшин) в своих катехизических беседах с будущим императором Павлом I («Собрание человек, во Иисуса Христа верующих, есть и называется Церковь»)<sup>7</sup>.

«Пространный христианский катехизис» 1829 года определяет Церковь как «соединенное множество верующих»<sup>8</sup>, а Катехизис митрополита Филарета (Дроздова), по которому в русских духовных школах учатся и в настоящее время, дает следующую формулу:

«Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и таинствами»<sup>9</sup>.

Схоластический социологизм филаретовой экклезиологии вполне отвечал сложившемуся в России под влиянием петровской церковной реформы, прямо подчинившей священноначалие государственной власти, пониманию Церкви как *государственно организованной формы внешнего благочестия*. Разумеется, такое понимание расходилось с духом православия и вызывало чувство протеста у религиозных мыслителей.

Тяжесть схоластического плена очень остро сознавал И.В.Киреевский. В письме к А.И.Кошелеву он, в частности, говорил: «если сказать правду, то удовлетворительного Богословия у нас нет... мне кажется, что в теперешнее время, когда так запутаны христианские понятия от западных искажений... всего ближе к цели было бы составить такое введе-

ние в Богословие, в котором бы объяснялось все различие православного учения от Римского не только в основных догматах, но и во всех выводах»<sup>10</sup>.

Эта задача достаточно удовлетворительно не разрешена и по сей день. В эпоху же Одоевского и Киреевского русские мыслители не могли дать правильную «формулу своим понятиям» еще и потому, что не чувствовали себя свободными в выражении своих идей. «Социологическому» пониманию Церкви отвечало государственно-контролируемое богословие...

Катехизисом Филарета было не особенно довольны духовенство: не раз высказывались мысли о его замене. Чувство неприятия и многочисленные возражения вызывал он и у Одоевского.

Несомненным тому свидетельством является написанный им в 1846 году отзыв на рукопись книги Филарета «Христианское православное учение, приспособленное к употреблению в первоначальном обучении». Направляя этот отзыв министру народного просвещения графу С. С. Уварову, Одоевский сознается, что «был остановлен вопросом: до какой степени я в сем деле могу не стесняться в выражениях, дабы сделать мое убеждение вполне ясным, а изложение к делу пригодным».

Против догматической ее стороны он прямо не высказывается, хотя и дает понять, что здесь тоже для него не все бесспорно. «Как сын православной Церкви, — пишет он, — я, по общему обычаю, ограничиваюсь убеждением, что эта книжка хороша, ибо согласна с христианским церковным учением, что сие не может быть иначе, ибо написана она одним из первейших наших архипастырей, и что если и представлялись бы мне какие-либо сомнения, то я их должию приписать не чему иному, как слабости собственного моего разумения».

Однако общее заключение Одоевского о книге, а косвенно и о других синодальных изданиях, совершенно убийственно:

«Несмотря на свои достоинства, от начала до конца с весьма немногими исключениями сия рукопись ни по содержанию, ни по форме ничем не отличается от всех донныне изданных синодом для народного употребления книг... к преподаванию молодым крестьянам и вообще к житейскому быту несколько неприменима и для нравственности крестьян не только бесполезна, но и вредна, ибо простое иррациональное христианское учение выражает в речах, имеющих монашес-

кий условный смысл, но не только простому крестьянину, но и образованному мирянину неудобопонятный и, таким образом, оставляет читателя в не всякого и христианского и нравственного учения»<sup>11</sup>.

Несомненно одно: в тот момент, когда Одоевский высказывается о близости Шеллинга (русскому) православия, оно само еще только напряженно ищет собственных, адекватных его идее форм понятийного самоопределения. Но основную линию этой духовной работы Одоевский чувствует очень глубоко.

Первым вызовом богословской схоластики в России явилась книга известного русского масона Ивана Лопухина «Некоторые черты о внутренней Церкви» (1788)<sup>12</sup>. Совершенно очевидно, что ее истоки в значительной степени связаны с православной аскетической традицией (к этому времени преп. Паисий Величковский закончил работу над славянским текстом «Добротолюбия») и творениями Иоанна Арндта, которыми зачитывался св. Тихон Задонский. Очевидно, что наметившееся у Лопухина противопоставление «внутренней» Церкви «внешней» нельзя просто списать на счет «масонских козней». Ощущение явного перекоса в сторону формального благочестия было и у православных подвижников, далеких от масонства, и компенсировали они его отчасти чтением немецких и французских мистиков. По иронии судьбы, именно масоны проявляли большой интерес к Иисусовой молитве — и по этой причине она оказалась под подозрением у синодальных властей.

В противовес пониманию Церкви как внешне организованного человеческого общества Лопухин предлагает видеть в ней прежде всего *внутреннее духовное делание*. Подобный подход, несомненно, должен был соответствовать идеалам «общества любомудров» и, в частности, Одоевского и Киреевского. Последний, кстати, уже в юные годы получил от бабушки брошюру Лопухина о «внутренней церкви», автор которой был его крестным отцом. Характерно, что именно о Киреевском Флоровский говорит: «он весь в пафосе делания и созидания, — и в духе цельности церковной»<sup>13</sup>. В недрах общества любомудров берет свое начало новая православная экклезиология, развитая А.С.Хомяковым в известной работе «Церковь одна». Хомяков, как и Одоев-



ский, внимательно изучал Шеллинга, мистических писателей, но гораздо больше — отцов Церкви. Это позволило ему создать учение о Церкви, которое в XX веке стало считаться едва ли не классическим для православного богословия. Хомяков был предельно деликатен по отношению к сложившейся школьной традиции, но, тем не менее, устранил ее экклезиологический социологизм, выдвинув на первый план принцип «единства благодати».

Такой поворот в учении о Церкви казался в ту пору просто революционным. Статья Хомякова «Церковь одна» появилась в свет только после смерти автора в 1864 году в «Православном обозрении»<sup>14</sup>. Государственно-организованное благочестие сохраняло робость перед ней еще несколько десятилетий.

Можем ли мы считать, что Шеллинг помог обрести самостоятельность русской религиозно-философской мысли и даже богословия? Славянофилы считали, что да.

«...Философия Немецкая, — писал И. В. Киреевский, — в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любознанию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада целному сознанию верующего разума»<sup>15</sup>.

Точно также большие надежды на философию Шеллинга в деле духовного возрождения России возлагал и П. Я. Чаадаев. «При чтении Вас, — писал он Шеллингу, — у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия». И далее выражал свой восторг перед великой мыслью «о слиянии философии и религии»<sup>16</sup>. В другом письме от 20 мая 1842 года, побуждая Шеллинга к дальнейшему ниспровержению гегельянства, он рассматривает эту систему как развернутое теоретическое оправдание той государственно-бюрократической «ретроспективной утопии», которая, «бьгиь может, лишила бы нас прекраснейшего наследия наших отцов, той целомудренности ума, той трезвости мысли, культ которой, сильно запечатленный созерцательностью и аскетизмом, проникал все их существо»<sup>17</sup>.

Итак, и В.Ф.Одоевский, и славянофилы, и П.Я.Чаадаев равно видели в философии Шеллинга союзника в борьбе с духом петровской государственной машины (gegen «petrismus», по емкому выражению Освальда Шпенглера), извратившим строй церковной жизни и мысли.

Но что конкретно могут дать тексты самого Шеллинга? Чем приближает он построение православной экклезиологии?

Здесь я хотел бы заметить, что богословское значение наследия Шеллинга осмыслено еще очень мало. Совершенно справедливым был упрек Эрнста Бенца Карлу Барту по поводу высказанного последним мнения, будто Фихте и Шеллинг вполне могут быть обойдены молчанием в изложении богословия XIX века. «На самом деле, — пишет Э.Бенц, — Шеллинг принадлежит к той же горной цепи, что и Гегель, и Шлейермахер, и если его доселе обходили, то по той причине, что он в этом горном массиве является самой высокой, самой крутой и многообразной вершиной»<sup>18</sup>.

В системе Шеллинга взгляд на Церковь как некоторый внешний объект, как «упорядоченное множество» (wohlgeordnete Menge) верующих, невозможен. Для него само христианство есть делание, действие, и Церковь конституирует себя через действие:

«Весь дух христианства есть дух действия. Бесконечное уже не пребывает в конечном; и конечное может только перейти в бесконечное; только в последнем оба могут составить единство. Итак, единство конечного и бесконечного в христианстве есть действие... Поскольку же церковь рассматривала себя как видимое тело Божие, в котором все единичные существа являлись как бы его членами, она конституировала себя через действие»<sup>19</sup>.

Совершенно очевидно, что понимание Церкви как действия совершенно несовместимо с принципом «Sola fide» и, на первый взгляд, с «религией в пределах только разума». Однако Кант на самом деле не противник, а предтеча шеллинговой религиозной философии.

«Истинное (моральное) служение Богу, — пишет Кант, — которое верующим как подданным Царства Божьего, но не в меньшей степени и как его гражданам (по законам свободы), надлежит совершать, — это служение невидимое (так же, как и само царство), т.е. служение сердца (в духе

и истине)»<sup>20</sup>. И хотя далее он противопоставляет подлинную добродетель внешнему (обрядовому) действию, его отделяет от Шеллинга прежде всего трактовка объема понятий *Handlung*, *Handeln*. Впрочем, ученик Канта И. Г. Фихте сделал для подлинного религиозно-философского понимания «делания» исключительно много, и его вклад был в свое время оценен многими русскими мыслителями. В проекции на понятие Церкви учение Фихте тяготело к идеалу единства богочеловеческого сознания и бытия в богочеловеческом делании...

Если здесь напомнить, что еще в XVI веке митрополит Даниил понимал философию, или любомудрие как «умное делание»<sup>21</sup>, а для П. Я. Чаадаева и позднее С. Н. Трубецкого она представляется выражением «соборного сознания» (Церкви)<sup>22</sup>, станет совершенно очевидным, что своей трактовкой христианства и Церкви как делания Фихте и Шеллинг затронули сокровенную интуицию русского религиозного сознания, которое в силу состояния духовной жизни и образования не получила еще в России адекватного выражения. Но, конечно же, о Церкви как духовном делании и общественном служении думает опальный архимандрит Феодор (А. М. Бухарев), ее имеет в виду даже А. И. Герцен, мечтающий о «человеческом православии»... В молитве или делах человеколюбия Церковь для русского человека есть «делание о Христе». И в зависимости от того, акцентируется в этом делании внутренняя или внешняя сторона, изменяется сам образ Церкви. Внешнее делание влекло русских мыслителей к сильно организованному католицизму (П. Я. Чаадаев, Вл. Соловьев, которых, впрочем, во многом предварили преп. Иосиф Волоцкий и свт. Геннадий Новгородский), внутреннее — к монашескому аскетизму или мистицизму. Конечно же, и социализм был своего рода экклезиологической ересью («Что делать?» бывшего семинариста Чернышевского), но и в его основе лежит религиозная интуиция...

Идея действия является центральной и для соловьевской экклезиологии. «Соловьев твердо верил, — пишет Флоровский, — что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, обратно, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получает действительное

оправдание и опору»<sup>23</sup>. По-видимому, именно этим в значительной мере объясняется увлечение Соловьева «Философией общего дела» Н.Ф.Федорова, которая, конечно, в гротескной, но зато предельно наглядной форме выражает идею Церкви как (внешнего) делания и совершенного художественного произведения («Коперниканская архитектура»). «Теургический» момент в построениях Соловьева и Федорова встретил определенное сочувствие не только у таких представителей «нового религиозного сознания», как символисты или Н.А.Бердяев, но и стремящегося к ортодоксальности о. В.В.Зеньковского.

В написанном незадолго до смерти и оставшемся не отправленным письме императору Александру II В.Ф.Одоевский признается, что слышит «из-за гроба» упреки В.А.Жуковского, который укоряет его за бездействие и «ободряет на делание»<sup>24</sup>. Только в духовном делании чувствовал себя Одоевский подлинным членом Церкви, и именно в этом основа его близости к Шеллингу.

Православное богословие в XIX века с трудом преодолевало элементы социологизма и юрицизма в учении о Церкви, но в текущем столетии «евхаристическая экклезиология» о. Николая Афанасьева в значительной мере ответила на запросы и упования Одоевского, Киреевского и Чаадаева, дав развернутое церковно-историческое, литургическое и богословское обоснование понимания Церкви как делания. Как и у Шеллинга, Церковь у о. Николая Афанасьева конституируется деланием, действием, служением каждого ее члена: «делание» понимается им как «благодатное служение»<sup>25</sup>. Как и у Шеллинга, Церковь символически выявляет себя в «Трапезе Господней».

Близкую русской духовности мысль о преображении всей твари, отразившуюся, в частности, в «метафизике всеединства», Шеллинг высказывал со всей определенностью в том же экклезиологическом контексте:

«При великом, универсальном духе Церкви ничто не могло остаться для нее чуждым; она не оттолкнула от себя ничего, что пребывало в мире; она могла все сочетать с собой»<sup>26</sup>.

Хотя Шеллинг касался экклезиологической проблематики лишь фрагментарно, можно достаточно уверенно утверждать, что понимание Церкви только как «внутреннего

делания», которое предлагал И. В. Лопухин, показалось бы ему односторонним, как чисто «мистическое». Связь и в то же время четкое различие «мистического» и «символического» он осуществлял весьма последовательно. Для него Церковь не только делание, но и «основное созерцание всякой символики», и ее «надлежит рассматривать как художественное произведение»<sup>27</sup>. Поэтому можно предполагать, что православное богословие таинств и понимание «Трапезы Господней» как символического выявления Церкви конгениальны его мышлению. Но встречи философии Шеллинга с православием все-таки не произошло, отчасти потому, что в поисках «формулы своим понятиям» русское богословие настраивалось по камертону митрополита Филарета (Дроздова).

Круг чтения одного из учнейших русских иерархов был в значительной мере тот же, что и у Шеллинга и Ивана Лопухина: Иоанн Арндт, Сведенборг, Беме, мадам Гюйон... Свои проповеди он печатал в «Сионском вестнике» известного масона А. Ф. Лабзина, участвовал в мистических собраниях у кн. А. Н. Голицина. Как и Шеллинг, святитель активно участвовал в деятельности Библейского общества, и именно борьбу Филарета за русскую Библию о. Георгий Флоровский излишне поспешно отождествил с борьбой «за свободу православной мысли и за свободу благочестивого любомудрия»<sup>28</sup>. На деле, однако, Филарет заботился только о русском переводе; в остальном же в охранительном духе времени держался убеждения, что интеллектуальная свобода может представлять опасность для Церкви. По воспоминаниям профессора А. Л. Катанского, на собрании наставников Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский выступал против того, чтобы предлагать студентам темы о Вселенских соборах (!), ссылаясь на позицию Филарета: «владыка — против такого рода тем, он находит, что молодым людям они не по силам; мало ли чего не бывало на Вселенских соборах»<sup>29</sup>. Высказывался Филарет и против критического разбора книги Э. Ренана, считая, что изложение его взглядов может произвести «смущение умов». Когда А. В. Горский предложил открыть доступ исследователям к древним рукописям Синодальной библиотеки, Филарет также возражал, опасаясь, что неверное или неосмотрительное употребление древних рукописей... может произвести соблазн и дать пищу лжеучениям»<sup>30</sup>; изучение развития догматов и

литургической традиции также не вызывало его одобрения<sup>31</sup>. Как вспоминает С.И.Смирнов, академик Е.Е.Голубинский говаривал: «Если бы послать Филарету на тот свет мою «Историю русской Церкви», то он пришел бы в истинную ярость»<sup>32</sup>...

В условиях такой жесткой опеки богословской мысли русскому православию, конечно, очень трудно было дать «правильную «формулу своим понятиям», и известная история с диссертацией Е.Аквилонова, который в конце XIX века взялся отстаивать апостольское учение о Церкви как Теле Христовом, — лучшее тому доказательство\*.

Несомненно одно: русскому сердцу и уму пиетизм и философия немецкого романтизма, в атмосфере которых возростал гений Шеллинга, были гораздо более сродни, чем латинская схоластика, приспособленная к идеологии контрреформации. Однако то обстоятельство, что именно последняя была освящена церковно-государственной бюрократией, создавало для русского религиозного сознания атмосферу томительной напряженности, охранительной подозрительности и клерикально-монархической ожесточенности, не преодоленной и по сей день.

---

\* Диссертацию Е.Аквилонова высоко оценили проф. А.Л.Катанский и епископ Костромской Виссарион(Нечаев), но охранительная группировка, возглавляемая К.П.Победоносцевым, взяла верх. Катанский особо отметил, что автору удалось доказать несостоятельность «обычного», т.е. приводимого в «Катехизисе» м-та Филарета определения Церкви как «общества человек». Однако авторитет святителя был еще очень велик, и даже о. Г.Флоровский, явно сочувствующий Е.Аквилонову, пытается избежать их противопоставления, выдвигая очень сомнительный тезис: по его убеждению, «из русских авторов» Аквилонов «всею ближе к Филарету (по его проповедям) и к Хомякову». Если уж и Флоровский не смог освободиться от гипнотического воздействия личности Филарета, что же сетовать на Победоносцева, самого последовательного хранителя заветов московского митрополита... Что бы только они сказали о «Путьях русского богословия»...

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975, с. 16; срв. с. 215.

<sup>2</sup> Там же, с. 242.

<sup>3</sup> Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Т. I, ч. 1. М., 1913, сс. 386 - 387.

<sup>4</sup> Там же, с. 335.

<sup>5</sup> /О.Е.М./ Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata, seu Doctrina Christiana de Credendis. Petropoli, 1818, p. 330.

<sup>6</sup> Falkowsky I. Christianae, Orthodoxae, Dogmatico-Polemicae Theologiae... Compendium. Т. II. Petropoli, 1827, p. 165.

<sup>7</sup> Платон (Левшин), /митрополит/. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. М., 1819, с. 28.

<sup>8</sup> Пространный христианский катехизис Православных Кафолических Восточных Греко-Российских Церквей. М., 1829, с. 52.

<sup>9</sup> Цит. по: Православный церковный календарь. 1991. М.: Московская патриархия, 1990, с. 92.

<sup>10</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч., т.2. М., Путь, 1911, с. 258.

<sup>11</sup> Одоевский В.Ф. Избр. педагогические сочинения. М., 1955, сс. 197 - 198.

<sup>12</sup> Во французском издании этой книги указано: En 1803 et 1804 le Docteur Ewald, si respectable par ses oeuvres théologiques, après l'avoir traduit en allemand, l'imprima dans son ouvrage périodique connu sous le titre de *Christliche Monatschrift*. En 1809 cette traduction du Docteur Ewald fut réimprimée a Nuremberg dans une brochure séparée — [Лорouxhin I.V.]. Quelques traits de l'Eglise intérieure. Moscou, 1810, p. VIII.

<sup>13</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. П., 1937, с. 258.

<sup>14</sup> В том же году вышел английский перевод: Chomyakoff A. The Orthodox Doctrine of the Church. Brussels, 1864, 28 pp. Некоторые критические замечания об экклезиологии Хомякова см. также в моей статье «Плоды разномыслия и оскудения любви». — Литературная учеба, 1991, май - июнь, сс. 157 - 159.

<sup>15</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч., т.2. М.: Путь, 1911, с.264.

<sup>16</sup> Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т.2. М.: Наука, 1991, с. 76.

<sup>17</sup> Там же, с. 145.

<sup>18</sup> Benz E. Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Rhein-Verlag, Zürich — Stuttgart, 1955. S. 65.

<sup>19</sup> Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М.; Наука, 1980, с. 267.

<sup>20</sup> Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980, с. 267.

- <sup>21</sup> См.: Гаврюшин Н.К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики». ТОДРА, т. 41. Л.: Наука, 1988, сс. 357 - 363.
- <sup>22</sup> См.: Гаврюшин Н.К. Предисловие к публикации: Трубецкой С.Н. Чему нам надо учиться у материализма. — Вопр. Философии, 1989, № 5, сс. 98 - 103.
- <sup>23</sup> Флоровский Г.В., цит. соч., с. 310.
- <sup>24</sup> Русский Архив, 1895, 2, сс. 36 - 40.
- <sup>25</sup> Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. Париж. 1971.
- <sup>26</sup> Шеллинг, цит. соч., с. 137.
- <sup>27</sup> Там же, с. 158.
- <sup>28</sup> Флоровский Г.[В.]. Филарет, митрополит Московский — Путь, 1928, № 12, с. 30.
- <sup>29</sup> Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. СПб, 1914, с. 191.
- <sup>30</sup> Памяти почивших наставников. Сергиев-Посад, 1914, с. 81.
- <sup>31</sup> Там же, с. 72.
- <sup>32</sup> Там же, с. 291.



**В. Д. Юдин**

## **СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ РУССКОЙ АГИОГАФИИ**

**К ПОДГОТОВКЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЯ  
МИТРОПОЛИТА ПЕТРА МОГИЛЫ**

Святитель Петр был, несомненно, иерархом с «великими достоинствами» (Голубинский) и в деле легализации Православной Церкви в Речи Посполитой, и в духовном просвещении, и в восстановлении и благоуукрашении возвращенных святынь Киева и т.д. и т.п.

Однако нравственная сторона его деятельности не была безупречной, вызывает немало недоуменных вопросов и является камнем преткновения даже для его почитателей.

1. Как он достиг «великой архимандрии» (официальный его титул) на Киево-Печерскую Лавру?

С.Т. Голубев, автор капитального труда о нем и весьма к нему благожелательный, тщательным образом исследовав этот вопрос, показал несостоятельность благочестивых выводов многих биографов, будто воеводич Молдавский Петр, склонный к тихой, иноческой жизни, в 1625 г. сменил рыцарские доспехи на монашескую мантию, а архимандрия — это результат его трехлетних аскетических подвигов.

Петр Могила не был монахом в 1625 году, ибо: во-первых, по свидетельству Мелетия Смотрицкого, 8 сентября 1627 года Могила был еще светским человеком; во-вторых, по «Запискам» самого Петра, в 1626 - 27 гг. он не жил постоянно в Киеве, был там посетителем в светском звании; в-третьих, по данным А.Кальнофойского, Могила поступил на архимандрию, «не проходя иноческого искуса»; в-четвертых, как свидетельствует близко знавший его в ту пору составитель Летописца Иерлич, знаменитый митрополит, «при своей доброй и трезвенной жизни, не чужд был желаний и славы света сего» и, как добавляет его жизнеописатель, «по

своему характеру, отнюдь не способен был к жизни замкнутой, к деятельности, ограничивающейся тесными пределами монашеской кельи». (С. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования, т. 1. Киев, 1883, сс. 57 - 59).

Почтенный историк не исключает, более того, не видит другой возможности получить Петру такое славное и богатое настоятельство, как по пресловутому в Речи Посполитой праву патронатства и подаванья. Ни для кого не секрет, «что событие это не было явлением, выходящим из ряда обыкновенных, т.к. в то время высшие иерархические места, дававшие право на пользование богатыми монастырскими или епископскими имениями, почти без исключения были замещаемы людьми высших светских классов; места эти были доходною статьею знати, жадной до всего, что представляло материальные выгоды» (там же, с. 59).

Однако Голубев «не может согласиться с тем, что Петр Могила воспользовался указанным обычаем в видах своекорыстных, для личной наживы...» (Там же, с. 60). Блестящий аристократ, «княжеского звания», одушевленный общим религиозным движением против униатства, променял меч на рясу, вошел в тесные сношения с православными иерархами и особенно с митрополитом Иовом Борецким, чтобы посвятить этому всю свою жизнь (там же, сс. 59 - 62).

Борьба Могилы за архимандрито длилась полгода. Его соперниками были «велебный о. Герман (Тышкевич)», униат (подчеркиваем — униат), в прошлом православный, близкий родственник католика киевского воеводы и креатура униатского митрополита Рутского, и игумен Дятеловецкого монастыря, подчиненного Лавре, Василий Копыстенский, родственник только что умершего знаменитого настоятеля Лавры (1625 - 1627) Захария Копыстенского. (Последнее обстоятельство немаловажно, ибо « в рассматриваемое время было делом довольно обыкновенным, что высшие иерархические места переходили как бы по наследству от отца к сыну, от дяди к племяннику, от брата к брату» (там же, с. 71).

Досадной помехой Петру в достижении цели был его несолидный возраст. Ему было только 30 лет, когда молодые дворяне, занимавшие высшие иерархические должности, не оставляли «свои светские прилички и юношеские

шалости, а потому в большинстве случаев, на более важные духовные должности стали избираться маститые старцы» (там же, с. 74).

Серьезным препятствием Петру служило его иноземное происхождение, из «земли чуждой». Был даже закон, запрещающий иностранцам занимать в польско-литовских областях светские и духовные должности.

Наконец, его репутации вредили «хорошие отношения» (Голубев) с сомнительной репутации архиепископом Мелетием Смотрицким, будущим вероотступником, которому уже тогда был заказан путь в Лавру и Киев вообще. (Смотрицкий, между тем, около двух недель летом 1627 года, до выборов архимандрита, гостил в усадьбе Петра под Киевом, где молдавский княжич приобретал поместья). Возникает естественно вопрос: как же 30-летний чужак, друживший с будущим «апостатом», шатания в вере которого были уже известны, «получил от Лаврской братии и обывателей Киевского воеводства избирательный лист, выхлопотал его подтверждение от польского короля и, посвятившись в сан архимандрита, вступил в управление Киево-Печерской обителью»? (там же, с. 74).

Его биограф, расположенный к Петру, недвусмысленно отвечает. Он получил поддержку «искреннейшего доброжелателя митрополита Иова Борецкого», а главное — он обязан влиятельным польским магнатам, главным образом Яну Замойскому, «дружественно расположенным к его фамилии». «Диплом короля, утверждающий элекцию (выборы — В.Ю.), выдан был благодаря означенному содействию. Указание относительно этого делает сам Могила» (там же, с. 78). Могила был посвящен в последних числах декабря 1627 года.

2. Вместе с положительной, в целом, его деятельностью на посту начальствующего монастыря по укреплению дисциплины насельников автономии-обители и обогащению монастыря (он внес немало своих средств в кассу обители) в отдельных его поступках просматриваются «магнатские замашки» (Голубев). Не дожидаясь судебных решений, при возвращении отнятых у Лавры поместий, он употреблял «те же способы, которые практиковались и при их отнятии». В протестациях потерпевших «его наезды приравнялись к разбойничьим нападениям, в его уста влагались жалобщи-

ками самые неблагоприятные речи» (В одной жалобе сказано, будто Могила сам участвовал в наезде и угрожал слугам соседа: «Кажу вас на рынку повешать, зрайды нецнотливые»), — пишет историк Голубев (там же, с. 314).

Его биограф, не отрицая сам факт вооруженных наездов, пытается защитить его феодальные поступки «духом того времени»: дескать, они «едва ли могут быть поставлены в вину Могиле» и «должны быть признаны почти что необходимыми (там же, с. 315). Комментарии, как говорится, излишни.

Против стропливой братии он прибегал к мерам строгости и даже жестокости. По рассказу православного шляхтича Иерлича архимандрит избивал больных и старых троицких монахов (почему и сам монастырь назывался больничным и шпитальным), не желавших выехать из обители, которую он присмотрел для высшей школы. «Арсения, игумена..., слепого, так били, что чрез несколько недель умер» (Цит по: С.М. Соловьев. История России с древнейших времен. Кн. 5 тт. 9 - 10. М., 1961, с. 456 - 457). Если Соловьев сомневается в справедливости этого рассказа, а Костомаров начисто отмечает эти факты (Н.И. Костомаров. Киевский митрополит Петр Могила. — Избранные произведения. К., 1990, сс. 298 - 299), то Голубев отмечает: «Подтверждением же существования в Лавре неудовольствий из-за намеченного Могилою места для школы служат как совпавшее с этим временем удаление с троицкого игуменства Арсения, так и последовавшая за сим сделка нашего иерарха с новым троицким игуменом (без сомнения, сторонником Могилы)» (Голубев, сс. 333 - 334).

Голубев — апологет митрополита и, тем не менее, совестливый и не скрывающий темные пятна в биографии Могилы, пишет: «В нем проявлялись привычки сознающего свою силу магната, и он, опираясь на эту силу, налагал на братию свою властную руку» (там же, с. 335). Отец Георгий Флоровский пишет то же: «Могила был вряд ли не самым сильным и властным из западно-русских церковных деятелей XVII века. У него был подлинный державный пафос, умение и охота властвовать и побеждать. Сын молдавского государя, «воеводич земель молдавских», он и в звании Киевского митрополита оказался всего скорее господарем, правителем

скорее, чем пастырем...» (Пути русского Богословия. Вильнюс, 1991, с. 44).

3. В 1632 году Петр стал митрополитом Киевским. А мог бы стать и раньше, допустим, в 1631 году, когда овдовела Киевская кафедра, по смерти «его друга и единомышленника» (Голубев) митрополита Иова (Борецкого). Тогда у Могилы явилось было желание занять ее, и он даже сблизился с Киевским братством. Но надежды не сбылись. Голубев объясняет это тем, что «православные все еще не могли забыть близких отношений его к Смотрицкому» (Голубев, т. 1, с. 431), а мы добавим: его попыток сближения с униатами, вообще. При основании Киевской коллегии Могиле было брошено обвинение в шаткости веры, в приверженности к Унии: «На што латинское и польское училище заводите... Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побити; едва их уговорили», — пишет современник. А Инспектор школы, преемник Могилы на Киевской кафедре, Сильвестр Коссов добавляет с мрачным юмором: «Было такое время, что мы, исповедовавшись, только и ждали, что вот начнут начинять нами желудки днепровских осетров, или же того огнем, другого мечом отправлять на тот свет» (цит. по: Голубев, т. 1, с. 436).

Его имени даже не было в 1631 году в числе кандидатов, среди которых значились прежний «велебный о. Герман» (Тышкевич), неудачный соискатель архимандрии, Слуцкий протопоп Андрей Мужиловский, популярный полемист с униатами, и архиепископ Смоленский и Черниговский Исая Копинский, известный ревностью к православию и особенно универсалами против сближения с униатами.

Избран был последний.

Как видим, в ординарной обстановке (относительно) архимандрит Петр даже не назывался кандидатом в митрополиты. По-видимому, нужна была экстраординарная ситуация с экстраординарными силами. И она не заставила себя долго ждать. В 1632 году скончался король Сигизмунд III, ярый фанатик. Предстояли выборы нового короля. Претендент на престол наследник Владислав обещал православным религиозную свободу, восстановление утвержденной правительством иерархии и епархий, возвращение храмов и т.д. 13 ноября состоялось избрание его. Он клялся успокоить

и «людей греческой веры», по предвыборному обещанию. Естественно предположить, что православные депутаты будут просить короля об утверждении рукоположенных в 1620 году Иерусалимским патриархом Феофаном иерархов. Православные ждали, что митрополит Исаяя Копинский будет утвержден королем. Увы... У Петра явилось желание — быть митрополитом, «не дожидаясь смерти Исаяи, — пишет М. Коялович. — Темное это дело, как и многие дела в истории Унии. Нельзя разобрать, откуда вышло это желание. Но вот обстоятельство, несколько разъясняющее эту темноту. Владислав охотно согласился на поставление Могилы митрополитом и дал ему настольную грамоту». И патриарх Константинопольский дал согласие. Это, бесспорно, очень важно. «Но важно, — как справедливо продолжает Коялович, — было тоже отсутствие общего народного избрания, тем более, что об этом прямо говорилось в королевском дипломе к православным, и затем также важно было существование старого митрополита, правильно избранного и уже пользовавшегося митрополичьими правами» (М. О. Коялович. Литовская церковная уния, Т. II. СПб., 1881, с. 184).

Митрополита Петра избрали 3 декабря 1632 года в Варшаве съехавшиеся на избирательный сейм дворянские депутаты. Голубев, щепетильно честный исследователь, сознается: «Под актом избрания подписались и приложили свои печати 49 православных дворян, далеко, впрочем, не все бывшие на избирательном сейме (подчеркнуто нами — В. Ю.). Разъехалось ли большинство депутатов или же, может быть, самое избрание возбуждало в среде некоторых из них сомнения и несочувствие, — решить трудно». А Иерлич в своей летописи пишет без обиняков: «Могилы избран был на митрополию приятелями. У него были приятельские отношения со многими сеймовыми депутатами» (цит. по: Голубев, т. I, с. 535).

Король при живом митрополите Исаяе 12 марта 1633 года выдал привилей Могиле, которого считал вполне «достойным митрополичьего сана, т. к. дом Могилы всегда отличался преданностью Польской Короне, да и сам архимандрит, будучи еще в светском звании, обнаружил охоту до услуги Речи Посполитой, когда на глазах его — короля — сражался против главного неприятеля Польши Османа, царя турецкого» (Голубев. Там же, с. 539).

Е. Голубинский так подытоживает причины успеха Могилы в получении искомой кафедры: «Принимая во внимание свидетельство современника Иоакима Иерлича, что Петр Могила успел восхитить митрополию у Исаяи при помощи своих приятелей; принимая во внимание, что из огромного количества православных, прибывших в Варшаву на избирательный сейм, на котором состоялось его избрание, под актом этого избрания подписалось только 49 человек, что он поспешил отправить послов в Константинополь к патриарху за утверждением в самый день получения от короля грамоты на митрополию, что он хотел посвятиться в митрополиты не в Киеве, а во Львове; вообще, помимо свидетельства Иерлича, принимая во внимание все поведение Петра Могилы, едва ли можно сомневаться в том, что при содействии своих доброжелателей и, как выражается Иерлич, приятелей между русской и польской знатью, он сам успел достигнуть того, чтобы Исаяя, освободив ему место на кафедре митрополичьей, был удален с последней» (цит. по: Голубев, т. II, сс. 38 - 39).

Митрополит Макарий (Булгаков) отвергает факт искательства митрополии со стороны Петра, ибо православные были принуждены к избранию нового митрополита и епископов «непреклонностью короля», не хотевшего признать прежних иерархов, как не признававшихся прежним правительством (Макарий, История Русской Церкви, XI, с. 443).

Отсюда вытекает, что вступление Петра Могилы на Киевскую митрополию было вполне легальным с государственной точки зрения. А было ли безупречным с канонической точки зрения? Очевидно, что Петр занятием кафедры кассировал де-факто посвящение Феофаном митрополита и епископов в 1620 году.

Могила спешил заручиться поддержкой Константинополя и в тот же день, 12 марта 1633 года, когда получил грамоту на митрополию, отправил послов испросить себе от патриарха благословение на посвящение. Сакра была получена. Встал вопрос, какое избрать место для хиротонии. В Киеве, где сидел митрополит Исаяя, который имел многочисленных приверженцев, особенно из простого народа, Петр мог встретить недовольство. Мы помним, как киевляне по поводу заведенной Могилой иезуитской коллегии как инициатора, так и профессоров этой школы хотели отправить

в желудки днепровских осетров. Поэтому он избрал для посвящения г. Львов, где местное братство находилось в самых приятных отношениях с родом Могила, на средства которых была выстроена братская Успенская церковь.

После посвящения сонмом иерархов во главе с местным епископом Иеремией Тиссаровским Могила направляется в Киев. Исайя не хочет отказываться от кафедры, он отрицает законность избрания Могила. Тем хуже для упрямого старика. Могила применяет к нему крутые меры. Голубев констатирует: «По его распоряжению, престарелого и больного старика ночью схватили в Киево-Михайловском монастыре, где он настоятельствовал, и в одной власянице, перебросивши через коня, как какой-нибудь мешок, перевезли в Киево-Печерскую обитель» (Голубев, т. I, с. 553). На этом страдания старца не кончились. Преследования его продолжались. Исайя собирался бежать в Москву, но был схвачен и переправлен в Киев, где, очевидно, в Киево-Печерской обители, под строгим надзором вскоре, в 1640 году, и окончил свою многомятежную и многострадальную жизнь.

Были лишены кафедр и владыки, поставленные в 1620 году. Голубинский пишет: «Один человек для удовлетворения своего честолюбия не остановился перед необходимостью принести себе в жертву многих» (цит. по: Голубев, т. II, с. 39).

Въезд Могила в Киев ознаменовался еще одной акцией. В Варшаве Могила получил грамоту на владение Киевским Никольским монастырем. Братия его во главе с игуменом затворилась. Петр, «взявши несколько сот людей, с пушками, пошел и силою взял обитель». Игумен с некоторыми братьями убежал, спрятав ценные вещи. Могила «приказывал раскладывать чернецов по одиночке и бил их постромками до тех пор, пока они не сказали, где были спрятаны деньги и серебро» (цит. по: Голубев, т. I, с. 333).

Этот рассказ Иерлича подтверждается также письмом Киевского воеводы Тышкевича, помещенном в Приложениях к 1-му тому сочинения Голубева (Голубев, т. I. Приложение, сс. 548 - 552).

4. Почему митрополита Петра Могила неизменно, всю жизнь, преследовала тень подозрения его в измене Православию?



Мы уже отмечали, что избрание Петра на архимандритию затрудняли его приятельские отношения с двуличным Мелетием Смотрицким. Уния 1596 года не привела к объединению общества, а, напротив, расколола его на враждующие партии. В начале 20-х годов XVII века начинаются поиски объединения униатов с православными. Инициатива принадлежала униатскому митрополиту Иосифу Рутскому, который в 1621 году предложил созыв совместного собора православных и униатов для обсуждения спорных вопросов. Его поддержал Сигизмунд III. Идея «новой унии» привлекала и некоторых православных: дескать, путем взаимных уступок можно добиться замирения, вплоть до признания почетного главенства папы, «с тем только условием, чтобы оно не повлекло за собою в Православное исповедание латинских особенностей» (Голубев, т. I, с. 83; Коялович. Литовская церковная уния. Т. 2, с. 120).

В 1623 году польскими властями были предприняты первые практические шаги, ибо Речи Посполитой остро угрожала внешняя опасность. Король в видах прочного и успешного «успокоения греческой религии» образовал из сенаторов и сеймовых депутатов Комиссию, куда были приглашены Киевский митрополит Иов Борецкий и Полоцкий архиепископ Мелетий Смотрицкий. В это время вновь появляется идея Киевского патриархата. Синод Униатских епископов в Новогрудке предложил православным: «Абы был фундованный в наших краях, яко и в Московских патриарха... и по благословение нигде не посылал» (Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1853, т. 4, № 224). Иначе говоря, предполагаемый патриарх мыслился независимым от Константинополя и Рима. Конечно, униато-католики преследовали явно политические цели — порвать связи православных с Москвой и Константинополем. Эта политическая акция была сорвана убийством в 1623 году униатского архиепископа Иоасафата Кунцевича. Исследователи отмечают, что православные иерархи благосклонно смотрели на это соглашение (Голубев, т. I, с. 88; Коялович, т. II, сс. 120 - 121).

Диалог иерархов обеих церквей возобновился, когда улеглись страсти после описанного убийства фанатика Иоасафа. Главным деятелем «новой унии» выступает Мелетий

Смотрицкий, который уже перешел в Унию. Дружа с Петром Могилой, он старался расположить его к этой идее. Могила, по словам Смотрицкого, оказался человеком очень рассудительным и посмотрел на разности между церквами весьма снисходительно (цит. по: Голубев, т. I, сс. 158 - 159). В начале февраля 1628 года архимандрит Петр Могила заезжал к Мелетию и пробыл у него два дня. В письме к униатскому митрополиту Рутскому Мелетий отзывается о Могиле, как о человеке «po Ktorem pokoji cerkierwniego dobra nadzieja» (цит. по: Голубев, т. I, с. 165).

На обратном пути из Перемышлянского повета Могила опять навестил друга, когда договорились о собрании южно-русских иерархов в Гродеке. На Гродекском Соборе 1628 года Иов Борецкий и архимандрит Петр Могила «не чужды были мысли о сближении с латино-униатами и допускали почетное признание папского главенства (там же, сс. 184 - 185).

Ревнители Унии не теряли надежды достигнуть желаемой цели. В ответ на жалобы православных король предложил созвать съезд обеих партий во Львове, православные предварительно собрались в июне 1629 года в Киеве. Казаки вмешались в эти переговоры. Они писали Иову Борецкому, что, хотя он и не приглашал их явиться на Киевский Собор, тем не менее они, из любви к своей вере (за которую готовы умереть), посылают в Киев двух товарищей с наказом зорко следить, чтобы «не было на Соборе постановлено чего-либо противного православию» (там же, сс. 208 - 209).

Также протестовали и обыватели Киевского воеводства. Митрополит Иов Борецкий все же осмелился созвать Собор в Киево-Печерском монастыре. Казаки сорвали первое заседание, требуя прекратить всякие собрания на предмет переговоров об Унии. На следующий день Собор вновь открылся «с дозволения архимандрита Петра Могилы». Опять явились казаки и потребовали разойтись, угрожая насилием. По сообщению королевского посла Адама Киселя, митрополит и архимандрит плакали, митрополит даже заночевал в Лавре, боясь расправы казаков. Собор был сорван, а иерархи извинялись перед королем. Киевские Иов и Петр были заподозрены в шаткости религиозных убеждений.

Е.Ф. Шмурло на основе Ватиканских архивов подтвердил эти подозрения. «Переговоры продолжались и после

вступления Петра Могилы в 1633 году на митрополичью кафедру... В ходе этих контактов дело дошло до обмена посланиями между Петром Могилкой и Римской Курией и встреч преемника Петра Могилы Сильвестра Коссова с папскими представителями в Польше» (Флоря Б.Н. Брестская Уния 1596 года и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в 1-ой половине XVII века. — Славяноведение, 1996, № 2).

Предметом переговоров были догматические вопросы; православные иерархи готовы были на ряд уступок по вопросам о чистилище, филиокве и др., но не хотели признать первенство папы.

В 30-х годах новая активизация униональных устремлений. В письме свергнутого митрополита от 1638 года Исаяи читаем: «Одноконечно, Король польский и паны радные и лядские архыбискупы приговорили на сойме, что в их Полской и Литовской земле православной христианской вере не быть..., а Киевский митрополит Петр Могила благословлен от папы римского ныне в великой пост в патриархи...» (Голубев, т. II, с. 24).

Голубев допускает, что в основе ложных слухов, распускаемых о Могиле Исаяей, лежат предложения Владислава, «сделанные нашему митрополиту о предоставлении ему, под известными условиями, патриаршества» (Голубев, т. II, с. 148).

Но Сейм 1637 года, собравшийся по униональному вопросу, вследствие разногласия партий был сорван. Затея короля окончилась неудачей. Начались казацкие восстания (в 1637 г. Павлюка, в 1638 г. Острияницы), которые, вероятно, заставили и Петра Могилу прекратить униональные переговоры. Поэтому мы не можем согласиться с категоричным заявлением протопресвитера Виталия Борового: «С польской стороны предполагалось, что патриархом должен быть Петр Могила. Он вполне устраивал поляков и униатов. Его кандидатуру выдвинул сам униатский митрополит Рутский и горячо поддержал это сам король. Однако Петр Могила оказался твердым в православной вере и таким оставался по конца своей жизни» (протопресвитер Виталий Боровой. Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Поместные Церкви. — ЖМП, 1993, с. 31).

Преемник Петра Могилы Сильвестр Коссов снова назначил на 15 июля 1648 года съезд православных в Вильно для обсуждения вопроса о возможных условиях Унии, что говорит о том, что для православной иерархии в 30 - 40 годы XVII века «вопрос о соединении Церквей имел важное значение» (Флоря Б.Н. Там же, с. 25).

Такой вывод, на наш взгляд, отвечает истине. «Есть что-то загадочное и двусмысленное в образе Петра Могилы. Трудно понять, был ли он искренним ревнителем Православия или, скорее, искусным соглашателем», — правильно пишет отец Георгий Флоровский (Пути русского богословия, с. 44).

Голубцов Сергей, протодиак. Материалы к биографиям профессоров и преподавателей МДА [= Московской Духовной Академии]: Архиепископ Иларион (Троицкий), [свт.] // Богословский вестник 1998. [Т. 2.] Вып. 2. С. 108–170.

108

---

## Протодиакон Сергей Голубцов

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИЯМ ПРОФЕССОРОВ И  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ МДА:

### АРХИЕПИСКОП ИЛАРИОН (ТРОИЦКИЙ)

Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич), архимандрит (впоследствии — архиепископ)<sup>1</sup>, 13.09.1886 - 28.12.1929. Помощник ректора (инспектор) Московской Духовной Академии (1913 - 1920), экстраординарный профессор (1913) по первой кафедре Священного Писания Нового Завета. Магистр богословия (1913). Епископ Верейский (с 25 05.1920), управляющий Московской епархией (с июля до 28 ноября 1923) при Патриархе Тихоне (в сане архиепископа с 06 07.1923<sup>2</sup>).

Сын священника с. Липицы Каширского уезда Тульской губернии, окончил Тульское духовное училище и семинарию (1906), МДА (1910), иеромонах и архимандрит (1913), с 30 мая 1913 года — инспектор Академии, в мае - сентябре 1917 года — и.о. ректора. Член Поместного Собора РПЦ (1917 - 1918).

Автор около 100 публикаций: по экклезиологии (в т.ч. и его магистерское сочинение «Очерки из истории догмата о Церкви»), церковной публицистике, апологетике, полемике с католичеством и протестантством и пр.

Архимандрит Иларион — одна из самых ярких и светлых личностей, которой могла гордиться предреволюционная Академия.

Репрессирован в 1919 год (март - май), в 1922 - 1923 и 1923 - 1929 годах. Скончался от тифа в тюремной больнице в Ленинграде. Священномученик, не канонизирован.

Наделенный от природы большими умственными дарованиями, усвоивший высокие нравственные устои, преподаваемые в семье своего отца<sup>3</sup> (откуда вышли два архиерея<sup>4</sup> и один священник), сохранивший целостность своей натуры,

блестяще окончивший семинарию, а затем и Академию, и оставленный в ней для подготовки к профессорскому званию на 1910 - 1911 учебный год, он смог в короткий срок достичь больших успехов и на научном, и на административном поприщах.

Еще в 1907 году, будучи студентом II курса Академии, он был привлечен тогдашним ее ректором епископом Евдокимом к сотрудничеству в издаваемом им журнале «Христианин». Публикуется и в журнале «Вера и разум». В 1908 году участвует в организованном ректором путешествии по Балканским странам и Ближнему Востоку, о чем публикует путевые заметки и впечатления. В 1909 году в связи с 95-летием Академии произносит юбилейную речь на торжественном Акте 1 октября в день Покрова. В ней он говорил о печальном для Церкви вытеснении Христа из жизни людей и замене его разными идолами или о поиске многими «иных путей» для христианства без Церкви [«Богословский вестник», 1909, № 10, сс. 339 - 354].

Обширное (1306 страниц) и талантливо написанное в 1910 году кандидатское сочинение «История догмата о Церкви» состояло из 7 глав, излагающих:

- 1) Новозаветное учение о Церкви;
- 2) учение о Церкви в борьбе с иудейством;
- 3) учение антигностических писателей: Иринея, Тертуллиана и др.;
- 4) учение о святости Церкви и ее борьба с монтеизмом;
- 5) учение св. Киприана о единстве и святости Церкви;
- 6) борьбу с донатизмом и учение о Церкви отцов, живших после еп. Киприана (Мефодия Патарского, блаж. Августина и др.);
- 7) учение о Церкви восточных отцов: Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Василия Великого и др.

В сочинении была использована многочисленная литература на классических и западноевропейских языках. Проф. А. Д. Беляев признал работу «выдающимся по учено-литературным достоинствам трудом», в котором «талант и трудолюбие друг друга взаимно поддерживают». Среди менее удачных мест им были отмечены: чрезмерное обилие цитат, утомляющее читателя, иллекченность нахождения теории предсуществования Церкви у Климента и у Ермы, которая,

по его мнению, есть просто отражение их мысли «о восстановлении в Церкви той жизни, которая предполагалась существовавшей у наших прародителей и служит как бы идеалом человеческой богоподобной жизни», недостаточное раскрытие гносиса в аспекте его учения и некоторые другие пункты. [Ж., 1909, сс. 231 - 235].

Другой рецензент, ректор еп. Феодор, отметил выпуклость определения Церкви, данного автором, как особого организма, созданного Христом, а не какой-то человеческой наднациональной организации, четкость определения принципов инославных Церквей, так же как и обоснованность отрицания примата Рима и т.д.

В целом рецензенты оценили сочинение как ценный вклад в науку и как вполне готовое, чтобы быть напечатанным в качестве магистерской диссертации, но, конечно, автором оно подверглось впоследствии существенной доработке. Совет отметил его премией митрополита Иосифа (165 руб.). [Ж., 1910, сс. 235 - 238, 250].

Незаурядные способности и академические успехи Троицкого побудили администрацию Академии предназначить его на занятие открывавшейся по новому Уставу 1910 - 1911 года второй кафедры по Священному Писанию Нового Завета, которое уже много лет читал профессор М.Д. Муретов.

Автор, тогда еще Владимир Троицкий, был оставлен профессорским стипендиатом и кандидатом в преемники проф. Муретову, которому и поручалась подготовка стипендиата.

3 мая 1911 года он успешно прочитал две пробные лекции на темы: «Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету» и «Сын Божий и Церковь» (Мф, XVI, 13—18), но приступил к чтению лекций лишь в январе 1912 года. Весной он закончил работу над магистерской и отдал ее рецензентам.

В июле того же года он предпринял путешествие в Европу, которым остался очень доволен. *«Прошел передо мной целый ряд городов, зданий именитых, народные обычаи и жизнь, мог я присмотреться к чужим порядкам, к иной совершенно жизни, — писал он в одном частном письме. — Целая вереница величайших художественных произведений, возглавляемых Мадонной Рафаэля и Венерой Милосской. Богатейшие мировые музеи... показали мне свои*

сокровища... Побывал в четырех университетах, причем в Германском был даже на лекции знаменитого Гарнака..., плывал по чудесным швейцарским озерам. Целый день плыл по Рейну. Видел грозный Рейнский водопад... Особенно сильное впечатление произвела на меня Германия... — не могу не признать, что Германия культурнейшая страна из всех существующих. Это цветущая сплошь обработанная земля... Во Франции, собственно, я посетил один Париж, где прожил 6 с половиной дней... Дрянь порядочная Париж — вот что скажу я. У нас о Париже совершенно ложное представление. Для нас Париж — город блеска и разврата. Это неправда. Какой там блеск, когда грязи в нем не меньше, чем в Москве. Перед Берлином Париж никуда не годится... Город разврата... Но право же ничего подобного. Безобразия и у нас, где угодно больше... Французы народ бестолковый: уличная жизнь их бросается в глаза...» Но не эти внешние впечатления были важны для него. Основное лежало в области церковной жизни Запада, о чем он будет писать позже.

В сентябре Владимир Троицкий продолжил чтение лекций по Священному Писанию Нового Завета, а в ноябре 1912 года Совет уже заслушал отзывы рецензентов о его магистерской работе — продукте переработки курсовой работы<sup>5</sup>. М.Д.Муретов, в частности, указал, что догматическая сторона предмета «охвачена всесторонне, построена систематично и изложена отчетливо, в строго православном тоне и с полной научно-исторической объективностью. Автор проводит прямо победоносную полемику с новейшими католическими и протестантскими богословами, особенно по вопросу о примате Римской Церкви и главенстве Римского епископа... Книга может служить прекрасным энциклопедическим руководством к православному изучению излагаемых вопросов. Кроме того, автор в русской богословской литературе имел лишь двух предшественников — архим. Сильвестра (профессора и ректора КДА) и Е.Аквилонова (профессора СПбДА), работы которых ограничиваются кратким и отрывочным изложением лишь древнейших отцов Церкви...»

Второй рецензент, проф. С.С.Глаголев, отметил «самостоятельность и объективность автора, историческим путем выясняющего истинность православных догматических воз-



зрений на Церковь — как Хранительницу Истины. Труд, по словам рецензента, отмечен гармонией веры и знания, написан легким и литературным языком, читается с большим интересом...»<sup>6</sup>.

Диспут состоялся 11 декабря, о чем Троицкому объявили лишь за несколько дней до него. «А у меня ни речи, ни гости не приглашены, ни обед не приготовлен... Пошла голова моя кругом... даже утром 11-го чувствовал усталость. А потом и началось представление в нескольких действиях. Диспут вышел не из блестящих. Возражений серьезных и интересных почти не было. Только всех удивила невозмутимость и полное спокойствие диспутанта...» — писал он на другой день в одном из частных писем.

Советом диспутант единогласно был утвержден в степени магистра, а 16 января наступившего 1913 года был удостоен академической премии митрополита Макария, присуждавшейся за лучшие магистерские работы текущего года (290 руб.).

Через неделю после защиты диссертации он отправился в небольшую поездку в Киев и Житомир, где пообщался с епископом Прокопием Титовым, с которым несколько раз побывал и у Антония Храповицкого. Можно предположить, что они, несмотря на то, что юноша мечтал заняться наукой, в значительной мере склонили его к принятию монашества. Ведь Антоний Храповицкий был рьяным сторонником ученого монашества и многих обратил на этот путь, к сожалению, не всегда оправданно<sup>7</sup>. Такого же направления был и ректор Академии епископ Феодор, мечтавший, конечно, сделать способного юношу своей правой рукой по управлению Академией. И в день Торжества Православия Троицкий подал прошение о постриге, который и состоялся 28 марта в Пустыни Св. Параклита, что в верстах 5 - 6 от Посада за Черниговскими пещерами.

В напутственном слове епископ Феодор сказал, в частности, новопостиженному: «...Истина Христова проста и лишь сами люди усложнили и усложняют ее различными мирскими и житейскими мудрованиями. Эта истина в том, что самое ценное, самое важное в жизни — это выяснение в своем внутреннем человеке образа Христа... Нужно быть готовым жертвовать ради (этой) высшей цели всем, как бы

дорого нам что-либо ни было, как бы важно ни казалось... и наукой, и Академией, потому что они без Христа — ничто, а во Христе всякий везде может принести пользы больше, чем в свещнице академической науки...»

Понял ли тогда молодой монах, принявший имя Илариона (= «веселый»), что предрекал ему ректор Академии? — Вряд ли. «*Будто высокая волна подняла меня, да и до сих пор не отпустила... В духовной радости пробыл 5 дней в храме. Вернулся в Академию, но еще не вернулся к своим прежним делам. Началась Страстная Пасха...*» — писал он в апреле.

11 апреля он был рукоположен в сан иеродиакона, 2 июня, на Троицу, — в сан иеромонаха, а перед тем, 30 мая, назначен на ответственную административную должность — инспектора Академии, на которую в старое доброе время назначали лишь опытных и умудренных жизнью профессоров, но в период епископского правления Академией этот разумный подход ушел в прошлое. А 5 июля Иларион был возведен прямо в сан архимандрита — в сан, которого сподоблялись единицы из монахов уже на склоне своих лет после десятилетий монашеского искуса.

Даже для такой умственно и духовно одаренной природы не могло пройти бесследно<sup>8</sup> это искушение властью, которой он был наделен столь скоропалительно и, надо прямо сказать, бездумно со стороны епископа Феодора. Это и видно из приведенного ниже материала.

Так, например, в дневнике от 2 октября 1913 года А.Беляев отметил, что инспектор Иларион на заседании Братства почти не слушал его (Беляева, заслуженного профессора — С. Г.), читавшего прошения и документы, и определял первокурсников, как неинормальных. А.Беляев замечает, что «это происходило от опьянения властью. Безрассудно так рано высоко поставять на посты». Поэтому наиболее прогрессивно настроенные ученые, как например, И.В.Попов, С.И.Смирнов и некоторые другие были за то, чтобы в администрации было поменьше монахов. Так, когда летом 1915 года в Академии прошел слух о переводе инспектора Илариона ректором в Киев, профессор Попов пишет С.Смирнову: «Хотя Иларион и присмирел, а все лучше, если он будет ректором не у нас. Ремов глупей, безличней и не так

смел. По настоящим временам все это важные преимущества в кандидатах на начальственную должность...» [ОРТБЛ, ф. 280, 18, 25, л. 35].

Находясь в первые годы под сильным влиянием епископа Феодора и Антония Храповицкого, он следовал их морально опасному курсу вовлечения студентов в монахи, что вызывало недовольство в академической среде<sup>9</sup>.

«Профессор-архимандрит, проректор Академии, интереснейший лектор, первоклассный оратор, он выделялся среди остальных, — вспоминает С.А. Волков<sup>10</sup>. — ...Высокий, стройный, с очень умеренной и пропорциональной полнотой, с ясным и спокойным взглядом прекрасных голубых глаз (он был немного близорук, но никогда не пользовался очками), всегда смотревший прямо и уверенно, с высоким лбом и волосами, которых он никогда не завивал, с небольшой, но окладистой русой бородой, со звучным голосом и отчетливым произношением, — он производил обаятельное впечатление. Нельзя было им не любоваться. Несколько портила его привычка иногда слегка пофыркивать носом, но и эта мелочь как-то скрадывалась и почти не замечалась в сильном облике чисто русского человека, прямо-таки богатыря, одухотворенного глубоким интеллектом и чистой благородной душой... Все преклонялись перед ним и глубоко уважали его... Помню его блестящие публичные лекции о России, о Церкви, которые я приходил слушать, будучи гимназистом 7-8 классов. Он придерживался славянофильских взглядов, обильно сдабривая их почти католическими церковными тенденциями, измененными на православный ряд и примененными к русской обстановке. С особенной страстью он говорил о взаимоотношениях Государства и Церкви, бранил «нечестивого царя Петра» и Синод, который, по его мнению, «был учреждением совершенно не каноническим», ратовал за восстановление патриаршества... Его самого в кулуарных разговорах, ... хотя это были просто частные беседы, называли среди прочих, — кандидатом на патриарший престол — честь для молодого архимандрита немалая!... Самого католичества Иларион не любил, можно сказать, даже не выносил... Когда в 1919 году (кажется) в Москве проходили какие-то совещания представителей Русской Православной Церкви с католическими лицами о возможном сближении,...

то однажды на мой частный вопрос об этом Иларион ответил иронически и многозначительно: «Эти собрания проходят под моим председательством, а потому вряд ли может быть от них какой-нибудь положительный результат... Впрочем, если Рим покается, то...» Он не окончил фразы. Было ясно, что Рим «каяться» не хочет... Лекции архимандрита Илариона по Св. Писанию Нов. Завета, — продолжает С.А.Волков, — были прочитаны прекрасным языком. В них было много того, что можно назвать «публицистическим» элементом, откликом на современность, что мне не особенно нравилось после глубоко научных лекций о Евгения Воронцова. Думаю, что у Илариона этот элемент проникал в лекции не от недостатка ученых познаний, которые у него, как и феноменальная память, были поразительны и очевидны, а скорее от его темперамента — он не мог спокойно повествовать, ... а должен был говорить, зажигая своих слушателей, спорить, полемизировать, доказывать, опровергать. Мне думается теперь, что ему, по его характеру, скорее бы подошла апологетика, а не экзегетика! Он не был только теоретиком, теорию он всегда соединял с практикой. Это был человек, который требовал действия, реального дела...

... Необычайно красиво и величественно совершал он служение в храме<sup>11</sup>. — продолжает С.А.Волков. — Было нечто возвышенное, легкое и прекрасное в его чтении Евангелия и произнесении возгласов и молитв звучным и раскатным голосом, властно наполнявшим всё пространство нашего обширного академического храма... Была некая восторженность в его служении, вполне искренняя, без малейшей тени театральности, увлекавшая молящихся и запомнившаяся мне на всю жизнь... Дивно он пел «Чертог твой...» Он страстно любил Академию и ее храм... Он верно и четко замечал различие между католическим и православным ритуалами, отчасти изложенное в его «Письмах о Западе», тонко постигал могучую силу церковного пения в православии... Понимал он и значение иконописи, всего церковно-вещественного обихода... Этот смелый и исключительно талантливый человек все воспринимал творчески...»

Инспекторство Илариона, человека доброго и снисходительного, было, видимо, одним из светлых моментов в жизни академического студенчества. С.Н.Постников оста-

вил несколько интересных моментов из этого периода его деятельности<sup>12</sup>.

Но и он, подобно епископу Феодору, особеино в первые годы «по рвению и начинающего администратора», по словам Постникова, стал настолько досажать студентам своей агитацией за принятие пострига, что какая-то группа студентов устроила даже голодную забастовку, о чем доложили ректору, и он отменил какое-то неразумное распоряжение Илариона. Лозунг Илариона, выдвинутый им на первой же лекции — «Академия для монахов!», — и от которого он вынужден был впоследствии отказаться, был подхвачен епископом Феодором в 1917 году на съезде монашествующих<sup>13</sup>.

С первых лет его службы в Академии епархиальная администрация, оценив его эиергию, ораторский талант и богословские знания, дает ему ответственные поручения и вне Академии. В 1913 году его чуть было не отправили на Старый Афон вместе с архиепископом Ноконом (Рождественским) для подавления, очевидно, имябожников<sup>14</sup>. В апреле 1914 года его назначают одним из увещавателей к нераскаившимся афонским монахам, расквартированным в монастырях московской епархии в ожидании суда, назначенного на конец апреля. *«Дело это вообще грязноватое, крайне ответственно, к моему образу... мало подходящее, требующее немалой книжной подготовки, которой я не имею вовсе, а времени мало остается и, главное, без того не знаю, как справиться с академическими делами. Это поручение меня прямо угнетает...»* — признавался он в одном из писем. Но через месяц он с облегчением писал: *«Дело с афонцами разрешается без моего участия. Но... времени у меня пропало много. Ведь до июня остается чуть больше месяца, а остается прочитать сорок четыре семестровых сочинения (прочитал на этой неделе восемь!), пять кандидатских, еще восемь экзаменов, а праздники, службы...»*

В 1916 году его посылают в Киев на совещание по вопросу улучшения положений духовных академий<sup>15</sup>.

В Академии в мае - сентябре 1917 года архимандрит Иларион исполнял обязанности ректора вместо уволенного с должности епископа Феодора. Как сообщает С.А. Волков, архимандрит Иларион был лучшей кандидатурой на пост

ректора Академии со стороны профессуры, но прошел А.П.Орлов<sup>16</sup>.

В период церковного возрождения, вспыхнувшего с огромной силой в 1917 году и проявившегося в ряде съездов духовенства, мирян и монашествующих, завершением которых был Поместный Собор, архимандрит Иларион не остался в стороне.

С 7 по 14 июля в стенах Академии, в которых пока оставался уволенный епископ Феодор, под номинальным председательством тогда еще московского архиепископа Тихона, а практически — епископа Феодора, проходил съезд ученого монашества, в котором участвовало около 70 лиц. Было решено создать братство ученых монахов, для которых передать несколько монастырей и учебных заведений. Архимандрит Иларион совместно с иеромонахом Варфоломеем (Ремовым) пытался воспрепятствовать затее епископа Феодора («во имя ограждения чистоты православно-богословской науки!») прибрать Московскую Академию к своим рукам) — сделать ее чисто монашеским заведением, за что (под влиянием последнего) проголосовало 30 человек, против — 19. Иларион открыто заявил, что *«История академической науки вообще заставляет с большой осторожностью бросать профессорам академий обвинение в неправославии, так как общеизвестны факты, когда положения ученых работ, поспешно объявленные вредными для Православия, скоро становились общепризнанными истинами. Не грозит какой-либо опасностью для православной богословской науки и вводимая в жизнь академическая автономия, потому что деятели академические остаются те же, и автономия не сделает их врагами Церкви, какими они не были и раньше... Нельзя не признать того факта, что ученое монашество в настоящее время не близко к богословской науке»*<sup>17</sup>.

На том же съезде архимандрит Иларион был выбран делегатом на Поместный Собор и от монашества (как ранее от Академии), получив 29 голосов из 52, но в Предсоборный Совет не прошел, получив лишь 16 голосов. Прошел епископ Феодор (36 голосов).

17 октября 1917 года архимандрит Иларион в соответствии с принципом выборности ректора и его помощника

(ранее именовавшегося инспектором), провозглашенными новыми Временными правилами для Академий (от 8 мая 1917 года), снял с себя эту последнюю должность, но через 12 дней вынужден был, уже по избранию Советом, принять ее вновь.

Архимандрит Иларион, выбранный делегатом от МДА на Всероссийский съезд духовенства и мирян в Москве, на Московский епархиальный съезд по выбору митрополита и на Поместный Собор, проявил кипучую деятельность во всех этих форумах, горячо ратуя за обновление церковной жизни и восстановление патриаршества, о чем он произнес горячие речи и в стенах Академии, и в Лавре, в Троицком соборе, и в Москве, и написал статьи. В частности, в «Богословском вестнике» (1917, № 8 - 9, сс. 275 - 279), где писал: «Церковный Собор... За последние 12 лет эти слова не сходили с уст церковных людей... однако... Собора все не было... Прежде гонимые религиозные общины получили свободу. В древней православной Москве беспрепятственно заседали соборы раскольников, собирались съезды баптистов... Самодержавие царское, по Петровскому идеалу образовавшееся, все время было враждебно к самостоятельности Русской Церкви и в этом отношении, себе на погибель, осталось верно себе до конца. Потребовался стихийный переворот, ниспровержение самого царского престола, чтобы наступило и для Православной Церкви благоприятное время созвать Собор... Эта династия скоро обратилась в совершенно чуждую русскому народу, уничтожило патриаршество...»

Патриаршество на Соборе стало одним из острых вопросов, вокруг которого разгорелись жаркие дебаты. Тут архимандрит Иларион употребил все свое красноречие, чтобы воздействовать на психику колеблющихся или возражающих: «Отцы и братие! ...Зачем говорите безнадежные речи? Ведь против церковного сознания боритесь вы! Бойтесь, как бы не оказаться вам богоборцами! .. Два месяца назад... разве не было кому тогда больно до слез видеть пустое патриаршее место, разве не обидно было видеть, что московский митрополит за всенощной под Успенье стоял где-то под помостьями? Разве не горько было видеть на историческом патриаршем месте грязную

доску, а не патриарха?...». И далее: «...Святотатственная рука нечестивого Петра свела Первосвятителя Российского с его векового места в Успенском соборе. Поместный Собор Российский от Бога данной ему властью снова поставит Московского Патриарха на его законное, неотъемлемое место. И когда под звон московских колоколов пойдет святейший Патриарх на свое историческое священное место в Успенском соборе, тогда будет великая радость на земле и на небе».

С горячей речью выступил он и в Академии, когда узнал, что многие из профессуры против восстановления патриаршества. Лекция продолжалась около трех часов и закончилась аплодисментами...

В основном, видимо, благодаря энергии архимандрита Илариона мнение Собора склонилось в пользу патриаршества. И при голосовании инициатор этого вопроса архиепископ Антоний получил наибольшее число голосов, за ним шел архиепископ Новгородский Арсений, далее — московский митрополит Тихон. Казалось, Антоний добился своего, но далее случилось неожиданное для претендента — старец Зосимовой пустыни иеромонах Алексей из этих трех лиц вынул по жребию записку с именем Тихона, Антоний, как передавали свидетели, неприлично выразился по адресу нового Патриарха и раздосадованный удалился. Три или четыре голоса получил и архимандрит Иларион, по поводу чего член Собора, профессор МДА прот. Дмитрий Рождественский иронизировал в кругу близких лиц: «... Гм! Оно, конечно, для Патриарха это маловато... маловато-маловато... Впрочем, чтобы быть... ослятей, на котором Святейший Патриарх будет впоследствии выезжать, то оно... мне кажется... может быть и вполне достаточно...»<sup>18</sup>

После избрания патриархом митрополита Тихона архимандрит Иларион становится, по словам А.Краснова, его правой рукой, одним из ближайших советников и главным консультантом по богословским вопросам.

Он, видимо, уже тогда обратил на себя внимание атеистической власти. 10 марта 1919 года его арестовывают и бросают в Бутырскую тюрьму. Но тогда держали, как правило, еще не подолгу и прислушивались в какой-то степени к голосу народа, и поэтому по ходатайству академической



корпорации через 3 месяца, к Троицыну дню, его освободили<sup>19</sup>.

На тюремное содержание он тогда не жаловался. Сообщал, что в камере собралось три профессора, читают лекции, прошли курс стенографии<sup>20</sup>.

В мае 1920 года (20-го числа по митрополиту Мануилу, 25-го — по М.Губонину<sup>21</sup>) он был рукоположен во епископа Верейского — викария Московской епархии и скоро стал правой рукой Патриарха. Он продолжал преподавательскую деятельность в Академии, читал публичные лекции, принимал участие в церковных диспутах.

Отчет о деятельности Совета МДА за 1919 - 1921 годы отмечает, что 21 апреля 1920 года архимандрит Иларион был освобожден от должности проректора Академии в связи с назначением его епископом Верейским, и что в 1919/20 учебном году он читал историю новозаветного канона и текста, а в 1920/21 учебном году вел толкование Евангелий<sup>22</sup>.

Интересен следующий фрагмент его письма этой поры.

*«...Профессором состою и я, но плохим, — писал 9 июня 1921 года епископ Иларион профессору Петербургской Духовной Академии Н.Глубоковскому. — Правда, я имею то преимущество, что доселе живу, не заботясь о насущном пропитании нисколько... Но я одержим людьми и делами. Служения почти ежедневные, разъезды по Москве и губернии, а дома — люди, люди, люди. Я имею перед собой тысячные аудитории, но больше в храмах, где мы читаем и лекции, но применительно к публике. Аудитории, нуждающейся в серьезной богословской речи, нет... Еще бывали зимой выступления в клубах и театрах в религиозных диспутах, но и там серьезные материи обсуждаются в упрощенной форме... Главное мое дело теперь — проповедь. За первый год ораторства, за вычетом двух месяцев болезни тифом, сказал я 331 проповедь. Редко удастся посидеть за хорошей книжкой... Чувствуется пустота в голове. Дни академические вспоминаются как райское блаженство.*

*Церковная жизнь московская не угасает. Теснима она только в Управлении; а на местах свободна. Но ведь вся духовная жизнь угасает, и моральные принципы рыхляются, а потому и люди меняются до неузнава-*

емости. Сейчас не могу написать точной даты смерти Н.В. Лысогорского... 6, 7 или 8-е декабря 1918 года. Хорошил его только один я из академических на Скорбященском кладбище, помнится 9—10 декабря...

Вы спрашиваете о В.П. Шеине, но такого уже нет. Есть архимандрит Сергей Шеин, который не в Архив назначается, а м.б. скоро станет епископом Клинским<sup>23</sup>.

...Митрополит Кирилл все еще в Таганской тюрьме. Там же вот уже скоро год Преосв. Феодор и Гурий, и архиеп. Никандр (Вятский). Привезен из Казани преосв. Петр (Зверев). А Владимир Путята, присоединенный было к Церкви в звании монаха, опять выехал в Пензу архипастырствовать, и так и отлучен от Церкви. Его дело смутило церковные круги не более месяца. В.Н. Страхова дома<sup>24</sup> нет, он все старается подлечить свои легкие, в которых явился пока маленький изъян. На днях жду его домой...»<sup>25</sup>

Но... 9/22 марта 1922 года, вероятно в связи с кампанией по изъятию церковных ценностей, последовал новый арест епископа Илариона, тюремное заключение, приговор Коллегии ГПУ — от 7/20 июня — высылка на один год, 26 июня/9 июля<sup>26</sup> прибытие с этапом в Архангельск, 27 июня/10 июля — освобождение из тюрьмы и переход на «свободное» жительство в Архангельск.

В Архангельске он с горечью следил за развитием событий в Русской Церкви, делясь своими впечатлениями со знакомыми.

«Хоть я и далеко забрался, — пишет он 12 октября в одном из писем, — но о московских делах хорошо осведомлен из разных источников... Я могу быть равнодушен к моей собственной судьбе и жизни, но дело Церкви всегда будет дорого и близко. Сейчас вижу только одно: сатана работает без передышки и завертел иных, даже разумных людей... Во всем виновата, конечно, советская власть. Она искусственно создала расстройство церковного управления, арестовав людей, не имеющих никакого отношения к политике. Она, вопреки собственным законам, поддерживает группу головоотяпов...»

Через месяц он писал: «Трудная и даже изнурительная жизнь, которую я по воле Божией вел последние пять

лет, имела следствием для моей личной жизни успокоение страстей, если не полное, то весьма значительное... После двенадцати лет службы ничего не имею и желания иметь у меня нет... Вести о московской смуте доходят, и я удивляюсь низости человеческой и трусости крайней, за свое благополучие готовы все подписать, чему и не сочувствуют. Значит, никаких убеждений нет у людей...»

Еще через несколько дней: «...Теперь можно положительно сказать, что изъятие ценностей было ненужным предприятием. Судя по отчетам, ценностей получено не более, как на двадцать миллионов золотых рублей. Теперь сосчитайте, чего стоит само изъятие, перевозка, переливка (с угаром и... утечкой). Ведь в иных местах ящики стоили столько же, сколько самые ценности. Прибавьте еще расходы на содержание в тюрьмах тысячей арестованных [по] этому делу. Расходы на следствие и суды...»

В связи с интенсивной перепиской и, видимо, личным общением с другими в декабре ГПУ решило провести обыск и арест Илариона, но вскоре его отпустили. 13 июня 1923 года вновь произвели обыск, но ничего не нашли, т.к. переписку Иларион стал уничтожать.

По возвращении в Москву 8/21 июня<sup>27</sup> 1923 года, быстро поняв новую позицию Святейшего Патриарха Тихона (после его освобождения 25 июня 1923 года — С.Г.), епископ Иларион сразу стал, по словам Краснова-Левитина, ее активным проводником. За два дня он переговорил с сотнями священников, мирян, монахов и монахинь. Он договорился с приходами о чине их присоединения к Патриарху. Разработал чин покаяния, принял тут же десятки обновленцев, пришедших к Патриарху с покаянием. Благодаря неукротимой энергии этого человека церковная организация в Москве была восстановлена в два дня. И что самое главное — епископ Иларион взял на себя тяжкое бремя переговоров с Е.А.Тучковым. После трехчасовых яростных споров было выработано соглашение, по которому Патриарх издает еще одно воззвание к верующим, в котором мотивы покаяния в политических грехах<sup>28</sup> прозвучат яснее, более категоричным будет осуждение зарубежной церковной эмиграции<sup>29</sup>, а Е.А.Тучков издаст разъяснение к инструкции от 1 июня, и кроме того не будет настаивать на принципе «регистрации»,

снизит налоговое бремя с храмов и духовенства [Очерки, т. 2, сс. 220 - 222].

«... Будучи умеренным консерватором, архим. Иларион проводил взгляд, что общественное развитие является сочетанием двух тенденций — прогресса (накапливание материальных ценностей, отрицательных с христианской точки зрения) и преобразования (нравственного)» — мысли, по замечанию Краснова, очень близкие провозглашенным А.Блоком, которые эти тенденции называл соответственно цивилизацией и культурой...

Возведенный, по словам А.Краснова, в сан архиепископа<sup>30</sup>, Иларион в первых числах июля 1923 года переосвящал собор Сретенского монастыря. Освящение производилось по великому чину, — волна фанатизма прокатилась по Москве, обновленцев выгоняли из храмов, избивали, говорили о них с большей ненавистью, чем о безбожниках [с. 232]. Неизменно всюду и везде Святейшего Патриарха Тихона сопровождал архиепископ Иларион, на его богослужениях он выступал с проповедями, в которых часто касался церковных проблем.

Интересна его проповедь в церкви Свт. Николая в Кадашах в память незадолго до этого умершего о. Николая Смирнова, введшего там всенародное пение. Нарисовав образ почившего, о. Иларион говорил о необходимости непрерывного духовного горения пастырей, которое бы исключило самую возможность Живой Церкви.

Затем мы видим архиепископа Илариона одним из участников на неофициальных переговорах, ибо вскоре после Пленума ВЦС, на котором обновленцы образовали Св. Синод, начались закулисные переговоры между тихоновцами<sup>31</sup> и обновленцами, и в целях умиротворения Русской Церкви якобы согласились на: 1) удаление Святейшего Патриарха Тихона на имеющем быть Соборе, который он, однако, открывает, при этом митрополит Евдоким обещал ушедшего на покой считать в сане патриарха. Сам патриарх Тихон соглашался, якобы, уйти на покой.

Сторонниками компромисса был архиепископ Серафим Александров, впоследствии один из сподвижников митрополита Сергия, и архиепископ Иларион, доложивший, что камнем преткновения для многих обновленцев была личность

Святейшего Патриарха Тихона. Такова газетная версия, неосторожно принятая А.Красновым за чистую монету<sup>32</sup>.

В ноябре стало ясно, что переговоры между обновленческим Синодом и тихоновцами зашли в тупик. Святейший Патриарх Тихон его окружение отклонили проект обновленцев о созыве нового Собора и об уходе на покой Патриарха Тихона.

На архиепископа Илариона посыпались обвинения в контрреволюции — верное оружие, чтобы справиться с противником. В частности, 23 сентября 1923 года один из лидеров обновленчества, Антонин (Грановский), выступил в «Известиях» с нападками на Илариона в отместку за то, что тот как-то сказал: «Тихон — наш святейший отец, а Антонин — безблагодатный мужик, гражданин Грановский»:

«Церковь Христова, простодушие которой эксплуатируют Тихоны и Иларионы и на нем откармливаются, лежала избитою и израненной. Ходили ее путями чванные родовитою преемственностью, стародавними мандатами на благодать — священники и левиты — Тихоны и Иларионы, и от их «патентованного» охаживания ничего, кроме горя и бед, церкви Божией не приходило, а пришли Антонины — обновленцы, которых тихоновцы называют «самарянами», и нашли общий язык и дружбу с революцией, нашли пластыри и стали залечивать церковные раны...»

В ноябре Тучков вызвал к себе лично Святейшего Патриарха Тихона (до этого все переговоры велись Иларионом) и резко потребовал от него принять Евдокима и выработать совместно декларацию о примирении. Патриарх, которого продержали в приемной Тучкова целый день, предложение резко отверг<sup>33</sup>.

Через несколько дней после этого (15/28 ноября 1923 года) архиепископ Иларион был арестован вновь<sup>34</sup> и по приговору ОГПУ от 7/20 декабря выслан на 3 года на Север (Соловки — Ярославль — м.б. вновь Архангельск — Соловки).

Сначала, в январе 1924 года, он попал на пересыльный Попов остров, а в июне, при открытии навигации, — на Соловецкий, где работал на Филимоновой рыболовной тоне<sup>36</sup> в десяти верстах от главного лагеря вместе с еще двумя епископами.

«В конце лета 1925 года из Соловецкого лагеря архиепископ Иларион вдруг неожиданно был изъят<sup>37</sup> и отправлен в Ярославскую тюрьму. Весною 1926 года архиепископ Иларион опять был с нами», — писал один из союзников.

В Ярославле Иларион был сначала помещен в политический изолятор — отдельное помещение, где он пользовался относительной свободой и довольно приличными харчами, и где, самое главное, имел возможность читать присылаемые ему книги. Здесь его «навестил» один или два раза Е. Тучков, с тем чтобы склонить архиепископа присоединиться к новому расколу, так называемому, григорьевскому. Заклучив Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Петра в тюрьму, ГПУ попыталось возглавить Церковь послушным «органам» архиепископом Григорием (Яцковским) и его Высшим Церковным Советом. Видимо, Тучков хотел переходом в раскол такого популярного архиерея, как Иларион, с одной стороны дискредитировать его в глазах одной части массы, а с другой, — усилить григорьевский раскол новыми силами, ибо за архиепископом Иларионом многие могли бы пойти. Но Иларион не поддался на уговоры Тучкова и был переведен в конце февраля 1926 года в Ярославскую тюрьму («Коровники»), где условия содержания были весьма тягостными — в камере находились около двадцати заключенных. И там состоялось еще одно «свидание» Е. Тучкова с архиепископом Иларионом, не давшее Тучкову ожидавшихся им результатов по привлечении его к раскольнической деятельности или к осведомительству, но архиепископа обрекшее на второй трехгодичный срок за то, что он кому-то на Соловках рассказал об этих неудачных попытках Тучкова. Впрочем, как утверждают исследователи церковной смуты тех лет, таких попыток Тучкова склонить на свою сторону священноузника, заставив его признать тот или иной раскол, было несколько, но все они окончились ничем. В частности, об этом вспоминает епископ Гервасий, перешедший к обновленцам и встретившийся с архиепископом случайно на прогулке по двору Ярославской тюрьмы: «...У нас с ним зашел спор о «Живой Церкви». Все еще он или по злобе на обновленцев, или заподозривая нас в неискренности церк. Обновления, смешивает нас с живоцерковниками... Только

в заключение или на прощание, вернее, мне сказал: «Я скорее сгнию в тюрьме, но своему направлению не изменю.»<sup>39</sup>.

И он стался верен своему слову до конца.

Митрополит Мануил также сообщает о безуспешных попытках Е. Тучкова вынудить Илариона поддержать григорианский раскол, о стремлении Илариона уговорить русских архиереев признать курс митрополита Сергия<sup>40</sup>. За его стойкость в борьбе с обновленцами, за его ум и способности он пользовался необычайным уважением даже среди архиереев и получил прозвище Илариона Великого.

В начале апреля 1926 года владыку снова доставили на пересыльный Попов остров, где ему суждено было встретить Пасху в ожидании навигации.

Как поведал ссыльный священник о. Павел Чехранов, Пасха прошла для трех из заключенных — его, епископа Нектария Трезвинского<sup>41</sup> и владыки Илариона, согласившихся с его планом провести ее не на нарах, а вопреки всяким запретам, вне барака, вне всякого сквернословия, — в недостроенной «пекарне с отверстиями для окон и дверей...»

«...Мы прошмыгнули к ней поодиночке...»

— *Начинайте*, — проговорил владыка Нектарий.

— *Утреню?* — спросил владыка Иларион.

— *Нет, все по порядку, с полунощницы*, — ответил владыка Нектарий.

— *Благословен Бог наш...* — тихо произнес владыка Иларион.

— *Волною морскою...* — запели мы...

И странно, странно отозвались в наших сердцах эти с захватывающим мотивом слова:

— *Гонителя, мучителя под землю скрыша...* И вся трагедия преследующего фараона в этой особенной обстановке чувствовалась сердцами как никогда остро...

Пропели полунощницу...

— *Да воскреснет Бог и расточатся врази его...* — не сказал, а прошептал, всматриваясь в ночную мглу, владыка Иларион.

Мы запели «Христос Воскресе...» «Плакать или смеяться от радости», — думал я. И так хотелось нажать голосом чудные ирмосы! Но осторожность руководила нами. Закончили утреню.

«Христос Воскресе!» — сказал владыка Иларион и мы все трое облобызались. Владыка сделал отпуст и ушел в барак. Епископ Нектарий пожелал часы с обедней совершить. И мы совершили вдвоем...»

В мае, с открытием навигации, владыку доставили на Соловки, где к этому времени по благословению архиепископа Евгения (Зернова)<sup>42</sup> было уже составлено послание в адрес митрополита Сергия, к которому присоединился и владыка Иларион<sup>43</sup>.

Но они не получили на него ответа, а в 1927 году составили еще письмо по поводу декларации митрополита Сергия, которую признали канонической только отчасти — а именно, в отношении лояльности к советской власти, но не нравственного единства с нею<sup>44</sup>.

В 1928 году сам владыка Иларион якобы напишет: «Что реку о всем. А то, что всем отделяющимся я до крайней степени не сочувствую, считаю их дело совершенно неосновательным, вздорным и крайне вредным<sup>45</sup>. Не напрасно каноны 13—15 Двукратного Собора определяют черту, после которой отделение даже похвально, а до этой черты отделение есть церковное преступление. А по условиям текущего момента преступление весьма тяжкое. То или другое административное распоряжение, хотя и явно ошибочное, вовсе не есть «casus belli»<sup>46</sup>. Точно так же и все касающееся внешнего права Церкви (т.е. касающегося отношения к государственной политике и под.) никогда не должно быть предметом раздора»<sup>47</sup>.

О последнем земном пристанище архиепископа Илариона на Соловках и его окружении там повествует один из бывших эзков — покойный ныне писатель Олег Васильевич Волков<sup>48</sup>:

«...Духовенство на Соловках поголовно зачислялось в роту сторожей... В кладбищенской церкви св. Онуфрия регулярно отправляли службы немногие оставленные на острове монахи.

В двадцать восьмом году (когда был арестован О.В. Волков и попал на Соловки)<sup>49</sup> еще разрешалось заключенным — духовным лицам и мирянам — посещать эти службы. Православным был отведен храм на погосте...



Вечером закрывали «присутствия» и «рабочая» жизнь лагеря замирала. Удивительно выглядела в это время неширокая дорога между монастырской стеной и Святым озером. Глядя на идущих в рясах и подрясниках, в клобуках, а то и в просторных епископских одеждах, с посохом в руке, нельзя было догадаться, что все они заключенные, направляющиеся в церковь... Мы шли вместе с о. Михаилом<sup>50</sup>. Он тихо называл мне проходящих епископов: преосвященный Петр<sup>51</sup>, архиеп. Задонский и Воронежский; преосв. Виктор, еп. Вятский; преосв. Иларион, архиеп. Тульский и Серпуховский... Тогда на Соловках находились в заключении более двадцати епископов<sup>52</sup>,... сонм священников и диаконов, настоятели упраздненных монастырей.

...Была на Соловках наибольшая группа заключенных филологов... Все филологи считали, что своим водворением на остров они обязаны Юрию Александровичу Самарину, сотруднику их института, исправно несшему службу осведомителя<sup>53</sup>... Слава Богу, что нет в живых Александра Дмитриевича<sup>54</sup>... Действительно, было чему ужасаться. Род этот и впрямь дал России честнейших общественных деятелей. А. Д. Самарину, отцу Юрия, занимавшему несколько месяцев пост Обер-Прокурора Св. Синода, Николай II предложил подать в отставку: Самарин не устраивал околораспутинскую камарилью. В Петербурге говорили, что с его уходом в правительстве не осталось ни одного порядочного человека... В 17-м году... была выдвинута кандидатура Самарина на московскую митрополичью кафедру. Он не захотел принять постриг — говорили, что из-за дочери Елизаветы, в которой Александр Дмитриевич души не чаял.

Эта удивительная русская девушка едва ли не с пятнадцати лет взялась за полные тягот и опасностей обязанности связной. С монашками из разогнанных монастырей и с верующими женщинами стала ездить по России с одеждой и деньгами, тайно жертвуемыми заточенным и сосланным духовным лицам. И — по стопам воспетых русских женщин — последовала за отцом в Якутскую ссылку...»<sup>55</sup>

Но вернемся к воспоминанию о еп. Иларионе, о котором выше было лишь краткое упоминание. В другом месте О. Волков пишет: «...Иногда Георгий уводил меня к еп. Илариону, поселенному в Филипповской пустыни, верстах

в трех от монастыря. Числился он там сторожем. Георгий уверял, что даже лагерное начальство поневоле относилось с уважением к этому выдающемуся человеку и разрешало ему жить уединенно и в покое... Преосвященный встречал нас радушно. В простоте его обращения было приятие людей и понимание жизни. Даже любовь к ней. Любовь аскета, почитавшего радости ее ниспосланными свыше... Приветливый хозяин, принимающий приуставших с дороги гостей. И был так непринужден, так славно шутил, что забывалось об его учености и исключительности, выдвинувших его на одно из первых мест среди тогдашних православных иерархов. — «...Надо верить, что Церковь устоит, — говорил он. — Без этой веры жить нельзя. Пусть сохраняются хоть крошечные, еле светящиеся огоньки — когда-нибудь от них все пойдет вновь. Без Христа люди пожрут друг друга. Это понимал даже Вольтер... Я вот зиму тут прожил, когда и дня не бывает — потемки круглые сутки. Выйдешь на крыльцо — кругом лес, тишина, мрак. Слово конца им нет, словно пусто везде и глухо... Но «чем ночь темней; тем ярче звезды...» Хорошие эти строки. А как там дальше — вы должны помнить. Мне, монаху, в пору писание знать».

Илариону оставалось сидеть около года. Да более двух он провел в тюрьме. И сомневаясь, что будет освобожден до окончания срока, он [все же — С.Г.] готовился к предстоящей деятельности на воле... Преосвященный был глубоко озабочен: что внушать пастве в такие грозные времена? Епископ православной Церкви должен призывать к стойкости и подвигу. Человека же в нем утешало предвидение страдания и гонений, ожидающих тех, кто не убоится внять его наставлениям.

Тогда же укрепилась «живая» церковь — красная, как ее прозвали, непостижимо примирявшая Христа с властью Антихриста. Соблазны живоцерковников таили величайшую опасность для веры. Именно ее судьба тревожила владыку. О себе он не думал и был готов испытать любую чашу.

Мы не засиживались, зная, как осаждают посетители нашего хозяина. Друзья старались ограничить их наплыв. Популярность Преосвященного настораживала начальство, и можно было опасаться расправы. Через Георгия Илариона

поддерживал связь с волей, и тот приходил к нему с известиями и за поручениями.

И короткая беседа с Иларионом ободряла. Так бывает, когда общаешься с человеком убежденным, умным и мужественным. Да еще с таким стойким... В октябре 1929 года на Соловках прошли массовые расстрелы заключенных, так что когда осенью 1931 года О. Волков вторично<sup>56</sup> был туда доставлен, он никого не встретил из прежних своих друзей.

«Силе, исходившей от всегда спокойного, молчаливого владыки Илариона, не могли противостоять и сами тюремщики, — писал другой соловчанин<sup>57</sup>, — в разговоре с ним они не позволяли себе непристойных шуток, столь распространенных на Соловках, где не только чекисты-охранники, но большинство уголовников считали какой-то необходимостью поиздеваться над «опиумом». Нередко охранники, как бы невзначай, называли его владыкой. Обычно же — официальным термином: «заключенный»... Владыка всегда избирался в делегации к начальнику острова Эйхмансу, когда нужно было добиться чего-либо трудного, и всегда достигал цели. Именно ему удалось добиться, чтобы духовенство сконцентрировали в 6-й роте, получить для него некоторое послабление режима, перевести духовных всех чинов на хозяйственные работы, где они показали свою высокую честность; он же отстоял волосы и бороды духовных лиц при поголовной стрижке во время сыпнотифозной эпидемии. В этой стрижке не было нужды: духовенство жило чисто. Устраивая других на более легкие работы, владыка не только не искал должности себе, но не раз отказывался от предложений со стороны Эйхманса, видевшего и ценившего его большие организаторские способности. Он предпочитал быть простым рыбаком. Думается, что море было близко и родственно стихийности, непомерности натуры этого иерарха...»

Писатель Б. Ширяев далее описывает подвиг Илариона, организовавшего из своих собратьев по Соловкам команду для спасения другой шлюпки с четырьмя рыбаками, затертыми мелким льдом в открытом море. Вот этот рассказ.

«... Когда первое дыхание весны рушит ледяные покровы, Белое море страшно. Оторвавшись от матерого льда, торосы в пьяном веселье несутся к северу, сталкиваются и

разбиваются с потрясающим грохотом, лезут друг на друга, громоздятся в горы и снова рассыпаются.

Редкий кормчий решится тогда вывести в море баркас — неуклюжий, но крепкий поморский баркас, разве лишь в случае крайней нужды. Но уж никто не отчалит от берега, когда с виду спокойное море покрыто серою пеленою шуги — мелкого плотно идущего льда. От шуги нет спасения! Крепко ухватит она своими белесыми лапами и унесет туда, на полночь, откуда нет возврата.

В один из сумеречных туманных апрельских дней, на пристани, вблизи бывшей Савватиевской пустыни, в неурочный час стояла кучка людей. Были в ней и монахи, и чекисты охраны, и рыбаки из каторжан, в большинстве духовенство. Все, не отрываясь, вглядывались в даль. По морю, зловеще шурша, ползла шуга.

— Пропадут ведь душеньки их, пропадут, — говорил одетый в рваную шинель старый монах, указывая на еле заметную, мелькавшую в льдистой мгле точку, — от шуги не уйдешь...

— На все воля Божия...

— Откуда бы они?

— Кто их знает? Там быстринка проходит — море чистое, ну и вышли несмышленные, а водой-то их прихватило и в шугу занесло... Такое бывает.

Начальник поста, чекист Конев, оторвал от глаз цейсовский бинокль.

— Четверо в лодке. Двое гребцов, двое в форме. Должно сам Сухов.

— Больше некому. Он охотник смелый и на добычу завистливый, а сейчас белухи идут. Они по сто пуд бьют. Каждому лестно такое чудище взять. Ну и рисканул!

Белухами на русском севере называют почти истребленную морскую корову — крупного белого тюленя.

Так не вырваться им, говоришь? — спросил молодой чекист.

— Случая такого не бывало, чтоб из шуги на гребном баркасе вышли. Большинство стоявших перекрестилось. Кое-кто прошептал молитву...

— Да, в этой каше и от берега не отойдешь, куда уж там вырваться, — проговорил чекист, вытирая платком

стекла бинокля. — Амба! Пропал Сухов! Приши полкового военкома в расход!

— Ну, это еще как Бог даст, — прозвучал негромкий, но полный глубокой внутренней силы голос. Все невольно обернулись к невысокому плотному рыбаку с седоватой окладистой бородой.

— Кто со мною, во славу Божию, на спасение душ человеческих? — ...продолжал рыбак, обводя глазами толпу, зорко вглядываясь в каждого.

— Ты, отец Спиридон, ты, отец Тихон, да вот этих соловецких двое... Так и ладно будет. Волоките карбас на море!

— Не позволю! — вдруг взорвался чекист. — Без охраны и разрешения начальства я в море не выпущу!

— Начальство вон оно, в шуте, а от охраны мы не отказываемся. Садись в баркас, товарищ Конев!

Чекист как-то разом сжался, обмяк и молча отошел от берега.

— Готово?

— Баркас на воде, Владыка!

— С Богом! — Владыка стал у рулевого правила, и лодка, медленно пробиваясь сквозь заторы, отошла от берега...

Спустились сумерки. Их сменила студеная, ветреная соловецкая ночь, но никто не ушел с пристани. Забегали в тепло, грелись и снова возвращались. Нечто единое и великое спаяло этих людей. Всех без различия, даже чекиста с биноклем. Шепотом говорили между собою, шепотом молились. Сомневались и верили...

И лишь тогда, когда солнце разогнало стену прибрежного тумана, увидели возвращавшуюся лодку и в ней не четырех, а девять человек. И тогда все, кто был на пристани, — монахи, каторжники, охранники, все без различия, крестясь, опустили на колени.

— Истинное чудо! Спаси Господь!

— Спас Господь! — сказал и владыка Иларион, вытаскивая из карбаса окончательно обессиленного Сухова.

Пасха в том году была поздняя, в мае<sup>88</sup>, <...> и я, состоявший тогда по своей каторжной должности в распоряжении военкома Особого Соловецкого полка Сухова,

однажды <...> шел с ним мимо того распятия, в которое когда-то он выпустил оба заряда.

Капли весенних дождей и таявшего снега скоплялись в ранах-углублениях от картечи и стекали темными струйками. Грудь распятого словно кровоточила.

Вдруг, неожиданно для меня, Сухов сдернул буденку, остановился и торопливо, размашисто перекрестился.

— Ты смотри... Чтоб никому ни слова... А то в камере сгною! День-то какой сегодня, знаешь? Суббота... Страстная...

В напозавших белесых соловецких сумерках смутно бледнел лик Распятого Христа, русского, сермяжного, в рабском виде и исходившего землю Свою и здесь, на ее полуночной окраине, расстрелянного поклонившимся Ему теперь убийцей... Мне показалось, что свет неземной улыбки скользнул по бледному Лику Христа.

— Спас Господь! — повторил я слова владыки Илариона, сказанные им на берегу...»

...Постепенно подходил к концу и второй трехлетний срок соловецкого пребывания владыки Илариона, который, судя по письмам, надеясь на Промысел Божий о нем, не унывал и чувствовал себя вполне сносно.

*«Живу я все по-прежнему, вполне благополучно, без нужды и горя, — писал он 22 августа 1929 года. — Никуда не трогаюсь с места. Вот уже 2 года, как я живу в одном и том же доме, среди леса, между морским заливом и озером. Север, однако, надоел мне в достаточной мере. В этом году остались без лета... Прошу тебя ничего мне не посылать, т.к. ни в чем нужды у меня нет...»*

Однако 14 октября Особое Совецание ОГПУ приговорило его к новому испытанию — к ссылке в Алма-Ату, которую можно было достигнуть поэтапной перегонкой через несколько тюрем. Но, по словам митрополита Мануила, заразившись уже при отъезде с севера сыпным тифом, он больным 4 декабря пренес в Ленинград и скончался в тюремной ленинградской больнице (в «Крестах»), где доктора и сестры приняли самое горячее участие и каждый день сообщали митрополиту Серафиму о состоянии больного. Но все было бесполезно. Был торжественно отпет митрополитом

Серафимом Чичаговым, который выпросил его тело, и другими архиереями в храме Новодевичьего монастыря и погребен на его кладбище в Ленинграде.

Когда он скончался, то при отпевании в согбенном и седом старичке, покоившемся на сметном ложе, нельзя было найти, по мнению некоторых, что-либо общего с величественной фигурой архиерея начала 20-х годов.

В отпевании участвовал и специально приехавший из Москвы его друг проф. МДА прот. Владимир Страхов, который, как он потом говорил своим прихожанам, подобно ап. Фоме, хотел лично удостовериться в смерти Владыки и отдать ему последнюю дань<sup>59</sup>.

#### ОБЗОР ПЕЧАТНЫХ ТРУДОВ ВЛАДЫКИ ИЛАРИОНА

Архиепископ Иларион оставил после себя большое количество публикаций (около 100). Среди них теме «Церковь» в догматическом и иных планах посвящено более двадцати. Они включают его магистерскую работу (26)<sup>60</sup>, ряд статей (12, 13, 21, 22, 24, 25, 31), вошедших в нее или связанных с ней, и несколько очерков (10, 46, 52, 53, 54, 65), касающихся этой, можно сказать центральной, темы его творчества, а также ряд полемических статей против католицизма (33, 59, 60, 61, 62, 64), протестанства (70) и толстовского учения (35).

Вопросам догматики, выходящим за эту тему, посвящены только две небольшие статьи — по поводу учебника Н.Малиновского (51) и некоторых новых богословских взглядов на искупление (82).

Почти столько же у него церковно-публицистических очерков (№№ 2, 8, 14, 18, 28, 48, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 80, 81, 84), затрагивающих: вопросы духовной школы (18, 28), политику (2), социальные учения (8), благотворительность (14), прогресс (48), войну (69), немецкое влияние в нашем богословии (69), монашество (65, 71), безрелигиозность интеллигенции (74), вопросы экумены (81), проблему патриаршества (84).

Несколько апологетических работ (№№ 15, 17, 30, 39).

Лишь две небольшие работы (77, 78) (о Новом Завете в апостольское время и во II веке) посвящены Иларионом темам своего курса лекций, и две (3, 5) — ветхозаветным

пророкам и священникам.

Немало слов, речей и поучений (№№ 6, 29, 36, 37, 42, 43, 44, 47, 66, 68, 75), в том числе надгробных и мемуарных (32, 45, 63, 76, 86), посвященных А.И.Введенскому, П.М.Цветкову, А.А.Спасскому и М.Д.Муретову.

Три агиографических (55 - 57) и три библиографических очерка (1, 10, 16) и несколько статей из области церковной хроники (4, 7, 11, 34, 42а, 83, 85) и две об академическом храме (41, 49).

Творчеству архиепископа Илариона и анализу его экклезиологии, особенно в связи с экуменой, посвящены: отдельные разделы магистерского сочинения архиепископа (ныне экзарха на Украине в сане митрополита) Владимира (Сабодана), статьи свящ. Вл.Цыпина, Б.С.Бакулина, курс соч. Савы Марина<sup>61</sup> и др. лиц, отчасти использованные в настоящем очерке.

Как уже было отмечено, центральной темой научного творчества архиепископа Илариона еще со студенческой скамьи была Восточная Православная Церковь.

Основные моменты во взглядах архимандрита Илариона (Троицкого) на Церковь, приведенные им в «Очерках по истории догмата о Церкви» и в статье «Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету», излагает архиепископ Владимир в своей магистерской работе на сс. 254 - 314:

«...Сущность Церкви определена в словах первосвященнической молитвы И.Христа, и на основе ее Вл.Троицкий дает лаконичное, и в то же время всеобъемлющее определение Церкви: «Церковь — есть сверхъестественное соединение возрожденных Богочеловеком людей в союз любви» («Очерки», с. 6).

Она отлична поэтому от всяких земных организаций, основанных на внешнем авторитете, власти или принуждении (или даже добровольном согласии — добавим мы). Церковь не знает национальных, пространственных и временных границ.

Вместе с тем, земная Церковь есть общество спасающихся, в котором есть еще несовершенные члены<sup>62</sup>.

Далее В.Троицкий проводит параллели между Ветхозаветными и Новозаветными экклезиологическими понятиями: Кагал Ягве — Церковь, кадош — святые (народ святой, избранный Богом, что говорит о сознании единства в Боге



в древнейшей Новозаветной Церкви). И далее на основе посланий ап. Павла автор раскрывает эволюцию понятия Церкви в истории первохристиан (отмена Моисеева законодательства, национальных границ и т. д.). Созидает же Церковь Дух Святой, посылающий различные дары членам Церкви, и объединяющий их в один организм, в одно тело, главой которого является Христос.

Важно то замечание автора, что под образом Христовой Невесты может быть понимаема только единая Церковь Христа (с. 49), притом не как умозрение, но как реальный факт (с. 60).

Далее автор излагает борьбу за Церковь против евионитов и гностиков — «масонов древности» (по выражению Болотова), которые искали таинственного откровения, доступного только «пневматикам» (духовным, а не плотским и душевным). В борьбе с ними зародилась христианская наука о догматах. «Гностицизм был причудливым смещением христианства с эллинской философией и с мифологическими воззрениями, ассимилированными от восточных культов и мистерий, был плодом их синкретизма. Поскольку гностицизм был основан на эклектике, смещении разнородных элементов, то и гностических систем было множество.

Христианство как бескомпромиссная божественная истина не допускает никакого эклетизма»<sup>63</sup>. Истинно только то, что хранится в Церкви. «Правило веры» — объединяет и связывает всю Церковь и является одним из главных обнаружений ее истины. «Желая быть софистами более, чем ученики истины, еретики без Церкви, без матери, без отечества блуждают и попадают в не замечаемую ими яму неведения», — цитирует Иларион св. Иринея<sup>64</sup>.

В борьбе с гностицизмом для сохранения неповрежденности предания и при определении истинности учения Церкви был установлен принцип церковной традиции, апостольского предания и преемственности епископата — хранителя истины в силу присущей ему харизмы<sup>65</sup>.

Следующий этап в развитии Церкви — эпоха дисциплинарных споров вокруг приема в Церковь однажды отпавших от нее — привел к определению понятия святости Церкви. «Святость Церкви не состоит в однажды установленной святости ее членов, а в том, что они вступили на путь свя-

тости. С этим тесно связан вопрос о прощении согрешивших. Монтанизм в лице Тертуллиана, считавшего тяжкий грех неизгладимым путем покаяния и потому не подсудным Церкви, но самому Богу, принижал таким образом Церковь («после смерти простить его может только один Господь»). Но основное, что отделяло Церковь от монтанистов, было их мнение, что только им доступно откровение свыше. В результате дискуссий на эту тему Церковь отвергла экстатическую форму монтанистских пророчеств и дала критерий харизматических пророчеств и дарований: верно все то, что не противоречит Слову Божию и апостолам.

В противоположность монтанистам Церковь признала законную власть за епископами, как наследниками апостолов, а не за харизматиками.

Если для Западной Церкви грех — это преступление (по-преимуществу), то для Восточной — это духовная болезнь, и ее надо лечить путем аскетического воздержания себя и очищения сердца, и Церковь — это лечебница для больного грехом человечества<sup>66</sup>. Так же и в отношении власти: если суждения иерархической власти не всегда безошибочны, то могут быть невинно или несправедливо осужденные. И хотя вне Церкви нет спасения, то и в Церкви возможна гибель»<sup>67</sup>. Затем В. Троицкий присоединяется к учению еп. Киприана Карфагенского по вопросу о самодовлеющей роли епископа в образовании Церкви («Кто не с епископом, тот не в Церкви»), о единстве церковной общины во главе с епископом, о том, что вне Церкви нет Христа. «Тот не может иметь отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь»<sup>68</sup>.

Внешнее единство Церкви проявляется больше всего в единстве епископата. Собор епископов есть главный орган единства Церкви, все епископы равны между собой, и «ни один не может быть поставлен выше другого, тем более власти целого Собора» (с. 287). «Но значение Собора не есть юридическое. Каждый отдельный епископ не обязан безусловно подчиняться всем соборным решениям. Между епископами возможны различные мнения, возможна и различная церковная дисциплина в разных Церквях. Церковь не требует полного единообразия во всем и единство ее не нарушается при разной церковной практике, если есть самое

главное — мир и любовь между епископами, и их согласие с евангельским началом и апостольским преданием» (с. 287).

Далее В. Троицкий излагает взгляды епископа Киприана по вопросу святости Церкви, что является центром всей его экклезиологии. Церковь свята святостью божественной, согрешивший, больной брат не отсекается от нее навсегда, но через покаяние возвращается к ней. Вне Церкви нет спасения, но и притворное покаяние, принятое епископом за искреннее, может не послужить ко спасению, т.к. помимо епископского суда есть еще и Божий суд на небесах. Церковь, сверх того, дает силу и воздерживаться от греха, и нравственно расти. Таинства вне Церкви не состоятельны, в т.ч. и крещение (как у раскольников, так и у еретиков), так и рукоположение и др. Благодетельные христиане имеют право отвернуться от явно грешного священника, т.к. через него трудно воспринять благодать Божию. Далее излагаются еще ряд моментов из учения епископа Киприана (с. 293), Оптата и блаж. Августина, которые были менее строги при приеме в Церковь отпавших при гонении на нее, при рассуждении о падших священниках, считая, что их грех нисколько не может умалить совершенные ими таинства. А отсюда вытекало, что таинства действительны и вне Церкви, но зато они там служат не во спасение, а в погибель. Так что отделение от церкви все равно в погибель (с. 301).

Заканчивая на этом обзор «Очерков...» В. Троицкого, архиепископ Владимир цитирует фрагменты отзыва об этой работе проф. Муретова, среди которых были не только положительные (приведенные нами ранее). В одном из них, в частности, отмечалось, что «автор не выяснил прежде всего догматической первоосновы и мистической сущности Церкви, без чего все исторические экскурсы в область канонического права, церковной дисциплины и ересеологии остаются столь же мало уяснимы, как тело без души... ибо «Церковь живет духовно-телесной жизнью, исторически развивается в меру возраста совершенного и органически возрастает в новочеловечество по Богочеловечеству».

Теме Церкви посвящено Иларионом много статей, напечатанных им, в основном, в «Богословском Вестнике» в 1912 - 1917 годах или в «Христианине». Суть его экклезиологии составитель незавершенного, к сожалению, богослов-

ского словаря Б.С.Бакулин<sup>69</sup> видит в том, что он противопоставляет государству, основанному на юридических правах, якобы защищающих эгоистические стремления людей и потому разделяющих их друг от друга, — Церковь, основанную Иисусом Христом на началах любви, начале, объединяющем, а не разделяющем людей. При этом Церковь — это именно видимое общество людей, хотя и соединенных своим единством во Христе — по образу Св. Троицы. Бакулин усматривает в этом противоречие: 1) Иларион сводит «всю несказанную глубину содержания Церкви к одной видимой ее стороне, т.е. к видимому обществу верующих во Христе», объединенных в Церковь, как социальный институт, на основе правовых, канонических норм, 2) с другой стороны — это единство относится именно к внутренней, невидимой стороне Церкви — как к Телу Христову, об этом определении ап. Павла Иларион вообще умалчивает. Критикуя основы мирского общества — право и власть, — Иларион умалчивает о церковном праве и власти. «Илариону кажется понятие о двуединстве Церкви, о двойственной ее природе неправославным, хотя он прямо об этом нигде не говорит» (с. 194), и далее отмечается неустойчивость Илариона в определении Церкви как таковой, которую он определяет в 3-х разных формулировках.

Архим. Илариону принадлежит несколько церковно-публицистических статей, таких как «Христианства нет без Церкви», «Богословие и свобода Церкви», «О задачах освободительной войны в области русского богословия», «Почему необходимо восстановить патриаршество?» (речь на Соборе), «Грех против Церкви» (думы об интеллигенции), «Единство Церкви и всемирная конференция христианства» (БВ, 1917, № 1) и другие.

В частности, в сентябрьском номере «Богословского Вестника» за 1915 год в статье «Церковь и свобода» архим. Иларион, по словам проф. А.Беляева, бранит засилье католицизма в XVII веке, светской власти в XVIII веке, догматику митр. Макария и схоластику, требует выбросить слова: «удовлетворение», «заслуга» из учения о спасении, которое он признает душой богословия, а душой веры — спасение. Хлестко, но поверхностно, — отмечает А.Д. Беляев в своем дневнике за 2 января 1916 года.

Пolemический задор Беляев отметил у Илариона еще раньше. Разбирая догматику Малиновского в 6 - 8 номерах «Богословского вестника» за 1914 год Иларион, по мнению проф. А. Беляева, «преувеличивал вины вместо смягчения, изыскивал и с ядовитостью подчеркивал ошибки».

Также и проф. М.М. Тареев, как отмечал еще С.Н.Постников, писал: «Для его полемических задач выгодно представлять дело так, что всякая теория христианства неизбежно ведет к толстовщине и сектантству, но такое упрощение вопроса не лучше толстовской нетовщины и не выше приемов старообрядческого начетничества... Требуется мышление потоньше и поглубже, чем для апологии Церкви от внешних приражений...» («Философия жизни», 1916 год, с. 265).

Важное место в оценке взглядов архим. Илариона по вопросу соединения Церквей занимают последние из перечисленных статей — «Единство Церкви...».

Надо сказать, что работы архим. Илариона выдвинули его в число заметных русских богословов-экклeзиологов, и как такового его подключили к участию в диалоге, который возник между Харьковским архиеп. Антонием (Храповицким) и секретарем комиссии для устройства мировой конференции христианства Робертом Гардинером. Последний высказал характерное для протестантского Запада воззрение на единство Церкви, согласно которому все христиане, верующие во Иисуса Христа и правильно крещенные, составляют единую Христову Церковь, несмотря на существование частных Церквей и догматических отличий в их учениях, которые лишь ослабляют единение, но не разрушают его.

В связи с этим архим. Иларион (Троицкий) и написал брошюру «Единство Церкви и всемирная конференция христианства» (С.П. 1917 год), которую мы кратко изложим, воспользовавшись трудом архиеп. Владимира (с. 304 - 314).

В этой работе архим. Иларион утверждает, что догматические различия не столь уж важны, как факторы разделения, ведь большинство верующих вообще не знает догматов; что причина — в факте отпадения Запада от Церкви; что на Западе, по Илариону, вообще нет уже Церкви с 1054 года, т.к. отпадение от Церкви значило, мол, и отпадение вообще от Христа — главы Церкви и от христианства — вообще. Теперь можно лишь говорить об обращении Запада к Церк-

ви, которая одна, святая, соборная и апостольская, а именно Православная Церковь, вне которой и таинства не действительны, и положения блаж. Августина о действительности таинства (но к погибели!) являются ложными, ошибочными. Далее Троицкий ведет длительные рассуждения о возможных чинах приема в Церковь на основе исторических примеров, что прием без крещения, например, через помазание миром, отпавших от Церкви мог быть лишь условным, в ожидании снисхождения спасающей благодати по соединении кающегося с Церковью. «Имевшие место случаи принятия латинян третьим чином, есть, по Илариону, временный и местный обычай Русской Церкви, вошедший с Петра Могилы... они стоят в противоречии со всем прежде бывшим русским церковным законодательством по этому вопросу и не согласны с авторитетным церковным мнением выдающихся церковных мыслителей, например, А. Хомякова...»<sup>70</sup>, который писал, что «...все таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви, в какой форме — это дело второстепенное. Примирением с Церковью таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство Православного Таинства...»<sup>71</sup>.

Внешне ригористичный взгляд архим. Илариона получает, таким образом, неожиданный оборот, так что, в частности, «вся англиканская иерархия может быть немедленно принята в сущем сане без всяких ученых исследований... «Преградой единению» следует считать современную обычную неправильную постановку вопроса, при которой на исторических фактах желают утвердить догматическую истину, вовсе с ними не связанную. Выше всего должно быть поставлено единение с Церковью. Для прилепляющегося к Церкви не должно быть важно, кем он был, ...важно и спасительно, что он, соединяясь с Церковью, становится членом Тела Христова»<sup>72</sup>.

По словам архиеп. Владимира, Троицкий «безусловно был верен Православию, как спасительному достоянию, дошедшему до нас из глубины веков. Он синовне дорожил им... но он знал христианский Запад издалека<sup>73</sup>... не чувствовал его трагедии, не переболел его мукой, до конца не пережил боль разрыва: психологически он не был готов к встрече с ним... Промыслом Божиим это было дано другим...»<sup>74</sup>.

Свящ. Владислав Цыпин в своей работе «К вопросу о границах Церкви»<sup>75</sup>, используя упомянутый труд<sup>76</sup> и магистерскую диссертацию архим. Илариона, считает некоторые его выводы ошибочными или спорными по вопросу о сохранении великих грешников и схизматиков в ограде Церкви<sup>77</sup>.

По словам Цыпина, Иларион в своих экклезиологических построениях, как и архиеп. Антоний (Храповицкий) принадлежал к богословам, находившимся под сильным влиянием А.С. Хомякова, но еще решительнее, чем последний, писал о полном оскудении благодати в Западных Церквях. Цыпин подвергает критике его жесткую позицию по отношению к последним. Подобную позицию он уже занял в одной из ранних своих работ — в статье «Христианство и Церковь»<sup>78</sup>, состоящей из 2-х частей.

В первой части автор, тогда еще Владимир Троицкий, сказав о единстве христиан по образу единства Св. Троицы, основанном на первосвященнической молитве И. Христа, на обещании Его создать Церковь (Мф. 16, 17), свершившемся сошествием Св. Духа на апостолов в Сионской горнице, и на учении ап. Павла о Церкви, как о Теле Христовом, провозглашает тезис: «Вне Церкви и без Церкви невозможна христианская жизнь», ибо тогда «остается одно христианское учение — т.е. пустой звук» (!? — С. Г.)<sup>79</sup>.

Далее В. Троицкий кратко охарактеризовал как неустойчивый протестантский подход к учению о Церкви (с. 76 - 77) и противопоставил ему учение древних отцов: св. Киприана и блаж. Августина, с указанием различий их учения о Церкви. Утверждает полное тождество понятий христианства и Церкви. «Быть христианином — значит принадлежать к Церкви, ибо христианство есть именно Церковь, и вне Церкви христианской жизни и нет, и быть не может» (с. 85). Христианство и Церковь не совпадают друг с другом тогда, когда под христианством мы будем понимать сумму каких-то теоретических положений, ни к чему никому не обязывающих. Но такое понимание христианства можно назвать только бесовским. Христианами тогда следует признать и бесов, которые тоже веруют и трепещут...».

2-я часть заключает рассуждения автора об искажении идеи Церкви в католичестве, протестантизме, об отходе от

Церкви, замене ее бесцерковным христианством, о значении некоторых догматов, о Давиде Штраусе, Л. Толстом и толстовстве, о некоторых взглядах А.С. Хомякова (с одобрением их) на экуменизм (с. 296); отрицательно относится к критике церковной действительности (с. 305). Заканчивает автор призывом признать, что Христос создал Церковь, и в ней искать спасения, и не отделять христианство от Церкви»<sup>80</sup>.

В небольшой публикации «Единство идеала Христова (Письмо к Другу)»<sup>81</sup> автор убеждает в единстве аскетических требований монахов и мирян на их пути к Христу.

В итоге он заключает: «Монашество никакого нового христианства не создает... Думать, что миряне могут достигать лишь средних ступеней, а высшие доступны лишь монахам, — я считаю нелепым. ...Каждый избирает тот путь, который он считает для себя более удобным»<sup>82</sup>.

«Обеты монашеские повторяют обеты общехристианские (данные при крещении) только по их моральной сути, но со стороны формальной в них есть нечто и новое. Это новое автор видит в конкретной монашеской дисциплине, связанной с порядками в том или ином монастыре, где постригаемый будет спасаться. Далее Иларион излагает, в общем, распорядок для монаха, располагающий его к спасительному в духовном плане времяпрепровождению в трудах (послушании) и молитве, и вообще живописует и, пожалуй, идеализирует жизнь монахов, защищая их от поруганий со стороны «интеллигентов». Сквозь все «Письмо» просвечивает призыв к принятию монашества.

«Письма о Западе» архим. Илариона, также как и предыдущее сочинение, построены в форме писем к некоему Другу. В этих «письмах» автор проглядывает безграничным русофилом и антизападником. Ему не по сердцу, например, призыв Г. Рачинского на собрании религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева «не сражаться... с древней и достопочтительной культурой Германии» или кн. Е.Н. Трубецкого — «не возрождать национальную гордыню и не поклоняться России, как идолу», ему больше нравятся такие «обобщения», как, например, В. Эрн «от Канта к Крупну»<sup>83</sup>.

Во втором письме — «Славянство» — автор выражает свою печаль по поводу разъединения славян в языке и религии (православие и католичество) и необходимости прибегать



к языку врагов — немцев — для общения с сербами, поляками, болгарами и др. славянами и особенно по поводу того, что многие славяне и частью православные выступают на стороне Германии.

Одну из причин разъединения он видит в том, что русские ездят в чуждый по духу Берлин и Париж, минуя Софию, Белград, вообще славянские земли, что в программах наших школ совершенно не уделяется внимание истории и культуре южных славян.

В 3-м письме — «Кельнский собор»<sup>84</sup> — архим. Иларион, признавая притягательную силу архитектуры, разочарованно пишет о холодной пустоте интерьера готических храмов, где, по его словам, «недостает Бога, ... святости, ... жизни». «Готика — это схоластика в камне»<sup>85</sup>. «Жуть и мечтательность», навеваемые готическим собором, архим. Иларион увязывает и с мечтательностью, по его словам, Франциска Ассизского. Еще больше недоумения вызывают в нем случаи исполнения концертов в храмах.

Особенно ярко православный патриотизм проступает у архимандрита в 4-м письме («О богослужении»), когда он с восторгом пишет, что «наш Типикон — книга больше тысячи страниц» (в сравнении с доской с цифровыми указателями для богослужебных песнопений в одном из протестантских храмов — С. Г.). И далее: «Вспомни, как у Лескова тульский кузнец, побывавший в Лондоне, говорит о преимуществах православной веры: «Наши книги не в пример толще». «Очень умное и совершенно справедливое суждение!» — замечает Иларион. Далее о. Иларион защищает наш толстый Типикон, считая, что «он роднит нас со всею Вселенскою Церковью»<sup>86</sup>, что Типикон обогащает и украшает наши службы<sup>87</sup>. Справедливо восторгается красотой и богословием наших служб (забывая, однако, что даже читаемый Апостол трудно понять и разобрать, не то чтобы понять исполняемые хором стихиры, за исключением неменяющихся, конечно — С. Г.), восхищается монастырскими и древнерусскими напевами, возмущается дурными напевами разных композиторов, поносит жалобное пение на Западе «с каким-то рабским духом», где «в сфере религии воспитался именно рабский дух», ... а православие — вера не рабов, но свободных, не наемников, но сыновей: не преступников, с трепетом

ждущих казни, но воинствующих на греховные страсти подвижников, которым уготовляются на небесах венцы нетления».

Собственно, православному богослужению посвящена Вл. Троицким лишь одна работа — статья «История плащаницы»<sup>88</sup>, где речь идет вовсе не о Туринской плащанице, как можно было бы подумать, а о 2-х богослужебных символах подлинной Плащаницы:

1-м — ежедневном, роль которого почти 15 веков играл илитор, а теперь вместо нее — антиминос, возникший относительно недавно<sup>89</sup>, и

2-м символе, используемом раз в году, — плащанице, выносимой в Великую Пятницу. В. Троицкий прослеживает историю их употребления по многим греческим и русским памятникам, включая и изданные А.П. Голубцовым чиновники и др. исследования.

Статья архим. Илариона «О жизни в Церкви и о жизни Церковной»<sup>90</sup> написана по поводу письма Уфимского еп. Андрея к пастырям своей епархии, в котором он, по словам архим. Илариона, цитируя упомянутую ранее статью Илариона из журнала «Христианин»<sup>91</sup> или ее разработку — книжку о. Илариона «Христианства нет без Церкви», искажает содержание последней или недооценивает ее богословское значение (напр., положение, что христианства нет без Церкви).

Архим. Иларион лишь частично соглашается с мнением еп. Андрея, что причина сектантства — в недостатках и пороках русской церковной жизни. Другую причину он видит в ложном понятии, что спастись можно и без Церкви.

Не соглашается архим. Иларион и с тем, что не нужен научно-богословский подход к решению проблем разброда среди Церкви.

Опровергает неверный вывод, будто он (Иларион) видит живую церковную жизнь только в монастырях.

Считает первоочередной задачей подъем морального и духовного уровня пастырей, а вопрос реформы считает второстепенным, хотя и необходимым также, и особенно необходимо поднять церковность средней и высшей духовной школы. Архим. Иларион приводит пример из своего выпуска: лишь 4 монаха и 2 священника из выпуска в 47 человек (т.е. приблизительно 12%).

В заключение рассмотрим одну из работ архим. Илариона по курсу его лекций. В статье «Новый Завет во 2-ом веке»<sup>92</sup>, архим. Иларион касается по преимуществу его использования двумя лицами: еретиком Маркионом и Монтаном, в защиту которого писал Тертуллиан. Маркион полностью противопоставлял Новый Завет Ветхому, отрицая последний. Из четырех евангелий признавал лишь евангелие от Луки с некоторыми переделками, из апостолов — только ап. Павла.

Монтан был экстафиком, родом из Фригии, где был силен иступленный восточный культ, вроде Кибелы. Монтан и его последователи считали себя носителями особого Духа Параклита, который позволял им говорить больше того, чем сказал Христос. Они выступали с новым откровением.

Таким образом, Маркион сокращал канон священных книг, а Монтан стремился его расширить за счет вещданий экстафических (экзальтированных) пророков и пророчиц.

Были и другие источники легендарного характера, особенно у гностиков. Каждая их секта имела свои предания: то от Иакова, брата Господня, то от ап. Филиппа, или от ап. Матфея, избранного вместо Иуды и прочих лиц.

Затем архим. Иларион обращается к позиции, занятой св. еп. Иринеем Лионским по отношению к числу евангелий. На основе символики (4 части света, 4 лица у херувимов, 4-х Заветов — до потопа и после, при Ное, при Моисее и Иисусе Христе) он утверждает каноничность лишь четырех евангелий.

Из полемики с Маркионом и др. источников видно, что св. Ириной не считал «Послание к евреям» за Павлово<sup>93</sup>, хотя знал, очевидно, его, зато Апокалипсис считал вполне каноничным, также 3 послания ап. Иоанна Богослова, одно — ап. Петра, и, может быть, послание Иуды, а также «Пастырь» Ермы<sup>94</sup>.

На этом мы заканчиваем обзор деятельности и научных трудов одного из выдающихся иерархов нашей Церкви, борца за ее сохранение и ее авторитет. Некоторые научные труды его используются и современными русскими богословами в определении их позиции в экуменическом движении<sup>95</sup>.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

О курсовом сочинении студента МДА из Румынии Саввы Марина «Критика принципов Западной богословской школы в трудах архиеп. Илариона Троицкого», написанном в 1963 - 66 годах, т.е. в годы «раннего экуменизма» Русской Православной Церкви.

Работа построена на использовании весьма значительного количества работ архим. Илариона и содержит:

1. Предисловие.

2. Очерк жизни и творчества (с. 6 - 21) и четыре главы исследования:

Гл. 1. Критика принципов Западных исповеданий о Церкви:

а) Церковь — видимое общество христиан, живущих в любви и единомыслии, отклонение западных христиан от этого взгляда;

б) критика римского примата.

Гл. 2. Критика учения западных христиан о христианстве:

а) нет христианства без Церкви — по мысли Илариона и б) нет Истины без Церкви.

Гл. 3. Критика западных учений о Св. таинствах:

а) Таинства недействительны вне Церкви;  
б) Крещение действительно только в Церкви;  
в) Единение людей в Церкви особенно совершается через таинство Св. Евхаристии;

г) Таинство покаяния правильно совершается лишь в Церкви;

д) Иерархия установлена И. Христом через св. апостолов.

Гл. 4. Критика (их) учений об искуплении и спасении:

а) Сын Божий спас род человеческий не только своей смертью, но и воплощением и Своей жизнью;

б) благодатная жизнь существует только в Церкви, где присутствует Святой Дух.

Заключение:

1. Способ соединения Церковей по учению архим. Илариона.

2. Краткие выводы.

В списке источников перечислены 38 работ архим. Илариона.

В очерке же жизни и творчества в семи классификационных рубриках соответственно перечислена (без выходящих данных) — 51 работа, а именно в:

1. Догматико-полемическом разделе — 11 работ;

2. Апологетическом — 9 работ;

3. Литургическом — 4 работы;

4. Экзегетическом — 4 работы;

5. Историческом — 5 работ;

6. Слова и речи — 15 работ;

7. Письма — 3 работы.

Таким образом, несмотря на использование каталога, составленного К.М. Поповым, работа не содержит полного перечня работ архим. Илариона. Рубрикация, особенно последние 4 пункта, не особенно удачно составлена; например, в 6-м разделе помещены и критические, и библиографические очерки, хроника.

Автор довольно хорошо демонстрирует ригористичность взглядов архим. Илариона по поводу отпадения не только протестантов, но и даже католиков от Церкви, и приводит заявление архим. Илариона: «...и католики для меня не Церковь, а следовательно, не христиане, ибо христианства нет без Церкви». Для Илариона неприемлем факт единения христиан невидимым образом, и он не может согласиться с этим (Марин, с. 34).

Он приводит в качестве аргумента и такой довольно слабый довод: «Между католиками и православными нет любви, нет общения и, следовательно, католики отпали от Церкви»<sup>96</sup>, и такой еще довод, что католиков принимали в Православие через Крещение (ради икономии!).

Архиеп. Иларион утверждает даже, что протестантство вообще порождено не протестом против извращения в католичество, а ... гуманизмом<sup>97</sup>. Изложив весьма аргументировано взгляды архиеп. Илариона, Савва Марин не может не назвать их ригористичными, не позволяющими убедительно однако определить, что же такое Церковь, и приводит мнение Святейшего Патриарха Сергия, что архиеп. Иларионом «многие недоумения разубаюются, либо обходятся, а не разрешаются».

#### ПЕЧАТНЫЕ ТРУДЫ АРХИЕПИСКОПА ИЛАРИОНА<sup>98</sup>

Сокращения названий периодических изданий

ББЛ — Богословский библиографический листок — прилож. к ж. «Руководство для сельских пастырей».

БВ — Богословский Вестник.

В и Ж — Вера и Жизнь.

В и Р — Вера и Разум.

В.Ц.-О.В. — Всеросс. Церковно-Общественный Вестник.

ГЦ — Голос Церкви.

Д.Чт. — Душеполезное Чтение.

ЕВ — Епархиальные Ведомости.

Ж. — Журнал собраний Совета

МДА.

ЖМНПР. — Журнал Минис-

МЦВед. — Моск. Церк. Ведомости.

МЦВ-к. — Моск. Церк. Вестник.

ОЛДПр. — Об-во Любителей Духовного Просвещения.

ЦВПр. — Церк. Ведомости, Прибавления.

Отд. Хр-на — Отдых Христианина.

РдСП — Руководство для сельских пастырей.

С.П. — Сергиев Посад.

С. Г. — инициалы автора.

Хр. — Христианин (изд. при МДА).

терства Народного Просвещения. — М., — Москва, московский. Хр. Чт. — Христианское Чтение. Ц. и Ж. — Церковь и Жизнь.

1. Чествование преподавателя Тульской семинарии П.И. Малицкого по поводу исполнившегося 25-летия его службы (речь ученика 4-го кл.). — Тул. Ев. 1904, № 1-2.

2. Среди журналов (Русская мысль). — Хр., 1907, № 2, 3, 8. (Отдельный оттиск: В. Троицкий. Религия и политика. С.-П., 1907).

3. Ветхозаветные пророческие школы. Библейско-исторический этюд. — В и Р. 1908, № 18-20.

4. По Востоку и Западу (Путевые наброски). — Хр., 1909, № 1-7, 9-10. (Отд. оттиск: В. Т[роицкий]. От Академии до Афона. С.-П., 1914, 148 стр.)

5. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества. — В и Р. 1909, № 9-10, сс. 387 - 425.

6. Слово в день празднования 95-й годовщины от основания Московской Духовной академии (1 октября 1909 год). — Б В., 1909, сентябрь, сс. 339 - 354. (Отд. оттиск: В. Троицкий. Да не будут тебе бози инии. С.-П., 1909.)

7. Торжественные дни в Ростове Великом в память 200-летия со дня блаженной кончины святителя Димитрия Ростовского, чудотворца. — Д. Чт., 1909, № 12, сс. 569 - 580.

8. Христианство и социализм (На современные темы). — Хр., 1910, № 1, с. 69.

9. Новый учебник по церковной истории. [Рец. на: П.И. Малицкий. История христианской Церкви. Вып. 1, 2. Тула, 1909, 1910.] — В и Р., 1910, № 24, (Хр., 1911, N 1).

10. Христианство и Церковь. — Хр., 1911, № 1, 2. [Рец.: Рус. Паломник. 1911, № 33.]

11. Из академической жизни. Посещение Академии Оберпрокурором Св. Синода В. К. Саблером. — Б В. 1911, май, 252-257.

12. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету (Пробная лекция по Священному Писанию Нового Завета). — Б В. 1911, июль—август, сс. 493 - 526.

13. А. С. Хомяков и древнецерковные полемисты. — В и Р. 1911, № 18, сс. 731 - 748.

14. Об увеселительной благотворительности (Несколько чужих слов). — Хр. 1911, № II, с. 634.

15. Священное Писание, Церковь и наука. (Из лекций на жен. богословских курсах) — МЦВед., 1911, № 50, сс. 1165 - 1169.

16. «Духовный» журнал (О «Церковном Вестнике»). — Колокол. 1911, № 1682 (11 ноября).

17. Правда ли, будто ученые люди в Бога не веруют. — Хр. 1911, № 12, с. 710.
18. Духовная школа должна быть церковной! — Хр. 1911, № 12, с. 752.
19. Христианство или Церковь? С.-П., 1912 (2-е исправл. и дополн. изд., 64 стр.); перепеч: Православная Подолія (Каменец-Подольский). 1912, № 50. (Рец.: Церк. вед. 1912, № 49.)
20. История Плацаницы. — БВ., 1912, февраль-март. (Рец.: В. Пестряков. — ББЛ., 1913, № 6-7, с. 138).
21. Новозаветное учение о Церкви. — ГЦ., 1912, март, май, июнь, сс. 116 - 144.
22. Понятие о Церкви в противоиудейской полемике с донатизмом. — БВ. 1912, май сс. 1 - 29, июнь, сс. 241 - 255.
23. Ходячие заблуждения. — Новгород. ЕВ., 1912, № 24.
24. Вопрос о Церкви в догматической полемике с донатизмом. Опат Милевийский. — БВ. 1912, сентябрь, сс. 247 - 271.
25. Вопрос о Церкви в полемике блаж. Августина против донатистов. — БВ. 1912, октябрь, сс. 297 - 327.
26. Очерки из истории догмата о Церкви. С.-П., 1912, 559 стр., (перезид. в 1997 год с предисл. А.К. Светозарского и А.И. Сидорова). (Рец.: 1) [А.Ш.] Без Церкви нет христианства. — Донской православный вестник. 1915, № 3, 214 - 216; 2) А. Пологов. — Д.Чт. 1913, № 4, 570 - 578; 3) О диспуте 11 декабря 1912 года. — Ц.Вед. Приб., 1912, № 50, с. 2030; 4) О присуждении степени («Праздник для богословской науки»). — Рус. Слово. 1913, № 12; 5) М. Д. Муретов. Критико-библиографическая заметка о книге В.Троицкого «Очерки из истории догмата о Церкви». С.-П., 1912. — БВ., 1913, февраль, март.)
27. Троичество Божества и единство человечества. — ГЦ., 1912, № 10, сс. 112 - 131 и отд. М., 1912, 20 стр.
28. О церковности духовной школы и богословской науки (Вступит, лекция). — БВ., 1912, ноябрь, сс. 485 - 500.
29. Воплощение. — МЦВед., 1912, № 52, сс. 1167 - 1178.
30. Богословие и наука. Речь в ОЛДПр 1 октября 1912 года (напечатана).
31. О необходимости историко-догматической апологии девятого члена Символа веры. Речь перед защитой магистерской диссертации. — БВ., 1913, февраль, сс. 362 - 372 и отд. С.-П., 1913.
32. Слово при отпевании проф. А.И. Введенского. — БВ., 1913, № 3, сс. 32 - 35 и отд. в некрологе Введенского.
33. Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве. — ГЦ., 1913, № 3-4 и отд. М., 1913, 50 стр.
34. Посещение Академии патриархом Антиохийским. — БВ., 1913, май, сс. 182 - 183; МЦВ-к, 1913, № 22-23, сс. 424 - 427.

35. Лев Толстой и Воскресение Христово. — МЦВед., 1913, № 18, сс. 342 - 345.
36. Церковь гонимая и Церковь господствующая (к 1600-летию со времени издания Миланского эдикта). — МЦВед., 1913, № 37, сс. 747 - 752.
37. Речь в день празднования 1600-летия со времени издания Миланского эдикта (14 сентября 1913 года). — БВ., 1913, сентябрь; МЦВ-к., 1913, № 39, сс. 790 - 793.
38. «Великая могила» (О паломничестве на могилу Толстого). — МЦВед., 1913, № 44, сс. 898 - 902; В и Р., 1913, № 24, сс. 856 - 860.
39. Наука и жизнь (Вступительная лекция в МДА 11 сентября 1913 год). — ГЦ., 1913, № 12, сс. 124 - 136.
40. Из академической жизни. Обновление академического храма и пострижение в монашество Илариона Троицкого (28 марта) и Нектария Иванова. — БВ., 1913, апрель, сс. 880 - 882.
- [Отклики: 1) Колокол, 1913, № 2085, 2) МЦВед., 1913, 76 (2 апр.), 3) Добролюбов Т., свящ. — МЦВед., 1913, № 17, сс. 327 - 330, 4) Рус. Слово, 1913, № 77, 5) ЦВПр., 1913, № 15-16].
41. Из академической жизни. Речь при обновлении академического храма и пострижении в монашество Илариона Троицкого 28 марта. — БВ., 1913, декабрь, сс. 905 - 916.
42. Воплощение и смирение. — МЦВед., 1913, № 51-52, сс. 1028 - 1033.
- 42а. Из академической жизни. — БВ., 1914, январь, сс. 220 - 222.
- 42б. О жизненной задаче пастырской проповеди. — Холмск. церк. жизнь, 1914, № 1.
- 42в. Открытие мощей святителя Ермогена. — МЦВед., 1914, № 20-21.
43. О мудрости (Размышление над двумя тропарями Великого канона Андрея Критского). — МЦВед., 1914, № 1 (7?) сс. 114 - 121.
44. Постное и пост (Страничка из истории церковной дисциплины). — Чт. в ОЛДПр., 1914, № 3, сс. 602 - 607.
45. Из академической жизни: 1) Погребение проф. П.И.Цветкова; 2) Годичное поминовение проф. Введенского; 3) Посещение академии В.Г.Фриером. — БВ., 1914, март.
46. Священное Писание и Церковь. — ГЦ., 1914, № 4, сс. 150 - 186 и отд. М., 1914, 39 стр. [Рец.: Тареев М. М. — Хр., 1916, № 1-2].
47. Речь перед всенародным молебствием на площади в Сергиевом Посаде. — МЦВед., 1914, № 32, сс. 584 - 586.
48. Прогресс и преображение. (Речь, сказанная в академ.



аудитории 3 сентября 1914 года) — БВ., 1914, октябрь - ноябрь. (Сокращенный вариант: Отд. Хр.-на. 1916, № 5).

49. Покровский академический храм к началу второго столетия Академии. — БВ., 1914, октябрь - ноябрь и отд.: С.-П., 1914, 8 стр.

50. Прогресс и война. — МЦВед., 1914, № 47 - 48, 952 - 957; Странник, 1914, № 12, сс. 593 - 599.

51. Замечания, поправки и дополнения к «Православному догматическому богословию» прот. Н.П.Малиновского. — С.-П., 1914 (См. БВ., 1913, № 12, см. так же далее: Отзыв на докторскую диссертацию).

52. Воплощенне и Церковь. — МЦВ-к, 1914, № 51-52.

53. Церковь как союз любви. — А. Палицкий (сост.). На запросы духа. Пг., 1914.

54. Краеугольный камень Церкви (Мф. 16, 13—18). — В память столетия (1814-1914) Императорской Московской Духовной Академии. С.П. 1914, 23 стр., и в Сборнике статей в двух частях: Ч. 1. С.-П., 1914 (1915).

55. Блаженный Андрей Тотемский — Сб. «Под благодатным небом», 1914, сс. 119 - 121.

56. Святый мученик Кельский, там же, сс. 122 - 124.

57. Святый мученик Нестор, там же, сс. 137 - 139.

58. Кто глава Церкви? (и на укр. яз.) — Листки для Галиции, С.-П., № 4.

59. Кому принадлежала власть над всею Христовой Церковью во времена святых апостолов? (и на укр. яз.), там же, № 10.

60. О том, что римского папу не должно признавать видимым главою Христовой Церкви, там же, № 12.

61. Почему римского папу нельзя почитать за непогрешимого учителя веры, там же, № 14.

62. Как устроена в Галиции уния римскими папамн, там же № 17.

63. Памятная лекция незабвенного учителя (К годовщине со дня смерти А.И.Введенского, († 23 февраля 1913 года). — МЦВед., 1914, № 8, сс. 147 - 153 (лекция о философской ответственности — см. Хр., 1908, т. 3, сс. 782 - 800).

64. Христианства нет без Церкви. С.П., 1915, 67 стр. (No Christianity without the Church. — The Churchman, 1917, March 31, April 7th.).

[Рец.: 1) [Н.Г.] — ББЛ, 1916, № 1—2; 2) С. — Прих. Л.-к., 1915, №№ 1, 3; 3) Епископ Андрей (Ухтомский). Письма к пастырям Уфимской епархии. IX. Борьба с сектантством может быть только искреннею, без умалчивания. — Уфимский епархиальный вестник. 1915, № 6; 4) Утренняя звезда. 1915, № 28 (10 июля); 5) РдСП, 1915, № 29-30, сс. 755 - 762, № 32, сс. 815 - 821;

6) М-ий. (В. П. Виноградов). «Что думают и делают по епархиям во время войны?» — Хр., 1915, № 6-7; 7) М. М. Тареев. — Хр., 1916, № 1-2, сс. 85 - 99 и 215 - 233 и в кн. «Философия жизни»; 8) [В. Г.] — Ц и Ж., 1916, № 14.]

65. Единство идеала Христова. Письмо к другу. — Хр., 1915, январь-февраль, сс. 83 - 104 и 346 - 361. [Рец.: В. В. Розанов. Не надо брака... — Новое время. 1916, 4 апреля.]

66. Пасха нетления. — МЦВед., 1915, № 12—13; РдСП., 1915, № 17.

67. Война, Россия и славянство. — Духовная беседа. Павлово, 1915, № 1, сс. 4 - 6.

68. Речь при пострижении Н. Н. Руднева. — БВ., 1915, июль-август, с. 645.

69. Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной борьбы в области русского богословия) — Вступит. лекция 12 сент. 1915 год — БВ., 1915, 9, сс. 98 - 134 и С.-П. 1916 год.

[Рец.: 1) [В. Г.] — Ц и Ж., 1916, № 6, с. 95, № 4; 2) В. Соколов. Раскол вероисповедания. — Ц и Ж., 1916, № 17., Сава Марин. Критика принципов западной богословской школы в трудах архиеп. Илариона Троицкого — курсовое соч., МДА, Загорск, 1966, 180 стр.]

70. Письма о Западе. — Хр., 1915, № 1 - 12, 1916, № 1, Прилож. и отд. С.-П., 1915 - 1916, 79 стр. (1. Вместо предисловия; 2. Славянство; 3. Кельнский собор; 4. Богослужение; 5. Православие на Западе; 6. День именин Сербского короля; 7. На войне; 8. Сикстинская мадонна.

71. К «Записке» думского духовенства (о числе монахов на службе в духовно-учебных заведениях). — Прих. Л-к., 1915, № 258, 23 сент.); РдСП., № 43.

[Рец.: Б. Царевский. — Новое время. 1915, № 1406. Полемика: Архим. Иларион. Пренебрежение к истине. — Прих. Л-к., 1. 9. X. 1915; [Б.Ц.] — Новое время. 1915, № 14213; Архим. Иларион. Упорствующий. — Прих. Л-к., 9. IX. 1915; РдСП., 1915, № 50; Архим. Иларион. Небольшое примечание к «Записке» думского духовенства. — Хр., 1915, № 10].

72. О жизни в Церкви и о жизни церковной (По поводу письма Преосвященного еп. Андрея к пастырям Уфимской епархии). — Хр., 1915, апрель; Тверские Ев., 1915, № 33.

73. Вифлеем и Голгофа. (Письмо к другу) — Отд. Хр-на, 1916, № 12, сс. 63 - 78. [Рец.: В. Соколов. К вопросу о свободе «богословского мнения». — Ц и Ж., 1917, № 2].

74. Грех против Церкви (Думы об интеллигенции — Вступ. лекция 26 авг. 1916 год). — Отд. Хр-на., 1916, № 10, сс. 127 - 146.

75. Речь иноку Панкратию (Гладкову) 7 июня 1916 года. —

БВ., 1916, июль-август, сс. 587 - 590.

76. Профессор Анатолий Алексеевич Спасский (Некролог и речь при отпевании). — БВ., 1916, октябрь-декабрь, сс. 3 - 17.

77. Новый Завет в апостольское время. — Хр., 1916, № 1, 59 - 78.

78. Новый Завет во втором веке. — Хр., 1916, № 3 - 4, 378 - 398.

79. Политика дороже истины. — Ц и Ж., 1916, № 13, сс. 196 - 197.

80. О литературной деятельности свящ. Вл. Востокова. — Прnx. Л.-к., 1916, № 206. [Полемика: Свящ. В. Востоков. Ответ эксперту. — Отклики на жизнь. 1916, № 9-12; В. Германов. «Ересь» о. Востокова. — Там же, сс. 131 - 133; или Ц и Ж., 1916, № 18; Ф. Леонтьев. — Русская будущность. 1916, № 40 (59), 11-12].

81. Единство Церкви и всемирная конференция христианства (Письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю Комиссии для устройства мировой конференции христианства). — БВ., 1917, январь, сс. 3 - 60.

82. Мнение профессора архимандрита о нашей догматике (О тайне искупления)<sup>99</sup>. — РдСП., 1917, № 18, сс. 509 - 512; Архангельские ЕВ., 1917, № 24, сс. 543 - 545.

83. Открытие Всероссийского Церковного Собора. — БВ., 1917, 8-9, с. 275.

84. Почему необходимо восстановить патриаршество? (Речь в общем заседании Собора) — БВ., 1917, октябрь-декабрь, сс. 418 - 426, и В.Ц.-О.В., 1917, № 140.

85. Восстановление патриаршества и избрание всероссийского патриарха. — БВ., 1917, октябрь-декабрь, сс. 427 - 430.

86. Профессор Митрофан Дмитриевич Муретов. Скончался 11 марта 1917 года (Некролог). — БВ., 1918, март.

86а. Под вопросом его работа (?): Исторический очерк существования Православной Церкви в России за время с 1613 г. по настоящее время — сб. «Россия в прошлом и настоящем» 1914 г. — работа не найдена, но упомянута в Указателе на лит. труды в БВ 1915, 10-12, с. 61 Отчета.

#### РЕЦЕНЗИИ

87 (1). Иеромонах Филипп. Утверждение истины. Киев, 1913. — ГЦ., 1913, № 2, и отд. 155 стр.

88 (2). Свет Печерский (Об одноименных листках Киево-Печерской лавры). — ГЦ., 1913, № 6, сс. 205 - 206; МЦВед., 1913, № 21; Донские ЕВ., 1913, № 28.

89. (3). J. Adhemar D'Ales, professeur a l'institut catholique de Paris. L'edit de Calliste. Etude sur les origines de la penitence chretienne. Paris, 1914. — БВ., 1915, № 3, сс. 611 - 615.

90 (4). Необходимое издание: Лавров-Платонов Алексей. Правила святых апостолов, вселенских и поместных Соборов и святых Отцов, ч. II, изд. 3-е, М., 1915. — Хр., 1915.

91 (5). А. Д. Троицкий. Евангельские блаженства (Заветы Спасителя о жизни и счастье). Всестороннее изъяснение Христовых заповедей блаженств. Киев, 1914. — БВ, 1915, апрель, сс. 882 - 884.

92. (6). С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1914. — Хр., 1915, № 5.

93. (7). Сборник статей. У Троицы в Академии. 1814-1914. — МЦВед., 1914, № 42.

94. (8). Свящ. Д. В. Рождественский. Учебное руководство по Священному Писанию. 4.1. Петроград, 1915. — БВ., 1915, апрель.

См. так же под номером 9

#### ОТЗЫВЫ НА КАНДИДАТСКИЕ СОЧИНЕНИЯ (за 1912 — 1915 гг.)<sup>100</sup>

1. Архангельский Леонид, свящ.,. Идея спасения в живом церковном сознании по богослужению двенадцатых праздников — Ж., 1912, сс. 189 - 198.

2. Виноградов Иван. Архиепископ Евсевий (Орлинский) и его сочинения о воспитании детей в духе христианского благочестия. — Ж., 1912, сс. 215 - 217.

3. Давидович Владимир. Дни творения и эволюция. — Ж., 1912, сс. 162 - 164.

4. Добровольский Василий, свящ. Иерусалим как центр политической и религиозной жизни израильтян, до разрушения его римлянами. — Ж., 1912, сс. 242 - 244.

5. Михальчук Евфимий, свящ. Царствование Давида по свидетельству книг Царств и Паралипоменон. — Ж., 1912, сс. 317 - 320.

6. Сперанский Михаил. Старчество в святоотеческом понимании и исторической судьбе у нас в России. — Ж., 1912, сс. 402 - 406.

7. Уметский Петр. Преподобный Трифон Вятский его жизнь, подвиги и заслуги его Церкви и государству. — Ж., 1912, сс. 422 - 426.

8. Аболенский Александр. Религиозно-философские воззрения Алексея Степановича Хомякова. — Ж., 1913, сс. 175 - 180.

9. Бо(а)йков Николай. Перевод хорошим русским языком и подробный филологический разбор сказания четвертого о 42 Аморийских мучениках. — Ж., 1913, сс. 213 - 214.

10. Богданович Иван. Учение о человеке и человеческой жизни по тексту книги Екклесиаст. — Ж., 1913, сс. 209 - 211.

11. Кряжимский Александр. О подлинности первых двух глав Евангелия от Луки. — Ж., 1913, сс. 284 - 298.

12. Ремезов Александр. Альфред Луаре (К характеристике и оценке католического модернизма во Франции). — Ж., 1913,

сс. 351 - 356.

13. Иоасаф (Шишковский), иеромонах. Толкователи слова Божия из писателей-аскетов. — Ж., 1913, сс. 403 - 409.

14. Бердников Сергей. О иконописном подлиннике. — Ж., 1914, сс. 574 - 576.

15. Герасим (Садковский), иеромонах. Христианство в понимании восточных аскетов (Опыт систематизации идей подвижничества IV века). — Ж., 1914, с. 427.

16. Нектарий (Иванов), иеромонах. Священное Писание у египетских подвижников. — Ж., 1914, с. 310.

17. В. Ключарев. Иисус Христос в современном сравнительном изучении религий. — Ж., 1914, с. 315.

18. Козырев Сергей. Духовные свойства существа Божия. — Ж., 1914, с. 326.

19. Алферов Петр. Евангельское учение о браке (в связи с современными учениями о нем). — Ж., 1915, сс. 131 - 136.

20. Аскалонов Стефан. Царь Иван Грозный и Православная Церковь. — Ж., 1915, сс. 155 - 156.

21. Введенский Михаил. Сотериология св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. — Ж., 1915, сс. 195 - 199.

22. Любимов Александр. Суд над Иисусом Христом. — Ж., 1915, сс. 283 - 286.

23. Фаворитов Павел. Древнерусские ииоческие уставы. — Ж., 1915, сс. 532 - 535.

#### ОТЗЫВ НА МАГИСТЕРСКУЮ ДИССЕРТАЦИЮ:

24. Лебедев Дмитрий (Алексадрович). Из истории древних пасхальных циклов. I. 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского. С-Пб, 1912 год — Ж., 1915, сс. 475 - 482, см. так же: Архим. Иларион. О церковном употреблении пасхальной енеакдекаетиды Анатолия Лаодикийского. — БВ., 1916, январь.

#### ОТЗЫВ НА ДОКТОРСКУЮ ДИССЕРТАЦИЮ:

25. Малиновский Николай. Православное догматическое богословие. — Ж., 1913, сс. 619 - 712 (см. так же в Трудах, № 51).

#### ВЫСТУПЛЕНИЯ НА АКАДЕМИЧЕСКОМ СОВЕТЕ:

26. Рекомендация А.В.Ремезову в профессорские стипендиаты. — Ж., 1913, сс. 424—425.

27. Отрицательное мнение о прощении А.В.Ремезова об уходе его в армию. — Ж., 1915, сс. 68 - 72.

БИБЛИОГРАФИЯ К ОЧЕРКУ  
«АРХИЕПИСКОП ИЛАРИОН (ТРОИЦКИЙ)»

## А. Архивные источники:

1. ЦГИАМ, ф. 229,4, дд. 4399, 5079 и 5236.
2. Архив КМП в МДА.
3. ЦГАОР, ф. 5263, оп. 1, д. 55, л. 67-69, д. 57, л. 88.

## Б. Прочие источники и литература:

1. Ж. — Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии, 1910, сс. 231 - 238, 250; 1912, сс. 576 - 606 и др.
2. Л6 — Митрополит Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи 1893—1965 годов, машинопись., т. III, сс. 197 - 200.
3. Л39 — Волков С.А. Воспоминания бывшего студента МДА, м.п., 1965 год, сс. 50 - 60, 376 - 380.
4. Л41 — Постников С.Н. Московская Духовная Академия 1910—1915 годов, м.п., сс. 9а, 45 - 48, 50 - 52.
5. Л44 (БПБС) — Бакулин Б.С. Большой Православный Богословский Словарь, т. V, сс. 191 - 196.
6. Л45 — Голубцов С.А. История Московской Духовной Академии 1901—1919 годов, канд. соч., м.п., 1977 год, МДА, в 3-х томах, т. 3 (отзывы по кандид. соч.).
7. Л60 — Голубцов С.А. История Московской Духовной Академии Дореволюционного периода в 3-х томах., т. 1, ч. 2, сс. 150 - 151, 190 - 197, ч. 3, сс. 56а, 61. 147.
8. Л64 — М. Склярова. Сосуд избранный — История Российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах..., С.-Пб, 1994.
9. Еп. Феодор. Речь при пострижении Вл. Троицкого в монашество — БВ, 1913, № 4; Русский Инок, 1915, № 2 (117), сс. 83 - 88.
10. А. Левитин-Краснов, В. Шавров. «Очерки по истории обновленческого движения», т. II, м.п. 460 стр. или типогр. изд. М., 1996, с. 313.
11. Свящ. Вл. Цыпин. «К вопросу о границах Церкви» — Б.Тр. 1986 (Юб. сб. к 300-летию МДА), сс. 193 - 225.
12. В.П. Виноградов, проф. — прот. «О некоторых важнейших моментах ... жизни и деятельности св. патриарха Тихона», Мюнхен, 1959.
13. Савва Марин. Критика принципов Западной богословской школы в трудах архиеп. Илариона Троицкого. МДА, Курс. соч, 1966, 180+5 стр.
14. Архиеп. Владимир (Сабодан). Экклезиология в русском

богословии в связи с экуменич. движением. Магистерск. соч. МДА, 1979, м.п. 489 с., сс. 254 - 314.

15. [Он же.] Автореферат маг. дисс., — Б. Тр. № 21, сс. 157 - 169.

16. Мих. Губонии. «Дневник богослужений Патрнарха Тихона», м.п., биб-ка ЛДА.

17. О.В. Волков. «Погружение во тьму», Париж, 1987; М., 1989.

18. Лев Регельсон. «Трагедия Русской Церкви. 1917 - 1945», Париж, 1977.

19. М. Польский. «Новые мученики Российские», т. II., Джорданвилль, 1957.

20. А.К.Светозарский и А.И.Сидоров. — Вступительные статьи к книге архим. Илариона «Очерки истории догмата о Церкви», М., 1997.

#### Дополнительные сокращения:

Б.Тр. — Богословские Труды  
д. — дело (единица хранения)

еп. — епископ

КМП — Конст.Мих. Попов, автор архивного каталога в МДА

м.п. — машинопись

оп. — опись

ОР ГБЛ — Отдел Рукописей

Гос. Б-ки им. Ленина (ныне Гос.

Библиотеки Российской Феде-

рации)

прот. — протоиерей

свящ. — священник

ф. — фонд

ЦГАОР — Центральный Государственный Архив Октябрьской

Революции

ЦГИАМ — Центральный Государственный Исторический

Архив (Москва)

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Согласно митр. Мануилу и др.; В.П.Виноградов ошибочно считает, что он был лишь епископ (См. далее, в тексте — С.Г.).

<sup>2</sup> Писатель О.В.Волков в своих воспоминаниях ошибочно именуется его архиепископом Тульским и Серпуховским.

<sup>3</sup> Отец скончался в возрасте 65 лет 25 февр. 1917 года (ст. ст.).

<sup>4</sup> Помимо Илариона был еще Даниил, с 1921 года — еп. Елецкий. Репрессирован в 1934 году, когда занимал Брянскую кафедру.

<sup>5</sup> По словам А.Д.Беляева, Вл.Троицкий сумел так быстро закончить подготовку своего магистерского сочинения благодаря тому, что осенью 1911 года он не читал лекций. Его предмет был на 3-м курсе, но этот курс прослушал раздел об евангелистах в предыдущий год. В то же время в 1911 году по средам он читал по одной лекции по Новому Завету на Женских курсах Восторгова в Москве (лекции там читались по вечерам во вторник, среду и пятницу с 6 до 9 ч. вечера).

Вообще, надо заметить, что ректор еп. Феодор, забравший власть в Совете в свои руки, для своих любимцев, на которых он делал ставку, открывал «зеленую улицу». Так, Вл. Троицкий не только не читал лекций в течение одного семестра в дополнение к году профессорского стипендиатства, но и рецензентами для него были назначены Муретов и Глаголев, оба безропотно вскоре после воцарения Феодора в Академии подчинившиеся ректору и не имевшие мужества отстаивать свое мнение. Даже на диспутах профессора опасались задавать таким лицам тяжелые для них вопросы. Вот в этом-то и заключался действительный позор Академии, а не в том, как писал сокурсник Иларнона Г. Добронравов [МЦВ 1913 № 17, с. 328], что в ней профессура боролась за автономию, при которой в ней не могла бы царствовать монашеская номенклатура.

Этим нашим замечанием мы не хотим бросить тень на работу В. Троицкого, но заметить, что разбор его сочинения мог бы быть и более глубоким в других условиях.

<sup>6</sup> Ж., 1912, сс. 576 - 606.

<sup>7</sup> О роковой роли архим. Антония в судьбе воспитанников МДА упоминает ее выпускник митрополит Евлогий (Георгиевский): «...Архим. Антоний постригал неразборчиво и исковеркал не одну судьбу и душу... Некоторые из его постриженников потом спились... В нашей среде архим. Антоний вызывал к себе два противоположных отношения. Одни подпадали под его влияние и им восхищались, другие его ненавидели... Молодежи нравились его неуважение к авторитетам, даже бесспорным, как митр. московский Филарет, не говоря уже о современных профессорах, которых он чтил самыми грубыми эпитетами...» [«Путь моей жизни. Воспоминания...», М. 1994, сс. 42 - 43]. Самым опасным для Церкви было то, что в принятии монашества искали путь вверх карьеристы, а часто и проходимцы, которых фанатики монашества постригали, не задумываясь о последствиях.

«...Очень трудно ... понять митр. Антония. С одной стороны, он всегда лъстив, ласков, любезен, с другой стороны, так явно в нем выступают черты интригана, что становится противно...» [Протопресвитер Василий Зеньковский. Пять месяцев у власти. Воспоминания. М. 1995, с. 167.].

«...Я никак не могу забыть рассказ... Сухумского владыки Димитрия (Сперовского) о том, как митр. Антоний в свою бытность распространял о петербургском митрополите Антонии (Вадковском), достойнейшем архипастыре, мизинца которого он не стоил, самые нелепые, самые возмутительные по своей грязи слухи о его болезни. А между тем, вряд ли был в последнее столетие другой такой любвеобильный и чуткий к чужому горю, столь тактичный и деликатный владыка, каким был петербург. митр. Антоний...» И



там же: «... И почему это у митрополита Антония постоянно в разговорах и в проповедях фигурируют или неприличные женщины, или неприличные слова, или неприличные болезни? Я вполне понимаю бывшего моего владыку еп. Андрея (Ухтомского), который не мог спокойно говорить о митр. Антонии за его постоянную скабрёзность...» [Прот. Георгий Ст. Голубцов. Поездка на Всероссийский Церковный Собор, — Дневник настоятеля Сухумского собора... (за 13/26 февраля 1918 года) — См. публикацию М. Одинцова в журнале «Исторический Архив» 1994, 6, с. 92].

Одержимый страстью властолюбия, намеревавшийся пробиться в патриархи, используя для этого все средства и каналы, в том числе и придворные, он чуть было не стал московским митрополитом, да Распутин своего указал. Из приведенных свидетельств, которые можно было бы и приумножить, видно, что он постепенно и, вероятно, незаметно для себя, стал своего рода агентом древнего Искусителя. Не удивительно, что Антоний был впоследствии и ересиархом (в учении об Искупительном подвиге Иисуса Христа) и вождем Карловацкого раскола в Зарубежной Церкви.

Его выученником по Казанской Академии стал и епископ Феодор, который, по словам некоторых поверхностных церковных писателей, был «безупречный аскет», но как говорят в народе, «не ел мяса, да ел людей» — стал вышвыривать из Московской академии независимо мыслящих профессоров, создав вокруг себя безропотно голосующих клеветов. Не удивительно, что и под его мантией скрывалось властолюбие, прикрытое учтивостью и любезностью, которое не могли разглядеть малоопытные в духовной жизни студенты, вроде Постникова, оставившего свои воспоминания об академии того периода. Конечно, студентов еп. Феодор должен был опасаться, — ведь они чуть было не отправили его на тот свет за его деспотическое правление в Тамбовской семинарии в 1906 году. Совершенно по-другому вел себя ректор с профессорами. Не удивительно, что и епископ Феодор впоследствии организовал Даниловскую оппозицию Патриарху Тихону, и что, получив назначение на Петроградскую кафедру от Патриарха Тихона вместе с титулом архиепископа, он последнее воспринял, а от первого отказался, показав, чего стоило его монашество и его «аскетизм».

И вот, в эти тенета попадает и молодой монах Иларион, и он становится Антониевским проводником идеи патриаршества, которое является ни чем иным как церковным слепком византийского самодержавия, хотя и очень древним, и которое на Руси отметило себя появлением расколов. Антоний спешил, поэтому Илариона сразу и ставят в архимандриты, дабы, используя его выдающиеся способности, провести свою идею о патриаршестве в жизнь. Но насколько опасно было для его души столь быстрое продвижение —

видно из последующего изложения.

<sup>8</sup> «Вот уже почти неделя прошла, — писал он в одном частном письме 5 июля, — а я все еще не могу как следует осмыслить со мною случившегося. Сначала не верил, потом не хотел верить, но теперь уже нельзя не верить, когда приходится вступать в должность (инспектора)... Совершенно выбит из колеи, разрушены до основания все мои планы... Летом, по крайней мере, июль весь придется сидеть в Академии: буду я в своей особе совмещать и ректора (!) и инспектора, и помощника инспектора...»

Каково было чувствовать себя пожилым профессорам в подчинении у вчерашнего безусого студента? — Но у занимавшего кафедру «Пастырского богословия» ректора это не вызывало никаких смущений. Столь же незрительно со стороны ректора по отношению к уже степенному ученому Николаю Малиновскому, подавшему в Совет Академии на рассмотрение свою докторскую диссертацию, назначать в рецензенты Илариона Троицкого, вчерашнего студента.

<sup>9</sup> Вот отрывок из его другого письма, от 12 ноября того же года: «Среди нелегких обстоятельств жизни хожу гогазом, голову держу вверх, веду агрессивную политику. Всех тащу в то же дело. Например, 8-го читал... доклад для студентов в покоях ректора об ученом монашестве. Мне горестно, что грамоте учиться мало приходится... Завтра еще в Москву поеду... в субботу церковь будем освящать, слово скажу, только не знаю о чем (да это и не важно! — С.Г.), а нужно что-нибудь поядовитее... и будем одному юноше наносить раны резаные, в волосы — Каждый месяц кого-нибудь да постригаем. Ура!..»

Из письма от 15 октября 1914 года: «... До середины сентября шли обычные дела, связанные с началом нового учебного года. Свирепо экзаменовали, многих провалили. Что-то глупы ребята становятся... [!] Около середины (сентября) я уехал в небольшой отпуск... Сначала поехал в Харьков, где пробыл три дня — и по делу и без дела туда ездил... Два с половиной дня пробыл в Туле. Остановившись у нового архиерея, заместителя Евдокимова. Это святой ангел! Не как я грешный... Жизнь моя в нынешнем году проходит иначе. Во-первых, как-то душа не лежит к занятиям. Это благодаря войне... Иначе как-то чувствую себя во второй год... инспекторства. На мелочи внимания не обращаешь, а если что, так уж и распалить могу со властью (! — С.Г.)... Могу еще тебе похвалиться своими успехами у мироносиц: на столе стоит полный письменный прибор из серебра 84-й пробы, в столовой — весьма приличный сервиз стильный, в шкафу — шелковая ряса. Вот и спасайся тут! Грехи! грехи!..»

Не мудрено, что когда в 1915 году Думское духовенство напечатало Записку о безответственном назначении на административно-воспитательные посты в духовно-учебных заведениях молодых «ученых монахов», то архим. Иларион (а м.б. еп. Феодор?) был задет за живое, и он (онн?) решил(н) «обличить ложь» этих авторов, подсчитав по Отчетам Обер-прокурора за 1913 и 1915 годы, что среди административного персонала монахов было только 10 %, а белого духовенства — 30 %, светских — 60 %, о чем напечатал заметку в «Руководстве для сельских пастырей» (1915, № 43, с. 178). Но такой статистический подход бьет мимо цели, если учесть, что в России было около 60 семинарий и 185 духовных училищ, а 10 % — это не мало, и что даже в самой Московской Академии в конце XIX и начале XX века было много прискорбных случаев на этой почве, о которых писал не кто-нибудь, а заслуженный и авторитетный ученый-богослов Н.Н.Глубоковский, и не где-нибудь, а в статье «За тридцать лет» в юбилейном сборнике «У Троицы в Академии» в 1914 году.

<sup>10</sup> См. Л. 39, сс. 50 - 60.

<sup>11</sup> С младенческих лет он прислуживал в храме отцу и в совершенстве знал службу и любил ее. Из периода его семинарского обучения известно, что «еще будучи в первых классах семинарии, с нетерпением ожидал того времени, когда посвятят в стихарь», но в связи с освободительным движением он «был освобожден от посвящения» в него [см. ЦГИАМ, ф. 229, 4, 4399, л. 10].

<sup>12</sup> С.Н.Постников оставил несколько интересных моментов из этого периода его деятельности в Академии [см. Л41, сс. 9а, 45 - 48, 50 - 52]. Воспоминания Постникова стали печататься в студенческом журнале «Встреча» (МДА) с № 2(5) в 1997 году.

<sup>13</sup> См. ниже.

<sup>14</sup> Возможно, в Синоде одумались и послали более знающего профессора — проф. СПбДА С.В.Троицкого, а, может быть, сначала спутали однофамильцев, а потом разобрались.

<sup>15</sup> «Киев. мысль», 1916, иллюстрир. прилож., № 42, 14 окт. к № 286 (дано фото).

<sup>16</sup> Как считал С.А.Волков, — «дело испортил Васька, келейник архимандрита Илариона, — пьяница, сквернослов и распутник, пригретый как односельчанин без меры добрым Иларионом, которого он без конца обворовывал. «Васька ходил уже по ректорской квартире после отъезда Феодора в сопровождении своих прихлебателей и намечал, что и как он в ней устроит, когда Иларион будет ректором. Слухи об этом разнеслись по всей Академии и профессора пришли в ужас при мысли, что в случае ректорства Илариона Васька будет обворовывать не только доходы Илариона, но и академические капиталы. Поэтому Иларион (бывший в то время по

большей части в Москве) и не был избран ректором, хотя почти все профессора не только глубоко уважали, но и любили его» [Л 39, сс. 376 - 378].

Дело, конечно, не в Васье. Ведь разгул Васьи объясняется заботостью ректором Совета Академии, ее профессоров и вольностью, которую себе позволяли покровительствуемые им монашествующие, в т.ч. молодой инспектор, в первые годы своего начальствования.

<sup>17</sup> БВ 1917, № 6-7, сс. 143 - 144 или Л 45, т. 1, ч. 1, с. 61.

<sup>18</sup> На основе архивных записей проф. — прот. Дмитрия Рождественского. Сообщено Н.А. Кузнецовой, которой автор выражает свою благодарность за предоставление ряда архивных материалов.

<sup>19</sup> Для справки: в 1919 году Пасха была 7/20 апреля, Троицын день — 8 июня н.ст.

У нас ранее было ошибочно указано, что он был арестован 10 апреля [Л 60, т. 1, ч. 2, с. 130а/210а.]. В частном письме от 9 мая он сообщал: «...Завтра исполнится 2 мес., как я арестант, ... а сколько мне остается быть таковым — не знаю... «Дело» мое и следовательно показалось смешным, и вины он никакой не нашел... Живу я по-прежнему хорошо; совсем здесь обжился, будто так и нужно. Здесь я даже поправился, ... Чтобы усилить циркуляцию крови — начал я ходить на работу, напр., выкачивать воду из тюремных подвалов... Питаюсь по настоящему времени прекрасно».

<sup>20</sup> По сведениям одного источника (И. Резникова?), не упоминающего, однако, только что изложенное, архим. Иларион якобы 4 месяца провел в Бутырьках в 1920 году. Но, скорее всего, это эхо события 1919 года. О 1920 годе не упоминает в этом плане ни митр. Мануил, ни тем более такой документ, как Отчет о деятельности Совета МДА за 1919 - 1921 годы.

<sup>21</sup> Согласно Михаилу Губонину, основывавшемуся на частном сообщении, это имело место 12/25 мая 1920 года на Троицком подворье, где в хиротонии участвовали: Крутицкий митрополит Евсевий (Никольский), митрополит Сергей (Страгородский), митрополит Кирилл (Смирнов), епископ Никандр (Фиолетов) и др. архиереи во главе со Св. Патриархом Тихоном, сказавшим слово при вручении жезла еп. Илариону.

А.Краснов ошибается, называя 1921 год. В связи с новым назначением архим. Иларион был освобожден от проректорства в Академии с 21 апреля 1920 года.

<sup>22</sup> Л 60, т. 1, ч. 2, с. 156в и 156н.

<sup>23</sup> Эконом Троицкого подворья на Фонтанке. Казнен по делу петрогр. митр. Вениамина (Казанского).

<sup>24</sup> Судя по адресу (Сретенка 29, кв. 1.) еп. Иларион жил тогда (в 1921 - 1922 годах) у прот. Вл. Страхова при ц. Св. Троицы

в Листах [С.Г.].

<sup>25</sup> Л. 64, с. 303, со ссылкой на ф. 194. 1. д. 494 в Российской Национальной Библиотеке.

<sup>26</sup> Иеромонах Дамаскин указывает 21 июня/4 июля, но в письме от 14 июля еп. Иларион писал: «...Последние два дня в Москве я был в ужасных условиях и уезжал измученный. А так я чувствовал себя довольно твердо все время, 26-го (ст. ст., а не 21-го числа, — С.Г.) в Воскресение я благополучно прибыл сюда и 27-го в понедельник стал свободным гражданином... я теперь житель губ[ернского] города... Удобно доехал и удобно устроился здесь. Имею маленькую, совсем отдельную комнатку, шесть с половиной на три с половиной аршина (т.е. около 10 кв. м. — С.Г.), с окном на солнечную сторону и на открытый двор. Живу, можно сказать, в центре города. А главное, мое удовольствие в том, что могу жить без всяких забот хозяйственных и житейских. Нашлись здесь же люди, которые все это берут на себя с удовольствием. Я примкнул к одной коммуне четвертым человеком в смысле харчей.

Город-то, сказать по правде, дикий. По берегу реки узкая полоска сухого места занята городом. Места не хватает, и город пошел в болото. Где у людей тротуары — здесь у нас ямы, канавы с грязной водой. Канавы покрыты досками, и по этим доскам ходят люди...»

В письме от 28 августа: «...Командировка моя до 7 июня 1923 года. Времени впереди еще много... После Преображения... воспользовался случаем съездить в одно село... Добрался, наконец, до леса... В первый раз увидел, как клюква растет... Там же в селе катался на лодке по реке. А теперь займусь водными путешествиями: нашел нужных людей. Познакомился с целой семьей моряков... Другой приятель имеет моторную лодку... Завтра и я начинаю с ним путешествовать по Двинской дельте...

Служу я очень мало. 15-го июля (вероятно, по ст. ст., — на свой мирской день Ангела. — С.Г.) тихонько в церкви около дома послужил, а сегодня в соборе кафедральном... В праздники мне скучно без службы, хотя ведь в будни тоже никакого дела... Главное — свободное время и можно учиться. Пригодится ли это учение когда — не знаю. Хочу на бухгалтера учиться: курс лекций по счетоводству уже лежит на столе. А уж «оживляют» «Церковь пусть другие; нам с ними не по пути... А мы уж лучше по ссылкам поедем, а преклоняться перед наглостью, бессовестностью и глупостью — не преклонимся...».

<sup>27</sup> Отец Дамаскин, видимо, ошибочно указывает 5 июля (н. ст.), путая стили, да это и не мудрено. Иларион писал, что его срок кончается 7 июня, Дамаскин же пишет, что за день до окончания

ссылки, но уже указывает 21 июня!, преосвященного Илариона вызвали в Архангельское ГПУ и здесь объявили, что ему разрешено уехать.

<sup>28</sup> По словам В.П.Виноградова эти и другие требования Тучкову понадобились для того, чтобы дискредитировать Патриарха в глазах его сторонников. Но просчитался. Народ понял вынужденность этого заявления [В.П. Виноградов, цит. соч., с. 15].

<sup>29</sup> Это было исполнено 6 июля того же года.

<sup>30</sup> 24 июня (6 июля) — по Дамаскину. В.П.Виноградов решительно отрицает этот факт, утверждая, что архиепископское достоинство ему приписывали многочисленные посетители, исходя из административного положения еп. Илариона при патриархе Тихоне [цит. соч., с. 8].

Но в документах, подписанных Патриархом Тихоном (ноябрь 1923 года и май 1924 года) Иларион именуется архиепископом, так что В.П.Виноградов ошибался!

<sup>31</sup> От лица Святейшего Патриарха Тихона помимо Илариона участвовал арх. Серафим (Александров) и архиеп. Тихон (Уральский), которые сделали доклад собранию 27 архиереев—тихоновцев в Донском монастыре. В.П.Виноградов в переговорах упоминает еще и себя [См. цит. соч., с. 10].

<sup>32</sup> Митр. Мануил уверяет, что версия о согласии архиеп. Илариона на уход Святейшего Патриарха Тихона на покой является ложной, пущенной митр. Евдокимом. Проф. В.П.Виноградов со всей решительностью также утверждает, что эта ложная версия, повторенная и о. М.Польским, была продуктом излишнего доверия к газетным сообщениям; в действительности это была крайне недобросовестная выдумка обновленческого митрополита Евдокима, который, желая подорвать авторитет Патриарха, прибег к своеобразному приему. Он уведомил Святейшего Патриарха Тихона, что он, якобы, скорбя о резолюции обновленческого Собора о лишении патриарха сана, желает войти в переговоры с патриархом. Была создана смешанная комиссия, в которую вошли с патриаршей стороны архиеп. Серафим (Александров), еп. Иларион и председатель Моск. епарх. Совета проф.—прот. В.Виноградов. Заседание Комиссии состоялось на нейтральной территории, в помещении бывшей часовни преп. Сергия у Ильинских Ворот. С обновленческой стороны явился сам архиеп. (митр.) Евдоким и секретарь обновленческого церковного управления (светское лицо). На этом заседании архиеп. Евдоким... речь повел вовсе не о примирении с патриархом, а об уходе последнего на покой, и что об этом члены патриаршей делегации должны сделать патриарху предложение. С глубоким возмущением возвратились члены делегации к патриарху и изложили ему позицию архиеп. Евдокима. Святейший ответил: « Так я и предполагал

обман: от Евдокима другого и ожидать было нельзя». Более того, в ряде газет появилось интервью архиеп. Евдокима, в котором он заявил, что будто бы «теперь даже такие ближайшие сотрудники патриарха, как еп. Иларион, ради пользы Церкви, пришли к убеждению в необходимости отречения патриарха от власти...». Конечно, возмущению этой клеветой Евдокима... не было конца». Но поместить в газетах опровержение на это «интервью» не было возможности. [В.П.Виноградов, цит. соч., сс. 10 - 11].

<sup>33</sup>Краснов-Левитин «Очерки...», с. 359.

<sup>34</sup>Следует заметить, что В.П.Виноградов по-другому излагает причину удаления еп. Илариона, а именно — за указ по московским храмам об откладывании на неопределенное время введения нового стиля, на чем настаивали власти, рассчитывая на то, что введение нового стиля оттолкнет народ от Патриарха [цит. соч., с. 29].

Об освобождении Илариона от заключения 1922 - 23 годов и о возвращении его в Москву с разрешения ГПУ в июне 1923 года упоминал и Святейший Патриарх Тихон в своем письме в 5-й Отдел Народ. Комиссар. юстиции от 20-го ноября того же года. В этом письме выражалась просьба о расследовании причин нового ареста архиеп. Илариона в ночь с четверга на пятницу 15 - 16 ноября 1923 года и об ускорении освобождения заключенного, т.к. ему, Патриарху, «по его возрасту и состоянию здоровья... его помощь, как епископа энергичного и высокообразованного, крайне необходима и незаменима».

Святейший Патриарх Тихон далее выражал опасение, «чтобы этот акт [арест], если он не вызывается серьезной государственной необходимостью, может создавать безо всякой нужды совершенно неблагоприятное тревожное настроение среди верующего населения». Однако, Е.Тучков на запрос 5-го Отдела по этому вопросу отвечал, что «гр. Троицкий арестован за к.р. деятельность, выразившуюся в антисоветской агитации на устраиваемых им диспутах, лекциях и в распространении к.р. слухов», так что просьбу «бывшего патриарха Тихона удовлетворить не находит возможным». [ЦГАОР, ф. 5263, оп. 1, д. 55, л. 67 - 69].

8-го мая 1924 года Святейший Патриарх Тихон столь же безуспешно просил об освобождении архиеп. Илариона в числе еще 24-х иерархов, лишенных свободы. [Там же, д. 57, л. 88].

<sup>35</sup>Прот. Виктор Шаповальников, уроженец Архангельска, в разговоре с автором поведал, что был в годы отрочества пососниником у архиеп. Илариона, служившего в храмах Архангельска и бывшего очень простым с народом. Часто выезжал с рыбаками в открытое море. В.Шаповальников полагает, что это было в 1927 - 1928 годах, а не в 1922 - 23 годах. Не может быть, чтобы он ошибся на 5 лет.

<sup>36</sup> Рыбачий стан или место, где ловят рыбу неводом.

<sup>37</sup> Правда, одна групповая фотография, где в числе узников отмечен и проф. И.В.Попов, но последнего нельзя опознать, настолько он изменился (очевидно, из-за бороды!), свидетельствует вроде о том, что осенью 1925 года Иларион был на Соловках. Может быть, ошибочна датировка фотографии.

<sup>38</sup> Но упоминаемый далее еп. Гервасий относит встречу с Иларионом в «Коровниках» к первым числам октября 1925 года!

<sup>39</sup> В-к Св. Синода, 1927 год № 4(17), с. 24.

<sup>40</sup> См. подробнее Л. 6, т. III, сс. 197 - 200.

<sup>41</sup> Епископ Велижский и вр. управляющий Полоцко-Витебской епархией в 1924—25 годах. [«Акты»].

<sup>42</sup> Архиеп. Приамурский и Благовещенский. Родился в Москве в 1877 году, окончил МДА в 1902 году. Арестован 27 августа 1923 года, на Соловках — в 1924 - 26 годах, в Зырянском крае — в 1926—29 годах, с 16 мая 1934 года — номинально митр. Горьковский, с 1935-го — в Карагандинском лагере, где 20 сентября 1937 года расстрелян [«Акты», с. 860].

<sup>43</sup> По другим, устаревшим, видимо, данным, известное «Послание Соловецких епископов» было составлено владыкой Иларионом вместе с другими епископами при самом инициативном участии проф. И.В.Попова, перед которым он преклонялся за обширные познания.

<sup>44</sup> Текст письма полностью приводится в Л. 62. [См. также В-к РХД №№ 134 и 152].

<sup>45</sup> Так что же, можно назвать вздорной позицию митр. Кирилла и десятков, если не сотен, и других епископов?

<sup>46</sup> Повод к войне — лат.

<sup>47</sup> «Акты», с. 618.

<sup>48</sup> «Погружение во тьму» Париж, 1987, с. 76.

<sup>49</sup> Где-то в начале лета (?) 1929 года Волков был освобожден по ходатайству его родных перед М.И.Калининым, с которым они оказались знакомыми.

<sup>50</sup> Митроцким, бывш. членом Гос. Думы.

<sup>51</sup> Он был, по О.В.Волкову (сс. 86 - 87), весной 1929 года брошен на издательство к штрафникам Заяицкого о-ва.

<sup>52</sup> Там же, с. 66.

<sup>53</sup> На проходивших 12 августа 1997 года очередных «Абрамцевских чтений» один из докладчиков, В.О.Волков, доктор экономических, внук С.И.Мамонтова, делавший доклад по укладу семьи последнего, отрицал это обвинение как якобы состряпанное ОГПУ.

<sup>54</sup> Это не так. А.Д.Самарин был в ссылке. Он умер в Костроме 30 января 1932 года. (С.Г.).



<sup>55</sup> Там же, с. 71.

<sup>56</sup> См. там же, сс. 147 - 149, 195; Волков пробыл там половину срока, а потом был сослан в Архангельск, где был до 8 июня 1936 года, когда был вновь арестован (См. сс. 199, 210, 221).

<sup>57</sup> Борис Ширяев. Неугасимая лампада. М. 1991, сс. 318 - 322.

<sup>58</sup> Пасха в мае была в 1926 году 2-го числа, в 1929 году — 5-го (С.Г.), но на Пасху 1926 года Иларион был на Поповом острове, стало быть, здесь описывается событие, имевшее место в 1929 году.

<sup>59</sup> См. Московский Церковный Вестник, 1993, № 4 (91). В настоящее время появляются весьма солидные статьи об ученых трудах и о последних годах жизни архиепископа. В частности, в серии «Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых» (Изд. «Православный паломник», М. 1997) вышла книга Илариона «Очерки из истории догмата о Церкви» с обстоятельными вступительными статьями об Иларионе А.К.Светозарского и А.И.Сидорова, сотрудники Свято-Тихоновского Богословского института (о. Дамаскин и Н.Кузнецова) подготовили к изданию сборник статей Илариона и биографические статьи о владыке.

<sup>60</sup> Здесь и ниже приведена нумерация перечня его работ в приложенном здесь библиографическом указателе, заимствованном из Л. 60, т. III, ч. 2, сс. 154а - 161а.

<sup>61</sup> Савва Марин вводит свою классификацию творческого наследия архиеп. Илариона, в частности, в догматико-полемический раздел он относит его работы: 1) История догмата о Церкви (курс. соч.); 2) Очерки из истории догмата о Церкви (маг. соч.); 3) Краеугольный камень Церкви; 4) Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету; 5) Свящ. Писание и Церковь; 6) Понятие о Церкви в противонудейской полемике; 7) Вопрос о Церкви в догматической полемике; 8) Вопрос о Церкви в полемике блаж. Августина; 9) Воплощение и смирение; 10) Воплощение и Церковь; 11) Воплощение.

См. приложение, где дано и содержание курсового сочинения Саввы Марина.

<sup>62</sup> Поэтому дальше, на стр. 10, автор дает и другое определение Церкви: «Церковь есть общество верующих в Господа Иисуса Христа, Сына Божия, людей, возрожденных Им Духом Святым, соединенных в любви и под непрекращающимся воздействием Святого Духа достигающих совершенства».

<sup>63</sup> Архиеп. Владимир. «Экклезиология в русском богословии в связи с экуменизмом», м. п., 1978, 487 стр., с. 268.

<sup>64</sup> Цит. по «Экклез...», с. 271.

<sup>65</sup> Там же, с. 273. Архиеп. Владимир замечает, что все перечисленное — это лишь внешние условия и критерии сохранения

истины, которая принадлежит всей полноте Церкви, в силу живущего в ней Духа.

<sup>66</sup> Там же, с. 282, со ссылкой на «Очерки...», с. 299.

<sup>67</sup> Там же, со ссылкой на Оригена у Троицкого в «Очерках», сс. 355 - 356.

<sup>68</sup> Там же, с. 286, со ссылкой на еп. Киприана.

<sup>69</sup> См. Л. 44 (БПБС), т. V, сс. 191 - 196.

<sup>70</sup> См. архиеп. Владимир, цит. соч. сс. 310 - 311.

<sup>71</sup> Там же, со ссылкой на «Единство...», с. 57.

<sup>72</sup> Там же, с. 312, со ссылкой на сс. 59 - 60 статьи Троицкого.

<sup>73</sup> Лучше сказать: «поверхностно», ведь он же побывал на Западе. Как потом верно отметил вл. Владимир, «литургическо-психологический» настрой, получаемый воспитанием в Православной Церкви, оказывается главным препятствием для восприятия западной церковной обстановки (С.Г.).

<sup>74</sup> Там же, с. 315.

<sup>75</sup> См. БТ, Юб. сб. «К 300-летию МДА», М., 1986, сс. 193 - 225.

<sup>76</sup> Т.е. «Единство Церкви и всемирная конференция христианства».

<sup>77</sup> Там же, текст на сс. 194, 211 - 212.

<sup>78</sup> Хр., 1911, 1, с. 61; 2, сс. 282 - 306.

<sup>79</sup> Но человек может быть поставлен в условия полностью замкнутого состояния, полной изолированности, напр., — Мария Египетская, или напр., заключенные или сосланные на поселение, и даже верующие, живущие во враждебном им окружении. — С. Г.

<sup>80</sup> Возможно влияние и догматики митр. Макария на взгляды архим. Илариона по затронутому вопросу. Совершенно неосновательно, по словам проф. С.С. Глаголева, в курсе догматического богословия митр. Макария (т. 1, с. 424, изд. 1868 года) ...утверждается как догмат, что вне Церкви Христовой нет спасения. Все тексты, приводимые в защиту этого тезиса, надо заметить, говорят о другом, о том, что нельзя спастись, если будешь противиться Церкви. Но это не мешало книге догматизировать идею гибели большей части человечества (С. Глаголев «Задачи русской богословской школы. — БВ, 1905, т. III. с. 431).

Обстоятельный анализ и сопоставление экклезиологических взглядов архим. Илариона и целого ряда других богословов дает А.И. Сидоров (см. примеч. № 55).

<sup>81</sup> «Ж. «Хр-и», 1915, 1, сс. 83—104; 2, сс. 346 - 361.

<sup>82</sup> Там же, с. 104. Статья архим. Илариона в январском номере «Христианина» за 1915 год, по словам А.Д. Беляева, ректору не понравилась. В оттисках же она без сокращений, с которыми, по желанию В.П. Виноградова, была напечатана, еще более должна не

понравиться... (Дневник А. Беяева за 8.2.1915; ф. 26, 4, 4, л. 20).

<sup>83</sup> «Хр-н» 1915, 3, сс. 540 и далее; 4, сс. 770 - 778.

<sup>84</sup> «Хр-н» 1915, 5, с. 102.

<sup>85</sup> Там же, с. 107.

<sup>86</sup> и забывая, что на деле между Вселенской Церковью (Константинопольской) и другими больше было и есть вражды и отчуждения.

<sup>87</sup> а на самом деле, он лишь усложняет их, а украшение зависит от качества исполняемых песнопений и от их содержания (С.Г.) Разбираются же в служебном, положим, праздничном исследовании лишь некоторые клирики, в основном — настоятели, по долгу службы.

<sup>88</sup> БВ, 1912, 2 - 3.

<sup>89</sup> Там же, сс. 368 - 369.

<sup>90</sup> «Хр-н», 1915, 8, сс. 562 - 578.

<sup>91</sup> За 1911 год (т. 1, сс. 61 - 85, 282 - 306) под заглавием «Христианство и Церковь».

<sup>92</sup> «Хр-н.», 1916, 3 - 4, сс. 378 - 398.

<sup>93</sup> Там же, с. 394.

<sup>94</sup> Там же, с. 398.

<sup>95</sup> См. труды архиеп. Владимира и свящ. Вл. Цыпина в списке использованных источников.

<sup>96</sup> Да у нас даже между приходами, например, нет общения, так что же из этого следует? — С.Г.

<sup>97</sup> Марин, с. 28, со ссылкой на «Хр-во и Ц.» 1911, с. 27.

<sup>98</sup> Классификация их приведена в начале Обзора печатных трудов Владыки.

<sup>99</sup> Краткое изложение статьи «Вифлеем и Голгофа», составленное, по-видимому, другим лицом.

<sup>100</sup> Отзвывы за последующие годы не были напечатаны.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редактора</i> .....	3
<b>М.С.Иванов</b> , профессор ГЕБРАИЗМЫ РУССКОГО ПЕРЕВОДА БИБЛИИ СИНОДАЛЬНОГО ИЗДАНИЯ.....	4
Протоиерей <b>Сергей Голубцов</b> ИЗ ИСТОРИИ «БОГОСЛОВСКОГО ВЕСТНИКА».....	20
<b>А. Задорнов</b> , I курс Московской Духовной Академии АКАДЕМИЧЕСКАЯ ШКОЛА РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ И ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ НАУКИ.....	39
<b>К.Е.Скурат</b> , профессор ПРОЯВЛЕНИЕ АПОСТОЛЬСКОЙ ВЕРЫ В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ.....	60
<b>Н.К.Гаврюшин</b> НА ГРАНИЦЕ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ: <i>Шеллинг — Одоевский —</i> <i>митрополит Филарет (Дроздов)</i> .....	82
<b>В. Д. Юдин</b> СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ РУССКОЙ АГИОГРАФИИ: <i>к подготовке жизнеописания</i> <i>митрополита Петра Могилы</i> .....	96
Протоиерей <b>Сергей Голубцов</b> МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИЯМ ПРОФЕССОРОВ И ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ МДА: <i>архиепископ Иларион (Троицкий)</i> .....	108

Выходные данные. Объявление на задней обложке //  
Богословский вестник 1998. [Т. 2.] Вып. 2. С. 172, –.

**МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ**  
Московская обл., г.Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра  
ЛР № 0300784 от 25.11.1997 г.

Художник В.И.Кружковский

---

Отпечатано в типографии ИЧП «Печатник»  
Пермская обл., с. Бородулино  
Тираж 1500 экз.

**В первом квартале 1999 года**  
Московская Духовная Академия  
выпускает в свет работу  
Епископа Полоцкого и Глубокского  
ФЕОДОСИЯ  
**«ГОМИЛЕТИКА»**

