Архиепископ
КОНСТАНТИН (Горянов)

И ПОЗНАЕТЕ ИСТИНУ

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви

Присвоен номер Издательского Совета ИС 11-110-0994

Выписка из протокола заседания Коллегии по рецензированию
и экспертной оценке Издательского Совета № 10 от 9 июня 2011 г.
Регистрационный номер 14/359 от 8 сентября 2011 г.

Издательский дом
«Родная Ладога»
Санкт-Петербург
2011

УДК 271.2-4(075)
ББК 83.372я7
К 65

Рецензенты:

Архиепископ Бориспольский АНТОНИЙ — викарий Киевской Митрополии, председатель Учебного комитета при Священном Синоде Украинской Православной Церкви, профессор, ректор Киевских Духовных академии и семинарии;

Корольков Александр Аркадьевич — доктор философских наук, профессор, академик РАО, заведующий кафедрой философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, член Союза писателей России;

Казин Александр Леонидович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского университета кино и телевидения, член Союза писателей и Союза кинематографистов России, член Совета Собора православной интеллигенции Санкт-Петербурга.

Архиепископ КОНСТАНТИН (Горянов)

К 65 И познаете истину (Ин. 8:32). — СПб.: Родная Ладога, 2011. — 568 с.: ил.

ISBN 978-5-905657-01-6

Книга архиепископа Константина (Горянова), иерарха Русской Православной Церкви, кандидата медицинских наук, профессора-богослова, историка, педагога «И познаете истину» (Ин. 8:32) подготовлена к 60-летию со дня его рождения, к 40-летию научной деятельности и 20-летию его архиерейской хиротонии. В этом научно-просветительском издании проводится исследование современности в контексте тысячелетней церковной и светской истории Руси-России, происходит глубокое духовное осмысление прошлых трагических событий в жизни православного государства. В книге, содержащей богатый фактический материал, не только доказывается необходимость восстановления связи времен, национального единства на основе Православной веры, но рассматриваются конкретные пути, даются неотложные, оптимальные методы решения задач в обеспечение независимости России как духовной целостности.

Книга будет полезна священникам, преподавателям и студентам духовных и светских учебных заведений, а также широкому кругу читателей, интересующихся богословской наукой, историей и современной жизнью Русской Православной Церкви.

УДК 271.2-4(075)
ББК 83.372я7

ISBN 978-5-905657-01-6
© Архиепископ КОНСТАНТИН (Горянов), 2011
© Издательский дом «Родная Ладога», 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5
Слово вице-президента Российского Союза ректоров
В. Е. Романова 6
Путь познания истины (*слово от редакции Издательского дома «Родная Ладога»*) 8

ОЖИДАЕМ НОВОГО НЕБА И НОВОЙ ЗЕМЛИ (2-е Петра 3:13)

(*научно-богословские статьи и доклады*)

Эсхатологическое учение в творениях Святых Отцов
и его значение в современном мире 17
Темы Благовещения и Боговоплощения в творениях
петербургских святых 62
Богословские аспекты таинства Евхаристии 76
Церковь и Евхаристия 97

ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК, ЧТО ТЫ ПОМНИШЬ ЕГО, И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ, ЧТО ТЫ ПОСЕЩАЕШЬ ЕГО? (Псалом 8:5)

(*статьи о религиозно-философской антропологии*)

Бог–мир–человек (*основоположники и смыслы
русской религиозно-философской антропологии*) 121
Религиозно-философская антропология: история
и определение термина, современные проблемы 140
Религиозно-философская антропология В. С. Соловьева 165
Религиозно-философская антропология В. И. Несмелова 223

УДИВЛЯЮСЬ, ЧТО ВЫ ОТ ПРИЗВАВШЕГО ВАС БЛАГОДАТИЮ ХРИСТОВОЮ ТАК СКОРО ПЕРЕХОДИТЕ К ИНОМУ БЛАГОВЕСТВОВАНИЮ

(Посл. к Галатам ап. Павла 1:6)

(*исторические публикации*)

История Новогрудской епархии от основания
до настоящего времени 293

День Победы (*к 100-летию кончины святого праведного Иоанна Кронштадтского*) 308
«Апокалипсисы революций» (*к 100-летию Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903*) .. 336
Конец русской симфонии: взаимодействие Государственной Думы и Русской Православной Церкви (*к 100-летию учреждения Государственной Думы в России*)..... 370
Да будет воля Твоя (*к 90-летию убиения Царской Семьи*)..... 401
Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны (*к 65-летию Победы*) 417

«КОПЬЕ ПЕРЕСВЕТА»

(*материалы о жизни, служении и творчестве Владыки Константина*)

Приветственные адреса и благодарственные письма Владыке Константину 445
«Строкой незавершенной...» (*о религиозной, творческой деятельности и общественном служении архиепископа Константина (Горянова), ректора Санкт-Петербургской Духовной академии*). *В. Ефимовская*..... 522
Человеческий талант. *Г. Бордовский* 533
За заслуги пред Санкт-Петербургом (*фрагменты передачи радиостанции «Радио Петербург»*)..... 535
Служение Богу и народу (*к 60-летию со дня рождения и 20-летию архиерейской хиротонии архиепископа Константина*). *Диакон К. Павлюченко* 545
«Владыка Константин — убежденный патриот и государственник. При нем было спокойно, деятельно и конструктивно» (*к 60-летию архиепископа Курганского и Шадринского Константина*). *Диакон В. Василик* 549

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список наград архиепископа Константина..... 554
Список научных и публицистических работ архиепископа Константина (Горянова)..... 556



ПРЕДИСЛОВИЕ

Украинская Православная Церковь
Киевская Духовная академия

В настоящее издание вошли статьи и доклады архиепископа Константина (Горянова), иерарха Русской Православной Церкви, много потрудившегося в сфере духовного образования. Публикуемые материалы — результат многолетнего опыта административно-педагогической, преподавательской и научной деятельности Высокопреосвященнейшего Владыки Константина.

Сборник структурно состоит из нескольких разделов, иллюстрирующих широкий спектр научных интересов автора: догматическое и нравственное богословие, история Русской Православной Церкви, антропология, религиозная философия, а также целый ряд других отраслей церковной науки.

Представленные публикации послужат хорошим основанием для уяснения и отстаивания позиции Церкви по таким важнейшим вопросам, как биоэтика, психология, социальное бытие человека. Разные по теме и объему доклады объединены общей целью — раскрытие духовных сокровищ Православия и поиск пути общественного согласия на основе православного мировоззрения.

Надеемся, что издание послужит расширению богословского кругозора воспитанников Духовных школ и духовенства Русской Православной Церкви, будет содействовать богословскому творчеству молодых церковных ученых и всех, кто интересуется данной тематикой.



Архиепископ Бориспольский АНТОНИЙ,
викарий Киевской Митрополии,
председатель Учебного комитета
при Священном Синоде Украинской
Православной Церкви,
профессор, ректор Киевских
Духовных академии и семинарии

Санкт-Петербургский государственный университет
технологии и дизайна

Ваше Высокопреосвященство,
глубокоуважаемый Архиепископ КОНСТАНТИН!

Настоящий сборник Ваших публикаций является убедительной иллюстрацией Вашей постоянно активной, последовательной и высоконравственной позиции не только как истинного служителя Православной Церкви, но и преданного гражданина России.

Благодарен судьбе, что в кризисные 1990–2000 гг. (в этот период меня дважды в 1994 г. и в 2000 г. коллеги избрали председателем Совета ректоров вузов Петербурга), когда главной миссией системы образования, как впрочем и сегодня, являлось сохранение морали и возрождение духовности молодых людей, именно Вы, дорогой Владыка, как ректор Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии с 1996 г. на протяжении 12 лет приняли на себя в Совете ректоров вузов Петербурга труд по объединению и координации усилий не только ректоров, но и преподавателей светских и Духовных школ по духовно-нравственному просвещению, образованию и воспитанию студентов.

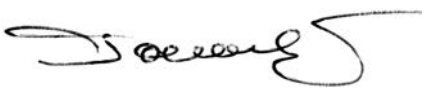
Ваш богатый жизненный опыт, эрудиция, наличие ученых степеней и пастырский талант позволили в кратчайший срок завоевать признание и симпатию коллег, а патриотизм и преданность интересам нашего Отечества нашли понимание единомышленников и готовность к сотрудничеству. Взаимное доверие и уважение позволили Вам впервые пригласить для преподавания в Духовной академии университетскую профессуру, заключить договоры с научными учреждениями Санкт-Петербурга. В результате на сегодня в двадцати двух государственных вузах Петербурга восстановлены или организованы вновь Православные храмы и приходы. Советом ректоров, Духовной академией и рядом университетов в 2002 г. была учреждена Межвузовская ассоциация духовно-нравственного просвещения «Покров», Вы были избраны ее первым президентом. В состав ассоциации входят более 40 вузов,

в том числе несколько иногородних. Эффективность ее многогранной деятельности, активное и заинтересованное участие студентов в работе радует нас и вселяет надежды. Среди многих направлений хочу с удовлетворением отметить, что если студенческие службы вот уже 16 лет в день св. Татьяны проходили в Казанском соборе (несколько раз прошли в Исаакиевском), то сейчас по согласованию Санкт-Петербургской епархии с администрацией города для регулярного проведения служб для студентов предоставлен Смольный собор, некогда называемый «Студенческим».

Продолжая посещать и сегодня Духовную академию, я с удовлетворением отмечаю, что заложенные Вами учебно-методическая основа и материальная база позволяют академии продолжать активно развиваться.

Примите, дорогой Владыка, наши поздравления с 60-летним юбилеем и искреннюю благодарность за Ваше бескорыстное самопожертвованное служение нашему многострадальному обществу и Церкви Православной.

Желаю Вам крепости духовных и телесных сил, и пусть Господь благословляет и поддерживает Вас в Ваших многотрудных, но благородных делах во благо людей и Земли Русской.



В. Е. РОМАНОВ,
вице-президент Российского Союза ректоров,
президент Санкт-Петербургского
государственного университета технологии и дизайна,
сопредседатель ассоциации «Покров»,
председатель Совета ректоров
вузов Санкт-Петербурга в период 1994–2005 гг.

ПУТЬ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ

Понятием пути можно охарактеризовать и историю государства, и каждую человеческую жизнь. Кажется, что реальный жизненный путь непредсказуем, сложен, он определяется многими условиями, искажается непредвиденными препятствиями. Но человеческая душа чувствует, что существует особый, истинный путь. Люди верующие знают о нем более остальных, исповедуют его и твердо стоят в своем исповедании, повторяя слова апостола Павла: «Для меня жизнь — Христос» (Флп. 1:21). Путь к истине — путь трудный, заставляющий в первую очередь познать и победить себя, но эта победа способствует победе надо всеми силами зла, затемняющими, искажающими наше бытие.

«Нам естественно желать победы над всем злом, которое окружает нас. Христос тоже хотел этой победы, и Он знал, что есть только один путь для нее — явить Себя на Кресте, был распятым нашего ради спасения. Если мы будем во всех наших скорбях следовать за Христом до конца — то что бы ни случилось с каждым из нас и со всей Церковью, — прейдут события, которые сокрушат зло и расточатся “вси врази” наши. Потому что Господь уже одержал над злом победу на Кресте, и мы приглашаемся войти в радость Его победы».

Приведенные слова одного из ежегодных Пасхальных посланий архиепископа Курганского и Шадринского Константина (Горянова) сегодня звучат особенно значимо не только во славу непреходящего православного Праздника Христова Воскресения. Но еще потому, что принадлежат они одному из выдающихся современных служителей Русской Православной Церкви, который в этом году отмечает свое 60-летие, 40-летие научной деятельности и 20-летие архиерейской хиротонии. Юбилей — это не только праздник, это особая, узловая дата, которую необходимо отмечать на жизненном пути каждому человеку для осмысления прожитого, сделанного, для подведения определенных итогов и постановки новых задач. Архиепископ Константин, несмотря на все свои ученые степени и звания, человек открытый, общительный, деятельный. Поэтому, наверное, он избрал и открытую, доступную своим духовным чадам форму осмысления этапа своей жизни в виде книги под Евангельским названием «И познаете истину» (Ин. 8:32).

Эта книга — результат многолетних трудов человека, который в советское время, в сознательном возрасте, будучи ученым-медиком, кандидатом медицинских наук, по глубокой своей вере решил служить Православной Церкви и русскому народу. В 1983 г. Олег Горянов, будущий архиепископ Константин, поступил в Московскую Духовную семинарию, продолжая заниматься медицинской практикой. В 1986 пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона, иеромонаха ректором МДАиС епископом Александром (Тимофеевым). Окончив Московскую Духовную академию и защитив диссертацию, получил степень кандидата богословия. С 1990 г. был ректором Минской Духовной семинарии, епископом Новогрудским, викарием Минской епархии, управлял возрожденной Новогрудской епархией. В 1996 г. назначен ректором Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии с титулом «епископ Тихвинский, викарий Санкт-Петербургской епархии». С 1999 г. профессор, зав. кафедрой богословских дисциплин. В 2003 г. возведен в сан архиепископа, член нескольких академий (РАЕН, АПОБ, АНИС, ПАНИ, МАНЭБ, Академии интегративной антропологии и др.), председатель церковно-общественного совета по биомедицинской этике Московского Патриархата. Один из основателей и первый президент Межвузовской ассоциации «Покров», куда в настоящее время входит около 50 гражданских и военных вузов страны, председатель попечительского совета первого в стране Народного православного университета. Ныне правящий архиерей Курганской епархии.

Сегодня имя архиепископа Константина (Горянова) известно в России не только как многоуважаемого иерарха Русской Православной Церкви, талантливого организатора и созидателя процесса современного духовного образования, ученого-богослова, но и как православного проповедника и писателя. Его книга — результат многолетних трудов и размышлений, представляет собой сборник серьезных научно-богословских работ, глубоких исторических исследований, накопившихся за несколько десятков лет пастырского служения. Она особенно актуальна сегодня, когда кажется, что человечество приближается к последним временам, когда идет дискредитация христианских ценностей, когда уничтожаются многие проявления жизни и превозносится идея смерти, когда правду и ложь обманом меняют местами. Сегодня, более чем когда-либо, необ-

ходимо говорить о пути к истине на языке современном, понятном многим, особенно молодежи и людям невоцерковленным, но не утратившим исконных стремлений души. То, что это путь узкий и единственный, следует из названия, которое своей утвердительной формой и Евангельской проекцией обнадеживает любого человека в возможности и необходимости познания истины.

Несмотря на то, что книга состоит из нескольких самостоятельных разделов, она воспринимается не как набор обособленных работ ученого, но представляет собой органичную целостность, обеспеченную бескомпромиссной, доказательной мировоззренческой позицией писателя-богослова, не разделяющего историю России ни по эпохам, ни на периоды царствований. Этот актуальный труд представляет серьезное исследование современности в контексте тысячелетней церковной и светской истории Руси-России, духовное осмысление прошлых трагических событий в жизни православного государства. В книге, содержащей богатый фактический материал, не только прослеживается неразрывная связь времен, смысл общенационального единства в русле Православной веры, но исследуются конкретные пути, даются неотложные, оптимальные методы решения задач в обеспечение независимости России как духовной и территориальной целостности в третьем тысячелетии. В связи с этим особо актуально звучат слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, произнесенные на открытии Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге Третьего тысячелетия», где в частности подчеркивалось: «ведь именно богословие, основывающееся на вере Церкви, является тем ключом, с помощью которого мы можем открыть шифр истории, осознать истинный смысл свершающихся исторических событий. И в наибольшей степени это справедливо тогда, когда речь идет о Великом Юбилее пришествия в мир Спасителя. “Слово плоть бысть и вселися в ны” (Ин. 1:14) — именно это историческое событие, совершившееся в Вифлееме Иудейском две тысячи лет назад, стало переломным моментом в истории: Бог, пребывая Абсолютным и Неизменным, стал Человеком; не оставив вечности, Он вошел в самую гущу человеческой истории и возглавил ее… Во Христе восстанавливается вся человеческая природа в полноте ее проявлений, в том числе восста-

навливается и преображается человеческая мысль, очищается человеческий разум… Актуальность православного богословия не означает приспособления к духу века сего»[1].

Концептуальное значение имеют первые две главы книги, куда включены статьи из диссертации и богословские труды архиепископа, представляющие собой тематические научные работы и доклады, сделанные Владыкой на международных и всероссийских богословских и научно-практических конференциях и чтениях. Символично, что открывает книгу статья, посвященная эсхатологическому учению в творениях Святых Отцов и рассмотрению его значения в современном мире. Исследование проблемы эсхатологии в современном мире, исполненном страхами апокалиптического характера, архиепископ проводит на базе учений Мужей апостольских, ранних Отцов Церкви и золотого века святоотеческой литературы. Ученый показывает несколько исторических теорий в рамках исследуемого вопроса, который, оставаясь во все времена покрытым тайной Божиего Промысла, в наибольшей полноте предстает в трудах святителя Иоанна Златоуста. Деликатно рассматривая вопросы конца мира в традициях православного учения, архиепископ дает возможность взглянуть на будущую судьбу человечества с надеждой, основывающейся на том, что во многом эсхатологические сроки зависят от человека, его веры и истинного упования.

В связи с этим антропологическая теория Виктора Несмелова, выдающегося русского философа, которой была посвящена диссертационная работа архиепископа Константина на тему: «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов. Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 1990», а в книге приводятся ее главы, преобразованные в самостоятельные статьи, представляется закономерным звеном духовного пути всего человечества, в котором непреходящее значение имеет каждый человек, каждая верующая душа.

О значении личности в историческом процессе на примерах жизни выдающихся наших православных соотечествен-

[1] *Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Слово на открытие конференции // Богословская конференция Русской Православной Церкви. Православное богословие на пороге Третьего тысячелетия. Москва, 7–9 февраля 2000 г. Материалы. М., 2000. С. 5–7.

ников, которым выпало испытание жить в Смутные времена, говорится почти в каждой статье исторического раздела книги. Здесь обращает на себя внимание мощная, многоплановая статья «День Победы», посвященная современному значению проповеднического подвига св. прав. Иоанна Кронштадтского, и статья «Да будет воля Твоя», об осознанном искупительном подвиге последнего русского Царя Николая II. Нравственные и физические подвиги автор книги исследует посредством полифонии, путем параллельного сопоставления судеб национальных духовных лидеров и исторических периодов нашего Отечества, выходящего по сей день из самых страшных войн, из беспросветных «смутных времен» лишь с помощью Божией и верою народа православного. К сожалению, глухи часто оказывались русские люди к пророкам в своем Отечестве, не услышали отца Иоанна, пошли за предателями Царя. И только своею кровью, бесчисленными жертвам искупили эту свою роковую духовную глухоту.

Много помощи русскому человеку на трудном пути к истине может оказать православный пастырь. Мысли о воспитании будущего священника — болевой, насущной темой проходят в некоторых исследованиях книги. Это закономерные размышления священника, который 18 лет возглавлял Духовные школы в Белоруссии и в России, в Санкт-Петербурге. Причем видно, что личный опыт Владыки Константина базируется на историческом опыте русского духовного образования.

В книге вообще много тем, в которых звучит тревога пастыря о будущем русской молодежи и русского народа, что свидетельствует об активной жизненной позиции архиепископа Константина, о значимости его дела в системе православного образования и определяется высокой научно-педагогической компетенцией и его писательским талантом. Художественные особенности литературного почерка Владыки на основании его творческих работ раскрываются и исследуются в литературно-критической статье В. Ефимовской «Строкой незавершенной», размещенной в заключительной части книги. Там же находятся благодарственные письма, поступившие на имя Владыки от известных людей нашего времени по случаю торжественных событий, связанных с историей страны и в ознаменование вех личного жизненного пути выдающегося священника. Так, например, подробно говорится о деятельности архиепископа

Константина на посту ректора Санкт-Петербургской Духовной академии, в благодарственном письме, написанном преподавателями этого исторического учебного заведения: «Ваше Высокопреосвященство! Дорогой Владыко Константин! Позвольте выразить Вам от лица профессорско-преподавательской корпорации сердечную благодарность за Вашу многообразную и плодотворную деятельность на посту ректора Санкт-Петербургских Духовных школ. При Вашем участии в 1997 г. было открыто иконописное отделение, на котором ныне обучаются 37 студентов. В 1998 г. благодаря Вашим стараниям был вновь открыт Церковно-археологический музей, а в 2000 г. была проведена крупномасштабная конференция памяти В. В. Болотова. С 1998 г. Вы возглавили процесс перехода Духовных школ на двухуровневую современную систему богословского образования, а в 2006 г. состоялся первый выпуск академии по новой программе и последний — по старой. Благодаря этому процессу семинария из среднего учебного заведения стало высшим, а академия — уникальной аспирантурой, где лекции сочетаются с консультациями преподавателей и библиотечной работой студентов. Под Вашим руководством значительно повысился научный уровень диссертаций и публикаций Санкт-Петербургской Православной Духовной академии, а журнал “Христианское чтение” стал по-настоящему академическим»…

Письма, приведенные в книге, создают особый событийно-исторический фон и являются уникальными свидетельствами из жизни Русской Православной Церкви на рубеже тысячелетий. В разряд подобных исторических свидетельств можно отнести список научных и публицистических работ, который своими количественной и качественной величинами, тематической обширностью являет особую иллюстрацию подвижнического служения архиепископа Константина. Много добавляют зрительному образу пастырской деятельности и образовательного процесса размещенные в издании уникальные фотографии из личного архива Владыки Константина. Так что подтверждаются и оживают слова письма, написанного председателем Учебного комитете Русской Православной Церкви архиепископом Верейским Евгением, в переломном для Владыки Константина 2008 г. О значении служения Владыки Константина, о вере, проявляющей себя в делах, с благодарностью пишет архиепископ Евгений: «Проделана огромная работа.

Мне как ректору Московской Духовной академии во многом понятны Ваши стремления, чаяния и благие порывы по улучшению условий жизни студентов и повышению уровня образования вверенной на 12 лет Вашему попечению Санкт-Петербургской академии. Пользуясь случаем, хотел бы выразить свою признательность за весомый вклад в дело реформирования духовного образования нашей Церкви по линии Учебного комитета. Реформа была бы не столь эффективной и, даже скажу более, была бы невозможной без активного участия Санкт-Петербургских Духовных школ и Вашего личного участия».

Эти добрые слова Владыки Евгения свидетельствуют, что процесс познания истины состоит не только из теоретических изысканий, но включает и практическую деятельность, сопровождающуюся проповедью догматического учения христианства и правил жизни духовной, в обеспечение заповеди Христа своим ученикам, говорившего им: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам…» (Мф. 28:19–20). И сегодня актуальны слова преп. Иустина (Поповича): «Для нас, христиан, эта жизнь на земле — школа, в которой мы учимся, как можно обеспечить себе жизнь вечную и бессмертие. Ибо какая нам польза от этой жизни, если мы не можем ею приобрести жизнь вечную? Но чтобы с Господом Христом воскреснуть, прежде человек должен с Ним пострадать и Его жизнь прожить, как свою»[1]. Книга архиепископа Константина (Горянова), интересная, не оставляющая читателя равнодушным, — тоже об этом. Это живая духовная школа, это современная жизненная наука, помогающая нам двигаться одним-единственным путем — путем к Пасхальному Свету, во след за Христом к радости Его Победы.

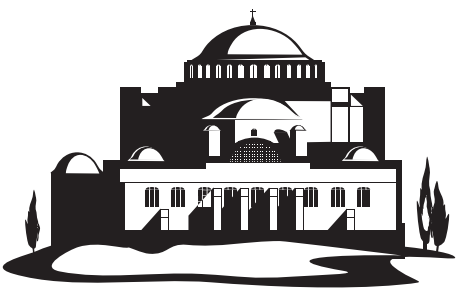
От редакции
Издательского дома «Родная Ладога»

[1] *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. — М., 2005. С. 146.

ОЖИДАЕМ НОВОГО НЕБА И НОВОЙ ЗЕМЛИ

(2-е Петра 3:13)

научно-богословские статьи и доклады




САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ В ТВОРЕНИЯХ СВЯТЫХ ОТЦОВ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Статья является расширенным вариантом доклада автора на Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви». Москва, 14–17 ноября 2005 г.

I

В последние десятилетия XX века и на заре XXI века интерес к эсхатологии сохранился во всем христианском мире. Конечно, в этот период был замечен и подъем эсхатологических отклонений. Поэтому обращение к опыту Святых Отцов для нас актуально, чтобы держаться «золотой середины», но это не так просто. Еще выдающийся современный богослов В. Н. Лосский (1903–1958) вынужден был делать оговорки: «Когда мы говорим о “вещах последних” или затрагиваем проблемы, как сейчас принято говорить, эсхатологические, мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, их не искажая»[1].

Эсхатология как учение о последних вещах (греч. ἔσχατον — «последнее»), о конечной судьбе мира и человека было изначально неотъемлемой частью евангельской проповеди, а живое религиозное осознание и переживание эсхатологических реалий — необходимой частью подлинного христианского мироощущения, христианской молитвы и Евхаристии. Эсхатология не может быть представлена как «случайный придаток» в общей системе христианского мировоззрения, но, начиная с самого Господа нашего Иисуса Христа, всегда была существенным элементом Евангелия Царства.

Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов, призывая первых христиан не любить мир и то, что в мире, говорит: *«И мир*

[1] *Лосский В. Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // Богословские труды. 1972. № 8. С. 205.

проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек. Дети! последнее время (ἐσχάτη ὥρα). *И как вы слышали, что придет антихрист, <…> то мы и познаем из того, что последнее время»* (1 Ин. 2:17–18).

«Последнее время», «последние дни» — эти словосочетания неоднократно встречаются в Новом Завете, причем с несколько разным значением. Апостолы Петр и Павел употребляют их в своих Посланиях, подразумевая или же особенное «евангельское» время, время исполнения Божиих обетований, время Боговоплощения (Евр. 1:2, 1 Пет. 1:20), или же время непосредственно перед кончиной видимого мира, пред Вторым Пришествием Христовым (1 Тим. 4:1, 2 Тим. 3:1, 2 Пет. 3:3). Описывая чудо Пятидесятницы, св. апостол Лука передает пророчество пророка Иоиля, отнесенное апостолом Петром к сошествию Святого Духа на апостолов и начинающееся словами: *«И будет в* ***последние дни*** *<…> излию от Духа Моего на всякую плоть»* (Деян. 2:17).

Таким образом, два упомянутых значения термина «последние дни» хоть и различны по употреблению, но перекрываются в смысловом значении в силу единства наступившей эпохи Нового Завета, которая ознаменовалась победой Господа Иисуса Христа над диаволом: *«Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон»* (Ин. 12:31). Православное вероучение признает эру Нового Завета качественно отличной от Ветхого. Настоящий период истории спасения человеческого рода, открытый Воскресением Христовым, уже является «истинным Царствием Христовым, которое <…> подлинно и совершенно реально для верующих»[1]. Поэтому можно говорить об «осуществившейся эсхатологии», которую исповедали и защищали апостолы Христовы и Святые Отцы Церкви, подчеркивая реальность Боговоплощения и «ее действенность в настоящем»[2].

«Последний день» — день явления Господа Бога для спасения человека — настал с Первым Пришествием Христа Спасителя, с воплощением Бога Слова. Этот «День» таинственно

---

[1] *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. СПб., 1997. С. 264.

[2] Там же.

продолжается в жизни Церкви сквозь ткань времени исторического, в котором существует видимый мир, и найдет свою кульминацию во Втором Пришествии Господнем.

У ветхозаветных евреев совокупность представлений о загробном существовании отдельной личности вытеснялась из области религиозного интереса, который сосредоточивался на эсхатологии национальной, то есть на представлениях о конечной судьбе Израиля, как народа Божия, а, следовательно, и дела Божия на земле. Народ израильский думал, что такой конец есть не что иное, как возвеличение Израиля и его национального Царства, как царства самого Ягве — Бога Израиля и Его Помазанника или Сына — народа Израиля, олицетворяемого в царе, пророках, священниках, вождях.[1] Однако пророки вложили в понятие о Царстве Божием высшее духовное содержание. Это Царство не может иметь узко национальное значение. Оно касается всех народов. Осуществление его есть исполнение воли Божией на земле. Оно имеет отрицательный и положительный аспекты.

Отрицательный — это суд и осуждение, обличение и ниспровержение всех безбожных языческих царств, а вместе с тем всей человеческой неправды и беззакония. Этот суд начнется с дома Израиля, а поэтому все исторические катастрофы, постигающие Израиль, представляются знамениями суда Божия, который оправдывается самою верою Израиля и является божественно необходимым. Положительный момент определяется как спасение и жизнь, как обновление духовной природы человека и самой внешней природы всего мира.

Эсхатологические вопросы неизбежно возникают в человеке и настоятельно требуют своего решения. Решить эти вопросы для человека — значит осмыслить весь мировой процесс, понять и уяснить цель жизни всего мира, определить и свое собственное значение, и назначение в ходе мировой жизни. И если отвергнуть эти вопросы — значит огрубеть в духовном отношении, отказаться от своей духовной природы, снизойти почти на степень животного, неспособного дать отчет в смысле и цели своего существования. Ни в прошедшем, ни в насто-

---

[1] *Т[рубецкой] С., кн.* Эсхатология // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1904. Т. 41. С. 127.

ящем история не знает народа, который был бы совершенно чужд какого-либо мировоззрения. Как философское, так и религиозное мировоззрение, в сущности представляют попытку человеческого духа ответить на такие вопросы, а именно: откуда произошел мир и куда все в мире и самый мир идет, к какой последней цели он стремится.

Через религию человек всеми силами пробует выстроить мост над пропастью между посюсторонним и потусторонним, между видимым и невидимым, между чувственным и сверхчувственным, чтобы стало возможным органичное единство этого мира с иным. Через религию человек пытается найти свое равновесие во Вселенной, чтобы не переоценить потустороннее в ущерб посюстороннему и, наоборот, посюстороннее в ущерб потустороннему. Это не нечто неестественное, а, напротив, составляющее саму сущность природы человека. Есть нечто в человеке, что не может уложиться в этот трехмерный мир, в категории времени и пространства. Это и есть то, что находит свое выражение и свой язык в религии. Через религию человек побеждает геоцентризм и пробует преодолеть эгоизм[1]. Поэтому у всех языческих народов, на какой бы ступени развития они ни стояли, мы найдем нечто такое, что можно назвать эсхатологией, «то или иное воззрение на кончину мира, такой или иной взгляд на будущую судьбу человека»[2]. Эти эсхатологические представления могут быть смутны и неразвиты, а иногда, наоборот, могут отличаться яркостью образов и подробностями, но уже самый факт их всеобщности говорит о том, что эсхатологические вопросы возникают в человеке сами собой, естественно и независимо от того, на какой ступени культуры он находится.

II

Конечно, всего естественнее и уместнее решены эсхатологические вопросы в христианской религии. С уверенностью можно сказать, что только в Христианстве и возможна в собственном смысле эсхатология, что только христианская рели-

---

[1] *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2005. С. 23.

[2] *Сахаров В.* Очерк происхождения и развития эсхатологических идей на востоке // Чтения в обществе любителей духовного просвещения, 1870, Ч. 3. С. 65.

гия есть действительно «религия упования». Неведающий домостроительства Искупления язычник мог только гадать о том или ином конце мира, не имея для своих гаданий прочной основы. Христианин такую основу находит в Божественной идее Спасения, которая постепенно осуществляется в мире. Непоколебимым доказательством этой идеи является исторически засвидетельствованный факт явления во плоти ради нас и нашего спасения Иисуса Христа — Сына Божия. На этом факте зиждется или покоится вся христианская вера. Основываясь на факте прошедшего, она переводит взоры христиан к будущему, к тому времени, когда завершится осуществление Божественного плана спасения, когда искупительное дело Христа будет окончательно усвоено человечеством.[1]

«Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь». Церковь, будучи единственным Телом Христовым и единственно возможным Царствием Небесным, внутри себя *уже* преступила границу истории, но этим не ограничивается оставшийся (и в этом смысле последний) исторический срок для мира. Отсюда, например, такие евангельские «противоречия», как представление Царствия и Церкви в виде брачного пира и одновременно суда[2].

«Именно во славе Отца придет Христос и <...> *«праведники просветятся, яко солнце»* (Мф. 13:43); они станут светом и будут зреть свет, зрелище приятное и святое, доступное лишь очистившемуся сердцу; отчасти этот свет сияет сегодня в качестве залога для тех, кто бесстрастием вознесся над всем, что проклято, а чистой и бесплотной молитвой — надо всем чистым; но в тот день Он явным образом обожит *сынов воскресения* (Лк. 20:36), которые насладятся вечностью и славой в общении с Тем, Кто даровал нашей природе Божественную славу и сияние»[3].

Мы, христиане, каждый день жизни должны воспринимать в связи с тем «последним днем», в который Господь будет су-

---

[1] *Скорик И.* Евангельская эсхатология, освещаемая с христианской этической точки зрения. Курс. соч. ЛДА, 1969 (машинопись). С. IV.

[2] *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб., 1997. С. 431.

[3] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолствующих, II. 3 66//598. 27–599.10. М., 1995.

дить весь мир. Апостолы, а затем и Отцы акцентируют внимание на нравственном состоянии верующих, когда *«земля и все дела на ней сгорят. Если так все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия. <…> Итак, возлюбленные, ожидая сего, потщитесь явиться пред ним неосквернеными и непорочными в мире; и долготерпение Господа нашего почитайте спасением»* (2 Пет. 3:10–15). Христиане проводят свою короткую жизнь на земле, как бы находясь перед Страшным Судом Христовым, измеряют себя и каждый свой помысл, чувство, слово и дело мерилом Суда Христова, мерилом Страшного Суда. Вся история мира от начала до конца, от альфы до омеги — дар веры Христовой, и в этой вере содержится истинное знание смысла существования. Христианин, чувствуя свою душу бессмертной, еще на земле начинает жить этой жизнью будущего века через Святое Причастие. «Мы познали <…> бессилие смерти перед единственным Победителем ее, и нас больше не пугает смерть, поскольку Воскресший Господь даровал нам благодатные силы Воскресения, с помощью которых мы побеждаем смерть. Для христиан не существует больше ни смерти, ни печали, ни сетования об умерших. Все мы живы, вечно живы в Господе Иисусе. Все наши дни устремляются к тому великому Дню Господню, в который Он опять придет на землю, чтобы привлечь нас в Царство любви Его»[1].

Одушевлявшая первенствующую Церковь любовь ко Христу, вызывая у христиан пламенное желание *«разрешиться* [от тела] *и быть со Христом»* (Филип. 1:23), вместе с тем делала это будущее, это «последнее» предметом внимательных христианских размышлений. Если желания христиан были устремлены в будущее, то и их мысль обращалась к тому же, то есть к исследованию и решению эсхатологических вопросов. Надо заметить, что это — факт чрезвычайной важности. Поэтому эсхатологические вопросы, описанные в синоптических Евангелиях, в апостольских Посланиях и писаниях Святых Отцов, являются вопросами не пустого любопытства, но, наоборот, они имеют важное значение, как в области решения

[1] *Иустин (Попович), прп.* Толкование на 1 послание к Фессалоникийцам св. ап. Павла. М., 2000. С. 128–130.

иных вопросов, так и в оценке всей христианской религии. Например, христианское учение о крестном пути, о страдающем и гонимом на земле добре получит свой смысл и станет приемлемым для людей в том случае, если христианская эсхатология откроет победу этому добру, если не в этом, то в будущем веке. В противном случае борьба со злом и страдание за добро становятся бесцельными и бессмысленными[1]. Само искупительное дело Иисуса Христа получит свое всестороннее значение только при свете Христова учения о конце всего. Поэтому еще раз отметим, что эсхатологические вопросы не только естественны, но и крайне необходимы в христианской религии.

Отличительную особенность эсхатологического времени составляет крайнее развитие нравственных нестроений и диктатура антихриста, а существенным содержанием «последнего дня» является Второе Пришествие Иисуса Христа, Воскресение мертвых и всеобщий Суд.

III

Время Второго Пришествия Христа мужам апостольским и ранним апологетам представлялось делом недалекого будущего[2]. О уже наступивших «последних временах» говорят свт. Игнатий Антиохийский (Ефес. XI, 1) и апостол Варнава (VI, 13). Свидетельства о вере в близость «Дня Господня» в церковных литературных памятниках эпохи первых христиан еще многочисленнее: *«время близко»* (Откр. 22:10), — возвещает Ангел в Откровении апостолу Иоанну. «Наступает уже день Суда», — говорит автор так называемого Второго послания Климента к Коринфянам (2 Клим. XVI, 3).

По Ерму, строительство башни, которая есть Церковь Христова, будет скоро окончено: «И кончилось в тот день строение, но башня не была окончена; строение должно было опять возобновиться и только на время сделана некоторая остановка» (Кн. 3, подобие 9, V). По свидетельству апостола Ерма, она не получит своего завершения «прежде, нежели придет Господин башни и испытает это строение» (Там же). В эту строящуюся

---

[1] *Скорик И.* Евангельская эсхатология, освещаемая с христианской этической точки зрения. Курс. соч. ЛДА, 1969 (машинопись). С. VI.

[2] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 11.

башню, основанную «на камене древнем», ведет «дверь новая потому, что Он [Сын Божий] явился в последние дни, сделался новою дверию для того, чтобы желающие спастись через нее вошли в Царство Божие. (Кн. 3, под. 3, XII). Для того и сделана остановка в строении, чтобы они покаялись и вошли в здание башни (XIV), но покаяние их должно быть **немедленным** (здесь и далее, до конца главы выд. автором), чтобы место их было в башне (IX). «**Не медлите**, чтобы не окончилось строение башни; ибо ради вас приостановлено дело ее строения» (Под. 10, IV)[1].

Эсхатологическое учение мужей апостольских отличается краткостью и простотой. Это скорее перечень эсхатологических истин, чем их раскрытие, развитие и обоснование[2]. Не развивая подробного учения об эсхатологии, епископ Смирнский Поликарп совсем в духе апостолов предупреждает кратко и строго: «Кто не признает свидетельства крестного, тот от диавола; и кто слова Господни будет толковать по собственным похотям и говорить, что нет ни воскресения, ни суда, тот первенец сатаны»[3]. Второму пришествию Христа, по учению мужей апостольских, будут предшествовать известные события. «Дидахи (Учение двенадцати апостолов)» — важнейший памятник послеапостольского периода и древнейший источник канонического права, но и ему присуща эсхатологическая направленность. Вся последняя 16 глава проникнута ожиданием явления Господа во славе: «Бодрствуйте о жизни вашей <…> Ибо вы не знаете часа, когда Господь наш придет <…> В последние дни, — по словам автора «Дидахи», — умножатся лжепророки и губители, и овцы обратятся в волков, и любовь обратится в ненависть. Ибо по умножению беззакония возненавидят друг друга и будут преследовать и предавать, и тогда явится мировой обманщик словно сын Божий и сотворит знамения и чудеса, и земля предастся в руки его, и будет он творить беззакония, каких никогда не было от века». Однако, несмотря на исповедание особой трудности последних времен, христиане знали, что «пребывшие в

---

[1] Пастырь Ерма // Ранние Отцы Церкви: мужи апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988. С. 227–252.

[2] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 19.

[3] *Поликарп Смирнский, свт.* Послание к Филиппийцам. Гл. 7 / Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 324.

вере своей спасутся от этого проклятия» (Дидахи, XVI), которое настигнет землю в эти дни[1].

Второе Пришествие Христа мужи апостольские представляли себе, в противоположность Первому, славным. По словам автора Послания, известного под именем апостола Варнавы, иудеи увидят Христа одетым в длинную красную одежду и будут говорить: «не Тот ли это, Которого мы некогда уничижили, пронзили, подвергли осмеянию и распяли? Поистине это Тот, Который тогда назвал Себя Сыном Божьим»[2]. Мужи апостольские ясно указывают на будущий Суд, как на несомненный факт мировой истории, и придают этому факту большое **педагогическое и этическое значение**. По словам свт. Климента, епископа Римского, Господь праведен в Своем Суде, и мы должны оставить нечистые стремления к худым делам, чтобы Его милосердие сохранило нас от будущего Суда. Вера в то, что пришествие Господне будет во славе, во всеобщность воскресения из мертвых, общая для всех церковных писателей этого периода, представляет нам **раннехристианское мировоззрение исполненным глубокой надежды и оптимизма**. Живое религиозное чувство переживания близости конца времен, думается, легко объяснить для первых христиан непосредственным опытом жизни в Боге, в Духе Святом, для Которого временные периоды теряют свою протяженность, будущее зрится почти сбывающимся, а «последний День» уже начавшимся в пришествии в мир Богочеловека Христа.

Некоторые из апостольских мужей и апологетов, придерживаясь хилиастических воззрений, полагали, что Христос, придя во Второй раз, воскресит умерших святых и вместе с ними в течение 1000 лет будет царствовать на земле, например, так считал свт. Папий, епископ Иерапольский.

Христианские апологеты II века старались более подробно раскрыть все стороны эсхатологических христианских представлений. Считая будущее воскресение мертвых всеобщим и защищая это учение от различных возражений со стороны гностиков и язычников, апологеты II века так же как и мужи апостольские придавали этому пункту христианской догмати-

---

[1] Учение двенадцати апостолов / Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 36–37.

[2] Цит. по: *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 13.

ки большое **этическое значение**[1]. Очевидно, что факт воскресения, с последующими наградой или наказанием, соответственно соделанному человеком во время земной жизни, является одним из основных мотивов в христианской добродетельной жизни. Рассуждая о будущем суде над людьми, церковные писатели II века не дают точного определения времени его наступления, связывая, однако, его непосредственно с концом видимого мира и Вторым Пришествием Христовым. Некоторыми апологетами принималась теория тысячелетнего Царствия Христова на земле (хилиазм св. Иустина Философа, Татиана), что означало «отсрочку» Страшного Суда на тысячу лет после периода этого Царства. Время Второго Пришествия, однако, признавалось за сокровенную тайну, известную только лишь Небесному Отцу (Мф. 24:36, Мк. 13:32).

Разрушение или, скорее, преображение, обновление видимого мира произойдет через стихию огня[2], в согласии со словами пророков и апостолов: *«А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков»* (2 Пет. 3:7)... Первый христианский философ и апологет св. Иустин Мученик (†168) в своей 1-ой апологии пишет: «когда утверждаем, что мир сгорит, то говорим согласно с мнением стоиков; и когда учим, что души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказаний, будут жить в блаженстве, то мы говорим то же, что и философы»[3]. На Втором Пришествии Христа св. Иустин Философ останавливается довольно часто и говорит о нем, как о чем-то ожидаемом. Говоря о месте Второго Пришествия, св. Иустин вполне ясно утверждает, что верующие ожидают будущее явление Христа во Иерусалиме. «Неразумные [иудеи]! Они не понимают того, что видно из всех мест Писания, — что возвещено два Пришествия Христа: одно, в котором Он представляется, как Страдалец, бесславный, обесчещенный и распятый, а другое, — в ко-

---

[1] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 47.

[2] *Иустин Философ, св.* 1-я апология, 20; Феофил, св. К Автолику, кн. 2, 38; и др., 1892.

[3] *Иустин Философ, св.* 1-я апология I, 20 / Ранние Отцы Церкви: мужи апостольские и апологеты. 1892. С. 291.

торое Он со славою придет с небес, когда **человек отступления**, говорящий гордые слова даже на Всевышнего, дерзнет на беззаконные дела на земле против нас — христиан»[1].

Отрывочные и разрозненные пророчества о явлении в «последние времена» особого врага, «змия», «дракона», «зверя», содержащиеся в Ветхом Завете (главным образом в книге пророка Даниила) и новозаветных писаниях, уже во II в. были сведены воедино и оформлены как учение об антихристе. Это учение возникло и развивалось как основная часть эсхатологии. Иустин Философ в своем «Разговоре с Трифоном Иудеем» пишет о пришествии «человека беззакония» следующее: «А между тем времена приближаются к концу, и уже стоит при дверях тот, кто на Всевышнего будет произносить богохульные и дерзкие слова, и кто, по словам Даниила, будет держаться *“время, времена и полувремя”*»[2].

Христианский философ и апологет Аристид, уже во II в. дал определение христианам, которые находятся на грани встречи истории и постистории: «Христиане ведут свою родословную от Господа Иисуса Христа, <…> ища правду, они нашли ее, <…> знают Бога, Создателя и Творца всяческих, через Которого вся и от Которого вся, в Сыне Единородном и Духе Святом, <…> чая воскресения мертвых и жизни будущего века»[3]. Нас не должно удивлять то, что фраза Никео-Константинопольского символа веры «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» известна, причем дословно, уже со II века. Церковь с начала своего существования жила как эсхатологическая общность, в которой начинается, обновляется и переживается жизнь исполнения времен (τῶν ἐσχάτων). Однако за главный вклад апологетов II в. в христианскую антропологию нужно признать раскрытие учения о всеобщем воскресении мертвых, и, особенно, о тождестве воскресших тел с настоящими — даже по органам, за исключением их функций. Считая будущее воскресение мертвых всеобщим, христианские апологеты II в. придают ему большое этическое значе-

---

[1] *Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном Иудеем, 110 / Иустин, Философ и мученик, св. Сочинения. М., 1892. С. 308.

[2] *Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном Иудеем, 32 / Там же. С. 182.

[3] *Аристид.* Апология, 15, 1–3.

ние. Уча о кончине настоящего мира через огонь, апологеты II в., однако, не допускают его полного уничтожения. По мнению св. Иустина Философа, нынешний мир, прекратив свое существование, примет лишь новую лучшую форму.

Основоположник христианского систематического богословия, священномученик Ириней, епископ Лионский (†202), живший практически в ту же эпоху, в своей оживленной полемике с многочисленными гностическими сектами также излагает эсхатологические воззрения Древней Церкви. Наиболее подробно он это делает в сочинении «Обличение и опровержение лжеименного знания», более известном под кратким названием «Против ересей». По воззрению свт. Иринея Лионского, Иисус Христос пробудет на небе до времени исполнения всего, что Бог возвестил через пророков (ср. Деян. 3:21: *«Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века»*). После этого Он снова придет на землю для совершения заключительных событий в истории человечества и мира вообще.

В нескольких главах епископ Лионский обозначил общие контуры учения об антихристе, а также преподал его основные источники: книгу пророка Даниила, 2-е послание к Фессалоникийцам ап. Павла и Откровение Иоанна Богослова. Святитель также систематизировал Священное Предание и устные пророчества, жившие в Церкви. Кончине настоящего мира и Второму Пришествию Христа, по учению свт. Иринея, будут предшествовать их явные признаки — это великая мировая скорбь и явление антихриста. Скорбь в мире, по воззрению свт. Иринея, является необходимой для спасаемых. Через нее они очищаются от грехов и, таким образом, становятся годными для пира с Царем в Его земном Царстве славы. Потому-то в конце настоящего мира и будет скорбь так велика, что подобной ей никогда не было в мире и не будет: «Посему, когда Церковь в конце будет внезапно взята отсюда, то “*будет*”, сказано, “*скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет*” (Мф. 24:21). Ибо это последняя борьба праведных, в которой они, победивши, увенчаются бессмертием»[1].

---

[1] *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. СПб., 1900. Кн. 5. Гл. XXIX, 1. С. 508.

Прежде всего, все Отцы и учители, касавшиеся в своем учении антихриста, единогласно признавали его определенным лицом, и именно человеком, как, например, свт. Ириней Лионский, Тертуллиан, свт. Ипполит Римский, Евсевий епископ Кесарийский, свт. Иоанн Златоуст, свт. Амвросий Медиоланский, блаж. Иероним и блаж. Феодорит Кирский. Большинство из них придерживалось того мнения, что антихрист произойдет из колена Данова. Выдающийся догматист епископ Каневский Сильвестр (Малеванский) дает этому следующее объяснение: «В сем случае они руководились словами Иакова о Дане: *"Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути"* (Быт. 49:17), а также пророка Иеремии: *"от Дана слышен храп коней его, от громкого ржания жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и все, что на ней, город и живущих в нем"* (Иер. 8:16); более же всего тем, что в седьмой главе Апокалипсиса, где перечисляются все колена Израилевы, в которых найдутся избранные Божии, ничего не упомянуто о колене Дановом»[1].

Описанию антихриста и его деятельности свт. Ириней уделяет довольно много внимания, описывая его как того, кто, получив всю силу диавола, превознесет себя, пытаясь выдать самого себя за Бога. «Он устранит идолов, чтобы внушить, что он сам Бог, но себя превознесет, как одного идола и в себе самом сосредоточит разнообразное возбуждение, относящееся к прочим идолам»[2]. «И посему в грядущем звере будет восстановление (recapitulatio — букв. «возглавление») всякого нечестия и всякого коварства, чтобы вся богоотступническая сила, собравшись и заключившись в нем, ввержена была в печь огненную»[3].

Антихрист сядет в Иерусалимском храме Божием и будет выдавать себя за Бога, он придет во имя Христа — Мессии и там его примут. Десять апокалипсических царей (Апок. 17:12–13) дадут ему силу и власть для преследования Церкви Христовой. Святитель комментирует это следующим образом: «И Господь

---

[1] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. 2-е изд. Киев, 1897. Т. 5. С. 341.

[2] *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. СПб., 1900. Кн. 5. Гл. XXV, 1.

[3] Там же. Кн. 5. Гл. XXIX, 2.

то же говорит неверующим Ему: *«Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете»* (Ин. 5:43), под *«иным»* разумея антихриста, который чужд Господа; он есть неправедный судья, о котором сказано Господом, что он ни Бога не боялся, ни людей не стыдился, и к которому прибегла вдова, забывшая Бога, — то есть земной Иерусалим, — в отмщении врагу (Лк. 18:2–8). Это и сделает он во время своего царства: переселит царство в этот город и сядет в храме Божием, обольщая поклоняющихся ему, как будто он Христос»[1].

Имя зверя-антихриста зашифровано числом-начертанием (χάραγμα) шестьсот шестьдесят шесть (Ап. 13:16,18) и пока сокрыто по двум причинам: практической и этической. С практической стороны «немалая опасность угрожает тем, которые ложно присваивают себе знание имени антихриста. Ибо если они полагают такое-то имя, а он придет с другим, они легко будут обмануты, или, думая, будто еще нет того, кого надлежит остерегаться»[2]. С этической стороны Божественный тайнозритель не открыл нам настоящего имени антихриста, «потому что оно недостойно быть возвещенным от Духа Святого. Ибо если бы оно было возвещено Им, то, может быть, он [антихрист] пребывал бы долгое время, а теперь, так как он *"был, и нет его, и выйдет из бездны, и пойдет в погибель"* (Апок. 17:8), как будто бы не существовал, то и имя его не возвещено, ибо имя несуществующего не возвещается»[3].

У святителя отразилось распространенное мнение о том, что мир просуществует именно 6 тысяч лет, в соответствии с шестью днями творения мира, после чего наступит седьмой день покоя — земного царства славы Христа. Однако перед этим три с половиной года на земле будет царить антихрист, утвердив свой престол в Иерусалимском храме. «Когда же антихрист опустошит все в этом мире», тогда придет Господь с неба на облаках во славе Отца и пошлет антихриста с его споспешниками в огненное озеро, «а праведным даст времена Царства,

---

[1] *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. Кн. 5. Гл. XXV, 4.

[2] Там же. Гл. XXX, 1.

[3] Там же. Гл. XXX, 4.

то есть успокоение, освященный седьмой день»[1]. Указание на земное царство, в котором будут пребывать праведники, свт. Ириней находит в Святом Писании, которое он, в данном случае, понимает в буквальном смысле. Это, по мнению свт. Иринея, подтвердил Господь, когда назвал блаженными кротких потому, что они «*наследуют землю*» (Мф. 5:5). Святитель говорит, что тогда не будут иметь места ни мучение, ни скорбь, ни печаль, а одна только непрерывная радость о Господе. Тогда земной Иерусалим будет воссоздан по образу небесного Иерусалима. Это Царство рассматривалось святителем не в свете грубых материальных хилиастических мечтаний в духе иудеев или иудео-христиан, а как одна из стадий постепенного восхождения праведных людей к Богу. Обладая нетлением и упражняясь в созерцании Господа, праведники через это приобретут навык к восприятию славы Бога-Отца[2].

С особой силой святитель восставал на гностические возражения учению о воскресении человеческого тела. Признавая полную возможность и даже необходимость действительного воскресения умерших, свт. Ириней приводил свидетельства как Ветхого, так и Нового Заветов, **особо подчеркивая значения таинства Евхаристии**, которое делает христиан носителями даров нетления и бессмертия[3].

Судьба всего мира, по учению святителя, находится в прямой зависимости от **нравственного** состояния людей. Это видно из того, что во время земного царства Христа мир будет иметь другой вид, совершенно отличный от настоящего. Земное царство Христово будет иметь временный характер. Когда уничтожится посредством огня наружная форма настоящего мира, то наступят новое небо и новая земля. Свт. Ириней так же, как и древние апологеты, полагал, что мир видимый погибнет в огне, но не исчезнет окончательно, а изменит свой образ существования. Новое небо и новая земля будут местом обитания «нового человека, всегда о новом беседующего с Богом»[4].

---

[1] *Ириней Лионский,* свт. Против ересей. Кн. 5. Гл. XXX, 4.

[2] Там же. Гл. XXXV, 1.

[3] Там же. Кн. 4. Гл. XVIII, 5.

[4] Там же. Кн. 5. Гл. XXXVI, 1.

Трактат священномученика Ипполита, епископа Римского (†236) «О Христе и антихристе», является самым важным сочинением на эсхатологическую тему во всей патристической литературе. Автор называет свое сочинение «повестью страшной и исполненной ужаса». Подобно свт. Иринею, святитель Римский также полагал конец мира связанным с истечением шести тысяч лет от его сотворения. Однако его нельзя все-таки твердо назвать сторонником хилиазма, так как он не один раз называет Царство Божие вечным.

Второе Пришествие Господне будет, по учению святителя, во славе, когда Спаситель «придет с силами и тьмой ангелов как сущий во плоти Бог и человек, как Сын Бога и человека, как небесный Судия мира <...> и воздаст каждому по делам его»[1]. И хотя, по счислению свт. Ипполита, до пришествия Христа должно было пройти 500 лет от воплощения Сына Божия, тем не менее он отмечает, что точная дата была сокрыта от нас, чтобы мы не впали в беспечность и не лишились вечной жизни.

Однако, учит святитель, скрыв от учеников и от Своих последователей вообще день Своего Второго Пришествия, Господь в то же время указал те признаки, по которым всякий легко может узнать его. Такими признаками, согласно Писанию (Мф. 24:8–14; Мк. 13:7–10), будет проповедь Евангелия во всем мире, явление пророков Еноха и Илии и, наконец, приход антихриста, который умертвит пророков за то, что они не пожелают воздать ему славу. Время, в продолжение которого будет царствовать антихрист, святитель Римский, ссылаясь на Дан. 7:25, исчисляет в три с половиной года или 1260 дней. Антихрист постарается во всем уподобиться Сыну Божию. «Лев — Христос, лев и антихрист; царь — Христос, царь, — хотя земной, — и антихрист. Явился Спаситель, как Агнец; подобным же образом и тот покажется, как агнец, хотя внутри будет оставаться волком. Обрезанным пришел Спаситель в мир, подобным же образом явится и тот. Послал Господь апостолов ко всем народам, подобным же образом пошлет и он своих лжепророков. Собрал Спаситель Своих рассеянных овец, подобным же образом соберет и тот рассеянный иудейский народ. Дал Господь печать ве-

[1] *Ипполит Римский, еп.* Творения. Вып. 1–2. Казань, 1898–1899. Толкование на пророка Даниила. Гл. IV, 10.

рующим в Него, подобным же образом даст и тот. В образе человека явился Господь, в образе человека придет и он. Воскресил и показал Спаситель Свою святую плоть, как храм; восстановит также и он каменный храм в Иерусалиме»[1]. О имени его невозможно сказать что-либо определенное, оно откроется при явлении самого антихриста. «Вообще же нам надлежит со страхом держать в чистом сердце тайну Божию и охранять с верою то, что предсказано блаженными пророками. **Это потому, чтобы, зная наперед о тех происшествиях, мы не могли прийти в смущение при их наступлении**. Когда же придут определенные сроки, тогда откроется и тот самый, о котором это предсказано, равно как все узнают и [его] имя»[2].

Первое нападение антихриста будет на Тир и Сидон и окрестные страны, затем антихрист овладеет Египтом, Ливией и Эфиопией[3]. «Он призовет к себе весь народ [Иудейский] из всех стран, в которых он рассеян; он присвоит их себе как своих собственных детей; возвестит им, что он восстановит страну и восстановит их царство и храм — и все это с той целью, чтобы поклонились ему как богу[4]. Он присоединит к себе народ, всегда пребывавший неверным Богу, и по его просьбам начнет преследовать святых как врагов и их противников»[5]. Римский святитель так же, как и свт. Ириней Лионский, истолковывает притчу о неправедном судии и вдове (Лк. 18:2–8). «Судией неправедным, который Бога не боится и человека не стыдится [Евангелист], несомненно, называет антихриста, который, будучи сыном диавола и сосудом сатаны, с момента своего воцарения начнет гордиться даже перед Богом, <…> Судией всяческих. А под вдовицей, которая, как он говорит, была в городе, он обозначает тот Иерусалим, который действительно оказывается вдовицей, оставленной совершенным и Небесным Женихом, — той вдовицей, которая ищет отмщения у смертного человека после того, как она отвергнута Христом. Его-то

---

[1] *Ипполит Римский, еп.* Творения. Вып. 1–2. Казань, 1898–1899. О Христе и антихристе. Гл. VI.

[2] Там же. Гл. L.

[3] Там же. Гл. LII; Его же. Толкование на пророка Даниила. Гл. IV, 49.

[4] *Ипполит Римский, еп.* О Христе и антихристе. Гл. LIV.

[5] Там же. Гл. LVI.

она и назвала противником своим, а не спасителем[1]. Они, получивши удобный случай, еще в то время просят себе отмщения у смертного человека, восстать на рабов Божиих. А он [антихрист], надмившись, при помощи их, начинает против святых посылать указы с приказанием всех их всюду перебивать в том случае, если они не пожелают почтить его и поклониться ему как богу»[2].

Со Вторым Пришествием Христа на землю находится в тесной хронологической связи воскресение мертвых. О будущем воскресении нашего чувственного тела, по словам свт. Ипполита, учил еще Гераклит, считавший Бога причиной этого воскресения, но наиболее ясное и определенное учение о воскресении мертвых содержится в Святом Писании (Дан. 12:2; Ис. 26:19; Ин. 5:25; Еф. 5: 14; 1 Фес. 4:13–7; Апок. 20:6).

Христианское учение о воскресении мертвых свт. Ипполит довольно подробно излагает в отдельном трактате (Liber adversus Graecos), где он говорит, что души умерших грешников остаются в аду до времени, когда Бог, воскресивши всех людей, снова соединит их с прежними телами. Души умерших праведников, по учению святителя, воспримут тела не такими, какими они были раньше, но чистыми и нетленными, а грешные души — тела, которые окажутся несвободными от страданий и болезней и чуждыми прославления.

Целью Второго Пришествия Сына Божия на землю является мировой Суд. Ввиду этого свт. Ипполит называет Христа Судьей всех (κριτής πάντων): небесных, земных и преисподних, небесным Судьей мира, пришедшим с небес Судьей Судей и Царем Царей, Судьей живых и мертвых.

В своем комментарии на книгу пророка Даниила святитель замечает, что небесный Судья после воскресения достойным дарует вечное царство (τὸ αἰῶνον βασιλέον), а нечестивых будет жечь вечный неугасимый огонь (ἄσβεστον καί ἀκοίμητον πῦρ ἐξαφθη). Ожидаемый всеобщий суд будет служить гранью между настоящим миром с нынешней историей человечества и будущим миром с ожидаемой судьбой всей твари. На вопрос о том, что же именно будет после воскресения, свт. Иппо-

[1] *Ипполит Римский, еп.* О Христе и антихристе. Гл. LVII.

[2] Там же. Гл. LVIII.

лит спешит заметить, «что это увидят только достойные». Но в трактате «Против греков» (Liber adversus Graecos) он достаточно подробно изображает состояние грешников и праведников в другом мире. **Переход из нынешнего мира в другой, по мнению свт. Ипполита, будет иметь не только религиозно-этическую, но и космически-физическую перемену**. Эта последняя, по воззрению святителя Римского, совершится через сожжение.

Приведенные свт. Ипполитом многочисленные цитаты из Св. Писания и их истолкование составили теоретическую базу христианского учения об антихристе. Все дальнейшие церковные авторы так или иначе следовали сложившейся схеме, включавшей в себя следующие основные положения:

1) антихрист будет евреем и родится от блудницы;

2) родится в колене Дановом (Иер. 8:16);

3) у него будет помощник — лжепророк (Апок. 13:11);

4) его главные союзники: Едом, Моав, Амон (Дан. 11:41);

5) он воцарится в Римской империи (Апок. 17:11);

6) победит трех царей: египетского, ливийского и эфиопского (Дан. 11:43);

7) евреи признают его своим Мессией (Ин. 5:43);

8) он восстановит Иерусалимский храм и сядет в нем (2 Фес. 2:4);

9) водрузит свое изображение («образ», «идол») для всеобщего поклонения (Апок. 13:14);

10) подвергнет людей клеймению, то есть будет накладывать специальную печать — начертание на чело или на правую руку с числом имени его 666 (Апок. 13:16,18);

11) будет в особенности преследовать христиан (Дан. 7:25; Апок. 13:7);

12) умертвит явившихся пророков Еноха и Илию (Апок. 11:3–10);

13) время его правления составит три с половиной года (Дан. 7:25; Апок. 13:5);

14) его Господь Иисус убьет духом уст Своих при Втором Пришествии (2 Фес. 2:8; Апок. 19:19–21).

Таким образом, мы видим, что все церковные писатели — исключая апостольских мужей, эсхатология которых, как уже было отмечено выше, проста и безыскусственна, — каса-

ются тех или иных эсхатологических вопросов, главным образом с апологетическими или этическими целями. Поэтому, естественно, они уделяют достаточно внимания только тем вопросам (например, о всеобщем воскресении мертвых), которые в их время подвергались сомнению или отрицанию со стороны язычников или еретиков. При таком положении вещей, разумеется, у них не могло быть мысли о целой, в полной мере обстоятельной системе эсхатологических воззрений. Александрийская богословская школа, сообщив христианской эсхатологии новое, сравнительно с прежним, направление, дала полную научно обработанную эсхатологическую систему. Появление последней в известной степени было подготовлено воззрениями по эсхатологическим вопросам Климента Александрийского.

Александрийский пресвитер в своих сочинениях уделяет большое внимание вопросу о загробной участи каждой конкретной души. По учению Климента, огненные адские мучения, которые являются наказанием для умерших грешников, вместе с этим служат для них средством очищения от грехов и путем к достижению блаженства. Иными словами, по его мнению, некогда может наступить всеобщий апокатастасис. При таком взгляде на значение для душ умерших грешников огненных мучений Климент Александрийский должен был считать Второе Пришествие Христа и связанные с этим другие мировые события малозначимыми и почти излишними. Но, придерживаясь в данном случае основ христианского предания, он этого не делает, хотя каждому из последних мировых событий уделяет очень мало внимания.

Касаясь вопроса о Втором Пришествии Сына Божия, Климент называет его «днем Христа»[1], который он представляет себе чрезвычайно приятным. Господь, по воззрению пресвитера, придет во второй раз в Своей славе и с воинством. Он учит о несомненности будущего всеобщего воскресения мертвых и последующем всеобщем Суде, на котором нашим Судьей будет Сам Христос.

Когда же Климент Александрийский в своих сочинениях касается вопроса о конечной судьбе мира вообще, то ограни-

[1] *Климент Александрийский.* Педагог. Ранние Отцы Церкви: мужи апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988. Кн. 1. С. 40.

чивается достаточно краткими замечаниями. По его мнению, этот мир некогда прекратит свое существование через стихию огня, и тогда настанет мир иной[1].

Ориген в своих творениях много места уделяет участи души по смерти человека в теории апокатастасиса. Придерживаясь учения о постепенном очищении и усвоении небесного блаженства душами умерших, Ориген мало уделил внимания теме Второго Пришествия. Однако он не отрицает необходимость последнего. Опровергая хилиазм, Ориген не дает точного определения времени Второго Пришествия Христа на землю. Он ограничивается в данном отношении только изображением знамений, которые будут предшествовать этому мировому акту. По его убеждению, перед Вторым Пришествием Сына Божия на землю прекратят свое существование все религии, кроме христианской[2]. Тогда обратятся к истинной вере все народы включая иудеев, хотя Иерусалим и их царство не будут восстановлены. Несмотря, однако, на такое широкое распространение христианства, по мнению катехета Александрийского, перед Вторым Пришествием в мир Христа будет много грешников[3]. Тогда в разных формах и с особой силой проявится антихристианское начало. Ориген знает, что в мире существуют не только слово, истина, мудрость и добродетель Христа, но также и злокозненность антихриста. Антихристианское начало, по его словам, имеет в мире разных носителей, хотя в собственном смысле существует только один антихрист, который и придет в конце настоящего мира[4].

Эсхатологические воззрения Оригена имели немало приверженцев, преимущественно среди александрийцев. Однако среди последних было немало и его противников. К их числу принадлежат, прежде всего, свт. Петр и свт. Александр, архиепископы Александрийской кафедры. Об учении свт. Петра Александрийского можно судить по разным фрагментам его сочинений. Он, вопреки мнению Оригена, отмечает с особен-

---

[1] *Климент Александрийский.* Педагог. Кн. 1. С. 29.

[2] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 157.

[3] Там же.

[4] *Ориген.* Ранние Отцы Церкви: мужи апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988. Против Цельса. Кн. VI, гл. LXXIX.

ной силой материальное тождество будущих воскресших тел с настоящими, приводя в подтверждение своего мнения различные места из Святого Писания.

Однако самым известным и сильным противником эсхатологических воззрений Оригена в эту эпоху ранней христианской письменности был свт. Мефодий, епископ Олимпийский (†311). Этот святитель старался опровергнуть Оригена во всех тех пунктах его эсхатологической системы, в которых последний уклонился от церковного предания. Святитель опровергает оригеновские идеи о бесконечной преемственности миров (диалог «О свободной воле»), о предсуществовании душ, о теле как «темнице души» («О воскресении»), о совечности материи Богу («О рожденном»), об апокатастасисе[1]. Свтятитель Мефодий оспаривал мнение Оригена о том, что для человеческой души воскреснет не то же самое тело, которое принадлежало ей во время земной жизни, а лишь некоторый чисто духовный его вид, характеризующий бывшее тело известного человека. При решении вопроса о времени наступления блаженного состояния умерших праведников свт. Мефодий полагал, что для тех, кто проводит свою жизнь в истинном девстве, оно наступит сразу после смерти. Говоря же о всей совокупности праведников, он, исходя из хилиастических взглядов, допускал, что блаженство для них наступит только после всеобщего воскресения мертвых.

О заключительных событиях мировой истории свт. Мефодий в дошедших до нас творениях говорит сравнительно немного. Исключением является учение о всеобщем воскресении мертвых, которому посвящено специальное сочинение. О Втором Пришествии Христа свт. Мефодий говорит при объяснении притчи о десяти девах. По его мнению, замедление Жениха в этой притче — время до Второго Христова Пришествия, а полночь — царство антихриста[2]. Святитель Мефодий, как об этом можно судить на основании его сохранившихся сочинений, с одной стороны, тяготел к эсхатологическим воззрениям свт. Иринея Лионского, а с другой — старался противопоставить свои воззрения эсхатологии Оригена, невольно склоняясь

[1] Отцы и учители Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 383–384.

[2] *Мефодий Олимпийский, свт.* Пир десяти дев. Речь VI. Гл IV / Отцы и учители Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 423.

при этом к хилиастическому образу мыслей, хотя в очень умеренной форме. В сохранившихся творениях свт. Мефодия нет специального трактата о будущем всеобщем Суде. Святитель лишь как бы мимоходом замечает, что восстановление наших тел совершится в тот день, когда мы будем судимы[1].

Более подробно свт. Мефодий трактует о конечной судьбе мира. Он полагает, что настоящий мир некогда прекратит свое существование через огонь. Однако святитель Олимпийский не допускал мысли, что все существующее в мире, например, земля, воздух и другие стихии будут истреблены огнем совершенно. Напротив, он думал, что настоящий мир будет подвергнут сожжению с целью его очищения и обновления, но не окончательного истребления и полной погибели[2].

IV

Переходя теперь к рассмотрению эсхатологических вопросов в творениях свт. Василия Великого (†379), нужно отметить, что этот святой отец хотя и довольно часто упоминает о будущей жизни, тем не менее, на эсхатологичесих проблемах останавливается лишь мимоходом[3]. Однако встречающиеся в творениях свт. Василия мысли на этот счет в силу своей оригинальности будут для нас небезынтересны.

По учению свт. Василия, судьба каждого человека в отдельности сольется с судьбой всего человеческого рода, когда существование настоящего мира прекратится и наступит будущий век, имеющий некоторое сходство с первым днем этого мира, названным Моисеем «не первым, а единым днем», чтобы он «по самому своему названию имел сродство с веком», как обладающим признаком «одинокости и несообщимости с чем-либо другим»[4].

Будущий век, называемый свт. Василием «восьмым днем», который настолько будет отличаться от настоящей жизни, на-

---

[1] *Мефодий Олимпийский, свт.* Пир десяти дев. Речь IX. Гл. III / Отцы и учители Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 449.

[2] *Мефодий Олимпийский, свт.* Пир десяти дев. Речь VI. Гл IV / Отцы и учители Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 455.

[3] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 223.

[4] *Василий Великий, свт.* Шестоднев / Василий Великий, свт. Творения, ч. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 36.

сколько первый день миробытия отличается от последующих, начнется «во время ожидаемого явления Господа с небес» или «в день Его откровения»[1]. Второе Пришествие Христа на землю, по представлению святителя Каппадокийского, не будет «местным или плотским». «Надо, — пишет св. отец, — ожидать Его во славе Отчей вдруг в целой вселенной»[2]. Святитель также свидетельствует, что «Писание нередко говорит одинаково о Пришествии Христовом во плоти и о Пришествии на Суд, а иногда о том и о другом явлении возвещает нераздельно»[3].

Святитель Василий в своих творениях не раз упоминает о будущем воскресении мертвых. Несомненно, что Каппадокийский святитель признавал различие между воскресшими телами и настоящими. Но в чем оно будет состоять, об этом приходится судить лишь на основании его утверждения, что «во время воскресения мы воспримем плоть, ни смерти не подлежащую, ни греху не подверженную»[4], потому что тогда мы облечемся «в тело нетленное и бессмертное»[5].

О будущем суде свт. Василий говорит сравнительно часто. Этот суд, по его словам, будет общим для всей твари, страшным, на нем «доброе, худое, явное, тайное, дела, слова, помышления — все вдруг ясно откроется во всеуслышание всем, людям и ангелам»[6]. Участь праведников и грешников после Страшного Суда, само собой понятно, будет до противоположности различной. Свт. Василий не придерживается точки зрения Оригена о том, что мучениям грешников когда-либо придет конец. Говоря об адских мучениях после всеобщего Суда, святитель утверждал, что последние будут вечными, так же как и блаженства. Мучения в аду, однако, будут распределены между грешниками не одинаково, а по мере злодеяний[7].

---

[1] *Василий Великий, свт.* О Святом Духе / Василий Великий, свт. Творения. Ч. V. С. 122.

[2] *Василий Великий, свт.* Нравственные правила, 68 / Василий Великий, свт. Творения. Ч. II. С. 377.

[3] Там же. С. 104.

[4] *Василий Великий, свт.* Письма / Василий Великий, свт. Творения. Ч. VII. С. 208.

[5] Там же. Ч. VI. С. 38.

[6] Там же. С. 112.

[7] Там же. Ч. V. С. 291–292.

В своих творениях свт. Василий Великий мало говорит о конечной судьбе мира вообще. Однако можно утверждать, что он предполагал в будущем космическую перемену. Настанет время, рассуждал св. отец, когда все будет иссушено огнем[1], когда настоящий мир прекратит свое существование, так как «начавшееся во времени по всей необходимости и окончится во времени», изменив свое бытие[2].

Ясно понимая, что в День Господень приходит «скончание и изменение всего мира»,[3] святитель Василий Великий намеренно обращает внимание к дням настоящим, напоминая, что «хотя бы и далек был день скончания всего мира, однако ж близок собственный день исхода для каждого из нас, то есть скончание одного человека; и сей то день имея пред очами, должно соблюдать сказанное у Исаии: "*рыдайте, близ бо день Господень*" (Ис. 13:6)»[4].

Подобно свт. Василию Великому и свт. Григорий Богослов (†389) специально не занимался эсхатологией. И у него мы не найдем особых эсхатологических трактатов или рассуждений. «Впрочем, во многих местах его творений встречаются эсхатологические мысли, на основании которых можно видеть, что вера в загробную жизнь проникала все существо Богослова. Только при допущении последнего становится понятным взгляд свт. Григория на настоящую жизнь как на время приготовления людей к будущей жизни, когда все, что происходит на земле, получит свою надлежащую оценку и справедливое вознаграждение»[5].

Когда пройдет время, определенное Богом для земной жизни людей, тогда, по учению свт. Григория, снова придет на землю Христос. Святитель в своих творениях не говорит специально о том, когда и как будущему пришествию Христа будет предшествовать антихрист, хотя вообще он упоминает о последнем[6].

---

[1] *Василий Великий, свт.* Шестоднев / Василий Великий, свт. Творения. Ч. I. С. 48.

[2] Там же. С. 9.

[3] *Василий Великий, свт.* Творения. Ч. II. С. 305.

[4] Там же. С. 301.

[5] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 238.

[6] Там же. С. 247.

Особенно святитель подчеркивает в своем «Слове о мире», что Сам Бог именуется в Писании именем *«мир наш»* (Еф. 2:14), а знамением конца видимого мира будет удаление мира и согласия между верными: «Не есть ли настоящее уже дым ожидаемого огня, не вскоре ли после сего настанет антихрист и воспользуется нашими падениями и немощами, чтобы утвердить свое владычество. Ибо, конечно, нападет он не на здравых или на совокупленных любовию, а надобно, чтобы царство само в себе разделилось, чтобы крепкий в нас рассудок <…> был связан, <…> и мы потерпели то самое, что терпит теперь враг от Христа»[1].

О последнем мировом событии — всеобщем воскресении мертвых — святитель упоминает в своих творениях неоднократно[2]. Он учил, что «последний день, по Божьему мановению, соберет всех вместе от концов земли, хотя бы кто был обращен в пепел и лишился членов в болезни»[3]. Свт. Григорий не говорит подробно об обстоятельствах, которые будут предшествовать всеобщему воскресению мертвых, хотя и упоминает об «архангельском гласе» и «последней трубе»[4]. «Христос, — говорит он, — снова придет во славе Отца и с телом». Кто не признает, что Христос с воспринятым Им человечеством и теперь пребывает и с ним придет, тот, по словам Богослова, «да не узрит славы Его пришествия»[5].

Также св. отец не описывает и самого процесса будущего воскресения мертвых. Он в данном случае ограничивается лишь замечанием, что оно «в одно мгновение соберет всю тварь»[6]. Наконец, свт. Григорий оставляет без всякого внимания вопрос о качествах будущих воскресших тел.

Сравнительно немного говорит свт. Григорий Богослов и о будущем Суде, хотя дает о нем довольно полное представление. Неоднократно упоминая о нем в своих творениях, он трактует этот Суд как всеобщий[7], единственный, окончатель-

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. III. М., 1889. С. 340.

[2] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 248.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. V. М., 1889. С. 287.

[4] Там же. Ч. I. М., 1889. С. 214.

[5] Там же. Ч. V. С. 286–287.

[6] Там же. Ч. III. С. 225.

[7] Там же. Ч. III. С. 225.

ный, страшный и еще более праведный, чем страшный, или, по слову святителя: «потому и страшный, что праведный»[1]. Умственному взору Богослова представала следующая картина: «Тогда, — пишет он, — поставятся престолы, Ветхий денми сядет, раскроются книги, потечет огненная река и взорам всех предстанут свет и приготовленная тьма»[2].

Свт. Григорий Богослов специально почти не останавливал своего внимания на конечной судьбе мира вообще. Несомненно, однако, что он предполагал «разрушение существующего» и «некоторое изменение в лучшее»[3]. Он утверждал, что «вещество сгорит»[4] и произойдет «преобразование неба, претворение земли, освобождение стихий и обновление целого мира»[5].

Таким образом, к золотому веку святоотеческой письменности в раскрытии эсхатологических истин ясно наметились три течения: хилиастическое, спиритуалистическое и церковное. Приверженцы хилиазма, как, например, авторы Дидахи и Послания, известного с именем апостола Варнавы, Папий Иерапольский, св. Иустин Мученик, свт. Ириней Лионский и др., оставляя почти без внимания состояние душ непосредственно по смерти и до воскресения (только относительно мучеников хилиасты вполне определенно утверждали, что они непосредственно после своей смерти удостаиваются блаженной участи), признавали два воскресения мертвых, причем полагали, что после первого из них, в котором примут участие лишь праведники, откроется на земле тысячелетнее царство, а после второго, *всеобщего* воскресения, — Страшный Суд, на котором навсегда определится участь людей. Представители же спиритуалистической эсхатологии, как, например, Климент Александрийский и Ориген, учили, что умершие грешники через адские мучения постепенно очищаются от своих грехов и мало-помалу достигают первоначальной чистоты и блаженства. Согласно с таким взглядом на адские мучения, они допускали апокатастасис

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. II. М., 1889. С. 47.

[2] Там же.

[3] Там же. Ч. V. С. 287.

[4] Там же. Ч. IV. С. 196.

[5] Там же. Ч. I.

(восстановление, возвращение) всего существующего в первичное состояние и, таким образом, отвергали вечность адских мучений, причем смотрели на воскресшие тела, как на какую-то светоносную эфирную массу, не имеющую ни веса, ни органов, ни особого внешнего вида, а лишь тожественный с прежними телами тип (εἶδος)[1].

Церковная эсхатология, конечно, не допускала ни двух воскресений и тысячелетнего земного царства хилиастов, ни исправительного характера адских мучений и всеобщего апокатастасиса представителей спиритуалистической эсхатологии, но, напротив, утверждала вечность адских мучений для грешников. Церковная эсхатология в большей или меньшей степени нашла свое отражение в сочинениях практически всех церковных писателей христианской древности. В наибольшей полноте с точки зрения учения о конечной судьбе человеческого рода и мира вообще последняя была представлена в трудах святителя Иоанна Златоуста (†407).

Прежде всего, свт. Златоуст уделяет немало внимания Второму Пришествию Христа, особенно его признакам. Согласно с учением св. апостола Павла, свт. Иоанн Златоуст полагал, что пред Вторым Пришествием Христа явится на землю известный человек, называемый антихристом, который будет проповедовать ложное учение, совершать беззаконные действия и чудеса, выдавать себя за Бога и требовать божеского поклонения. Действия антихриста, по представлению свт. Златоуста, будут насильственными. Он с особой ревностью станет распространять свое влияние на людей, поднимет сильное гонение на христиан, но будет принят, прежде всего, евреями, как царь и завоеватель, а затем — слабыми христианами и неверующими; истинные же христиане в это время получат подкрепление свыше. Если «Христос, — говорит свт. Иоанн, — <…> приходил <…> по любви к людям и чтобы открыть истинное значение всего», то, напротив, «антихрист придет на человеческую погибель, чтобы наносить людям обиды. <…> Все приведет в смятение и замешательство, как посредством своих повелений, так и посредством страха. Он будет страшен во всех отношениях — и сво-

[1] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 248.

ей властью, и жестокостью, и беззаконными повелениями»[1]; он «насильно будет похищать все ему не принадлежащее»[2]. Но святитель вместе с апостолом Павлом призывает верующих не бояться, так как антихрист «будет иметь силу только над погибающими»[3].

Изъясняя известное место из Второго послания св. апостола Павла к Фессалоникийцам (2:3,4), свт. Иоанн рассуждал таким образом: «"*Отступлением*" он [апостол] называет самого антихриста, так как он имеет погубить многих и привести к отступлению: "*якоже прельсти*", сказано, "*аще возможно, и избранныя*" (Мф. 24:24). Называет его и "*человеком беззакония*", потому что он совершит тысячи беззаконий и побудит других к совершению их. А "*сыном погибели*" называет его потому, что и он сам погибнет. Кто же он будет? Ужели сатана? Нет, — но некий человек, который воспримет всю его силу. "*И откроется*", говорит, "*человек, превозносяйся паче всякого глаголемаго бога или чтилища*". Он не будет приводить к идолослужению, а будет богопротивником, отвергнет всех богов и велит поклоняться себе, вместо Бога, и будет восседать в храме Божьем, — не в Иерусалимском только, но и повсюду в церквах. "*Показующу*", говорит, «*себе, яко бог есть*»... Он будет стараться показать себя богом. Он совершит великие дела и покажет чудесные знамения»[4]. Но святитель, вместе с апостолом Павлом, повторяюсь, призывает верующих не бояться, так как антихрист «будет иметь силу только над погибающими»[5].

Кроме явления антихриста, свт. Иоанн Златоуст указывает еще и на другие признаки Второго Пришествия Христа — особые страшные явления в физическом мире, разные бедствия и смуты. Сюда же святитель относит междоусобные войны, неверие и сильное растление нравов в мире. «Некоторые, — пишет св. отец, — говорят, что природа, изнуряющаяся и изнемогающая, подобно состарившемуся телу, которое испытывает много бедствий, также состарившись, испытает много бедствий.

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XI, кн. 2. СПб., 1900. С. 600.

[2] Там же. Т. VIII, кн. 1. С. 272.

[3] Там же. Т. XI, кн. 2. С. 600.

[4] Там же. С. 592.

[5] Там же. С. 600.

Но тело достигает старости по немощи и закону природы, а заразы, войны и землетрясения бывают не от старости природы. Не оттого произойдут эти болезни, “*глади, и пагубы, и труси по местам*”, что эти творения состареются, но оттого, что развратится воля людей»[1]. «Тогда будет великая скорбь, когда столь много будет обольстителей. <…> Лжепророки и лжехристы, явившись, произведут возмущение»[2].

Указывая признаки Второго Пришествия Христа на землю, свт. Иоанн Златоуст вместе с тем сознавал, что время данного мирового события в точности известно одному только Богу, а от нас сокрыто ради нашей пользы. По рассуждению св. отца, не следует полагаться на признаки Пришествия Христова, потому что Святое Писание не говорит, что явление антихриста «будет знамением пришествия Христова, но утверждает, что Христос не будет давать предзнаменования о Себе, а придет внезапно и неожиданно»[3]. «Кончина, — пишет св. Златоуст в другом месте, — не известна, <…> и не известна для того, чтобы ты всегда был заботливым. Поэтому день Господень придет, “*как тать ночью*”, не для того, чтобы похитить, но чтобы сделать нас осторожнейшими. <…> Так как мы не знаем, когда придет Жених, то и должны быть готовыми всегда, чтобы, когда он придет, нашел нас бодрствующими»[4]. Впрочем, рассуждает святитель Константинопольский, «ни в чьей, кажется, природе нет столько пытливости, жадности к знанию невидимого и сокрытого, как в человеческой. <…> Наш ум сильно желает узнать и постигнуть многое, а особенно — время кончины [мира]». Святитель объясняет, что нет пользы нам знать точно, когда придет этот день, потому что для каждого прежде всего кончиной века является конец его жизни и даже он от нас сокрыт. Иначе «всякий, зная последний свой день, совершал бы бесчисленные преступления и уже в тот день приступал бы к купели, когда бы стал отходить [из этого мира]»[5].

Находясь же в неведении о Дне пришествия Христова, человек всегда должен помнить о смертном часе — своем

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VI, кн. 2. СПб., 1900. С. 575.

[2] Там же. Т. VII, кн. 2. С. 766.

[3] Там же. Т. XI, кн. 2. С. 548.

[4] Там же. Т. VI, кн. 2. С. 576.

[5] Там же. Т. XI, кн. 2. С. 546.

личном апокалипсисе. «Никто из живущих на земле не получит разрешения в грехах, по переходе в будущую жизнь, не может избежать истязаний за них. Но как здесь преступники приводятся из темниц на суд в оковах, так, по удалении из этой жизни, все души приведутся на Страшный Суд, обремененные различными узами грехов»[1]. Не совсем ясно имеет ли здесь в виду святитель так называемый частный суд над душой человека или же всеобщий Страшный Суд, но в любом случае мысль об обоих соединяется в трепет спасительного страха Божия.

Еще одним важным признаком времени пришествия антихриста святитель, базируясь на словах апостола Павла (2 Фесс. 2:6), считал ослабление и прекращение гражданской власти в обществе[2]. Именно так нужно понимать его рассуждения о разрушении римского государства и римского владычества[3].

«Когда прекратится существование римского государства, тогда он [антихрист] придет. Потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится [антихристу]; но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю — и человеческую и божескую — власть»[4].

В приведенных выражениях св. отец имел в виду государственную власть вообще, а не владычество римлян в собственном смысле. И это тем более, что он, изъясняя место из Второго послания св. апостола к Фессалоникийцам (2 Фес. 2: 6), указывал и на Нерона, как на прообраз антихриста[5].

Второе Пришествие Христа на землю, по учению свт. Златоуста, будет внезапным. Предварительно явится на небе знамение Креста для изобличения неуверовавших. А вслед за ним придет и сам Господь на облаках, в сопровождении всех ангелов и святых. «Прежде всего, — говорит св. отец, — явится знамение Сына Человеческого, на котором Его распяли иудеи,

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VII, кн. 1. СПб., 1900. С. 147.

[2] Там же. С. 597–598.

[3] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 615.

[4] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XI, кн. 2. СПб., 1900. С. 598.

[5] Там же.

блестящее, как молния, которое понесут святые ангелы»[1]. «Он [Спаситель] придет на облаке, подобно тому, как и вознесся»[2].

Одновременно со Вторым Пришествием Христа на землю произойдет всеобщее воскресение мертвых. Хотя догмат всеобщего воскресения прочно базируется на свидетельствах Святого Писания, тем не менее, свт. Иоанн Златоуст, ввиду возражений против него еретиков и язычников, старался уяснить данную истину как можно подробнее и обстоятельнее. Свт. Иоанн Златоуст в то же самое время утверждал, что наши воскресшие тела будут отличаться от настоящих. По его учению, они будут подобны воскресшему телу Христа Спасителя, так как окажутся нетленными, бессмертными, славными, духовными, не имеющими нужды в пище и питье.

Целью Второго пришествия Христа будет Страшный Суд над людьми, как воскресшими из мертвых, так и оставшимися в это время в живых. «И соберут, — пишет свт. Иоанн Златоуст, — ангелы людей от четырех пределов Вселенной, в долине плача. Потрясется эта долина, и откроются средства Суда: огненная река, исполненная неусыпаемого червя, жестокие и немилосердные ангелы и вкруг ставшие дела каждого». На этот Суд, по учению свт. Златоуста, явятся все когда-либо жившие люди, причем большой и малый тогда окажутся равными и «каждый из нас даст ответ Богу за самого себя»[3]. Результатом мирового Суда будет разлучение грешников и праведников. Первые за свои добрые дела удостоятся награды, и для них начнется «другая жизнь, в которой уже нет ни смерти, ни болезни, ни старости, ни бедности, ни клевет, ни козней, <...> ни браков, ни болезней рождения, но все это исчезнет, как разметаемый прах, и настанет другое, лучшее состояние жизни[4], а последние услышат страшный приговор Судии: *«Идите от Мене проклятии»*, — не от Отца, так как не Он проклял их, но собственные их дела, — *«во огнь вечный, уготованный»* не вам, а *«диаволу и ангелам его»* (Мф. 25:41)»[5]. Правда, святи-

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. X, кн. 2. СПб., 1900. С. 944.

[2] Там же. Т. VII, кн. 2. С. 767.

[3] Там же. Т. X, кн. 1. СПб., 1900. С. 212.

[4] Там же. Т. V, кн. 1. С. 290.

[5] Там же. Т. VII, кн. 2. С. 795.

тель отмечал, что помимо страшных мучений, одно только лишение небесных благ и благоволения Божия «есть мучение более жестокое чем геена»[1]. Тем не менее вселенский учитель настаивал на реальности и вечности адских наказаний[2].

После строгого осуждения оригенизма на V Вселенском соборе в 553 г. богословской мысли была дана определенная норма для раскрытия эсхатологических христианских истин, церковная эсхатология получила более определенный облик и в последующих веках в христианской письменности теория апокатастасиса не имела приверженцев[3].

Однако среди простого народа всегда были популярны различные апокалипсисы и пророчества сомнительного происхождения, часто апокрифические и лжеименные произведения[4], удовлетворявшие то самое жгучее любопытство, присущее человеческой природе, о котором упоминал свт. Иоанн Златоуст. В связи с этим хочется отметить тот факт, что Святые Отцы и учители Церкви обращались в своих писаниях к вопросам эсхатологии почти исключительно в целях защиты Православного вероучения и нравственного назидания верующих. Церковные дидаскалы старались предохранить христиан от нездорового и чрезмерного интереса к вопросам, покрытым тайной Божиего Промысла, привить им трезвые, благоговейные мысли и чувства.

V

Теперь, переходя от учения Мужей апостольских, ранних отцов Церкви и золотого периода святоотеческой письменности к современному положению дел, следует привести мысль крупного догматиста В. Н. Лосского: «Надо сказать, что нынешняя “мода на эсхатологию” не имеет ничего общего с чаянием неминуемого пришествия Христова, того нового смысла времен, которое возбудило в апостолах и их учениках благовестие иудеям и язычникам переворота, совершенного Христом, Победителем греха

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения, кн. 1. СПб., 1900. С. 271.

[2] Там же. Кн. 1. С. 13–14.

[3] *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 649.

[4] Учение об антихристе в древности и Средневековье. СПб., 2000. С. 31.

и смерти во всем космическом строе. Эсхатологизм наших дней также не похож на богословие, обращенное к последним срокам, на то богословие отцов Церкви, которое, как завоевание свое, собирало все проросшие в мысли человечества ростки истины, чтобы все проросло «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13)... Друзья Иова не поняли «риска» любви Того Бога, Который все берет на Себя и входит в икономию спасения Своего создания. Христианские же потомки этих «разумных» богословов углубляют ошибку своих отцов: они не понимают эсхатологической «вовлеченности» человека и подменяют ее абстрактной верой, верой, не способной сдвинуть горы бесовского господства, потому что такую веру знают ведь и сами бесы. Эсхатология появляется в мире в тот момент, когда человек становится способным соработником в исполнении Божественного плана[1].

Проблемы эсхатологии в последнее десятилетие XX в. и в начале XXI в. приобрели особенно острую окраску в связи с нагнетанием в обществе страхов апокалиптического характера. Этот факт был отмечен Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II в его приветственном слове участникам богословской конференции РПЦ под общим заглавием «Эсхатологическое учение Церкви», состоявшейся в ноябре 2005 г. в Москве. В своем слове Его Святейшество, в частности, сказал: «нынешний период мирового развития характеризуется процессами глобальных, то есть всемирных, изменений», с которыми связано впадение некоторых в «апокалиптическую истерию»[2]. Нездоровый ажиотаж среди многих православных воцерковленных людей по поводу ввода государственными структурами новых способов регистрации и учета разных видов жизнедеятельности граждан создает определенный негативный ореол в представлениях светских административных структур о Православии как таковом. Духовная жизнь самих верующих, подпавших под влияние таких апокалипсических страхов, начинает принимать нездоровые, искаженные, подчас даже уродливые формы. Говоря об эсхатологии в учении

---

[1] *Лосский В. Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // Богословские труды, 1972, Сб. 8. С. 211–212.

[2] *Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Приветствие участникам Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября. С. 9–11.

Церкви и ее Отцов, мы не можем обойти молчанием эти болезненные явления в современной церковной жизни.

С другой стороны, нам понятна та обеспокоенность, которую вызывает в сознании простых верующих всё нарастающая апостасия современного общества, отказ от основ христианского мировоззрения и нравственных основ культуры. Объединение Европы, всемирная глобализация, увеличение роли информационных сетей в человеческой деятельности являются яркими отличительными чертами современной жизни. И, как христиане, мы в связи с этими процессами, безусловно, будем поставлены перед новыми вызовами, вызовами современного гуманистического сообщества. Мы не должны забывать о природе того объединения, которое происходит сейчас в Европе. Его природа политико-экономическая, в ней нет религиозной, духовной основы, которая является единственно возможным фундаментом для объединения христиан. Новая конституция Европейского Союза даже не упоминает о христианской вере и о наследии христианской традиции наций, которые входят в него. И это не просто нейтральная, а, на самом деле, антихристианская позиция, о которой мы, как христиане, должны всегда помнить.

Голоса о наступлении постхристианской эпохи в Европе можно слышать все чаще, и они делаются все громче. Но человеческое общество никогда не может действовать без какого-либо объекта открытого или скрытого поклонения, и поэтому вполне закономерно появление открытого и скрытого антихристианского идолопоклонства в новом Европейском Союзе. Вспомним о том, как в лице своих представителей древняя Римская империя была терпима к почитанию различных богов, но требовала от всех граждан Римской империи обязательного принятия культа римского Императора. Отказ принести даже символическую жертву на алтарь Императора становился часто поводом многих судебных разбирательств над христианами. Их приговаривали к смерти эрудированные, философски образованные императоры, которые почитались одними из наиболее передовых и прогрессивных людей того общества. И новая «великая империя» тоже со временем может наложить на своих членов новые требования, которые могут оказаться противоречащими фундаментальным принципам христианской веры.

«Сегодняшние добродетели станут предметом насмешек, а вчерашние пороки станут условием успеха. <…> Крушение индустриального общества и замена его обществом информационным существенно изменяет смысл, ценности, цели мирового процесса»,[1] — так звучит один из современных научных прогнозов развития человеческого сообщества.

Постисторическое общество, о котором писал в свое время Владимир Соловьев, характеризуется тем, что «человечество захлестывает волна идеологического синкретизма, различных форм спиритизма, утонченной мистики («теоретический материализм» переживает глубокий упадок), вплоть до откровенного сатанизма. В этой атмосфере идеологической всеядности, когда традиционные нравственные и религиозные нормы и ценности перестают для подавляющего большинства иметь сколько-нибудь существенное значение, и происходит [по Вл. Соловьеву] внешне вполне благопристойное и вписывающееся в общую ситуацию явление антихриста. Последний как бы принимает правила игры, существующие в постисторическом мире[2]. Несомненные успехи в положительную сторону уравновешиваются столь же несомненным прогрессом невропатических и психопатических явлений, сопровождающих развитие культуры, <…> растет плюс, растет и минус, а в результате получается что-то близкое к нулю». На исходе прошлого века, наблюдая «ускорение» развития цивилизации, русский мыслитель приходит к выводу, что такой прогресс является не чем иным, как «симптомом конца»[3]. Живо ощущая все эти процессы, христиане не могут оставаться безразличными к ним.

«Наша эпоха характеризуется обесцениванием духовных ценностей и опасностью изменения православных убеждений. Особенно беспокоят те феномены, отмечаемые в международной духовной и общественной сфере, где идея «синкретизма», сведения к единому мировому образцу, имеет тенденцию не делать никакого различия между Православием и ересью, правдой и

---

[1] Всемирный следопыт. № 3. М.–СПб., 2004. С. 15.

[2] *Сербиненко В. В.* Философская эсхатология Вл. Соловьева / Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева. Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. Серия «Symposium», вып. 32. СПб., 2003. С. 162.

[3] Там же. С. 159.

прелестью, здоровым и больным рассудком. Это все вкупе, и к тому же настойчивость на употреблении числа 666, призывают нас к пробуждению, трезвению, духовному бодрствованию и к непреложной надежде на победу Христа» — отметили в 1998 г. архиереи Элладской Православной Церкви[1].

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» вопросам глобализации во многом посвящен XVI раздел. Там говорится, что, с одной стороны, новые явления в международных отношениях способствуют развитию торгового, производственного, военного, политического и иного сотрудничества, необходимость которого диктуется естественным усилением международных связей. Однако при том, что имеются положительные примеры такого сотрудничества, нельзя недооценивать опасности расхождения между волей народов и решениями международных организаций и транснациональных корпораций, которые могут становиться средствами доминирования одних стран над другими, менять традиционные способы организации общества и осуществления власти, что нередко чревато тотальной унификацией и коммерциализацией всех сторон жизни и создает прямую угрозу традициям и религиозным устоям народов.

Известный современный петербургский православный философ А. Л. Казин приходит к следующему выводу: «Таким образом, очертания грядущего “нового мирового порядка” видны уже сегодня. В нем не будет традиционной религиозной, национальной, культурной или экономической структуры. Это будет “бархатная” диктатура интернационального банковского капитала, манипулирующего в своих интересах как управленцами (менеджерами), так и производителями (работниками). Их общей задачей будет прежде всего производство концептуально-информационной власти — этой единственной власти “открытого общества”. Духовно окормлять такую власть будет оккультная “интеррелигия” антихристианской направленности… В целом “новый мировой порядок” означает конец человека как творения Божия, как Homo Sapiens (человека мыслящего) и Homo Moralis (человека нравственного)[2]».

---

[1] Окружное послание Священного Синода Элладской Церкви к благочестивому православному греческому народу. Афины, 9 февраля 1998 г.

[2] *Казин А. Л.* Глобализация и христианская духовность // Православие: ответ на вызовы XXI века. (Материалы научно-практической конференции). СПб., 2003. С. 42–43.

Как было отмечено председателем ОВЦС Московской Патриархии митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом, «нравственно нейтральные естественные процессы необходимо ясно отличать от стремления удержать или захватить власть, навязать людям ту или иную волю, приумножать благосостояние богатых за счет бедных. Подобные явления, нарастающие в мире, Церковь может и должна пророчески обличить. Вот лишь некоторые из таких явлений:

• навязывание секуляризма как единственного политического стандарта;

• настойчивые попытки вытеснить религию из общественной сферы;

• информационная, культурная и религиозная унификация, разрушающая самобытность народов и личностей;

• кризис народовластия, отдаление простых граждан не только от участия в принятии политических решений, но и от их понимания (яркий пример — попытка продвинуть более чем 250-страничный проект Европейской конституции);

• концентрация власти в руках никем не избранных и никому не подотчетных экономических, медиатических, юридических и бюрократических элит;

• опасность тотального контроля над частной жизнью человека, его мировоззрением и взглядами;

• повышение роли финансового сектора экономики, который становится самодовлеющим;

• расширение разрыва между богатыми и бедными странами, происходящее из-за эрозии реальной свободы рынка товаров и труда»[1].

По оценке же участников научно-практической конференции «Западня глобализации — западный сценарий», состоявшейся в Санкт-Петербурге 18 марта 2001 г., глобализация и вовсе утопична. Более того, глобализация «ни к экономике, ни к информатике, ни к научно-техническому прогрессу никакого отношения не имеет. Этот продукт целенаправленного мыслетворчества западных философов все больше приобретает чер-

[1] *Кирилл, митрополит Калининградский и Смоленский.* Слово участникам круглого стола на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.

ты стратегии мировой элиты. <…> Она — капкан для истории человечества» и ведет «к нарушению информационной безопасности, потере экономической самостоятельности, утрате обороноспособности и, как следствие — к фактической ликвидации национальной независимости России. Все это несет реальную угрозу и для судеб всего человечества».

На фоне всего изложенного мы становимся свидетелями усилий лиц, неукорененных в традиции Православия, «не по разуму» ревностных неофитов, а также и скрыто действующих антиправославных сил, в разжигании панических настроений среди церковной паствы. В качестве повода к раздуванию нестроений, розни и открытого неповиновения церковной иерархии используются те самые упомянутые выше злободневные факты апостасии, представленные, однако, в специально обработанной агитационно-шокирующей форме. Есть множество примеров использования этими силами более или менее завуалированной лжи и клеветы, прямых и косвенных подлогов в представляемом ими материале. Результатом такой политики является ненамеренное или же умышленное изображение Православия как религии фанатизма и зашоренности, как религии отмирающего, уходящего в небытие прошлого.

В церковной жизни мы тоже становимся свидетелями множества случаев открытого неповиновения, подрыва авторитета иерархии, начальствующих и духовников. Все эти события являются следствием нездорового типа духовности, искажения главных ориентиров, а зачастую простого невежества в области вероучения и богословия. Наша эпоха становится, или точнее, уже стала источником нового испытания для здоровых сил Церкви, ее служителей и верных чад. Это испытание перед лицом целого комплекса «эсхатологических», если можно так выразиться, искушений, которые не новы и известны нам из церковной истории, но открываются в современном мире с невиданным размахом и силой.

Секулярный мир зачастую смеется над эсхатологическими чаяниями христиан, старается сделать из них посмешище. «Современное [западное] богословие долго пренебрегало эсхатологией. Надменные слова Эрнста Трельча: «Эсхатологическая контора по большей части закрыта» верно характеризуют всю либеральную традицию, начиная с века Просвещения. Это

пренебрежение к эсхатологическим вопросам не до конца преодолено и в современной мысли. Многим эсхатология кажется окаменелостью, пережитком давно забытого прошлого. Самой этой темы избегают — или пробегают ее наскоро, как что-то ненужное и неуместное»[1]. Современного секуляризованного человека апокалиптические события практически совсем не интересуют. И на этом фоне мир саркастически относится ко всякого рода эсхатологическим чаяниям.

Тем не менее, как уже отмечалось выше, по слову прот. Георгия Флоровского, «Христианство по природе своей эсхатологично. Церковь — "эсхатологическое сообщество", ибо она — Новый Завет, окончательный и, стало быть, "последний". Сам Христос есть последний Адам, потому что Он — "Новый Человек" (*Игнатий Антиохийский,* Ефесянам, 20,1). А христианству присущ эсхатологический взгляд на мир»[2]. Более того, «эсхатологию нельзя выделить в особый параграф, отдельную статью вероучения — ее можно понять лишь в целостной перспективе Христианства. <…> Все догматы веры имеют отношение к эсхатологии»[3]. Однако христиане должны всячески бороться за сохранение духовной трезвости, или, как принято называть эту добродетель в аскетике, «трезвения», без которой мы оказываемся духовно слабыми и неустойчивыми, подверженными различным нападениям от видимых и невидимых врагов. В сфере эсхатологии трезвение становится особенно насущным.

«Видеть обреченность этого мира и зло, которое в нем действует, — это не то же самое, что предаваться "апокалиптическим настроениям". <…> К сожалению, есть такие христиане, для которых более важным, чем духовное бодрствование, является поиск знамений конца истории, <…> их духовное зрение обращено не столько ко Христу, царствующему в Своей Церкви, сколько к грядущему антихристу»[4]. Такая искажен-

---

[1] *Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 444.

[2] *Флоровский Г., прот.* Век патристики и эсхатология. Введение // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 228.

[3] *Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях. С. 446.

[4] *Филарет, митрополит Минский и Слуцкий.* Вступительное слово на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.

ная, односторонняя эсхатология искажает духовное устроение подпавших под ее влияние.

В своем толковании на пророка Даниила свт. Ипполит Римский еще в III в. приводил примеры впадения в духовную прелесть «богобоязненных и смиренных мужей», бывших в его время предстоятелями церквей в Сирии и Понте[1]. Главной причиной больших искушений и посмеяния от своих и внешних, возникших в этих церквях в результате вовлечения в своеобразный эмоциональный экстаз большой части паствы, свт. Ипполит видит в «недостаточном усердии в изучении Св. Писания и доверии своим видениям, <...> выдумкам и вздорным басням»[2]. Через свое «неразумное и наивное» поведение упомянутые предстоятели ввели в соблазн и привели к большим скорбям свою паству, которая частью пришла в состояние нищих, а частью чуть было не оказалась «переловлена и перебита правителем страны», подпав под гриф разбойников. Вот почему святитель призывает трезво размышлять о признаках Пришествия Христова, и «в то же время **безмолвствовать**, предугадывая их»[3]. Таким образом, даже признаки конца мира должны предпочтительно храниться в благоговейном молчании, не говоря уже о решении вопроса о времени самого Пришествия. Не случайно, поэтому, в истории Оптиной пустыни известен случай, когда оптинские старцы попросили поселившегося рядом с монастырем известного писателя С. Нилуса оставить обитель ввиду того, что последний много писал о признаках и времени наступления конца мира. По слову духоносных отцов, такая излишняя концентрация внимания на эсхатологических вопросах была вредна для духовной и повседневной жизни обители.

Выражаясь апофатическим языком православного богословия, можно даже утверждать что «Церковь ничего не знает о последних днях», но она не бездействует, она «вверяет себя любви Божией и надеется»[4]. Этот тезис должен от-

---

[1] Учение об антихристе в древности и Средневековье. СПб., 2000. С. 247–248.

[2] Там же. С. 249.

[3] Там же. С. 246.

[4] *Яннарас Х., проф.* Эсхатология: конец времени или свобода от времени? / Богословская конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.

резвлять христианина, указывая ему конструктивное решение проблемы неведения и страха. Это «неведение» может и должно стать «превыше всякого знания» через подвиг веры, надежды и любви, через предвкушение той полноты, которую Церковь благовествует и дарует нам как ощущение «исторического присутствия воплотившейся Любви Божией, <...> присутствия Жениха Христа»[1]. Это настроение христианина прекрасно выражается словами апостола Павла: *«Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя. А живем ли, то живем для Господа, умираем ли, для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем, всегда Господни»* (Рим. 14:7–8).

Важно также доводить до сознания простых верующих, что, как отмечено в окружном послании Священного Синода Элладской Церкви к греческому народу от 9 февраля 1998 г., «Святые Отцы с трепетом затрагивают темы Апокалипсиса и, просвещаемые Святым Духом, с большой осторожностью высказываются о признаках соответствия переживаемых исторических событий с пророчествами Апокалипсиса и советуют бодрствовать и трезвиться на всякое время». Но что касается «начертания», из-за которого так много страхов плодится в народе, «будь то имя антихриста или число его имени, когда наступит время его наложения на человека, тогда лишь оно влечет за собой отречение от Христа и сочетание с антихристом, поскольку сопровождается добровольным его принятием со стороны человека. Добровольное же принятие “начертания”, которое представляет собой открытое отречение от Христа, делает Божественную благодать недейственной, поскольку человек сам по своей воле не делается соучастником этой благодати и настаивает нераскаянно в отречении от нее»[2].

В наше время, когда люди особенно склонны к различного рода психопатическим состояниям, животрепещущие для всякого христианина проблемы эсхатологии становятся сугубо огнеопасной сферой, используются в политических специ-

---

[1] *Яннарас Х., проф.* Эсхатология: конец времени или свобода от времени? / Богословская конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.

[2] Окружное послание Священного Синода Элладской Церкви к благочестивому православному греческому народу. Афины, 9 февраля 1998 г.

ляциях. При некоторой «склонности многих людей в Православии к тому, чтобы легко сделать раскол»,[1] от пастырей и архипастырей требуется особое внимание и осторожность, терпение и деликатность, даже чтобы наряду с охранением паствы от прелестных состояний и заблуждений, спасти по возможности души всех, кто еще способен услышать глас православного пастыря.

В связи со всем вышесказанным на всех нас, православных мирянах, а особенно — пастырях и архипастырях Церкви Христовой, в нашу эпоху лежит особенная ответственность проповеди и разъяснения истинного, православного подхода к вопросам и проблемам эсхатологии. «Второе Пришествие Христово принадлежит к цепи событий мировой истории и одновременно завершает их. Христианство без ожидания Второго Пришествия — лестница, обрывающаяся в пустоту. Сквозь завесу образности Писания, Апокалипсиса, ясно видно одно: к нам грядет Христос. И центром, ядром последних событий будет Сам Христос»[2]. *«Ей, гряди, Господи Иисусе!»* — восклицает со дерзновением святой апостол Иоанн (Откр. 22:20), возлюбленный ученик Христов, подавая нам всем пример истинного упования и надежды, которые никогда не должны покидать христианина. Слова этого предпоследнего стиха всей Библии и Нового Завета да будут всегда в наших сердцах.

---

[1] *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М., 2004. С. 102.

[2] *Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 455.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (Синодальный перевод).

Василий Великий, свт. Творения. Ч. I, III, IV–VII. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.

Григорий Богослов, свт. Творения. Ч. I–IV. М., 1889.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995.

Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1900–1905.

- Беседа на псалом 109 / Т. V.
- Беседа на 2 Тим. 3:1 / Т. VI.
- Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 1, 23, 76, 79 / Т. VII.
- Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседа 41 / Т. VIII.
- Толкование на 1 Кор. Беседа 21 / Т. X.
- Толкование на 1 Фес. Беседа 9 / Т. XI.
- Толкование на 2 Фес. Беседа 4 / Т. XI.

Ириней Лионский, свт. Против ересей. Кн. 5. СПб., 1900.

Ипполит Римский, еп. Творения. Вып. 1–2. Казань, 1898–1899.

Иустин (Попович), прп. Толкование на 1-е посл. к Фессалоникийцам св. ап. Павла. М., 2000.

Иустин (Попович), прп. Философские пропасти. 2-е изд., испр. М., 2005. С. 288.

Иустин, Философ и мученик, св. Сочинения. М., 1892.

Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2, М., 1996.

Писания мужей апостольских. Рига, 1994.

Ранние Отцы Церкви: мужи апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988.

Пособия

Афанасий (Евтич), еп. Хлеб богословия. М., 2004.

Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Приветствие участникам Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.

Всемирный следопыт. № 3. М.–СПб., 2004.

Казин А. Л. Глобализация и христианская духовность // Православие: ответ на вызовы XXI века. (Материалы научно-практической конференции). СПб., 2003.

Кирилл, митрополит Калининградский и Смоленский. Слово участникам круглого стола на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.

Лосский В. Н. Господство и царство (эсхатологический этюд) // Богословские труды, 1972, № 8.

Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999 (репр. изд.: Киев, 1914).

Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб., 1997.

Окружное послание Священного Синода Элладской Церкви к благочестивому православному греческому народу. Афины, 9 февраля 1998 г.

Сахаров В. Очерк происхождения и развития эсхатологических идей на востоке // Чтения в обществе любителей духовного просвещения, 1870, ч. 3.

Сербиненко В. В. Философская эсхатология Вл. Соловьева / Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева. Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. Серия «Symposium», вып. 32. СПб., 2003. С. 153–163.

Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. 2-е изд. Т. 5. Киев, 1897.

Скорик И. Евангельская эсхатология, освещаемая с христианской этической точки зрения. Курс. соч. ЛДА, 1969 (машинопись).

Т[рубецкой] С., кн. Эсхатология // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1904. Т. 41. С. 127.

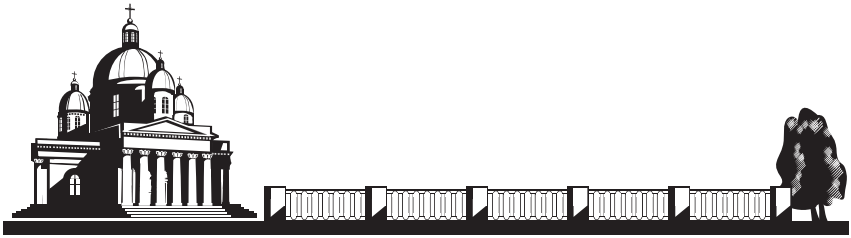
Учение об антихристе в древности и Средневековье. Сб. под ред. Б. Г. Деревенского. СПб, 2000.

Филарет, митрополит Минский и Слуцкий. Вступительное слово на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.

Флоровский Г., прот. Век патристики и эсхатология / Флоровский Г., прот. Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 228–242.

Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях / Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 444–465.

Яннарас Х., проф. Эсхатология: конец времени или свобода от времени? / Богословская конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г.



ТЕМЫ БЛАГОВЕЩЕНИЯ И БОГОВОПЛОЩЕНИЯ В ТВОРЕНИЯХ ПЕТЕРБУРГСКИХ СВЯТЫХ

Статья является расширенным вариантом доклада автора на Всеправославной богословской конференции в Назарете 15–21 марта 1999 г., посвященной 2000-летию Благовещения.

Темы Благовещения и Боговоплощения являются ключевыми аспектами христианского богословия, определяющими бытие Церкви и человека. Эти темы не поддаются препарированию методами классической логики и не относятся к области так называемого позитивного знания, для которого все выходящее за его рамки является безумием (1 Кор. 1:23). Любые рациональные схемы и методы познания рассыпаются в прах перед встречей с тайной Боговоплощения, так как никакой рациональный схематизм не может быть присущ явлению Жизни, и никакой метод не в силах абстрактно познать тайну бытия Личностного Бога. Все неудачные попытки рационализировать тайну вошли в историю Церкви одним коротким словом — ересь. Осмысление этой тайны доступно лишь через причастие человека к этой Жизни, через единый модус бытия Бога и человека, который осуществляется в Церкви Христа. Святоотеческая мысль, все христианское богословие Православной Церкви как раз и исполнены жаждой подобного осмысления и стремления словесно выразить истину о во-

площении Бога. Жаждой осмысления этой великой тайны жила и русская богословская мысль. На примере трудов четырех подвижников благочестия XIX, начала XX в., святителей Феофана Затворника, Филарета (Дроздова), Игнатия (Брянчанинова) и св. Иоанна Кронштадтского, мы попытаемся проследить как интерпретировала темы Благовещения и Боговоплощения богословская мысль Русской Церкви.

Епископ Феофан Затворник, в миру Георгий Васильевич Говоров (1815–1894), после окончания Орловской Духовной семинарии и Киевской Духовной академии долгое время занимался преподавательской работой. Последовательно назначался на должности ректора Олонецкой семинарии и Санкт-Петербургской Духовной академии, а в 1859 г. был хиротонисан во епископа Тамбовского; в 1866 г. удалился на покой и ушел в затвор в Вышенской пустыни Тамбовской епархии, посвятив себя подвижническим трудам и богословию. Известен своими произведениями по аскетике, глубокомысленными поучениями, трудами по нравственному богословию и экзегезе Священного Писания. Канонизирован на Поместном Соборе Русской Православной Церкви в 1988 г. Поводом к канонизации, по определению Собора, явились его труды как «просветителя, богослова, аскета и проповедника»[1].

Св. Феофан Затворник (Говоров) рассматривает Благовещение как главенствующее событие в истории спасения человеческого рода, главенствующее в своей причинности. Церковь называет «святое благовещение главизною нашего спасения, то есть его началом, источником, семенем, корнем…», так как «в следствии его уже были рождение, обрезание, сретение, возрастание премудростью и разумом, крещение, явление миру с проповедью и чудесами, страдание и крестная смерть, воскресение, вознесение на небо, ниспослание Святого Духа на апостолов, устроение апостолами всей Церкви Божией, обнявшей всю Вселенную, и нас достигшей»[2]. В этом святитель и видит смысл слов праздничного тропаря «днесь спасения нашего главизна». Событие Благовещения святитель поэтически сравни-

[1] Поместный Собор Русской Православной Церкви. Материалы. Изд. МП. 1990. С. 144.

[2] *Феофан (Говоров)*, *еп.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883. С. 97.

вает с зарей, — «когда Архангел в первый раз возвестил Преблагословенной Деве: радуйся, — тогда, можно сказать, только занималась заря радостного дня, имевшего воссиять впоследствии...»[1]. В событии Благовестия Пресвятой Богородице святитель Феофан переживает явление тайны, откровение предвечного совета. Он говорит о великой тайне благочестия, которая «приходит в явление, совет предвечный открывается, премудрость, сокровенная от века и от родов, провозвещается. Пришло время, и исполняется положенное от сложения мира»[2]. Несмотря на то, что явление тайны стало достоянием человечества, по своему характеру Благовещение глубоко мистично, так как сам механизм события остается загадкой для человеческой мысли, потому что «только Всевидящий Триипостасный Бог видел, как и почему, по благоволению Отца, Сын Божий должен стать сыном человеческим, и Дух Святой низойти и осенить к зачатию браконеискусную. Мир Ангельский и человеческий видит действуемое, исполняет повеленное, но не постигает совершающегося»[3]. В Благовещении происходит феофания, явление Триипостасного Бога, так как в этом событии участвуют все Три Лица Пресвятой Троицы. Святитель Феофан говорит о том, что в таинстве Благовещения Бог Отец благоволил даровать нам Сына Своего, Сын идет сотворить волю Отца и Дух Святый нисходит, чтобы осенить Пречистую[4]. Именно в Благовещении начинает реализовываться Боговоплощение, именно в нем происходит кеносис, — уничиженное снисхождение Бога Слова к людям, когда Он благоволил вместо образа Бога принять на Себя образ раба и вместо божественной жизни жить жизнью богочеловеческой. Начало Боговоплощения, по мысли святителя Феофана, связано со «всесторонним самоуничижением. Единородный Сын Божий, Который есть сияние славы и образ ипостаси Отца, идет Себя умалить, зрак раба принимает, — глубоко нисходит, чтобы поднять глубоко падшего, и в уничижении, сокровен-

---

[1] *Феофан (Говоров), еп.* Небесный над нами покров святых и уроки от лица их во дни празднственного чествования их. М., 1893. С. 112.

[2] *Феофан (Говоров), еп.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883. С. 98.

[3] Там же. С. 98.

[4] Там же. С. 97.

но, произвести благодатное устроение спасения»[1]. Пресвятая Дева, как говорит святитель, «не видела в Себе совершенств, хотя ими украшены были Ее душа и тело», поэтому «великое дело воплощения, сила которого простирается на всю вечность, прикрыто отовсюду глубоким самоуничижением и смирением, и совершилось в смиренной хижине плотника, в том городе, от которого никто не ждал ничего доброго»[2]. Из этого святитель Феофан делает глубокий нравственный вывод о том, что «смирением, самоуничижением и в нас начинается дело спасения»[3]. Этим двум чувствам нас учит пример Божией Матери, но также событие Благовещение дарит нам «радость». «От Владычицы Богородицы, как наследие от матери детям, радость перешла ко всем христианам и стала неотъемлемым их достоянием...»[4]. Святитель замечает, что есть не мало вещей, которые радуют людей, но радость христиан совершенна и не сравнима ни с чем, так как поводом к ней является то, что «мы были в плену у врага, — и вот — искуплены честной кровью Господа. Мы были в узах и темнице греха и страстей; — и вот — выходим на свободу для делания добра. Мы были в болезненном расслаблении ума и сердца; — и вот получаем исцеление здравомыслия и обрученные на всякие добрые чувства. Мы были под гневом, как преступники; — и вот — снова принимаемся в милость Отца нашего небесного за помилование»[5]. Совершенство радости обуславливается тем, что через Благовещение «вдовствующая земля снова обручается небу»[6]. В Благовещении «жена предстоит от лица рода нашего, как начало благословения, потерянного женою. Пречистая Дева обретает благодать, которой лишила нас праматерь»[7]. В этом высказывании, сопоставляя Еву и Деву Марию, святитель Феофан проводит типологию, характерную для ранних Отцов Церкви, таких как Иустин Философ и Ириней Лионский, которые Бого-

---

[1] *Феофан (Говоров), еп.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883. С. 98–99.

[2] Там же. С. 99.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 102.

[5] Там же. С. 102–103.

[6] Там же. С. 89.

[7] Там же. С. 90.

матерь именовали Новой Евой, новой Матерью человеческого рода[1]. Поучая свою паству о значимости и величии этого праздника, святитель Феофан в своих приватных размышлениях отказывается от каких-либо рациональных рассуждений и находит созерцание как единственно верный способ сопричастия и сопереживания данному евангельскому событию, — «видя такое пресветлое Божье устроение о нас, следует воззвать: да молчит всякая иная мысль человека, стой, созерцай, изумляйся, наслаждайся, пей это пиво, вечно новое, и не мешай взыграниям сердца твоего никаким посторонним помышлением»[2].

Достоин внимания тот факт, что, выступая большей частью как аскет и учитель нравственности, епископ Феофан свои аскетические воззрения основывает на Боговоплощении, а точнее на кеносисе, умалении Бога Слова, снисшедшего к людям. Кеносис, как мы уже говорили выше, носит обоюдный характер и основан на взаимном самоуничижении. Так и любой, желающий следовать за Христом, должен умалиться и самоуничижиться, и Дева Мария, не видевшая, по слову святителя, в Себе совершенств, является тому примером. Только в таком самоуничижении, которое достигается последовательной аскезой, видит святитель залог встречи Бога и человека.

Весьма интересны мысли о Благовещении, высказанные великим русским богословом митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым), канонизованным Русской Православной Церковью в 1994 г. Святитель родился в 1783 г., после успешного окончания семинарии занимался преподавательской деятельностью[3], был организатором и ректором Санкт-Петербургской Духовной академии. Его проповедническая деятельность длилась 62 г., 50 из них в архиерейском сане[4]. Митрополит Филарет известен своей подвижнической жизнью, пастырскими трудами и своими глубокими богословско-научными работами как в области догматического богословия, так и в области истолкования Священного Писания. Умер

---

[1] См. *Ириней Лионский*. Против ересей. СПб., 1900. Кн. 4, 33, 11.

[2] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 4. М., 1899. С. 33.

[3] Христианство. Энц. словарь. М., 1995. С. 112–113.

[4] *Кременецкий П.* Слава Богоматери (по проповедям митр. Московского Филарета). М., 1900. С. 111.

святитель в возрасте восьмидесяти трех лет в 1867 г., снискав себе славу «московского Златоуста».

Рассуждая о тайне Благовещения, святитель Филарет, как и его современник епископ Феофан Затворник, указывает на непостижимый характер этого явления[1]. Высказывания святителя подчеркивают антиномию (греч. противоречия в законе) данного события, — непостижимость не умаляется в свете всемирной известности факта Благовещения. «...Сия тайна, *сокровенная от век и родов* (Кол. 1, 26), превратилась во всемирную славу: но тем не менее и теперь еще остается тайной»[2]. Это событие не может являться предметом праздного любопытства, приобщение к этой тайне возможно только посредством веры — «тайна гонит от себя прочь любопытство по тому самому, что есть тайна. Она призывает к себе веру...»[3]. По мысли святителя, как швартовка корабля не может быть успешной, если на побережье нет подходящей гавани, так и явления благодати и Сына Божия не реализовались бы в человеческой истории, если не обрели бы «достойное хранилище» в лице Божией Матери, — «Воистину благословенна в женах единственная Пресвятая Дева, которая представила Себя достойным хранилищем пришедшей с небес тайне, чтобы она не обратилась вспять, как наполненный сокровищами корабль от берегов, не имеющих пристани; — которая, быв возводима в превыспренний сан Богоматери, не попустила своему помыслу, ниже на один волос, подняться из глубины смирения; — которая умела обнять бесконечное Слово Божие столь малым словом человеческим; *се раба Господня, буди мне по глаголу твоему* (Лк. 1, 38)»[4]. Святитель замечает, что слова Девы Марии есть то самое сокровище, которое небеса тысячи лет искали на земле, поэтому это событие носит обоюдный характер — «Радостным благовещением от неба приобретено **благовещение от земли к небу**, взаимно вожделенное»[5]. Святитель Филарет подчеркивает, что в этих словах «изрекло себя послу-

---

[1] *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М., 1848. Ч. 1. С. 148.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 153.

шание веры»[1]. Синергия — это ключевой момент Благовещения, так как «под именем послушания разумеется последование воли человеческой, как сотворенной и зависимой, воле Божией, как творческой и вседержавной»[2]. По своей значимости согласие Девы Марии, выраженное словом «буди», уподобляется некоему второму творению, так как «слово твари низводит в мир Творца»[3]. В этой короткой фразе реализуется «чистейшая и совершенная преданность Мариами Богу, волей, мыслию, душою, всем существом, всякою способностью, всяким действием, всякою надеждой и ожиданием»[4].

Благовещение, как начало Боговоплощения, становится также и началом богопознания, так как «без познания Бога нельзя быть спасену и блаженну»[5], поэтому «надобно, чтобы Сын Божий, когда Он *водит открыты* спасительное Богопознание нынешнему человеку, снизшел еще, и вступил в образы познания, ближайшие человеку; чтобы Слово Божие, не переставая быть Словом Божиим, вступило в образы человеческого слова; чтобы *образ Бога невидимого,* не переставая быть тем, что Он есть, вступил в образы видимые для ока земнородного ума; чтобы Он явился или в образах преходящих, — и вот откровения и видения Святых: или в образе пребывающем, — и вот воплощение Сына Божия»[6]. Из этой немного громоздкой фразы мы можем сделать вывод, что богопознание невозможно без воплощения Сына Божия, Который и явил нам в Себе *образ Бога невидимого* (Кол. 1, 15). В противном случае «сокровище богопознания лежит сокрыто во внутренности самого Божества», и оно «недоступно по недосягаемой высоте Его»[7]. Таким образом, трансцендентность Божества была явлена человечеству через Боговоплощение и только через него человек может придти к Богу — «…и человек не может придти к Богу сам собою, без особенного, чрезвычайного низведения к нему

---

[1] *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М., 1848. Ч. 1. С. 154.
[2] Там же. С. 155.
[3] Там же. С. 157.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 149.
[6] Там же.
[7] Там же.

силы Божией; — без такого посредства, которым бы расстояние между Богом и человеком было наполнено, разделение уничтожено, общение, ничем не пресекаемое, восстановлено; без посредства, которое бы с совершенным единством касалось обеих разделенных сторон, — Бога и человека. И такое посредство есть Богочеловек»[1].

Парадоксально, но святитель Филарет утверждает, что воплощение Слова начинается не с события Благовещения, а имеет весьма древнюю предысторию[2]. Он считает, что обетование об избавлении рода человеческого от греха, проклятия и смерти было дано человеку в Раю после его грехопадения. В этом обетовании Господь под *Семенем Жены* указывает на грядущее воплощение Сына Божия от Девы. Таким образом, «Благовещение спасительного для человеков воплощения Сына Божия начато не Архангелом в Назарете, а Самим Богом в Раю: ибо там было провозглашено определение Божие о победоносном Семени Жены, о рождении Христа Спасителя от Девы»[3]. В подтверждение этой мысли святитель Филарет указывает на тот библейский факт, что Адам, уразумев «тайну изречения Господня о Семени Жены», дает своей жене новое имя — Ева, которое означает жизнь, и «которое было бы совсем неблаговременно и неуместно, если бы не относилось к этой тайне»[4]. Святитель задается вопросом — почему это обетование не исполнялось в течение стольких веков, если Благая Весть о воплощении Сына Божия была провозглашена в «первые дни мира»? Отсутствие синергии Божественной и человеческой воль делало невозможным свободное принятие тварью своего Творца, так как «в твари, одаренной свободой, не достает готовности к принятию действия Божия, когда в ее воле недостает соответствия воле Божией»[5]. Таким образом, эта дарованная человечеству в Раю Благая Весть еще на протяжении многих веков реминисцировала в ветхозаветном предании и «неоднократно сияла в последующих откровениях пророче-

---

[1] *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М., 1848. Ч. 1. С. 150.

[2] *Кременецкий П.* Слава Богоматери. М., 1900. С. 13.

[3] Там же. С. 16.

[4] Там же. С. 15.

[5] Там же. С. 16–17.

ских»[1]. Необходим был достойный представитель человечества, чья бы воля была согласна с волей Бога, через которого реализовалась бы воля Предвечного Совета Пресвятой Троицы, поэтому, пишет святитель, «тайное действие Провидения искало в роде человеческом и готовило *благословенную в женах*, которая бы могла своею чистотою божественную молнию привлечь, принять, вместить, удержать, не быв опалена огнем Божества, и таким образом через себя существенно усвоить всему человечеству благословение Христово»[2]. Вся ветхозаветная профития сконцентрировала свое внимание на конечный результат этого «изыскания», интуитивно и богооткровенно предчувствуя момент, когда *Дева во чреве приимет, и родит Сына* (Ис. 7:14), ожидая то единственное творение, в котором будет достигнута цель тварного бытия, — всесовершенное единение с Богом.

Епископ Игнатий, в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов (1807–1867), в 1831 г. принял монашество и, довольно быстро пройдя лествицу монашеских послушаний, долгое время был настоятелем Приморской Сергиевской пустыни, неподалеку от Петербурга, потом епископом Кавказским[3]. В 1861 г. он удаляется на покой и полностью отдает себя богословским трудам. Им были написаны ряд прекраснейших аскетических трактатов, таких как «Аскетические опыты», «Приношение современному монашеству», «Слово о смерти» и ряд других произведений, которые принесли ему славу «красы русского православного иночества»[4]. Канонизирован Русской Православной Церковью, как и епископ Феофан, на Поместном Соборе 1988 г. Поводом к канонизации, по определению Собора, явились его «глубокое богословствование, образ молитвенности и пример всецелой отданности для служения Богу»[5].

Рассуждая о вочеловечивании Бога, святитель Игнатий именно в святости Богоматери и Ее родителей видит необхо-

---

[1] *Кременецкий П.* Слава Богоматери. М., 1900. С. 13, 17.

[2] Там же. С. 17.

[3] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 393.

[4] Христианство. Энц. словарь. М., 1993. Т. 1. С. 568.

[5] Поместный Собор Русской Православной Церкви. Материалы. Изд. МП. 1990. С. 144.

димое условие реализации плана Творца по спасению погибающей твари. Дева Мария была нравственно предуготована праведностью своих родителей, и Ее собственная праведность зиждилась на добродетелях, — «Родившись от праведных родителей, Богоматерь проводила и Сама жизнь самую праведную. Чистота и смирение были главнейшими Ее добродетелями»[1]. Это и послужило тому, что «рожденная от святых супругов, Дева соделалась Богоизбранным и Богоосвященным сосудом, в который вселился Бог-Слово, в котором это Слово-Творец всего видимого и невидимого — благоволением Отца, при содействии Духа, послужило семенем при посредстве творческой силы Своей, вочеловечилось»[2]. Часто в размышлениях святителя Игнатия мы встречаем антиномичные утверждения и типологические сравнения, призванные подчеркнуть непостижимость тайны Боговоплощения, — «Родившийся от Марии Богочеловек соделал Деву Материю, а Матерь сохранил Девою. Бог и Творец Девы соделался Ее Сыном, пребывая Ее Богом и Творцом. Соделавшись Ее Сыном, Он соделался Ее Искупителем и Спасителем. Первый Адам без участия жены произвел жену; Приснодева без участия мужа зачала и родила Нового Адама»[3]. И у святителя Игнатия мы встречаем типологию «Нового Адама», выраженную за 17 веков до него св. Иринеем Лионским. Святитель Игнатий замечает, что «сошествие Святого Духа на Приснодеву совершилось дважды»[4]. Первый раз «сошел на Нее Святый Дух после благовестия, произнесенного Архангелом Гавриилом, очистил Ее, чистую по человеческому понятию соделал благодатно-чистою, способною принять в себя Бога-Слово и соделаться Его Матерью»[5], второй раз сошел «Святый Дух на Деву в день Пятидесятницы, когда Он сошел на святых апостолов, с которыми Богоматерь неразлучно пребывала по вознесении Господа на небо»[6]. Оба эти сошествия Святого Духа важны для спасения, так как в пер-

[1] *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Собр. сочинений. СПб., 1886. Т. 4. С. 413.

[2] Там же. С. 412.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 414.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 415.

вом случае речь идет о рождении Бога-Слова, а во втором — о рождении Церкви. Задаваясь вопросом о значимости Благовещения, святитель говорит, что исключительная значимость этого праздника обусловлена тем, что «Богоматерь принесла Богочеловеку возвышеннейшее телесное служение и возвышеннейшее служение духа»[1], тем самым положив *главизну*, начало нашего спасения, открыв нам путь вечной жизни, не ограниченный естеством.

Удивительно, но в богословии святителя Игнатия Благовещение непосредственно связывается с сошествием Святого Духа. Можно даже утверждать, что для Игнатия факт Благовещения — это, в основном, вопрос пневматологии. Стержнем события является не весть Ангела сама по себе, а сошествие Духа. Первое дарование человечеству Святого Духа связано с воплощением Бога-Слова, второе — с рождением Церкви. Таким образом, личность Девы Марии является как бы посредствующим звеном в принятии человечеством дара Духа Святого.

Другой подвижник благочестия протоиерей Иоанн Кронштадтский (Иоанн Ильич Сергиев), настоятель Андреевского собора в Кронштадте, получил широкую известность как крупный благотворитель, основавший для нищих «Дом трудолюбия», и как великий молитвенник, по молитвам которого известно множество исцелений. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1989 г. К сожалению, его литературные труды по-прежнему затмеваются в свете его славы как великого пастыря. Между тем его дневник «Моя жизнь во Христе» и ряд поучений представляют исключительный интерес в богословском плане. Именно в них Благовещению и Боговоплощению отведено центральное место.

Для праведного Иоанна Кронштадтского тайна Благовещения неразрывно связана с тайной вочеловечения Бога и рассматривается исключительно в связи с Боговоплощением. Через девственное материнство Марии Бог вырывает человечество из объятий смерти, исполняет ожидание всего человечества и дает начало всеобщему преображению. В связи с этим Иоанн Кронштадтский проповедует: «Возвеличите чистыми

[1] *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Собр. сочинений. СПб., 1886. Т. 4. С. 363.

сердцами и устами Матерь Божию, возвеличенную и превознесенную над всеми тварями, Ангелами и человеками, возвеличенную Самим Богом, Творцом всякой твари, и помните, что таинство воплощения и вочеловечения Сына Божия совершилось для нашего спасения от греха, проклятия, праведно на нас изреченного в начале от Бога за грехи, и от смерти временной и вечной»[1]. Кронштадтский пастырь задается вопросом, что возвышает Деву Марию на столь несравненную высоту, служит причиной Ее богоизбранничества? «Три величайшие добродетели: смирение, чистота и пламенная любовь к Богу, чуждая всякой любви земной, вещной. Она Сама исповедует, что Господь *призрел на смирение рабы Своей* (Лк. 1:48)»[2]. В связи с этим образ Божией Матери у Иоанна Кронштадтского становится нравственным образцом, примером для подражания. «Поучимся, — говорит он, — у Пресвятой Девы кротости, смирению, чистоте помыслов и чувств, совершенной любви и преданности Богу, терпению скорбей… Учитесь у Матери Божией всякой добродетели…»[3]

Воплощение Бога, факт соединения Божественного и человеческого, стали возможными лишь в акте свободного волеизъявления Девы Марии, Своим согласием распахнувшей человечество для принятия Сына Божия — Слова, потенциально соделавшей каждого человека нерукотворенным храмом Божества. «Через Благовещение Бог снисшел на землю, стал Богочеловеком на всю вечность, чтобы обитать в человеках, жить в них, как в Своих храмах нерукотворенных»[4]. Совершенная радость Благовещения состоит еще и в том, что в словах Архангела «*Радуйся Благодатная, Господь с Тобою, благословенна Ты в женах*» заключается вся полнота сотериологии, подобно тому, как в зерне уже содержится вся возможность жизни. «Какая неизреченная радость для всех! Бог во плоти грядет на землю и Сам будет обитать между человеками; возвестит им тайны спасения, просветит их небесным светом, ос-

---

[1] *Сергиев Иоанн, прот.* Полное собрание сочинений. СПб., 1896–1901. Т. 1. С. 454–455.

[2] Там же. С. 456.

[3] *Сергиев Иоанн, прот.* Полное собрание сочинений. СПб., 1896–1901. Т. 7. С. 13.

[4] Там же. С. 11.

нует Церковь на земле, ниспошлет Духа Святого, преподаст Таинства спасительные и Заповеди верующих в Него, подаст им все средства ко спасению; принесет Себя в жертву Отцу Небесному во искупление всего мира и вкусит смерть крестную и Своей смертью сокрушит жало смерти нашей, — воскреснет из мертвых и всем подаст воскресение, вознесется на небеса и всем отверзет заключенное небо. О, сколько благ неоценимых возвещено и дано нам через благовещение архангельское Деве Марии, — восклицает Иоанн Кронштадтский, — через мудрое и верное принятие Ею сего благовестия и через зачатие и воплощение от Нея Духом Святым Сына Божия!»[1]

Достоин внимания тот факт, что у св. Иоанна Кронштадтского не выражена какая-либо богословская система, как, например у св. Феофана Затворника. Однако св. Иоанн Кронштадтский выражает богословский опыт, — свой опыт жизни во Христе и со Христом, что придает его богословию теоцентрический характер. В основе этого теоцентризма лежат как раз два великих таинства — Благовещения и Боговоплощения, и примером данному утверждению служат его проповеди, в которых этим событиям уделено первостепенное внимание.

Таким образом, на примере трудов четырех подвижников благочестия XIX и начала XX в. мы можем сделать заключение о том, что темы Благовещения и Боговоплощения занимали центральное место в сотериологии (учение о спасении) вышеуказанного периода, являясь постоянным источником проповеднического вдохновения и отправными точками любого богомыслия. Эти стержневые темы, как мы видели, русская богословская мысль интерпретировала строго в рамках святоотеческого предания, являя себя достойной наследницей греческих отцов Церкви, тех, кто своим богословским гением верой и любовью служили Христу и Его верному стаду.

---

[1] *Сергиев Иоанн, прот.* Полное собрание сочинений. СПб., 1896–1901. Т. 7. С. 10.

ЛИТЕРАТУРА

Игнатий (Брянчанинов), еп. Собр. сочинений. СПб., 1886. Т. 4.

Ириней Лионский. Против ересей. СПб., 1900.

Кременецкий П. Слава Богоматери (по проповедям митр. Московского Филарета). М., 1900.

Сергиев Иоанн, прот. Полное собрание сочинений. СПб., 1896–1901.

Собрание писем святителя Феофана. Вып. 4. М., 1899.

Феофан (Говоров), еп. Небесный над нами покров святых и уроки от лица их во дни празднственного чествования их. М., 1893.

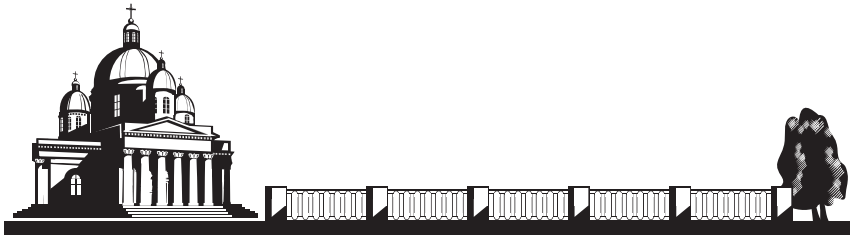
Феофан (Говоров), еп. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883.

Филарет (Дроздов), митр. Слова и речи. М., 1848. Ч. 1.

Флоровский Г., прот. Пути русскою богословия. Париж, 1937.

Христианство. Энц. словарь. М., 1995. Т. 1–3.





БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ ТАИНСТВА ЕВХАРИСТИИ

Статья является расширенным вариантом доклада автора на V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах». Москва, 13–16 ноября 2007 г.

Предварительные понятия

Таинство Евхаристии (εὐχαριστία — *греч.* «Благодарение») является центральным Таинством Церкви, в котором хлеб и вино по молитве Церкви действием Святого Духа прелагаются в истинные Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа. Причащаясь Телу и Крови Христовым, верующие теснейшим образом соединяются с Господом Иисусом Христом и друг с другом во Христе. Евхаристия превосходит все другие Таинства. «В других Таинствах Господь Иисус сообщает верующим в Него те или другие <…> дары благодати, которые Он приобрел для людей Своею Крестною смертью», всем Своим Искупительным подвигом. В Евхаристии же «Он предлагает в снедь Самого Себя — собственное Тело и собственную Кровь»[1]. Именно поэтому это Таинство называется Благодарением. В нем мы

[1] *Макарий (Булгаков), еп.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1852. Т. IV. С. 164.

принимаем Самого Христа, и единственный ответ, который возможен с нашей стороны — это Благодарение «о всех, их же вемы и их же не вемы, явленных и неявленных благодеяниях бывших на нас».

Таинство Евхаристии, установленное Господом Иисусом Христом на Тайной Вечере (Мф. 26:26–29; Мк. 14:22–25; Лк. 22:17–20; 1 Кор. 11:23–25), является Новым Вечным Заветом (Евр. 13:20), который Христос заключил между Богом и людьми Своею Кровью (Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25).

В Евхаристии совершается то, о чем молился Господь Иисус Христос в Своей Первосвященнической молитве: *«да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино»* (Ин. 17:21). Эта молитва принесена Христом Богу Отцу непосредственно пред Его Крестными страданиями и смертью, следовательно, в ней выражено самое сокровенное желание Христа, указана главная цель Его Воплощения и Искупительного подвига — единство всего человечества по образу единства Святой Троицы. Такое единство осуществляется в Церкви через Евхаристию. *«Вы — Тело Христово»* (1 Кор. 12:27), — писал апостол Павел первым христианам. Именно в Евхаристии, в этом Таинстве Божественной Любви, Духом Святым созидается Церковь как Тело Христово. И большего единства, нежели единение в Теле Христовом, нет, и не может быть.

В Священном Писании и Священном Предании Таинство Евхаристии называется различными именами: *Вечерей Господней* (Κυριακὸν δεῖπνον), *Трапезой Господней* (Τραπέζα Κυρίου), *Хлебом Божиим* (Ἄρτος τοῦ Θεοῦ), *Чашей Господней* (Ποτήριον Κυρίου), *Чашею благословения (*Ποτήριον τῆς ἐυλογίας)[1], *Жертвой святой, таинственной, словесной, умилостивительной, просительной, Жертвой Благодарения*. Евхаристия именуется также *Таинством Тела* и *Крови Христовых, Хлебом Жизни* (Ин. 6:48) и *Чашей Жизни.*

Библейские основания

Неразрывно связанное с Воплощением Сына Божия, Голгофской Жертвой и Искуплением, Таинство Евхаристии было за-

[1] *Макарий (Булгаков), еп.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1852. Т. IV. С. 164–165.

мыслено Богом прежде творения мира. *«Не тленным серебром или золотом искуплены вы, <...> но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира»*, — говорит апостол Петр (1 Петр. 1:18–20)[1].

Евхаристия была прообразована вкушением плодов от Древа Жизни в Раю и предуказана в ветхозаветных жертвах. Все ветхозаветные жертвоприношения в свете будущей Крестной Жертвы Христа сокровенно указывали на Евхаристию. Жертва Авеля *«от первородных стада своего»* (Быт. 4:4), жертва Ноя после потопа (Быт. 8:20), ежегодная жертва очищения (Лев. 16:2–34), жертва Завета с Богом (Исх. 24:4–8; *«И взял Моисей крови и окропил народ, говоря: вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих»*), жертвы всесожжения (Лев. 1:1–17), Благодарения (Лев. 22:29–30), мирная (Лев, 3:1–17) и важнейшая в Ветхом Завете жертва пасхального агнца (Исх. 12:1–26) — все это таинственные символы Евхаристии.

Прообразами Евхаристии были также хлеб и вино Мелхиседека, вынесенные им как *«священником Бога Всевышнего»* навстречу Аврааму (Быт. 14:17–20), трапеза Премудрости, описанная в книге Притчей (Прит. 9:5–6), очищение уст пророка Исайи (Ис. 6:6–7), манна в пустыне (Исх. 16:1–19) и вода, высеченная из скалы (Исх. 17:1–7). Ветхозаветная символика Евхаристии нашла свое отображение в чинопоследовании Литургии свт. Василия Великого. В молитве после Великого входа сказано: «якоже приял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы, Авраамова всеплодия, Моисеева и Ааронова священства, Самуилова мирная. Якоже приял еси от святых Твоих апостол истинную сию службу, сице и от рук нас грешных приими дары сия во благости Твоей Господи».

Сокровенные указания на будущее Таинство таинств содержатся и в пророческом провозвестии Ветхого Завета. *«Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, **чистую жертву**»*, — возвещается в пророчестве Малахии (Мал. 1:11).

---

[1] Так же: «проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2:7).

В Новом Завете Господь Иисус Христос говорит о Евхаристии прежде самого установления Таинства — в беседе о Хлебе жизни. Этой беседе Христа предшествует чудесное насыщение пятью хлебами пяти тысяч человек, не считая женщин и детей (Мф. 14:15–21; Мк. 6:35–44; Лк. 9:12–17). Данное чудо было одним из самых ярких прообразов Евхаристии. По толкованию свт. Феофана Затворника, «чудное насыщение народа в пустыне есть образ насыщения верующих во святом причащении Пречистым Телом и Пречистой Кровью Господа. Господь сидит особо; народ рассажен рядами; апостолы-посредники получают хлеб и раздают. Так и ныне: верующие разделены на малые частные церкви, в которых невидимо присутствует Господь. Он раздает Свои Тело и Кровь чрез апостольских преемников»[1].

Беседа о Хлебе Жизни в 6-й главе Евангелия от Иоанна есть догматическое осмысление Таинства Евхаристии. Ко времени написания 4-го Евангелия Евхаристия уже прочно вошла в жизнь Церкви, поэтому необходимо было не повторять известное уже повествование об ее установлении, но дать богословское учение о ней. Основной акцент сделан на сотериологическом и эсхатологическом аспектах Евхаристии: *«Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною»* (Ин. 6:53–57).

В свете беседы о Хлебе Жизни *«хлеб насущный»* (Мф 6:11; Лк. 11:3), о котором Христос заповедал просить в молитве Господней, в святоотеческом наследии понимается не столько как земной хлеб, сколько как Хлеб небесный, «особенный», «стоящий выше всех сущностей» («надсущностный» — ἐπι-ούσιον),

[1] Отцы Церкви и подвижники благочестия о помощи Божией // ЖМП. 1984. № 10. С. 30.

«превосходящий все твари», то есть Тело Христово.[1] (Именно поэтому молитва Господня «Отче наш» «установлена на Божественной Литургии лишь после призывания Святого Духа на Святые Дары и на всех людей»).[2]

По свидетельству книги Деяний, первые христиане *«постоянно пребывали в <...> преломлении хлеба»* (Деян. 2:42), что было исполнением слов Христа: *«Сие творите в Мое воспоминание»* (Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24). Заповедь эта выражает волю Христа о совершении Евхаристии до Его Второго Пришествия, как об этом говорит апостол Павел: *«Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет»* (1 Кор. 11:26).

«Воспоминание», ἀνάμνησις, о котором говорит Господь, является не простым ментальным актом, но есть вхождение в реальное общение со Христом, актуализация единожды совершенной Им Евхаристии в настоящем моменте времени. В данном случае слово «воспоминание» употреблено в традиционном библейском смысле — как нечто действенное, подобно заповеди *«помнить (то есть соблюдать) день субботний»* (Исх. 20:8). «Это не только воспоминание, — говорит прот. Г. Флоровский. — Вспоминают о бывшем и прошедшем, о том, что некогда случилось и чего уже нет. А Тайная Вечеря не только была единожды совершена, но таинственно продолжается и до века, <...> Это исповедуем мы каждый раз, приступая к евхаристической Чаше: Вечери Твоея тайныя *днесь,* Сыне Божий, причастника мя приими... *Продолжается,* а не повторяется. Ибо едина жертва, едино приношение, един Иерей, "приносящий и приносимый". <...> Каждая Евхаристия есть некое исполнение Тайной Вечери, ее осуществление и раскрытие в мире и во времени. Каждая евхаристическая служба есть всецелое отображение единой великой Евхаристии, совершенной Спасителем в навечерии Его вольных страданий на Тайной Вечере»[3].

---

[1] См., напр.: *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Киев, 1901. Ч. 16. С. 41.

[2] *Бобринский Б., протопресв.* Тайна Пресвятой Троицы: Курс догматического богословия. М., 2005. С. 180, 184.

[3] *Флоровский Г., прот.* Евхаристия и соборность // Путь. Париж, 1929. № 19. С. 3.

Тело и Кровь Христовы в Евхаристии

Православное богословие однозначно утверждает подлинность евхаристических Тела и Крови Христовых. В Таинстве действием Святого Духа хлеб и вино становятся истинными и реальными Телом и Кровью Воплощенного Сына Божия Господа Иисуса Христа. Эта истина основывается как на Божественном Откровении, так и на святоотеческом предании.

Исключительно важным в данном контексте является учение о Евхаристии, содержащееся в Беседе Господа Иисуса Христа о Хлебе Жизни (Ин. 6). Христос, говоря о Своем Теле и Своей Крови, которые будут даны Им в пищу верным, подразумевает абсолютно реальные и подлинные Свои Тело и Кровь. Глагол τρώγω, выражающий в этом тексте вкушение Тела и Крови, буквально означает «жевать» и даже «глодать» и не допускает никакого спиритуалистического перетолкования. Именно эта определенность и вызвала соблазн иудеев. Ветхозаветный закон под страхом смерти запрещал вкушение крови (Лев. 17:10–14)[1]. Однако Христос не пытается разубедить иудеев, не говорит об аллегорическом или ином понимании, но подчеркивает истинность сказанного[2].

Святоотеческое предание единогласно утверждает истину, согласно которой мы причащаемся Тела и Крови Господа Иисуса Христа, которые Он принял в Воплощении. Это та Плоть, которая была распята на Кресте, умерла, воскресла и вознесена одесную Отца.

Священномученик Игнатий Богоносец убеждал христиан чаще собираться для Евхаристии, ибо через нее «низлагаются силы сатаны»[3]. Он предостерегал первых христиан от еретиков, не признающих, «что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благости»[4].

---

[1] «Если кто из дома Израилева и из пришельцев, которые живут между вами, будет есть какую-нибудь кровь, то обращу лице Мое на душу того, кто будет есть кровь, и истреблю ее из народа ее, потому что душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает» (Лев. 17:10–11).

[2] *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 125.

[3] *Игнатий Богоносец, св.* Послания. Казань, 1857. С. 57.

[4] Там же. С. 170.

Свт. Кирилл Иерусалимский говорил: «Видимый хлеб есть не хлеб, хотя и ощутителен по вкусу, но Тело Христово, и видимое вино есть не вино, хотя и подтверждает то вкус, но Кровь Христова»[1]. В этих словах свт. Кирилла евхаристический евангельский реализм выражен с максимальной яркостью и недвусмысленностью. «Истинная была плоть Христа, которая распята, погребена; воистину сие есть *Таинство той самой плоти*», — писал свт. Амвросий Медиоланский[2].

Прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» пишет: «Как хлеб через ядение, а вино и вода через питие естественным образом прелагаются (μεταβάλλονται) в тело и кровь ядущаго и пиющаго, и делаются не другим телом, по сравнению с прежним его телом, так и хлеб предложения, вино и вода, через призывание и наитие Святаго Духа, сверхъестественно претворяются (ὑπερφυῶς μεταποιούνται) в Тело Христово и Кровь, и суть не два, но единое и то же самое»[3].

Прп. Симеон Новый Богослов учил, что Сын Божий в причащении преподает нам «ту самую пренепорочную плоть, которую Он принял от Пренепорочной Богородицы Марии и в коей от Нея родился»[4]. Св. Николай Кавасила писал, что после Эпиклезиса евхаристические Дары «уже не образ, <…> но самое всесвятое Владычнее Тело, истинно принявшее все укоризны, поношения, раны, — распятое, прободенное, <…> претерпевшее заушение, биение, заплевания, вкусившее желчь. Подобным образом и вино есть самая Кровь, истекшая из прободенного Тела»[5].

Наконец, постановления Первого, Третьего и Седьмого Вселенских Соборов не оставляют никаких сомнений в реальности евхаристических Тела и Крови и их тождественности с Телом и Кровью Воплощенного Сына Божия. «Святые Дары прежде освящения называются «вместообразными» (ἀντίτυπα),

---

[1] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 246.

[2] PL. T. XVI Col. 407. De myst. IX, n. 53; cfr. VIII, n. 47, 48: in Ps. XLIII, n. 36.

[3] PL. T. XVI Col. 407. De myst. IX, n. 53; cfr. VIII, n. 47,48: in Ps. XLIII, n. 36.

[4] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. Вып. I. М., 1892. С. 396

[5] *Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной литургии // Николай Кавасила, св. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 155.

после же освящения по существу Телом и Кровью Христовой и суть таковы», — с замечательной лаконичностью свидетельствовали Отцы Седьмого Собора[1].

Тождество евхаристических Тела и Крови Христовых исторически имеет *принципиальное сотериологическое значение* — мы причащаемся тому Телу, которое воспринял и в Самом Себе исцелил и обожил Воплощенный Сын Божий. Евхаристия, таким образом, есть вхождение в тайну Искупления, актуализация в верующих Искупления, совершенного Господом Иисусом Христом. Без Евхаристии Искупление остается нереализованным.

В Евхаристии мы причащаемся именно тому самому Телу, которое Христос исцелил и обожил в Своем Воплощении. Отрицание этого бесспорного факта есть, по существу, отрицание смысла Боговоплощения и реальности совершенного Христом Искупления. Без этого тождества мы не участвуем в Искуплении, не исцеляется наша природа. Именно поэтому Церковь решительно отвергает любые символические, аллегорические или спиритуалистические толкования евхаристических Тела и Крови.

Христологический аспект Евхаристии

Христос присутствует в Евхаристии всецело, в полноте Своего Божества и человечества, ипостасно соединенного с Божеством. Каждая частица евхаристического хлеба есть Тело Христово единое и неделимое. В каждой частице присутствует весь Христос. Это сознание содержится в литургическом чинопоследовании: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и не разделяемый».

---

[1] Деяние 3. Acta Conciliorum et epistolae decretales. Parisiis, 1714. Col. 372. На I Вселенском Соборе Отцы исповедали: «На Божественной трапезе мы не должны просто видеть предложенный хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должны верою разуметь, что на священной трапезе лежит Агнец Божий, “вземляй грехи мира” (Ин. 1:29), приносимый в жертву священниками, и истинно приемля честное Тело и Кровь Его, должны веровать, что это знамения нашего воскресения». Макарий (Булгаков), еп. Цит. соч. С. 199–200. (Gelas. Cyzicen. Comment. In Acta Consil. Nic. c. XXXI, Diatyp. 5). На III Вселенском Соборе было утверждено: «причащаясь Святой Плоти и Честной Крови Христа, <…> принимаем не как обыкновенную плоть (да не будет!), <…> но как Плоть воистину животворящую и собственную для Самого Слова» (Деяния Вселенских Соборов. Т. I. СПб., 1996. С. 195).

Христос присутствует в евхаристических Дарах постоянно, то есть не только при самом причащении, но и до причащения, и после причащения. Хлеб и вино, ставшие Телом и Кровью Христа, уже не прелагаются в прежнее свое естество, но остаются Телом и Кровью Христовыми навсегда, независимо от того, будут ли они преподаны верующим для причащения.

В Евхаристии благодатно актуализируется все Домостроительство спасения: от Воплощения Сына Божия Господа Иисуса Христа до Его Вознесения и Сошествия Святого Духа[1]. Согласно прп. Феодору Студиту, литургия есть обновление Богочеловеческого домостроительства спасения.[2] Целью Боговоплощения и совершенного Христом Искупления было обожение человека. «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал Богом», — это утверждение стало лейтмотивом восточной святоотеческой мысли, ярким примером единогласного «consensus patrum». Через Евхаристию верующие становятся причастниками Искупления, через Евхаристию совершается обожение каждого конкретного человека. Об этом говорится в молитве пред св. Причащением: «Божественное Тело обожает мя и питает. Обожает ум, дух же питает странно».

Для большинства Святых Отцов Воплощение есть отправная точка для рассуждения о Евхаристии. Мученик Иустин Философ писал в своей Апологии: «как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел Плоть и Кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено Благодарение чрез молитву слова Его, есть <...> Плоть и Кровь Того же воплотившегося Иисуса»[3]. Клеветнические обвинения первых христиан в каннибализме св. Иустин мог бы легко опровергнуть через символическое толкование Евхаристии. Но он подчеркивает реальность Таинства, делая акцент на подобной же реальности Боговоплощения.

В толковании на слова молитвы Господней «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Слово *насущный* означает, что этот хлеб по качест-

---

[1] *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Белград, 1978. С. 567.

[2] *Феодор Студит, прп.* Творения. СПб., 1907. Т. 1. С. 126.

[3] *Иустин Философ, св.* Первая апология, 66. Цит. по: Отцы Церкви и подвижники благочестия о помощи Божией // ЖМП. 1984. № 10. С. 30.

ву своему превыше всего существующего (здесь свт. Игнатий ссылается и перефразирует прп. Кассиана. Collatio IX, cap. XXI). Величие его и святость бесконечны, непостижимы; освящение, достоинство, доставляемые вкушением его, необъятны, необъяснимы. Хлеб, подаваемый Сыном Божиим, есть всесвятая Плоть Его, которую Он дал за живот мира. К чудной пище присоединено столько же чудное питие. Плоть Богочеловека дана в пищу верующим, Кровь Его — в напиток. Богочеловек не отличался ничем от прочих человеков, будучи совершенным человеком; но был Он вместе и совершенным Богом: по наружности все видели и осязали в Нем человека, по действиям познавали Бога. Подобно этому благоволил Он, чтобы всесвятое Тело Его и всесвятая Кровь Его были прикрыты веществом хлеба и вина: и видятся, и вкушаются хлеб и вино, но приемлется и снедается в них Тело и Кровь Господа»[1].

Триадологический и пневматологический аспекты Евхаристии

В Евхаристии Церковь приносит молитву Богу Отцу, чтобы действием Святого Духа хлеб и вино преложены были в Тело и Кровь Воплощенного Сына Божия. Обращение к Отцу заложено уже в Новом Завете, в первой, можно сказать, евхаристической молитве «Отче наш», и в Первосвященнической молитве Христа. К Отцу обращены раннехристианские евхаристические молитвы, а также большинство известных анафор[2]. Все византийские евхаристические молитвы имеют Троичную структуру: они обращены к Отцу, вспоминают Домостроительство Сына и призывают Святого Духа.

Освящение Даров совершается во время эпиклезы, которая является исконной литургической практикой Церкви. Ее содержит подавляющее большинство анафор, в том числе древнейших, и о ней свидетельствует сословие Отцов Церкви. Как говорит, например, свт. Кирилл Иерусалимский, мы «умоля-

---

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь // Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений. М., 2002. Т. 4. С. 237.

[2] Напр., в «Учении Двенадцати апостолов народам» молитва направлена к Отцу Небесному и содержит Благодарение за «жизнь и ведение, которое Ты даровал нам чрез Иисуса Отрока Твоего» (Раннехристианские Отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 11).

ем Человеколюбца Бога ниспослать Святаго Духа на предлежащие дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино Кровию Христовой. Ибо без сомнения, чего коснется Святый Дух, то освящается и прелагается»[1]. Также и св. Николай Кавасила утверждает: «Священник молится, чтобы всесвятый и всемогущий Дух, почив на них (предлежащих Дарах), преложил хлеб в самое честное и святое Тело Христа, а вино — в самую честную и святую Кровь Его. *После сих слов все священнодействие окончено и совершено»*[2].

Евхаристия как Жертва

Таинство Евхаристии является жертвой Богу и неотделимо от Голгофской жертвы Христа. О жертвенном характере Евхаристии Господь говорил еще в беседе о Хлебе Жизни: *«Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира»* (Ин. 6:51). Установление Таинства пронизано идеей жертвенной смерти за все человечество, Христос говорит не просто о Своем Теле и Своей Крови, но о Теле *«ломимом»* (Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24) и Крови *«изливаемой»* (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20).

Спаситель *«однажды»* (Евр. 7:27; 9:28) принес Себя на Голгофе в жертву, *«чтобы подъять грехи многих»* (Евр. 9:28). В Евхаристии предлагается то же самое Тело и та же самая Кровь. Таким образом, Евхаристия есть не восполнение жертвы Голгофской, а приобщение к ней верующих, усвоение плодов Крестной жертвы всеми членами Церкви Христовой. Поэтому во всех литургиях, в молитве после освящения Даров, выражается мысль о том, что евхаристическая жертва приносится за спасение всех живых и умерших.

Объясняя жертвенный характер Евхаристии, св. Николай Кавасила пишет: «Хлеб становится жертвой ни до освящения, ни после, но во время него. Именно тогда хлеб становится самим Телом Христовым. <...> Именно это обозначает принести

---

[1] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Пятое тайноводственное слово // Кирилл Иерусалимский, свт. Творения. СПб., б/г. С. 248. Греческий текст см.: Cyrille de Jerusalem. Catecheses Mystagogiques. Sources Chretiennes. T. 126. Paris, 1966. P. 156.

[2] *Николай Кавасила, св.* Изъяснение обрядов Божественной литургии // Николай Кавасила, св. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 155.

хлеб и соделать его жертвой — пресуществить его в Тело Господа, принесенное в жертву. Таким образом каждый раз осуществляется спасительная жертва Агнца Божия и Тело Христово пребывает единократно принесенным»[1].

Только отвергающие реальное изменение в Евхаристии хлеба и вина в Тело и Кровь Богочеловека (протестанты) не признают жертвенного значения Евхаристии.

Вещество для Таинства Евхаристии

Веществом для Таинства Евхаристии является чистый, квасный, пшеничный хлеб и красное виноградное вино, растворенное водой. В повествовании евангелистов об установлении Таинства Евхаристии на Тайной Вечере для обозначения хлеба используется слово ἄρτος. (Мф. 26:26; Мк. 14:22; Лк. 22:19), то есть «хлеб вскисший», а не термин ἄζυμον, который переводится как «хлеб безквасный, опресночный». В Деяниях и посланиях апостола Павла также употребляется термин ἄρτος (Деян. 2:42, 46; 20:7; 1 Кор. 10:16; 11:20). И во все последующее время Евхаристия совершалась в Церкви только на квасном хлебе. Красное виноградное вино должно быть разбавлено водой — в воспоминание крестных страданий Христа, когда из Его прободенного ребра *«истекла кровь и вода»* (Ин. 19:34). 46-е правило Карфагенского Собора утверждает: «В святилище да не приносится ничто, кроме Тела и Крови Господни, как и Сам Господь предал, то есть кроме хлеба и вина, водою растворенного».

Евхаристическая терминология

Православное богословие совершенно определенно говорит о невозможности в полноте выразить тайну Евхаристии. Евхаристический канон литургии свт. Иоанна Златоуста содержит такие слова: «Ты бо еси Бог неизреченен, недоведом, невидим, непостижим, присно Сый, такожде Сый, Ты, и Единородный Твой Сын…» Непостижимость и невыразимость Бога являются основанием апофатического богословия.

---

[1] *Николай Кавасила, св.* Изъяснение обрядов Божественной литургии // Николай Кавасила, св. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 194.

С другой стороны, мы именуем Бога, и в Божественном Откровении Ему даются многоразличные Имена, ибо нет одного такого Имени, которое бы полностью выразило Божество. Это же относится, как выражено в вышеприведенной евхаристической молитве, и к Сыну Божию, начиная с Его Воплощения (тропарь Благовещения «Днесь спасения нашего главизна и еже от века Таинства явление...»). Богословие Божественных Имен или катафатическое богословие только частично приоткрывает нам Тайну Божества, является попыткой приблизить недомыслимое Бытие Бога нашему пониманию.

В догмате есть элемент рационально познаваемый, который мы выражаем в богословских и философских терминах, и таинственный компонент. Так же и в Евхаристии. Невозможно в полной мере с помощью одного термина адекватно выразить эту тайну. Мы постоянно выражаем эту мысль, называя евхаристические Тело и Кровь Христовы Святыми **Тайнами.** Поэтому важно помнить, что никакой богословский или философский термин не в силах охватить и выразить Таинство таинств. Это не значит, что все термины равнозначны. Но мы не должны быть в плену нами же изобретенных терминов, пытаясь вместить в них всю тайну Откровения. Это означает, что любой термин должен рассматриваться в свете апофатической непостижимости Таинства Евхаристии.

Есть прекрасное библейское выражение «И стало так», например, в Ветхом Завете *«И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. **И стало так»*** (Быт. 1:7). И далее, после актов творения рефреном повторяется *«и стало так»*. Откровение констатирует свершившийся факт. То же и в Новом Завете. Например, первое чудо Христово, в Канне Галилейской, когда по слову Христову вода ***«стала»*** вином (Ин. 2:9). «Aquam vinum factam» («воды, сделавшейся, ставшей вином»). В Таинстве Евхаристии хлеб и вино ***становятся*** Телом и Кровью Христовыми.

Существуют различные внебиблейские термины, с помощью которых Святые Отцы выражали веру в реальность Таинства таинств — святой Евхаристии. Но, используя эти термины, они всегда подчеркивали, что — говоря словами прп. Иоанна Дамаскина — «образ ***преложения*** неизследим». Евхаристия совершается Святым Духом «подобно тому, как Гос-

подь при содействии Святого Духа составил Себе и в Себе плоть от Святой Богородицы. Более мы ничего не знаем, кроме того, что Слово Божие истинно, действенно и всемогуще, а способ (преложения) неисследим».[1]

Для обозначения того факта, что хлеб и вино в Евхаристии становятся Телом и Кровью Христа, чаще всего используется литургический термин — «преложение» (ἡ μεταβολή). Он происходит от глагола μεταβάλλω, который буквально означает «перебрасываю что-то за что-то» (отсюда слово «баллистика»).

Аристотель этим термином обозначал превращение пищи в тело человека при ее вкушении (ср. соответствующий термин «метаболизм», доныне используемый в медицине). И недаром свт. Григорий Нисский в 37-й главе «Большого огласительного слова» объясняет чудо Евхаристии именно аналогией со вкушением хлеба человеком, и эта аналогия повторена затем прп. Иоанном Дамаскиным. Поэтому и применительно к Евхаристии термин «преложение», употребленный в тексте литургии свт. Иоанна Златоуста (μεταβαλὼν — **«преложив»**), говорит о явном онтологическом переходе из одной реальности в другую, о бытийной перемене. В данном контексте он означает сущностное изменение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

Другой термин, о котором до сих пор идут споры между православными богословами, это — «пресуществление», μετουσίωσις. Многие считают, что этот термин имеет католическое происхождение, соответствуя латинскому transsubstantiatio с аристотелевским учением о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления. Буквально данный термин означает «изменение сущности». Действительно, применительно к Евхаристии этот термин стал широко употребляться именно на Западе. Дело в том, что впервые вера в Таинство Евхаристии стала подрываться римо-католическим монахом Беренгарием (†1088). Он отрицал истинное преложение. Неоднократные осуждения его учения Церковью не могли совершенно изгладить эту ересь. И в середине XII в. был введен в употребление термин «пресуществление» (transsubstantiatio), а со временем развилось и соответствующее учение. Латинское учение о пре-

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной Веры. IV. 13. С. 311–312.

существлении утверждает, что в Евхаристии сущность хлеба и вина целиком претворяются в сущность Тела и Крови Христовых. То, что мы видим и ощущаем — это только внешние признаки — акциденции — которые сохраняются. Это учение было узаконено схоластическим богословием, которое зиждилось на аристотелевской философии. Понятия «сущность» и «акциденция» стали основой учения, утвержденного Тридентским собором и вошедшего в догматическое учение Римо-католической церкви. Следует отметить, что даже выдающийся римо-католический богослов Фома Аквинский (1226–1274) в своих сочинениях преимущественно употребляет именно термин «преложение» — transformation — μεταβολή.

Само слово «пресуществление», ἡ μετουσίωσις, появилось в греческом богословском языке у Леонтия Византийского еще в VII в., но вошло в православную евхаристическую терминологию начиная с патриарха Константинопольского Геннадия Схолария (XV в.). Это греческое слово μετουσίωσις не является копией латинского термина. Хотя следует отметить, что такой выдающийся богослов как свт. Марк Эфесский избегал термина «пресуществление», используя вместо него термин μεταποίειν — «претворение»[1]. В этом свт. Марк следует терминологии свт. Григория Нисского: «...так и Тело, которому Богом даровано бессмертие, входя в наше тело, целое **изменяет и превращает** (μεταποιεῖ καὶ μετατὶθησιν) в Себя»[2]. В последующую эпоху термин «пресуществление» постепенно стал употребляться в православном богословии и использовался многими святыми — в частности свт. Филаретом Московским, свт. Феофаном Затворником, св. прав. Иоанном Кронштадтским.

Тем не менее термин этот, как ассоциирующийся с латинской схоластикой, у ряда православных богословов продолжал вызывать отторжение. Так, архиепископ Василий (Кривошеий), обращаясь к филаретовскому «Катихизису», утверждает: «Нужно сказать, что “исправление” “Катихизиса” в духе его большей латинизации и согласования с “Исповеданиями” Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным. Так, в этом

---

[1] 28 PG T. 160, col. 1080.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово (с параллельным текстом). Киев, 2003. Гл. 37. С. 276–277.

издании к слову “прелагаются” (о Св. Дарах) было добавлено “или пресуществляются”. Правда, вслед за тем слово “пресуществление” объясняется, с ссылкою на “Исповедание” Досифея, в православном духе в смысле непостижимого и действительного преложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в “Катихизис” этого чуждого православному преданию схоластического термина»[1].

Таким образом, даже сожалея об употреблении термина «пресуществление», архиепископ Василий (Кривошеий), тем не менее, считает возможным его православное истолкование и употребление. Владыка Василий рассуждал об этом в докладе на тему: «Символические тексты в Православной Церкви», представленном Комиссией при Священном Синоде Русской Православной Церкви и учрежденной в 1963 г. для разработки тем ожидавшегося Всеправославного Предсобора. Позднее этот доклад на заседании Священного Синода 20 марта 1969 г. был одобрен и утвержден как мнение Священного Синода Московского Патриархата[2].

Сегодня термин «пресуществление» является достаточно привычным и устоявшимся и удобен тем, что подчеркивает реальность изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа и не допускает перетолкований Таинства Евхаристии в протестантском духе, почему и был использован и утвержден Константинопольским Собором 1691 г., деяния которого были приняты Русской Православной Церковью. Термин этот сегодня не стоит отождествлять с католической средневековой схолас-

---

[1] *Василий (Кривошеий), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. 1968. № 4. С. 27. Владыка Василий считает, что «при всех своих недостатках “Катехизис” Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия, но выделять его из множества других символических текстов и возводить в степень “символической книги” было бы неправильно. Ибо, <...> и сам Св. Синод в своем одобрении “Катехизиса” не называет его “символическою книгою”, а ограничивается рекомендацией его в качестве “руководства”. К тому же авторитет и значение “Катехизиса” Филарета ограничиваются Русской Православной Церковью. Вне ее, особенно у греков, он мало известен. На него нельзя смотреть как на символический памятник общеправославного значения» (Там же).

[2] См.: Журнал Московской Патриархии. 1969. № 4. С. 4–5. Доклад Владыки Василия был напечатан в 4-м выпуске «Богословских трудов», под тем же, что и на Совещании, названием: «Символические тексты в Православной Церкви» (С. 5–36).

тической теорией о transsubstantiatio, и в православной трактовке он является вполне приемлемым. Вопрос о философских основах христианского богословия и выявлении новых философских трактовок таких ключевых понятий, как «сущность» и т. д. (в том числе — и применительно к богословию Евхаристии), которые не противоречили бы христианскому мировоззрению и в то же время учитывали бы достижения философии XIX–XX вв., представляется весьма актуальной задачей современного богословия.

Еще в эпоху иконоборчества появилась теория, которая позднее нашла себе воплощение в умах протестантских богословов, согласно которой евхаристические хлеб и вино не меняют после освящения своей природы, а только «усваиваются» Господом Иисусом Христом. Так, на VII Вселенском Соборе диакон Епифаний, выступая в обличение еретиков-иконоборцев, говорил, что они, «будучи объяты нечестием и коварством, защищают себя софизмами и Святые Дары называют Телом Христовым *не в смысле пресуществления, а по положению, в смысле усвоения*»[1].

Согласно представлениям еретиков, хлеб и вино соединяются с Личностью Христа, с Его Божеством, и только в силу этого соединения называются Его Телом и Кровью. Отцы Церкви, однако, неоднократно и ясно свидетельствуют о реальном изменении природы вещества в Таинстве, и можно смело говорить о существовании «консенсус патрум» по этому вопросу. Свидетельство же Вселенского Собора имеет для нас наивысший авторитет. По словам Оливье Клемана, «сакраментальный реализм отцов тотален. Хлеб полностью претворяется в Тело Христа, вино — в Его Кровь. Изменение совершается всецело и не подлежит обсуждению»[2]. Простота церковного исповедания никогда не подразумевала чего-либо иного, кроме ясной евангельской веры в истинность Слова Божия: *«сие есть Тело Мое», «сия есть Кровь Моя»*.

Для Православия фундаментальнейшим утверждением является истина, что мы причащаемся тому самому Телу, ко-

---

[1] Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Изд. 5-е. Т. IV. С. 538–539.

[2] *Клеман О.* Истоки. Богословие Отцов древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994. С. 105.

торое Христос воспринял в Воплощении, исцелил и обожил. Без этой веры теряет полноту и смысл сама тайна Спасения и Искупления. Отрицая протестантский евхаристический «номинализм», мы исповедуем, что христианин входит в тайну Искупления, причащаясь прославленного Тела Христа. Неизвестное Церкви учение о «воипостазировании» евхаристических Даров по сути опровергает реальное превращение хлеба и вина в подлинное Тело и подлинную Кровь Воплощенного Сына Божия.

Экклезиологический аспект Евхаристии

Евхаристия — Таинство единства Церкви. Без Евхаристии нет и не может быть никакого другого Таинства, поскольку изначально нет и не может быть Церкви без Евхаристии: *«Тело Его <...> есть Церковь»* (Кол. 1:24) — говорит апостол Павел.

Само основание Церкви или *«приобретение»* (Деян. 20:28) ее Христом евхаристично. *«Один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода»* (Ин. 19:34). Истечение крови и воды в святоотеческом богословии неизменно понималось как символ будущей Церкви. Вода является символом крещения, кровь указывает на Евхаристию. Так Церковь основана во Христе: «Истекла кровь и вода, которые и означают Церковь Христову, созданную в Нем, подобно тому, как из бока Адама была взята жена его»[1].

«Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее ни чем другим, как только Телом Господним» — утверждал св. Николай Кавасила[2]. Прп. Максим Исповедник говорит: «никакое Таинство не может совершиться без Причастия»[3]. А по мысли свт. Симеона Солунского, «завершение всякого священнодействия и печать всякого Божественного Таинства есть священное Причащение»[4].

---

[1] *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М., 1995. Т. 8. С. 324.

[2] *Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной литургии // Николай Кавасила, св. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 170.

[3] PG. T. 4. Col. 136A.

[4] PG. T. 155. Col. 512D.

Евхаристия дана Церкви, Евхаристия совершается только в Церкви и только принадлежащий к Церкви участвует в Евхаристии. В древней Церкви «причастие воспринималось <...> как акт, вытекающий из самого членства в Церкви и это членство исполняющий и осуществляющий. Евхаристия была и называлась Таинством Церкви, Таинством собрания, Таинством общения»[1]. Авторитетнейшим подтверждением данной мысли является свидетельство древнейшего памятника христианской письменности «Учение 12 апостолов» (Дидахи): «Как этот преломляемый хлеб, быв рассеян по холмам, и будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое» (9 глава). «Помяни, Господи, Церковь Свою, да охранишь ее от всякого зла и сделаешь ее совершенной в любви Твоей, и собери ее от четырех ветров, освященную, в Царствие Твое, которое Ты уготовал ей» (10 глава).

Древние отцы называли Евхаристию «единением» (ἕνωσις). Как сказано в литургии свт. Василия Великого: «Нас же всех причащающихся от единаго Хлеба и Чаши соедини друг ко другу, да ни един от нас не причастится недостойно». Отрыв от церковного единства, разрушение единства Церкви следствием своим имеет недостойное причащение. Не может причащаться Телу Христову тот, кто отделяет себя от Церкви и разрушает ее единство.

Всякий приход, в котором совершается Таинство Евхаристии, есть «семья» во Христе. Христиане являются «братьями и сестрами» друг другу не в метафорическом, но в онтологическом, бытийном смысле, как ставшие «сотелесными и скровными» Христу. Люди, причащающиеся из одной Чаши, должны настолько объединяться во Христе, чтобы жить уже единым сердцем, как один человек. По мысли В. Н. Лосского, «тот, кто глубже укоренен в Церкви, кто глубже сознает единство всех в Теле Христовом, тот и меньше связан своими индивидуальными ограничениями, личное сознание его более раскрыто Истине»[2]. «Источник наших церковных болезней, — писал прот.

---

[1] *Шмеман А., протопресв.* Исповедь и причастие: Доклад Св. Синоду Православной Церкви в Америке. Б/м., б/г. С. 4.

[2] *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей / под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 578.

Иоанн Мейендорф, — повлекший за собой целый ряд недоразумений, есть утеря чувства Церкви, как живой общины»[1].

Знаменитый святоотеческий тезис «вне Церкви нет спасения» имеет евхаристическое обоснование. Вне Церкви нет спасения, поскольку вне Церкви нет Евхаристии. А без Евхаристии нет ни спасения, ни обожения, ни истинной жизни, ни воскресения в вечности.

Эсхатологический аспект Евхаристии

Эсхатологический аспект является одной из самых таинственных тем евхаристического богословия. Евхаристия есть Таинство воскресения: *«Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни»* (Ин. 6:53). *«Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день»* (Ин. 6:54). Как сказано в литургии свт. Василия Великого «елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете».

Уже ранние Отцы Церкви видели в причащении Тела и Крови Христовых залог воскресения и жизни вечной. Священномученик Игнатий Богоносец называет Евхаристию «врачевством (или лекарством) бессмертия» (φάρμακον ἀθανασίας)[2]. Причащение, таким образом, сочетает аспекты сотериологический («врачевство») и эсхатологический («бессмертие»).

В творениях свт. Иринея Лионского учение о Евхаристии как о силе воскресения представлено с максимальной полнотой и законченностью. По мысли святителя, некоторые люди неправильно утверждают, что плоть окончательно истлевает, подвергается тлению. Если плоть эта питалась Телом и Кровью Христа, то следует говорить о ее нетлении. Как хлеб, происшедший от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного; *так и тела наши, принимая Евхаристию, уже нетленны, имея в себе надежду вос-*

---

[1] *Мейендорф И., прот.* Иерархия и народ в Православной Церкви // Вестник РСХД. 1955. № 39. С. 39.

[2] *Игнатий Богоносец, св.* Послания. Казань, 1857. С. 69.

кресения:[1] «Подобно тому, как зерно падает в землю и истлевает, а затем из него вырастает колос, и в нем зерна, из которых мы печем хлеб, который в Евхаристии становится Плотью и Кровью Христа, *так и наши тела, насыщенные нетленной Пищей — Телом и Кровью Сына Божия, хотя и погребенные в землю, будут изведены из земли Духом Божиим в вечную жизнь»*[2].

В творениях многих Святых Отцов грех отождествляется со смертью, а Евхаристия с бессмертием. Таким образом, Евхаристия обретает космическое и даже сверхкосмическое измерение. То, что произошло на заре человеческой истории в момент грехопадения, преодолевается в Таинстве Причащения. Через грех прародителей смерть вошла в мир (Рим. 5:12). Господь сказал Адаму в Раю: *«От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь»* (Быт. 2:17). И, хотя в тот день, когда Адам вкусил плодов от древа познания добра и зла, физически он не умер, но произошло принципиальное изменение его естества — в него вошел закон смерти. Вкушение запрещенных плодов стало для человека «залогом смерти»[3]. В Евхаристии происходит обратное тому, что произошло в грехопадении. Тело и Кровь Христовы становятся для искупленного человечества «залогом жизни». «Мы получили жизнь во Христе; именно Тело Его вкусили вместо плодов дерева жизни, <...> и праведной Кровью Его омыты, <...> и чрез надежду воскресения ожидаем будущей надежды и *уже живем жизнью Его, которая сделалась залогом нашим»*[4]. После причащения, хотя физически люди продолжают умирать, меняется самая суть, принцип человеческого бытия. Приобщившись нетленным Телу и Крови Христа, человек оказывается вне абсолютной власти смерти (ср. Рим. 6:9), становится наследником воскресения.

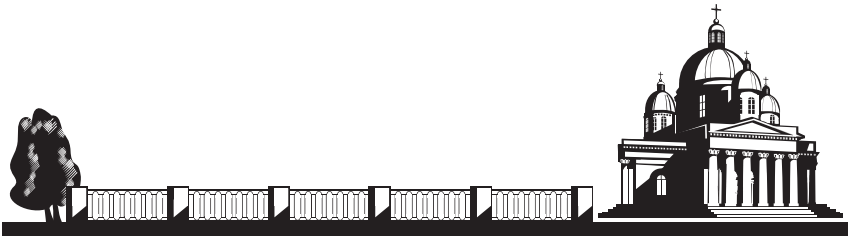
---

[1] См.: *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. IV, 18, 5 // Ириней Лионский, свт. Сочинения. СПб., 1900. С. 365.

[2] Там же. V, 2, 2-3. С. 449–450.

[3] *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М., 1995. Т. 8. С. 333.

[4] Там же. С. 333.



ЦЕРКОВЬ И ЕВХАРИСТИЯ

Доклад «Церковь и Евхаристия». Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о Церкви». Москва, 17–20 ноября 2003 г.

Центральное значение таинства святой Евхаристии в жизни Церкви, несомненно, признавалось Святыми Отцами и богословами с самого начала возникновения на земле благодатного царства Божия. «Велия благочестия тайна», воплощение Сына Божия, «таинство от века утаенное и несведомое ангелом», обновляется ежедневно в литургической жизни христиан и именно поэтому в сознании древних ромеев и русских людей вплоть до XV–XVI вв. Евхаристия была основой и завершением всей богослужебной жизни[1]. Все таинства, молитвословия и чинопоследования Православной Церкви, которые в последние века превратились в сознании христиан в частные требы, во времена подлинной церковной жизни концентрировались около литургии, связывались с ней, так или иначе, или даже, включались в ее состав. Делалось это именно потому, что правильно понималось значение Евхаристии, которое, по определению Дионисия Ареопагита есть «Таинство таинств», без которого «каждое из иерархических священнодействий, как

[1] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999. С. 6.

незавершительное ατελὴς μὲν οὖσα (будучи незавершенным), не совершает окончательного приобщения нашего»[1].

По толкованию преп. Максима Исповедника, эти слова означают, что «никакое таинство не бывает совершенно без Причастия»[2]. А по слову Симеона Солунского «завершение всякого священнодействия и печать всякого Божественного таинства — есть священное Причащение»[3].

Отсюда следует чрезвычайная важность правильного отношения к святейшему Таинству таинств — Евхаристии, в котором, как в своеобразном зеркале, отражается истинное духовное содержание всей жизни христианина, епископа, священника или мирянина. Духовная неграмотность или ошибки при участии в этом Таинстве нанесут больше вреда, чем любая другая погрешность. И здесь ответственность лежит, прежде всего, на предстоятеле — епископе или священнике, которому Тело Христово вручается, как залог при рукоположении. Словом учения, молитвой и личным примером всей жизни епископ, по слову св. праведного отца Иоанна Кронштадтского, должен быть, после Бога и Богородицы, «источником освящения для всех христиан его паствы»[4]. Архиерей, а также помогающие ему священники, служат «соединительным звеном, соединяющим земное с небесным», и «должны быть небесными человеками, которые только телом касаясь земли, сердцем и душой простираются в небеса и пребывают на небе»[5].

При служении Божественной литургии для нас становится особенно осязаемо зримо значение церковных предстоятелей, как священно-начальствующих и тайнодействующих по своему сану[6], как непосредственных «совершителей» и раздаятелей святых Христовых Тайн.

Церковь, как собрание верующих, именно в таинстве Евхаристии приобретает полноту духовного и телесного единства.

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии. СПб., 2001. С. 53.

[2] M.P. Gt. T. 4. Col 36A.

[3] M.P. Gt. T. Col 512A.

[4] Полное собрание сочинений прот. Иоанна Сергиева. СПб., 1905. Т. 6. С. 280–281.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 325.

Природа самой Церкви — евхаристична, ибо она есть Тело Христово, а значит без Евхаристии нет Церковности, а сама Евхаристия не мыслима вне Церкви[1].

Как предстоятели церковной общины, так и простые миряне, несмотря на различие своих служений, прав и обязанностей, должны составлять Единое Тело Христа, что и происходит во святой Евхаристии, когда по слову свт. Иоанна Златоуста приобщающиеся делаются «не многими телами, а одним Телом. Как хлеб, составляясь из многих зерен, делается единым, так что хотя в нем и есть зерна, но их не видно и различие их незаметно по причине их соединения, так и мы соединяемся друг с другом и со Христом»[2].

«Нас же всех от единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго Причастие... да обрящем милость и благодать со всеми святыми от века Тебе благоугодившими и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся». Так молится священник тайной молитвой в литургии свт. Василия Великого сразу по преложении св. Даров. И здесь мы видим ту же мысль и просьбу о единстве членов Церкви видимой и невидимой. Ходатайствуя в дальнейших словах молитвы о всех членах Церкви земной, иерей перечисляет различные нужды членов Церкви, находящихся в многообразных условиях и «обстояниях», но завершает он свою молитву пред Христом, невидимо пребывающим во Святых Тайнах, новой мольбой о единстве, о соединении всех в Царствии Божием, Царстве Божественных мира, любви и света.

Это таинство соединения с Богом и в Нем со всем Его творением совершается для каждого христианина через все таинства Церкви, через жизнь в Ее лоне, но совершенно особенным, мистическим образом — в таинстве Евхаристии. Так, преп. Максим Исповедник учит в своем «Таиноводстве»:

«Святая Церковь является, как образ первообраза, совершающего в отношении к нам действия, подобные делам Божиим. Ибо, как ни велико, почти несчетно, число мужей, жен и детей... весьма значительно различающихся между собой ро-

---

[1] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999. С. 7.

[2] Творения свт. Иоанна Златоуста. СПб., 1904. 2-е изд., Т. 10. С. 237.

дом, внешним видом, положением, языком, равно как и образом жизни, возрастом и понятиями, привычками, нравами и родом занятий, способностями, познаниями, личными достоинствами и внешним положением, характером и настроением души — как ни велико число и как ни разнообразен вид возрождаемых Ею и через Нее воссозидаемых и обновляемых Духом, Церковь всем равно сообщает и дарует один образ и наименование»[1]. Что же это за образ? Несомненно — образ Сына Божия, которому Бог предопределил быть подобными всем призванным (Рим. 8:28–29). Образ нового Адама, Человека с большой буквы, Богочеловека Господа Иисуса Христа (1 Кор. 15:47–49).

Спаситель в своей Первосвященнической молитве просит Бога Отца о Своих настоящих и будущих учениках: «да будет все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Таким образом, Господь поставляет полноту духовного, сущностного единства человечества, главной целью Своего пришествия на землю и Своего искупительного подвига. «Да будут совершены во едино» (Ин. 17:23), единением Божественной Троичной Любви. Здесь мы становимся созерцателями величайшего призвания человека, как образа Божия и величайших обетований, подаваемых через Богочеловека Иисуса Христа. «Да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17:26).

Нигде не достигается такое единство, как только в Церкви Христовой, и ни в каком Таинстве мы не видим и не чувствуем такого совершенного единства, как только в Божественной Евхаристии. Не случайно именно на Тайной Вечере Господь говорит об установлении Нового Завета между Богом и Его людьми. «Сия есть кровь Моя Нового Завета яже за вы и за многи изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:30).

Святитель Григорий Нисский в своем «Большом огласительном слове» говорит, что только через общение с бессмертным «богоприемным телом» (θεοδόσου σώματος) Христа наше тело может достигнуть бессмертия. Святитель также подчеркивает величие такого чуда Евхаристии, когда «стало возможным, что одно это Тело, в целой Вселенной всегда разделяемое

[1] M.P. Gr T 91. Col. 665. C-668B.

стольким тысячам верных, в каждом из части делается целым и само в себе также пребывает целым»[1].

По мысли преп. Симеона Нового Богослова Христос, «став однажды нашим сродником по плоти и соделав нас сопричастниками Своего Божества, сделал всех таковых Своими сродниками. А так как преподанное нам через Причастие Божество неделимо и нераздельно, совершенно необходимо, чтобы и мы, воистину Ему приобщившиеся, были бы нераздельны со Христом одним Телом во едином Духе» (Нрав. сл. 1.6.76–82)[2].

Преподобный Симеон часто возвращается к этому телесному родству со Христом, как вытекающему из Причастия, но он считает нужным делать богословские уточнения, чтобы избежать всякого личного толкования. Так, говоря, что все верующие во Христа «становятся в Духе Божием Его сродниками и одним телом» (Нрав. сл. 2.7.167–169), соединяемые с Ним «во един Дух и также во одно Тело» (Нрав. сл. 2.7.184–187), преп. Симеон уточняет: «одним не по ипостаси, но по природе Божества, как и сами становящиеся богами по положению (ΘΕΣΕΙ), а по природе человечества, как ставшие Его сродниками и братьями» (Нрав. сл. 2.7.193–200)[3].

Слова апостола о том, что христиане составляют Тело Христово, а порознь суть члены (1 Кор. 12:27), надо, таким образом, понимать не метафорически, не в переносном смысле, но совершенно конкретно и реально. Так, по объяснению одного из лучших толкователей литургии св. Николая Кавасилы (XIV в.), «верующие уже теперь живут Благодаря Крови Христовой жизнью во Христе, подлинно завися от Главы этого Тела, Христа, и облечены этой плотью Христовой. Таким вот образом Церковь является в таинстве евхаристического Причащения»[4].

Богочеловеческое Тело Христа становится таким образом источником исцеления и совокупления воедино всех душевных и телесных сил каждого христианина, а также всего человечества в целом. Разрушающие силы зла и страстей бывают

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев, 2003. Гл. 37. С. 276–277.

[2] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 92.

[3] Там же. С. 93.

[4] M.P. Gr T 150. Col. 452 C-453A.

побеждены в каждой отдельной личности и в Церкви Христовой как едином живом организме. По слову святителя Григория Нисского, душа христианина соединяется со Христом через веру, а тело должно принять в себя «противоядие» греху через причастие того Тела, «которое оказалось сильнейшим смерти и послужило началом нашей жизни», которое бывает подобно закваске и «в принявшем Его все превращает в Свое естество»[1].

Именно это Таинство, по замечанию преп. Симеона Нового Богослова есть «самое большое (дело) в нас Его несказанного строительства и превышающего слово снисхождения, <…> полное всякого ужаса Таинство» (Нрав. сл. 1.10, 72–74)[2]. Но преподобный настаивает, однако, на духовном характере причастия, ибо «Дух является истинной пищей и питием, Дух — есть превращающий хлеб в Тело Господне, действительно Дух есть очищающий нас и делающий нас достойными причащаться Тела Господа» (Нрав. сл. 3. 538–557)[3]. К Таинству необходим духовный подход, чтобы «ты не подозревал <…> чего-нибудь земного, но <…> видел умными очами <…> этот маленький хлеб», чтобы не оказалось, что «пребывая в неверии и в видимом только тебе всеми чувствами не съел ты хлеб не небесный, но только земной, и лишился жизни, как не съевший духовно небесный хлеб» (Нрав. сл. 3, 528–537). По учению преподобного, который наряду с апостолом Иоанном и святителем Григорием, удостоился звания Богослова, если мы причащаемся так, что «не чувствуем ничего большего чувственной пищи, приходящей в нас, и не получаем в сознании (то есть сознательно, ощутимо) другой жизни, то следовательно, мы приобщились просто хлеба, а не так же и Бога»[4]. Если же мы считаем, что все это в нас бывает бессознательно и бесчувственно, то никоим образом не соединяемся с невидимым Богом[5].

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев, 2003. Гл. 37. С. 274–276.

[2] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 93.

[3] Там же. С. 95.

[4] Нравственные слова 10. С. 758–764.

[5] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 97.

Здесь мы затрагиваем тему, которая по определению В. Н. Лосского есть «икономия Святого Духа», «пентакостальный аспект Церкви»[1]. Эта икономия, отличная от икономии Сына, Нового «Возглавителя природного единства», которая «обращена к каждой человеческой личности в отдельности, освящая личностную множественность в едином Теле Христовом… Обе икономии — икономия Сына и икономия Духа — друг от друга не отделимы, друг друга обуславливают,… немыслимы одна без другой… Личная множественность венчается Святым Духом только лишь в единстве Тела Христова»[2]. «Тот, кто глубже укоренен в Церкви, кто глубже сознает единство всех в Теле Христовом, тот и меньше связан своими индивидуальными ограничениями, личное сознание его более раскрыто Истине»[3].

Новое единство нашей природы во Христе не исключает человеческой «полиипостасности». Церковь по образу Святой Троицы — есть одновременно природное единство и личностное различие[4].

Апостол Павел, говоря о различных служениях в Церкви, на которые Бог поставил ее членов, упоминает дары апостольства, пророчества, учительства, чудотворений и исцелений, управления и дар языков (1 Кор 12:28). Но за высший из духовных даров апостол признает дар Любви (1 Кор. 13:13).

Святая Евхаристия, как Таинство Благодарения и есть, по слову св. прав. Иоанна Кронштадтского, прежде всего, Таинство, в котором нам открывается беспредельная, бесконечная Божественная Любовь к погибающему роду человеческому[5].

Приобщаясь единого Хлеба и единой Чаши, Телу и Крови Христовым, мы, многие, становимся, по словам апостола, «одним Телом» (1 Кор. 10:17). «Эта тайна утвержденного на любви единства многих образует, по сути, то новое, что хранится в Троичной кинонии и сообщается людям через совершаемую в Церкви Евхаристию. Такова цель спасительного де-

---

[1] *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 575.

[2] Там же. С. 575.

[3] Там же. С. 578.

[4] Там же. С. 574–576.

[5] Полное собрание сочинений прот. Иоанна Сергиева. СПб., 1905. Т. 6. С. 149.

ления Христова, благодать которого, начиная с Пятидесятницы, повсеместно излилась в последние времена»[1].

Взятое в целом евхаристическое служение раскрывает троическую тайну Церкви. Это служение начинается со слушания Слова Божия, завершаемого Евангелием — апостольской вестью о Слове, ставшем плотью. Затем следует Благодарение Отцу, воспоминание о Жертве Христа и, наконец, приобщение к этой Жертве после молитвенного призывания Святого Духа (эпиклесис)[2].

Евхаристия созидает Церковь в том смысле, что через нее Дух Святой прелагает Церковь в Тело Христово. «Именно поэтому Евхаристия — есть, поистине, таинство Церкви… и как явление, и как возрастание Тела Христова — Церкви»[3].

В единой Церкви не может не быть единой Евхаристии, но этому единству не противоречит существование разных типов евхаристических молитв, или анафор. Единство, о котором мы говорим, не требует абсолютной одинаковости богослужебного последования, наоборот, «варианты, поместные особенности не только терпимы, но и важны, как доказательство соборной природы Церкви»[4].

Наука классифицировала все многообразие вариантов евхаристических молитв в несколько групп (литургических фамилий), подробно изучила их происхождение и историю. Поэтому, по справедливому замечанию известного литургиста архимандрита Киприана (Керна), перед каждым церковным христианином «стоит вопрос о необходимости всестороннего изучения важнейшего христианского Таинства. Это изучение должно вестись в разных направлениях, и нашему истолкованию Божественной литургии следует придать характер как литургически-исторический, так и богословский».[5] Особенный акцент нужно при этом сделать на изучении в Духовных школах богословского содержания чина литургии, который для нас, как и все богослужение — есть не просто образ, как

---

[1] Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Св. Троицы // Международная смешанная комиссия. Мюнхен, 1982. С. 33.

[2] Там же. С. 27.

[3] Там же. С. 23.

[4] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999. С. 9.

[5] Там же. С.10.

его понимает невоцерковленное сознание, но «живая и жизненная философия Православия»[1]. Необходимость восполнения этого пробела в нашей системе духовного образования подтверждается также следующими словами свт. Иринея Лионского: «наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение» (Прот. ерес. 4, 18, 5).

Но учение должно подтверждаться и самой жизнью. «Наше мировоззрение должно быть евхаристично, а жить надо в евхаристической настроенности… Евхаристия должна обнимать и освящать всю жизнь христианина, его творчество, его дела и порывы». И наоборот, всякая скорбь и всякая радость христианина должна приноситься к евхаристической Чаше. «Иерей, а с ним и все множественное собрание и всякий верующий, должен в Евхаристии сосредоточить всю свою множественную жизнь»[2].

Переходя к обозрению тех практических проблем, которые стоят перед нами в контексте литургической жизни Церкви, приходится, прежде всего, с сожалением заметить, что, по слову замечательного богослова XX века В. Н. Лосского, «воля бесовская все еще свирепствует в мире и проявляет себя не только через сынов века сего, которые преследуют Церковь или хотят над ней властвовать, но так же и через сынов Царства, даже в самом лоне Церкви — эта воля создает нестроения: одни хотят проявлять власть, другие противопоставляют им свою мятежную волю схизматиков. То, что языческий поэт Лукиан, как безбожник и ругатель говорил о касте жрецов, то, что Лукреций говорил о римских авгурах, часто, увы, можно отнести и к христианскому духовенству»[3].

Возвышенное православное богословие и христианское призвание очень далеко отстоят от того, свидетелями чего мы являемся в этом мире, где часто «ничего не меняется, и вечное возвращение, утомительная повторность, которую Екклизиаст называет “суетой”, продолжает властвовать… как могущественный… и неизбежный закон его существования»[4].

---

[1] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999. С. 10.

[2] Там же. С. 9.

[3] *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Господство и царство. М., 2000. С. 593.

[4] Там же. С. 593.

Прежде всего, этот закон сказывается в стремлении «князя мира сего» внести в Тело Христово всевозможные разделения. Самые меньшие и ничтожные поводы становятся, зачастую, серьезными разделительными границами внутри прихода, монастыря, братства или Духовной школы. Те, кто призваны быть едиными по образу Лиц Святой Троицы, имеют только внешнее подобие «единства», внутренне же сердца их далеко отстоят друг от друга. Но нет ничего тайного, что бы не стало явным, и вскоре внутреннее противостояние проявляется во взаимных жалобах, кляузах, ссорах и разделениях.

С самых древних времен в Церкви возникали недовольство, ропот и прямое противление начальствующим. В посвященном этой теме своем Послании к Коринфянам свт. Климент Римский прямо указывает главную причину всякого возмущения и мятежа в зависти и надмении (1 Кор. 3)[1]. Святитель призывает христиан к подражанию Самому Христу и святым Божиим угодникам в смирении и любви, к такому нравственному совершенству, чтобы они «плакали о проступках ближних; их недостатки считая своими собственными» (1 Кор. 2).[2]

Церковь с самого начала своего существования «состоит из пасомых и пастырей», из которых первые призваны пользоваться дарами Церкви «для успешного осуществления своего личного подвига..., а пастыри, через таинства и молитвы, преподают спасающимся вспомоществующую благодать Святого Духа».[3] Невидимой Главой и источником всякой благодати в Церкви является, несомненно, Сам Господь Иисус Христос, но видимое главенство принадлежит предстоятелям из людей — архипастырям и пастырям. Дионисий Ареопагит пишет: «Ибо для каждого из удостоившихся иерархии совершенство состоит в том, чтобы по мере своих возможностей возвыситься до богоподражания и, что божественнее всего, сделаться, как говорит Слово, “соработником Богу” (см. 1 Кор. 3:9, ср. 3 Ин. 8) и обнаружить в себе по мере сил проявляемое божественное действие. Поскольку чин иерархии заключается в том, чтобы

---

[1] Писания мужей апостольских. Киев, 2001. С. 75.

[2] Там же. С. 75.

[3] *Георгиевский А., проф.* Святейшая Евхаристия в связи с учением о Церкви Православной. Б. м., б. г. С. 7.

одним очищаться, а другим очищать, одним просвещаться, а другим просвещать, одним совершенствоваться, а другим совершеннодействовать, богоподражание у каждого будет находиться в гармонии с этим же порядком»[1]. И из простой аналогии очевидно — насколько опаснее болезнь головы по сравнению с болезнью любого другого члена в организме.

С повышенной ответственностью связаны и более серьезные искушения. Совершая различные таинства, и в том числе Святейшую Евхаристию, легко возомнить о себе, как о непрестанном носителе полноты благодати. Имея власть «вязать и решить», допускать или не допускать ко Святому Причащению, накладывать или снимать епитимии, трудно избежать скрытого, даже от себя самого, тонкого мнения о себе, как о верховном судье.

Хотя Евхаристия и сама по себе «приносит нам <...> освобождение и исцеление от греха, ибо она есть таинство обожествляющей любви Отца, которую мы получаем через Сына в Духе Святом, но она также предполагает покаяние (метанойя) и исповедь (экзомологезис), которые находят свое выражение в отдельных церковных таинствах»[2].

Епископ или священник, возглавляющий по его благословению церковную общину, призван служить единству, «собирать и объединять детей Божиих». Церковь созидается через Евхаристию, и поэтому епископ или священник возглавляет это литургическое служение, создает единство Тела Христова, приобщая верных Телу Христа. Но такое раскрывающееся в Евхаристии единство будет полным и прочным только тогда, когда оно «продолжается и осуществляется всей совокупностью “пастырского” делания: то есть назиданием, управлением, жизнью в таинствах»[3], соотнесением всей жизни «предстоятеля» с великой Голгофской Жертвой. Без этого он не сможет выполнить свое предназначение — учить словом и делом тому, чтобы «приобщенные Телу и Крови Того, Кто отдал Свою Жизнь ради своих

---

[1] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 35.

[2] Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы // Международная смешанная комиссия. Мюнхен, 1982. С. 35.

[3] Там же. С. 41–43.

братьев, христиане стали подлинными свидетелями братской любви, покоящейся на взаимной жертвенности, которая черпает силу в Жертве Христа»[1].

Только тогда сможет священнослужитель быть судьей не только во внешне-юридическом смысле, но иметь силу духовно-нравственного авторитета в своем суде. Собственно говоря, только тогда суд его будет судом Самого Христа.

Недаром свт. Григорий Двоеслов в своем толковании на Евангелие от Иоанна говорит, что «настоящее разрешение от греха со стороны предстоятеля бывает только тогда, когда оно происходит в соответствии с решением внутреннего Судии»[2].

А по слову свт. Дионисия Ареопагита «провозвестники судов Божиих имеют власть и отлучать, но не так, чтобы Премудрое Богоначалие… покорно следовало порывам их неразумного гнева, но так, что они, как провозвестники воли Божией, отлучают по внушению тайносовершительного Духа тех, кто уже осужден Богом по заслуге»[3].

«О, какая любовь нужна к душам ближних, чтобы достойно, не торопясь, с терпением исповедовать их! Исповедь… есть подвиг любви к своим духовным чадам», — так писал в своем дневнике св. прав. Иоанн Кронштадтский[4].

Вот почему свт. Иоанн Златоуст в своих знаменитых «Словах о священстве» говорит, что «когда нужно предстоятельствовать в Церкви и взять на себя попечение о столь многих душах, то весь женский пол и большая часть мужского должны устраниться от этого великого дела, а выступить те, которые превосходят всех и столько превышают прочих душевною добродетелью, сколько Саул весь народ еврейский высотою тела и гораздо более… сколько одаренные разумом люди отличаются от бессловесных, такое же различие должно быть между пастырем и пасомыми»[5].

---

[1] Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы // Международная смешанная комиссия. Мюнхен, 1982. С. 47.

[2] *Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на Евангелие. СПб., 1860. С. 72.

[3] *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии. СПб., 2001. С. 3–7.

[4] *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. М., 1995. С. 236.

[5] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 1. С. 414–415.

Среди множества разных необходимых для пастыря добродетелей святитель с особой силой подчеркивал крайнюю важность обладания «великим благоразумием»[1] и «великой силой слова»[2]. Именно словом призван священник врачевать души людей[3], служение святых апостолов названо в Священном Писании «молитвой и служением слова» (Дн. 6:4), Святая Евхаристия, по тексту литургических молитв, есть не что иное, как «словесная и бескровная жертва» (λογικὴν λατρειαν)[4]. Божественная литургия это также «умное и истиннейшее именование Бога»[5].

Так как слово рождается от ума и «объявляет его настроение»[6], образование и зрелость, то словосочетание «словесная жертва» означает не что иное, как «умная» жертва. Значит, совершающий Святую Евхаристию должен действительно в полноте обладать и даром «благоразумия», о котором упоминает свт. Иоанн Златоуст. Обладая таковым даром, в вещах Божественных предстоятель, несомненно, будет иметь здравое суждение (рассуждение) и о вещах, касающихся жизни человеческой, земной.

Немногие, однако, обладают великой силой слова, которое, по замечанию Златоуста, «не дается природою, но приобретается образованием», то есть непрестанным трудом и усердным упражнением[7]. Но, с другой стороны, по слову того же Вселенского Учителя, настоящую силу слово священника приобретает только тогда, когда оно растворено благодатию Святого Духа[8]. В то же время дар духовного рассуждения, или «благоразумия», признан подвижниками благочестия за высший из всех

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 1. С. 417, 437.

[2] Там же. С. 457–464.

[3] Там же. С. 453

[4] Ιερατικον, Η Θεια Λειτουργια Ιωαννου του Χρισοστομου, Αγιον Ορος, 2001, σ 125.

[5] *Эмилиан, архим., игумен монастыря Симона-Петра.* Богопознание, Богослужение, Богомыслие. М., 2002. С. 211.

[6] *Феофилакт, блаж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2000. С. 11.

[7] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 1. С. 464.

[8] Там же. С. 462.

духовных даров. И именно от предстоятелей церковных, в соответствии с правилами св. Василия Великого, требуется быть подобными глазу в теле, «чтобы различать доброе или лукавое и направлять членов Христовых»[1] «к доброцветным и благоуханным снедям духовного учения», орошать их «по дару Духа водою живою», возвышать и воспитывать до плодоношения[2].

Этот благодатный дар Святого Духа особенно необходим, когда мы касаемся вопросов, тесно связанных с Евхаристией духовнического служения и канонических правил. Знания сами по себе не спасают от различных крайностей и соблазнов в церковной жизни. Среди них особенно нужно отметить наиболее часто встречающиеся уклонения, которые по терминологии Владимира Лосского могут быть названы экклезиологическими монофизитством и несторианством. «Экклезиологические монофизиты желают только хранить Истину и умерщвляют церковную икономию, ту многообразную и всегда различную в зависимости от времени и места деятельности Церкви, посредством которой Она питает мир. Экклезиологические несториане, ради икономии, готовы забыть о неизменной полноте Истины, обитающей в Церкви»[3]. И первые и последние имеют в церковной жизни множество разновидностей и оттенков, но могут быть объединены тем, что все они «не вмещают Халкидонского догмата экклезиологии — о нераздельном, но и неслиянном единстве в Церкви двух начал: Божественной неизменной полноты и человеческой изменяемой неполноты», которую восполняет благодать Духа Святого. «И нельзя ни разделять, ни сливать этих двух начал: ни полагать с церковными монофизитами, что Тело Христово сошло с небес в своей законченной телесности, ни рассекать с церковными несторианами единство Церкви на два аспекта — небесный и земной»[4].

«Подлинное церковное строительство», а также строительство жизни каждой церковной общины, монастыря или отдельной личности «покоится на даре различения существенного

---

[1] *Василий Великий, свт.* Беседа на Псалом 28. Творения. СПб., 1911. Т. 2. С. 73.

[2] Там же. Т. 1. С. 121.

[3] *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Господство и царство. М., 2000. С. 559.

[4] Там же. С. 560.

от менее важного, на даре рассуждения, которого мы вправе ожидать от иерархов, имеющих не только безусловную, объективную власть, но также и возможность "стяжать ум Христов", возможность, данную всем членам Тела Христова. Те, кто применяет дар рассуждения в своем церковном строительстве, познаются по его плодам и нередко прославляются, как великие святители. Те, кто небрежет этим даром, — плохие домостроители, хотя и не менее безусловные в своей власти, пока пребывают в единстве с Церковью»[1].

Высоким примером ревностного евхаристического служения, соединенного с молитвенным подвигом, освящающим всю жизнь пастыря, могут служить для нас такие близкие к нам по времени, новопрославленные святые, как св. праведный Иоанн Кронштадтский и св. праведный Алексий Московский. Праведный образ жизни придавал силу их бесхитростным поучениям, а подаваемая в самоотверженной молитве благодать Духа Святого украшала их даром духовного рассуждения и доводила их слова до глубины человеческих сердец. Но главное попечение эти пастыри Христова стада прилагали к единению паствы в Боге в духе христианской любви. «О, сколько нужно приготовления к исповеди! — писал о. Иоанн в своем дневнике, — сколько нужно молиться о успешном прохождении этого подвига! О, какое невежество духовных чад! День и ночь надо сидеть с ними, со спокойствием, кротостью и долготерпением поучать каждого из них»[2].

Из жития св. праведного Алексия Мечева известен случай, когда на волне всевозможных исканий 20-х годов в квартире одного священника начали собираться некоторые видные московские пастыри для обсуждения разных вопросов церковной практики. Прежде всего, стали обсуждать «Учительное известие», проблемы, связанные с участием мирян в богослужении. Оценка св. праведного Алексия Мечева была, однако, неожиданной: «Зряшное вы дело затеяли. Совсем это не нужно теперь. В переживаемое нами время, когда иссякает христианская любовь, когда вся окружающая нас атмосфера насыще-

---

[1] *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Господство и царство. М., 2000. С. 564–565.

[2] *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. М., 1995. С. 236.

на злобою, — пастыри, прежде всего, должны думать о том, чтобы всюду сеять семена любви и призывать к ней верующих… Ведь мы — христиане “надзаконные” люди, а не “подзаконные”. И бывают моменты, когда в жертву любви нельзя не принести соблюдения установленной формы»[1].

Но, горячо утверждая, что любовь христианская выше устава и канонов, праведный Алексий был одновременно решительным и непримиримым врагом так называемого либерального течения в Церкви. Тем из среды духовенства, кто хотел, прикрываясь одним лишь именем любви, пересмотреть церковный устав, как устарелый, о. Алексий «противопоставлял устав, как непоколебимую скалу, и действовал при этом сурово и резко, не допуская никаких уступок. «Устав был для него святыней, запечатленной любовью»,[2] живой артерией церковно-богослужебной жизни, об «отмене» которой было невозможно даже слышать. Просто в известные моменты реальной жизни, не подпадающие под обычный ход вещей, праведник видел единственно верное решение, продиктованное в сердце Духом Святым по неписаному Уставу Божественной Любви. И оно не противоречило уставу писанному, как это могло бы показаться на первый взгляд, а наоборот, являлось как бы его распространением на новый жизненный случай, ибо писаный устав — есть плод того же Духа.

Так, в жизнеописании московского старца Алексия известен случай, когда его духовная дочь, будучи весьма благочестивой христианкой, впала в тяжкое искушение уныния и, вследствии этого, блуда, что привело ее еще в более мрачное состояние, близкое к отчаянию. Отец Алексий, узнав об этом, сам пришел к ней и, исповедовав, тут же причастил Святых Христовых Тайн, чем спас ее душу от неминуемой гибели, в состоянии на грани самоубийства. Однако было бы глубоко неверно обобщать этот эпизод пастырской практики на все или многие случаи тяжких произвольных грехов.

Конечно, практика древней Церкви со строгими многолетними епитимиями за тяжкие грехи не может в точности быть

---

[1] Пастырь добрый. Жизнь и труды московского старца прот. Алексия Мечева. М., 2000. С. 196.

[2] *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Господство и царство. М., 2000. С. 562–563.

применена в наши дни, но, в то же время, канонические установления древности должны служить для нас важным ориентиром, не давая Церкви совершенно раствориться в мире. В этом и есть основной смысл церковных канонов, а именно «в сохранении самобытности Церкви как перед лицом мира, так и во внутреннем строе Ее жизни»[1].

Однако часто, к сожалению, случается, что различия в практике разных Поместных Православных Церквей возводятся в ранг незыблемых канонов, что служит не к единению, а разделению организма Церкви. Это, в частности, касается обязательной исповеди перед Причащением в практике РПЦ, в то время как в некоторых Поместных Церквах, а также приходах РПЦ за границей нет такой жесткой связи между этими двумя таинствами.

Различия в требованиях по подготовке и частоте приступания ко Святому Причащению имеют границы не только по канонической территории поместных Церквей, но и по разным приходам и монастырям внутри каждой епархии.

С одной стороны, в контексте часто упоминаемой здесь идеи единства церковного организма полезно было бы выработать общие рекомендации относительно всех практических моментов, имеющих отношение к главному Таинству Церкви. Для этого необходимо соборное рассмотрение этих вопросов, как в канонических границах РПЦ, так и на всеправославном уровне. С другой стороны, представляется не менее, а, возможно, и более важным воспитание нашего духовенства и мирян в духе терпимости к тем правилам и обычаям, которые не могут и не должны быть унифицированы вплоть до мельчайших деталей.

Как часто, ограждая нашу собственную греховность, леность и косность, все мы хотим сохранить себя от жертвенного труда на благо созидания церковного Тела, не хотим быть «всем для всех», как это делал апостол, но скорее ищем чтобы «все и все было для нас». Так случалось не однажды в истории Церкви, так бывает и ныне.

Преподобный Никодим Святогорец в своей «Книге душеполезнейшей о непрестанном Причащении святых Христовых

---

[1] *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Господство и царство. М., 2000. С. 562–563.

Тайн» протестует против широко установившейся в его время практики редкого Причащения и, в ответ на одно из возражений его противников, которые ссылались на Томос Единения, помещенный в Часослове и определяющий, чтобы христиане причащались три раза в год, приводит подробную историю появления этого Томоса в Византии, где такое правило Причащения было узаконено в качестве епитимии для троебрачных. В заключение преподобный подводит итог: «Однако я не знаю, какой благословенный — или по необразованности, или же намереваясь положить для христиан препятствие к вечной жизни, — укоротил это правило и в таком усеченном виде поместил его в Часослов. А наши благословенные духовники, обнаружив его, раструбили это правило по всей вселенной, возлагая епитимию и правило о троебрачных на всех христиан: второбрачных, первобрачных, девственников, да и вообще на всякий возраст». «Но я не столько удивляюсь духовникам, — писал преподобный, — сколько удивляюсь, что добрые пастыри и архиереи не возгласили сразу в боговдохновенные трубы истины, чтобы заклеймить позором этого сеятеля этих плевел и выкорчевать это гнилое растение из Церкви. Ведь они имеют власть от благодати Святого Духа поддерживать всякое добро и исправлять то, что нуждается в исправлении». Но, оказалось, что «один не желая потерять свой покой, другой приводя другие оправдания — все вместе устраняясь и перекладывая тяжесть друг на друга, скрывают, как в гробу, слово Божие и истину и молчаливо дают понять, что они согласны с тем, что происходит...» и так предают и отрекаются от Истины[1].

Равнодушие и безразличие по отношению к тому, что происходит в жизни Церкви и в жизни ближнего, являются обратным полюсом по отношению к жертвенной любви, к которой призывает нас Господь в Таинстве Святой Евхаристии. Эти чувства свидетельствуют о духовном омертвении христианина и о фактическом отпадении его от Тела Христова, ибо те чувства и мысли, которые живут в Его Главе, оказываются чужды и не доходят до этой бывшей части Его Тела. Вот почему эти пороки нетерпимы в христианине, а тем более в священнослужителе.

Принимая в Таинстве Евхаристии в себя Самого Христа, человек должен сделать Его Господином своей жизни. Отцы Цер-

[1] *Никодим Святогорец, преп.* Книга душеполезнейшая о непрестанном Причащении святых Христовых Тайн // Альфа и Омега. № 2 (36). М., 2003. С. 121–123.

кви обращали на это особое внимание. Так, по слову свт. Григория Паламы, «причащаясь Крови Завета Христова, будем внимать, чтобы нашими делами не сделать его недействительным для нас»[1]. Таким образом, по учению свт. Григория «принадлежность человека к Церкви — не неизменный феномен, а динамическая реальность..., плод его личного приобщения нетварной обоживающей благодати. Через крещение, миропомазание и Евхаристию человек обновляется и входит в Тело Церкви, привязанностью к миру сему отсекается от нее»[2].

Любовь к миру и любовь к Богу противоположны друг к другу, по слову возлюбленного ученика Христова Иоанна: «Кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2:15). «Презрение богатства... ведет к прославлению Бога, и воспламеняет любовь, и делает нас великодушными, и поставляет иереями, возводя на священство, приносящее великую награду»[3]. Для стяжания этой любви необходим личный аскетический подвиг, который приемлется не только ради себя, но ради единства всего Тела Христова, и это особенно верно для предстоятелей церковных. По слову свт. Григория Паламы «как земля без обработки не приносит полезных плодов, так и душа без духовных подвигов не приобретает для себя чего-либо боголюбезного и спасительного»[4]. Поэтому и участие в Божественной Евхаристии требует от всякого христианина и, особенно, священника подвига самоотвержения, соотнесения всей своей жизни с Жертвой Христа на Голгофе.

Потому и сказано в евхаристической тайной молитве: «Тебе прелагаем живот наш весь и надежду, Владыко Человеколюбче...» Более того, в конце каждой ектинии мы призываем предать Христу Богу и самих себя, и друг друга, и всю жизнь нашу. И в этом смысле можно говорить о литургии после литургии в храме. Литургия выносится в мир для его преображения и здесь любовь к миру приобретает свое истинное содержание, — то есть не эгоистическое удовлетворение своих страс-

---

[1] Гомилия 56, 9 (по Афинскому изданию).

[2] *Мендзаридис Георгий.* Обожение человека. СТСЛ, 2003. С. 55.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. СПб., 1904. Т. 10. С. 646.

[4] Гомилия 6, col **449B.**

тей, а пожертвование собою ради мира, за который страдал Христос Спаситель, за жизнь которого приносится евхаристическая жертва. Этот мир — это, прежде всего, наши ближние, и вообще всякий человек в нужде.

По слову свт. Иоанна Златоуста, кроме святого престола в алтаре храма у нашего Бога есть еще один престол, который мы видим каждый день, но пренебрегаем им, хотя могли бы возлагать на него свои жертвы в любое время. Этот жертвенник, по слову святителя, даже страшнее храмового, ибо тот делается святым, так как принимает тело Христово, а «этот чуден потому, что сам есть Тело Христово»[1]. Этот престол — страждующие, бедные и нищие мира сего, все жертвы несправедливости и злобы.

В противовес этим порокам мира в Церкви Христовой «любовь — новый принцип жизни возрожденного человечества, и все совершенствование, возрастание церковного организма обуславливается причастием отдельных членов закону любви»[2].

Евхаристия Церкви Христовой, приносимая Богу каждый день, это «жертва любви, которая требует от нас полного отказа от своего “Я”. Священник широко отверзает свое сердце, дабы обнять множество жизней и века времени. Так он участвует в мироискупительной жертве Самого Христа». По слову ученика преподобного Силуана Афонского, замечательного подвижника благочестия и богослова XX в. — схиархимандрита Софрония (Сахарова) — недостаточно, чтобы лишь интеллект, разум молящегося проникал в смысл таинства. Все его «существо — сердце, ум, тело — должны соединяться в скорбной молитве за мир, и чем более он скорбит, тем могущественнее исцеляющая сила, подаваемая миру через его молитву»[3]. Эта благодатная «наука духа», евхаристическая молитва «не может быть усвоена за несколько кратких лет академической учебы. Она требует всего нашего существа. И нет конца этому учению, поскольку мы никогда не достигаем полноты Христо-

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. СПб., 1904. Т. 10. С. 647.

[2] *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории Догмата о Церкви. С. 47.

[3] *Софроний* ***(Сахаров),*** *схиархим.* His Life Is Mine, Liturgical prayer, N.Y., 1977. P. 87–88.

вой Любви. Посредством длительной аскетической борьбы мы постепенно постигаем вечное значение и особый характер Его страданий»[1] за нас.

Обращаясь в начале XX в. к профессорско-преподавательской корпорации Духовных школ, священномученик Иларион (Троицкий), тогда еще доцент, наблюдая определенную расцерковленность, которая прежде всего выражалась в уклонении от евхаристической жизни и в отсутствии церковного послушания, призывал к мужеству: «Господа, наблюдая современное отношение к Церкви, следует и необходимо отвечать лишь умножением любви и бескорыстной преданности Церкви, отвечать именно сознательным принятием на себя церковного служения, церковного послушания. Это наше настоящее призвание. Его нечего стыдиться; оно высоко, идеально и несравненно; оно — свято. Тогда можем мы надеяться что

«верх над конечным возьмет бесконечное.
Верою в наше святое значение
мы же возбудим течение встречное
против течения!»[2]

Таким образом, евхаристическая жизнь каждого христианина, его участие в Святейшем Таинстве Евхаристии имеет очень значительный по содержанию и важности практический аспект: необходимость для всякого христианина, будь то священнослужитель, монах или мирянин, повседневного труда над собой, чтобы переступить через свои индивидуальные рамки и «вступить в новый образ бытия — личного бытия по подобию Христа. Участвуя в страданиях Его Божественной Любви, мы тоже, в духе можем отчасти испытать Его смерть и силу Его воскресения»[3].

ЛИТЕРАТУРА

Василий Великий, свт. Беседа на Псалом 28. Творения. СПб., 1911. Т. 1–2.

---

[1] *Софроний (Сахаров), схиархим.* His Life Is Mine, Liturgical prayer, N.Y., 1977. P. 89.

[2] *Иларион (Троицкий), архиеп.* О церковности Духовной школы и богословской науки. М.-СПб., 2000. С. 376–377.

[3] *Софроний (Сахаров), схиархим.* His Life Is Mine. The prayer of Gethsemane. P. 95.

Григорий Двоеслов, свт. Беседы на Евангелие. СПб., 1860.

Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Киев: Пролог, 2003.

Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. СПб., 2001.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997.

Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 1.

Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. СПб., 1904. Т. 10.

Иоанн Сергиев, прот. Полное собрание сочинений. СПб., 1905. Т. 6.

Никодим Святогорец, преп. Книга душеполезнейшая о непрестанном Причащении святых Христовых Тайн. // Альфа и Омега, № 2 (36). М., 2003.

Писания мужей апостольских. Киев, 2001.

Феофилакт, блаж. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2000.

Migne Patrologia, Ser. Gr. T. 4. T. 91.

Пособия:

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995.

Георгиевский А., проф. Святейшая Евхаристия в связи с учением о Церкви Православной. Б.м., б.г.

Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории Догмата о Церкви. М., 1997.

Иларион (Троицкий), архиеп. О церковности Духовной школы и богословской науки // В сб. Без Церкви нет спасения. М.–СПб.: Знамение, 2000.

Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М., 1999.

Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996.

Лосский В. П. Богословие и Боговидение. М., 2000.

Пастырь добрый. Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексия Мечева. М., 2000.

Мендзаридис Георгий. Обожение человека. СТСЛ, 2003.

Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. М., 1995.

Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы // Международная смешанная комиссия. Мюнхен, 1982.

Эмилиан, игумен монастыря Симона-Петра. Богопознание, Богослужение, Богомыслие. М., 2002.

Sophrony (Saharov), sharcimandr. His Life Is Mine, Liturgical prayer. N.Y., 1977.

Ιερατικον, Η Θεια Λειτουργια Ιωαννου του Χρισοστομου, Αγιον Ορος, 2001.

ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК, ЧТО ТЫ ПОМНИШЬ ЕГО, И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ, ЧТО ТЫ ПОСЕЩАЕШЬ ЕГО?

(Псалом 8:5)

статьи о религиозно-философской антропологии





БОГ–МИР–ЧЕЛОВЕК

(*основоположники и смыслы русской религиозно-философской антропологии*)

1. Святоотеческая традиция и западная философия, как основные источники русской философской мысли XIX–XX веков

Размышления над проблемой соотношения Бога и мира во всех его проявлениях, христианской аскезы и творческого процесса в русской богословской и философской мысли расширили и углубили, по сути, трудный русский путь к истине. Этот путь был не нов и проистекал из богатого исторического опыта подвижничества христианина в миру, но до поры оставлял человека без руководства во многих областях. В частности, как в области духовного творчества самой человеческой личности, так и в творчестве художественном, а также в вопросах культуры и науки. Русская философская мысль XIX–XX вв. много способствовала в рамках русской культурной традиции религиозно-философскому осмыслению как самой «тайны человека», так и возможности и значения созидательного творчества в жизни человека, доказала, что и здесь основной мерой является Православие.

Не легким было это, кажется, очевидное доказательство, наверное, потому, что отечественная философия (как научная дисциплина со свойственными ей методологией, систематикой и пр.) с тех пор, как впервые возникли ее проблески в XVШ в., в течение долгого времени влачила несамостоятельное существование. Однако и заимствованное учение определяющего влияния на русскую философию в результате не оказало. Русские чрезвычайно поверхностно усвоили чуждую им философию французского Просвещения; мы не знаем ни одного сколько-нибудь заметного мыслителя этого направления. Также и русское вольтерьянство XVШ в., и русский мистицизм XIX в. представляли собой привозные, неорганические явления. Так, Чистович на нескольких страницах приводит перечень издаваемой в России мистической литературы. Все из перечисленных книг являются переводными. Из этих книг Синод при-

знал: «вредными и опасными»: «Воззвание к человекам», «Таинство креста», «Путь ко Христу» Беме, «Письма к другу», «Завещания об ордене свободных каменщиков» и «Сионский вестник», издаваемый Лабзиным[1].

Масонство появилось в России в начале XVIII в. и получило широкое распространение в дворянской среде особенно в конце XVIII — начале XIX в. Мистическое направление русского масонства основывалось на книгах Сен-Мартена (1743–1803) «Об ошибках в истине» и немецкого мистика Якова Беме (1575–1624). Были также переведены на русский язык сочинение Фомы Кемпийского «Имитация Христа (Подражание Христу)» и книга лютеранского богослова Иоганна Арндта (1555–1621) «Истинное Христианство». Трактат А. Н. Радищева (1749–1802) «О человеке, о его смертности и бессмертии» имеет философское значение. Он признает неразрывность связей природного и духовного начал в человеке. Он также полагает, что после смерти одной плоти человек приобретает другую, более совершенную, в соответствии с достигнутой им ступенью развития и, в итоге, человек непрерывно продолжает свое совершенствование, в том числе и духовное. Радищев ссылается на Лейбница, который в свою очередь повторяет общепринятую среди сторонников идеи перевоплощения метаморфозу отвратительной ползающей гусеницы в куколку, а из этой куколки — в прекрасную порхающую бабочку. Радищев был против современного ему мистицизма и поэтому не вступил в масонскую ложу.

Обозревая состояние русской философии до Владимира Соловьева, Л. М. Лопатин, редактор журнала «Вопросы философии и психологии», считает, что «ее главным недостатком было полное отсутствие оригинальности, самобытного умозрительного творчества, которое выразилось бы в литературной форме и привело бы к определенным и систематическим результатам»[2]. Вначале русская философия, в европейском понятии этого слова, только повторяла известные положения западноевропейских философов. К тому же наши философы

---

[1] *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. 2-е изд. СПб., 1899. С. 95–109.

[2] *Лопатин Л. М.* Философское миросозерцание В. С. Соловьева // Вопр. философии и психологии. М., 1901, кн. 56/I/. **С. 45–46.**

были последователями второстепенными, подчеркивает тот же автор.

К кому из западных авторитетов примыкали те или иные деятели русской философской мысли, зависело от времени, в которое они жили, от общественного положения, которое они занимали, от избранной ими профессии. В пятидесятых и шестидесятых годах XIX в. на смену поклонникам немецкого идеализма явились немецкие материалисты в духе Бюхнера и Фогта, а также позитивисты французского и английского толков. Между этими разнообразными, извне навеянными направлениями наибольшей самостоятельностью отличались славянофилы.

В начале XX в. начинается великий процесс освобождения русского богословия от западного схоластического плена, возврат к святоотеческому наследию, а в монастырях к старчеству. Как пишет Н. О. Лосский: «Православие в его русской форме содержит исключительно высокие ценности. Эти достоинства нетрудно обнаружить в эстетической стороне культа Русской Православной Церкви. Было бы странно, если бы такая высокая культура не породила ничего оригинального в сфере философии… Русская философия начала развиваться только в XIX в., когда Русское государство уже имело тысячелетнюю историю»[1].

Славянофилы первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта Восточной Церкви. Н. А. Бердяев следующим образом начинает изложение теории познания и метафизики А. С. Хомякова, наиболее известного и значительного представителя славянофильского направления в философии: «Они преодолели германский идеализм и западную отвлеченную философию верой в то, что духовная жизнь России рождает из своих недр высшее постижение сущего, высшую, органическую форму философствования. Первые интуиции этой философии родились в душе Киреевского. Хомяков же был самым сильным ее диалектиком»[2]. Но в то же время и западную культуру славянофилы освоили в

---

[1] *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Академический Проект, 2007. С. 4–5.

[2] *Бердяев Н. А.* Хомяков *А.* С. М., 1912. С. 116.

полном объеме, прежде всего учение Шеллинга (1775–1854). Так, по словам председателя «Общества любомудрия» князя В. Ф. Одоевского: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV-м, — он открыл человеку неизвестную часть его мира, о котором существовали какие-то баснословные предания, — его душу»[1].

На примере немецкой классической философии отцы славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский убедились в односторонней недостаточности рационализма. Рационализм и технический прогресс слишком мало что дают душе человека, поскольку «...общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека...»[2] Рационализм и индивидуализм так тесно связаны на Западе, что их невозможно отделить один от другого. А для А. С. Хомякова личность, чтобы раскрыть себя в полноте и силе, должна быть связана с Церковью. Для обозначения сущности духовного единства людей в Церкви Хомяков впервые в истории русской философии использовал понятие «Соборность», взятое им из Православного Символа веры. Соборный характер предполагает единство во множестве. И в то же время несение личной ответственности перед Богом.

Славянофилам особенно импонировала философская система Шеллинга, или, как они ее называли, «последняя философия», развитию которой во многом способствовали «своим философским глубокомыслием» немецкие мистики Краузе и Баадер[3].

В этой «последней философии» И. В. Киреевский выделяет сторону, которая показывает несостоятельность рационального мышления. «Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости Божественного Откровения, хранящегося в Предании, и вместе с тем в необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихийности познавания,

---

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: ИМКА, 1983. С. 236.

[2] *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 201.

[3] *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Избр. статьи. С. 268.

Шеллинг не обратился к Христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего человеческого самосознания… Шеллинг же по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, а тысячелетиями»[1], — с восторгом писал И. Киреевский.

Переход, который совершил Шеллинг от рационализма к «философии откровения», воскрешавшей предания немецкой мистики, лишил философа его прежнего влияния в Германии. Но именно благодаря этому переходу учение Шеллинга стало основой религиозно-философской мысли в России. Это Шеллинг положил начало той традиционной оценке «кризиса западной философии», которую вслед за И. Киреевским и А. Хомяковым воспроизвел в своей юношеской диссертации Соловьев. Однако, как остроумно подметил кн. Е. Трубецкой: «То, что у Шеллинга описывается, как кризис рационалистической философии, в изображении славянофилов и Соловьева превращается в кризис западной философии вообще»[2].

Было еще одно обстоятельство, способствовавшее укреплению связей шеллингианства с русской культурой: ни один из классиков немецкой философии не относился к России с таким интересом и с такой любовью. Шеллинг предрекал нашей стране великое будущее. Князь В. Ф. Одоевский под свежим впечатлением разговора с Шеллингом записал: «Шеллинг стар, а то верно бы перешел в Православную Церковь»[3].

Шеллинг учил, что познание Бога в Его бытии, а через Него и реального бытия вообще возможно только через веру. Только в вере открывается нам действительность Бога, только через нее возможно положительное познание, положительная философия, тогда как в современной ему философии (Гегеля особенно) отрицательная мысль имеет дело не с действительностью, а с чистыми возможностями, — абстракциями. В этом, считал

---

[1] *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Избр. статьи. С. 270.

[2] *Трубецкой Е., кн.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М.: Изд. автора, 1913. **Т. 1. С. 53.**

[3] *Гулыга А. В.* Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 37.

Шеллинг, роковой недостаток гегельянства, которое на место действительности Бога и мира подставляет бледную тень Того и другого — отвлеченное понятие. Этому ложному рационализму своего времени Шеллинг противополагает свою *философию откровения*, которая должна быть синтезом веры и знания. Именно Шеллинг положил в основу своей философии откровения то самое требование «целостности жизни» в религиозном значении этого слова, которое впоследствии превратилось у славянофилов в особенность русского в отличие от западного.

Философия славянофилов не была систематической, а носила в значительной степени полемический характер, опровергая немецкий (в основном кантовский) тип философствования. Это осуществлялось на основе русского восприятия Христианства, опирающегося на сочинения Отцов Восточной Церкви и возникшего как результат национальной самобытности духовной жизни.

Учение о личности очень существенно для славянофильства. Будучи убежденными и стойкими защитниками свободы в жизни личности, славянофилы боролись с тем «отъединением» личности, с той ее изоляцией, которая расширяла и преувеличивала ее силы, закрепляла ее погруженность в себя и неизменно должна была заканчиваться самоуверенностью и гордостью. Смирение для славянофилов, глубоко и сознательно религиозных, было условием расцвета и роста личности, основанием для понимания одного из глубочайших духовных различий между христианским Востоком и Западом. Восстановление внутренней целостности по убеждению славянофилов неотделимо от включения себя в надиндивидуальное единство Церкви, тогда как расцвет личности на Западе неизбежно сопровождается отделением одной личности от всех.

В своих антропологических суждениях И. Киреевский вскрывает различие «внешнего» и «внутреннего» человека. Согласно со святоотеческим учением он видит истинный смысл человеческого существа в его глубинном духовном центре, тогда как душевная сторона представляет лишь внешнее эмпирическое проявление этой глубинной основы. Причиной этого деления является грех, который затемнил содержание ценностей духовного центра, поэтому только борьбою с греховными

склонностями достигается господство духа, чем и восстанавливается целостность человеческого существа. Но достижение внутренней целостности требует внутренней борьбы с внешним греховным эмпирическим началом, и лишь в результате длительных упорных усилий восстанавливается первозданная целостность человеческой личности.

Славянофильство достаточно сложно, особенно если излагать его как «систему», чем оно собственно не было[1]. Религиозный интерес и вера как источник знания — вот что связывает всех славянофилов; в остальных вопросах у них нет согласия и расхождения весьма значительны. В славянофилах мы видим живых носителей православной культуры — их жизнь, их личность отмечены тем же, что в просветленном и законченном виде они раскрывали в Православии. Сила славянофилов заключалась именно в этом. Они, как живое раскрытие творческих сил русской жизни, «может быть, более ценны, — полагает протоиерей Василий Зеньковский, — чем их идеологические построения, в которых много было случайного и неудачного»[2].

2. Христианская антропология на защите Православия

Наиболее ярко эти «силы русской жизни» проявились в творчестве Владимира Соловьева и Виктора Несмелова. Эти два философа представляют собой противоположные подходы к решению антропологических задач, чем особенно интересны. По многим положениям не составило бы большого труда раскритиковать выдающихся исследователей за использование неотточенного богословского инструментария в их философских теориях. Ученые были неосторожными и давали для этого достаточно поводов, особенно увлекающийся Вл. Соловьев. Но главное, что в результате длительной работы у автора представленной статьи сложилась уверенность в наличии глубокой веры у Владимира Соловьева и Виктора Несмелова, веры, проявляющей себя в делах; возникло личное убеждение в праведности их намерений. Они, каждый по-своему, пытались донес-

---

[1] *Лосев А.* Русская философия // Век XX и мир, 1988, № 2. С. 37.

[2] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С. 72.

ти Христа до окаменевших сердец современников, не желавших слушать голос Церкви, пытались говорить с ними на их языке, учитывая в первую очередь настроение, психологию и владеющую умами очередную философскую моду.

В начале XX в. профессор Московской Духовной академии С. Глаголев, обращаясь к студентам со вступительной лекцией, доказывал, что «глубокая и чистая вера простых русских людей покоится на таком зыбком фундаменте религиозного невежества, что нельзя быть совершенно беззаботным относительно будущих судеб Православия в России»[1]. Что же касается интеллигенции, то говорить о полном ее безбожии С. Глаголев считает преувеличенным, «но несомненно, что русское образованное общество есть наименее религиозное из всех образованных обществ в мире. Нигде религия и образование не разошлись так далеко между собою, как в России»[2]. Свидетельство С. Глаголева не единичное. Религиозные журналы пестрят заголовками о безбожии интеллигенции. Профессор С. Н. Булгаков по возвращении из заграничной поездки был поражен контрастом между русской и западной религиозностью.

Неоднозначная ситуация сложилась и в русских Духовных школах с конца XIX в. С. Глаголев отмечал: «Я считаю несомненным два факта: 1) что ни в одно высшее заведение земного шара не поступают студенты с лучшею подготовкою и, в общем, лучшего состава, чем в русские Духовные академии, и 2) что ни в одну высшую школу не поступают с такою неохотою, как в наши академии»[3]. В церковной печати обсуждались даже проекты, как сделать для семинаристов физически невозможным поступление в университеты, и как насильно вербовать в пастыри людей, вовсе не желающих ими быть[4]. Многие семинаристы становились атеистами и даже вступали на путь вооруженной борьбы, начиная с револьверных выстрелов в своих учителей и ректоров, особенно во время революции 1905 г.

---

[1] *Глаголев С.* Задачи русской богословской школы // Богословский вестник, 1905. Т. 3. С. 422.

[2] Там же. С. 422–423.

[3] Там же. С. 412.

[4] Церковный вестник. 1905, № 5.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I в своей речи на открытие Ленинградской Духовной академии в 1946 г. по этому поводу говорил: «Духовная школа постепенно беднела религиозным духом, и только отдельные личности сохраняли в душе истинно церковное, религиозное настроение; большинство же учащихся было проникнуто мирским светским духом… И потому же и в среде учащихся Духовных школ и высших, и особенно средних, попадались люди даже не верующие… Мы, однако, должны позаботиться избежать тех ошибок и уклонений, которые, в сущности, и привели к тому, что, не без особого действия Промысла Божия, на некоторое время закрылись двери Духовной школы как бы для того, чтобы дать нам время думать, что именно требуется от Духовной школы и ее деятелей, и чего она должна избежать, дабы ей быть подлинно школой Духовной»[1].

Итак, в изучаемый период ситуация в России сложилась следующая: русские богословские школы и наука находились на мировом уровне, но духовенство не имело влияния на интеллигенцию. Настроение русского «образованного класса» было таково, что он в подавляющей своей массе не желал слушать голоса пастырей Церкви. Церкви было что дать, народ не желал брать. Это явление сложное и имеет свою предысторию и причины. Вкратце их проясняют слова Преосвященного Алексия, епископа Чистопольского, ректора Казанской Духовной академии: «Человек до того возгордился своими научными победами и открытиями, до того забылся и обезумел, что забыл Бога, перестал носить и иметь Его в своем разуме. Вместо Бога гордый и надменный человек захотел поставить себя, свой разум: славу нетленного Бога изменил в образ, подобный тленному человеку, и стал человек кланяться твари, то есть себе же, вместо Творца…»[2]

Отступление началось с середины XIX в. с проникновением в Россию западного материализма. О роли, которую играла в 60-х гг. XIX в. русская журналистика, красноречиво свиде-

---

[1] *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси.* Речь на акте Ленинградской Духовной академии 14 октября 1946 г. // Журнал Московской Патриархии, 1946, № 10. С. 26–28.

[2] *Алексий, епископ.* Мысли и думы при прощании с девятнадцатым веком / Православный собеседник, 1901. Ч. 1. Январь. С. 1–2.

тельствует следующее высказывание архиепископа Никанора: «Первым и главным проводником вольных мыслей была тогдашняя светская литература, которая вся повально поражена была болезнью, по меньшей мере, открытой безрелигиозности»[1]. В России самым ярым пропагандистом безрелигиозности, наследником идей Фейербаха, был Н. Г. Чернышевский (1828–1889), сын протоиерея. Социализируя антропологию, он проводил мысль, что человек не сотворен по образу Божию, а возник вместе с животными и развивается по общим с ними законам природы. Бывший семинарист потерял всякое чувство меры, утверждая, что между человеком и животными имеются только количественные различия. Очень забавными и «нелепо-возвышенными» кажутся Чернышевскому идеалистические речи об отсутствии у животных самосознания, которое, якобы, присуще только человеку[2].

Первым в полемику с писателем, длившуюся не один год, вступил профессор Киевской Духовной академии П. Д. Юркевич (1827–1874), который опубликовал статью «Из науки о человеческом духе», представлявшую собой подробное, по пунктам, опровержение взглядов Чернышевского. При этом Юркевич подчеркнул, «что науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной жизни»[3]. Началась длительная и массовая травля Юркевича на страницах русских газет и журналов, и в итоге следует признать, что в глазах общественного мнения «полемика» закончилась поражением академического богословия[4]. «Оборачиваясь назад, к фактам минувшего, — писал критик А. Волынский, — нельзя не видеть, что, несмотря на всю свою правоту, на громадное превосходство знаний, философское дарование, несмотря на несомненную важность всех его строго

---

[1] *Никанор, архиепископ Херсонский и Одесский.* О значении семинарского образования // Странник, 1890. Т. 2. С. 42.

[2] *Чернышевский Н. Г.* Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 3. С. 239–240.

[3] *Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе // Труды Киевской Духовной академии, I860. Кн. 4. С. 376.

[4] *Лучшева З. А.* Передовая русская общественная мысль в борьбе против идеализма и религии в 60-х годах XIX в. // Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Изд. ГМИРиА, 1983. С. 124.

научных аргументов, Юркевич не мог выйти из спора с Чернышевским победителем во мнении прогрессивного русского общества. В воздухе носились тогда иные идеи, более понятные ординарной толпе. Волна материализма, лившаяся из Европы, хлестала через голову...»[1]. В беспощадном оглушающем вале накатывающегося атеизма гибли многие русские души.

Итак, исходным пунктом, с которого разворачивалась атеистическая критика идеи Бога, было материалистическое учение о человеке. Достигалось это популяризацией последних научных достижений через школы, массовую литературу, публичные чтения, журналы, энциклопедические издания, а после и «народные университеты». Это был общеевропейский процесс, но в России он приобрел самые дикие формы. Наука превращалась в религию, в «церковь». Происхождение религии объяснялось чисто натуралистически.

Предвзятыми, поверхностными, но в литературном отношении безупречными и убедительными научными статьями общество было загипнотизировано. Этим «популярным книгам и блестящим статьям Академии ответили толстыми фолиантами книг и журналов с расплывчатыми или размеренными периодами. Но кто их читал, кроме церковных людей? Кому они достались в пищу?!»[2] «Духовные Академии — эти первые очаги и достойные светочи церковно-религиозной мысли, гг. профессора — эти незабвенные учителя кротости и христианского подвижничества, сокрыты были и скрываются для широкого освещения русского общества»[3].

Выдающийся церковный иерарх митрополит Антоний (Храповицкий) тогда же писал: «Мы далеки от обольщения в том, будто общество жаждет света, ищет Бога, ищет нравственного обновления, будто его отделяют от Церкви только недоразумения и взаимное непонимание... Напротив, стремление слиться с обществом охватило много духовных лиц, особенно в столицах, даже свыше желаемой меры, и что же? Попытка оказалась самой неудачной. Отцы либеральничали, а их осмеивали либе-

---

[1] *Волынский А. Л.* Русские критики. СПб., 1896. С. 291.

[2] *Антонов Н. Р., свящ.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. СПб., **1912. Т. 1. С. XXXV.**

[3] Там же. С. XXIV.

ральные журналисты и называли институтками; отцы сентиментальничают, а их аудитории пустуют; отцы вдаются в смелый рационализм, а их слушатели в религиозно-философском обществе не могут взять в толк, о чем они собственно говорят. В 1890 г. построили в Петербурге, а впоследствии в Москве и Киеве огромные прекрасные залы для богословско-философских лекций интеллигентному обществу. И что же? Так и не могли устроить этих лекций при наличности академических корпораций, сотен законоучителей и пришлось усаживать на стулья зала старушек в платках и чуйке и читать им житие свт. Николая либо описание Соловецкого монастыря… И, что особенно важно, чем более академии удаляются от своей старой церковной жизни, чем более стараются принять обличие жизни университетской, тем далее становятся они от общества, тем не способнее понять его и быть понятыми с его стороны. Отрицатели и скептики от них брезгливо сторонятся»[1].

Только гениальный Владимир Соловьев, обладая высочайшими литературными дарованиями, феноменальной эрудицией и бесстрашным характером, сумел организовать отпор этому антирелигиозному валу, начиная с громких публичных лекций именно о Богочеловечестве. Он оказал большое влияние в организации знаменитого журнала «Вопросы философии и психологии» (1889–1918) и школы русской философии. Этот журнал и функционировавшее при нем «Московское психологическое общество» в значительной степени переменили настроение русской интеллигенции.

Ярким проявлением общественного служения московских профессоров-идеалистов было издание сборника «Проблемы идеализма». Богословские журналы, несмотря на их высокий уровень, в частности «Вера и Разум», «Богословский Вестник», к сожалению, не проникали в широкие светские круги.

Н. Бердяев писал, что особо печальным явлением интеллигенции является упорное нежелание знакомиться с зачатками русской философии. «В стороне стоит довольно крупная фигура Чичерина, у которого многому можно было бы поучиться.

---

[1] *Антоний (Храповицкий), митрополит.* В каком направлении должен быть разработан Устав Духовных академий? // Собрание сочинений. М.: ДАРЪ, 2007. Т. 1. С. 946–947.

Потом Козлов, кн. С. Трубецкой, Лопатин, Н. Лосский, наконец, мало известный В. Несмелов — самое глубокое явление, порожденное оторванной и далекой интеллигентскому сердцу почвой Духовных академий»[1].

Поскольку атеизм наступал с позиций антропологии (дарвинизм, материалистически истолкованный позитивизм), то и новая богословская аргументация в защиту идеи Бога начинается с религиозной антропологии.

Религиозно-философская антропология видит в человеке прежде всего существо нравственное, в рамках традиции, четко выраженной еще Кантом. Антропологическая проблематика в конце XIX — начале XX в. приобрела значение необходимого и важного элемента теоретических построений русских православных богословов. Виктору Несмелову в своем двухтомном фундаментальном труде удалось систематизировать проблемы христианской антропологии в рамках православного богословия. Это отражено в заголовках двух томов: «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» и «Метафизика жизни и христианское откровение», вышедших в Казани в начале XX в. В «Науке о человеке» В. Несмелов исследовал историческое изменение предмета философии и пришел к выводу о том, что человека интересует не мир в его данности, но собственное положение человека в этом мире, знание о самом себе. Поэтому философия должна стать «специальной наукой о человеке — не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни»[2].

В. Несмелов, соглашаясь с Кантом, среди главных философских вопросов называет три вопроса: «Что есть человек? Как он должен жить? На что человек смеет надеяться?» На пути решения этих вопросов, считает В. Несмелов, мы приходим к познанию своих отношений к безусловному бытию Бога, а философия становится христианско-антропологической. Для решения поставленных вопросов В. Несмелов разработал новую теодицею, антропологическое доказательство бытия Бога. Все пред-

---

[1] *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. 5-е изд. М., 1910. С. **18.**

[2] *Несмелов В.* Наука о человеке. Казань, 1905, **Т. 1. С. 305.**

шествующие варианты доказательства, по его мнению, были недостаточными, поскольку связаны с поисками Бога в объективном мире, а не в мире духовно-человеческом. «Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его. Но в чувственных пределах материального мира существует еще и другой мир — духовный мир самого человека, и если вещественный мир обнаруживает одну только слепую необходимость своих механических явлений, то в сверхчувственном мире человеческой личности прямо и положительно открывается разумное царство свободы и мысли. По законам этого духовного царства возникает у человека идея Бога, и в этом царстве она, несомненно, имеет реальную силу, потому что вызывает собою живую совокупность религиозно-нравственных стремлений человека»[1].

В. Несмелов не оставляет без внимания ни одного вопроса, имеющего отношение к христианскому решению проблемы человека. Он считает, что наиглавнейшей идеей антропологии является идея спасения, синтезирующая, по его мнению, онтологические (космические) и социальные аспекты проблемы человека.

Противоречие между ограниченным бытием человека и образом безусловного бытия в нем является главным, основополагающим в учении Несмелова. Согласно этому, все остальные противоречия в жизни людей возникают от стремления осуществить идеальный образ безусловного бытия в границах условного мира. Для самого человека на любом этапе истории неосуществим выход из этих противоречий. Только свободно отдавшись Богу, подчинив свою жизнь требованиям религиозной морали, человек обретает надежду достигнуть потерянной в результате грехопадения целостности.

3. Историческая роль и мировое значение русского религиозно-философского наследия

На рубеже XIX–XX вв. русская религиозно-философская антропология благодаря В. Несмелову стояла выше современной ей западноевропейской науки. Русские философы и бого-

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Казань, **1905. Т. I. С. 349.**

словы, благодаря свободному доступу литературы и личным контактам, быстро усваивали наиболее ценные достижения различных школ и направлений. «Русские персоналисты конца XIX — начала XX в. предвосхитили ряд идей современного персонализма»[1]. Идеи русских персоналистов, обострив проблему личности, оказали общее влияние на развитие всей русской религиозно-философской мысли в XX в.

В это же время и на Западе особенно возрастает интерес христианских мыслителей к антропологии. Философия жизни Дильтея и феноменология Гуссерля явились фундаментом для создания того течения в немецкой философии начала XX в., которое стало называться «философской антропологией» (в узком смысле этого слова). Она возникла в русле происходившего тогда общего для европейской философской мысли «антропологического поворота».

Основатели «философской антропологии» выдвинули в философии на первый план проблему человека и пытались воссоздать целостное учение о человеке путем переработки и синтеза данных конкретных наук о человеке. Предпосылкой возникновения философской антропологии и выделения ее в особую дисциплину был кризис и разобщенность традиционных представлений о человеке. Основоположником этого направления признан Макс Шелер (1874–1928), которому принадлежит знаменитый труд «Die Stellung des Menschen im Kosmos». Munchen, 1927. Он видел главную цель в выяснении структуры человека и раскрытии его сущности, то есть в прямом ответе на вопрос: «Что есть человек?» Эта задача и ныне остается фундаментальной проблемой философской антропологии. Трудности ответа на главный антропологический вопрос Шелер усматривал также в том методологическом хаосе, который образовался вокруг проблемы человека. В этой связи он писал: «Существуют естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность че-

[1] *Фирсова Л. В.* Персонализм в системе русского идеализма конца XIX — **начала XX в. // Вестник Моск. ун-та, сер. 7, философия. 1988.** № 5. С. 32.

ловека, чем раскрывают ее. И если принять во внимание, что названные три круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время»[1].

К сожалению, приходится отметить, что Шелер не был знаком с антропологической системой В. Несмелова. Впрочем игнорирование достижений русских философов, богословов, ученых — характерная черта западных исследователей. В лучшем случае о русском богословии и философии они судят по Вл. Соловьеву и Н. Бердяеву. У Шелера человек как существо противостоит миру, окружающей среде. Только человек может относиться принципиально аскетически к своей жизни. «По сравнению с животным, которое всегда говорит “да” действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это “тот, кто может сказать нет”, “аскет жизни”, вечный протестант против всякой только действительности»[2]. Человек никогда не удовлетворяется окружающей действительностью, всегда стремится прорвать пределы своего «здесь-и-теперь-так-бытия», в том числе и наличную действительность собственного Я.

В этом принципиальном положении, на наш взгляд, существует аналогия между утверждением Шелера и положениями философской антропологии «загадки о человеке» В. Несмелова. Однако В. Несмелов об этом писал на четверть века раньше.

Шелер придерживается традиционных взглядов, что в человеке объединились все функции жизни, выступающие по отдельности в низших, по сравнению с ним, видах живого. Только в человеке вся природа обретает наиболее концентрированное единство бытия. Философ требовал выдвижения человека и специфической проблематики его бытия не только в качестве главной темы философии, но и в качестве точки отсчета в мироистолковании[3]. Экстраполяция проблемы челове-

---

[1] *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–32.

[2] Там же. С. 65.

[3] *Чухина Л. А.* Макс Шелер — основоположник современной идеалистической философской антропологии // Критика современной буржуазной философской антропологии. Л., 1980. С. 33.

ка на философское истолкование действительности, тяготение к постижению мира на основе духовной и материальной конструкции человека, возведение эмоционально-психологических структур в ранг универсальных характеристик человеческого существования в мире, так же, как и многие другие идеи философской антропологии Шелера, обрели свою дальнейшую жизнь не только в ряде философско-антропологических учений, но и в ряде соответствующих экзистенциалистских и персоналистских построений.

Попутно следует отметить, что в современной западной христианской антропологии идет постепенный отказ от инспирированной аристотелизмом структуры человека, «Новая католическая энциклопедия» прямо указывает: «Человек — это целиком тело и целиком дух; в первом он ощущает свою хрупкость в отличие от силы своего духа»[1]. Все больше акценты ставятся на различных видах отношений человека к Богу. По мнению о. Карла Ранера, все религиозные философии в своей основе являются не чем иным, как попыткой определить, где человек должен ждать встречи с Богом, где он может найти своего Бога. «Человек настолько значителен как субъект, что он есть партнер Божий… Такие свойства субъекта как дух, свобода, вечная индивидуальная значимость и достоинство пред Богом, как способность быть партнером Богу, …делают человека истинно сущим, так что он является в конечном счете не частью общего целого (мира), а уникальным образом, самим этим целым, то есть субъектом, личностью, “существованием”, в противоположность наличному»[2].

В этом высказывании Ранера также есть, на наш взгляд, аналогия с утверждением В. Несмелова, что мир (Космос) теперь не столько открывает человеку Бога, сколько скрывает Его.

В последнее время в протестантизме, в основном благодаря трудам выдающегося теолога Карла Барта (1886–1968), а также в Православии получил распространение христоцентрический подход к проблемам религиозной антропологии. Идея

---

[1] *Fichtner J.A.* Anthropology, theological.// New Catholic Encyclopedia. V1.1–**15/ Washington: The Catholic University of America, 1967. V.1,** p. 613.

[2] *Rahner K.* Antropologie, Theologische // Lexikon für **Theologie und** Kirche. **Bd.1-10. — Freiburg: Herder, 1957. Bd.1. S. 619.**

Карла Барта, состоящая в том, что богословское обоснование смысла человеческого существования можно искать только в Завете, отличается единым христоцентрическим подходом и потому позволяет построить системную богословскую антропологию. В силу этого само творение понимается в первую очередь в его антропологическом измерении и значении. «Такая христианская откровенная антропология, как называет ее иеромонах Анастасий Евтич, — значительно выше и шире, чем антропоцентрическая и теоцентрическая антропологии; первая рассматривает человека из самого человека, а вторая — рассматривает человека из Бога»[1]. В такой «откровенной антропологии» человек, как христоподобное существо, принимается за существо не замкнутое в себя самого и в свою природу, ни в одного только Бога; мерилом человека и его духовной жизни является Христос Богочеловек.

Со второй половины XX в., главным образом на Западе, религиозно-философская антропология, а затем и богословская антропология (конец XX в. — начало XXI в.) переживает расцвет, хотя, разумеется, не все там бесспорно. Богословская антропология рассматривается как раздел апологетики.

В России после революции этот раздел богословия и философии практически остался на прежнем уровне. Однако в начале XX в. русская религиозно-философская мысль в этом направлении на несколько десятилетий опережала западную. Таким образом, мы обладаем ценным наследием, которое до настоящего времени не потеряло своей актуальности. Памятуя, что в свое время идеи Вл. Соловьева, В. Несмелова и других русских религиозных философов способствовали освобождению творческих духовных сил в различных слоях русского общества, можно надеяться, что это учение останется востребованным и в наше время, так как сохраняется потребность в его высоких идеалах и его преображающая сила.

Среди русских исследователей середины XX в. в святоотеческой, то есть в подлинном смысле христианской антропологии, исключительное место занимает фундаментальный труд профессора Свято-Сергиевского Православного богословского

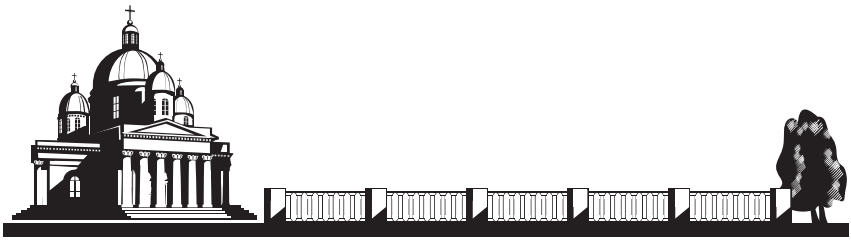
---

[1] *Атанасије (Јевтић), иером.* Духовни живот: Виhен из православне антропологије. Београд, 1985. С. 53. От. из: Богословље. 1985, св. 1–2.

института в Париже архимандрита Киприана (Керна) «Антропология святого Григория Паламы» с первого по четырнадцатый век, являющийся современным православным учением о человеке.

Противоречия в человеке глубоки и серьезны. С одной стороны, он способен на невероятные научные достижения, включая такие вещи, как космические полеты и гигантский скачок в информатике и медицине. Но совершая такие огромные прорывы в сфере управления физическим миром, человек в то же время демонстрирует неспособность управлять самим собой. Слова, сказанные апостолом Павлом две тысячи лет назад: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7: 15), — эти слова актуальны по сей и грядущие дни. С одной стороны, человек кажется почти богом, способным достичь звезд, но с другой стороны, он кажется диаволом, способным на такую жестокость, какой не встретишь в животном мире. Приходят на ум слова, что человек может быть либо лучше животного, либо хуже животного. Необходимость понимания человеком самого себя достигла критической точки и требует самого серьезного изучения и самой внимательной работы мысли.





РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: история и определение термина, современные проблемы[1]

Христианская антропология составляет третье звено в христианской онтологии после теологии (собственно учение о Боге) и космологии (учение о мире). Учение о Боге получило законченные формы в творениях Святых Отцов Церкви и оросах Вселенских Соборов. Космология, а также антропология такой законченной формы не имеют и существуют только во фрагментах Священного Писания и в аскетической литературе. Главной задачей святоотеческого богословия была разработка основных догматов, — темы же антропологии Святые Отцы касались все же лишь попутно. Владимир Лосский (1903–1958), выдающийся русский богослов, профессор Православного Свято-Сергиевского богословского института в Париже, признает, что нам сейчас трудно адекватно найти у Отцов первых веков учение о человеческой личности по субъективным и объективным причинам: «Во избежание подобной бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления со-

[1] Данная статья представляет собой адаптированный фрагмент кандидатской диссертации игумена Константина (Горянова) на тему: «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов». Загорск, Троице-Сергиева Лавра, Московская Духовная академия, 1990.

знательными анахронизмами, вкладывая что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника, мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека… Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко»[1].

Церковь в эпоху расцвета богословского творчества не создала законченного учения о человеке, как не создала она и законченной системы космологии, и это обстоятельство иногда способствовало церковным нестроениям. «У каппадокийцев можно найти только отдельные мысли о человеке, содержащиеся в разных произведениях»[2]. Помощь этих замечательных богословов для антропологии заключалась в уточнении терминологии.

В силу исторических судеб Христианства, которому постоянно приходилось бороться с ересями, богословие нередко было вынуждено обращаться к антропологии для разъяснения тех или иных назревших в нем догматических вопросов. Так, например, появление ересей о Лице Иисуса Христа заставило христианскую догматику опереться на принципы античной антропологии. Для того чтобы определить — какова была человеческая природа Лица Христа, следовало прежде изучить природу самого человека. И богословская мысль работает здесь в обоих направлениях. Если изучение библейского учения о человеке дает нам понимание человеческой природы Иисуса, то изучение человеческой природы Иисуса дает нам более полное понимание того, чем на самом деле предназначено было быть человеку[3].

Следует также отметить, что именно в христианскую антропологию идеи классической философии всегда проникали

---

[1] *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Изд. Св.-Владимирского братства, М., 1995. С. 106.

[2] *Медведев Н. Д.* Антропологический этюд // Богословские труды, 1976. Сб. 16. С. 189.

[3] См. напр. *Епископ Гурий.* Богозданный человек. Опыт православной теодицеи. Богословские труды. Сб. 12.

наиболее свободно. Это имело и отрицательные последствия. Церковная мысль подвергалась в данной области влиянию многочисленных философских направлений, и в недрах церковного сознания возникли очень серьезные и глубокие разногласия, которые касались именно тем о человеке.

Конец XIX — начало XX в. в истории русской философии занимает особое место. Это период важных перемен в социально-историческом и культурном развитии страны. На это время приходится расцвет религиозно-философской мысли, отмеченной именами и творчеством таких видных русских философов, как В. Соловьев, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, Л. Лопатин, А. Козлов, Н. Грот, А. Введенский, Н. Бердяев, С. Булгаков, Н. Лосский, В. Несмелов, С. Франк и других, выступавших за соединение философии и религии в «новом синтезе». Созданная ими религиозная философия сравнивается по своему величию, значению и самобытности с таким мировым феноменом, как русская литература XIX в. Для этих философов характерны разнообразные попытки постановки и решения проблемы человека. По существу никто из вышеперечисленных философов не остался в стороне от антропологической проблематики.

Однако в русской религиозной литературе нет специальных исследований, посвященных религиозной антропологии этого периода. Известно, что протопресвитер Василий Зеньковский в последние годы своей жизни работал над философской трилогией «Основы христианской философии». Успели выйти два тома: «Христианское учение о познании» и «Христианское учение о мире». Завершению третьего тома, посвященного вопросам христианской антропологии, помешала смерть о. Василия[1].

В советской литературе на вопросах религиозной антропологии специализировался сотрудник кафедры научного атеизма МГУ К. И. Никонов. В изданной им книге под православную антропологию отведены страницы 84–88, из них на творчество В. И. Несмелова приходится только полстраницы[2].

---

[1] *Григорьев Д., свящ.* О. Василий Зеньковский // Русская религиозно-философская мысль XX **века: Сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого.** — Питтсбург, 1975. С. 238.

[2] *Никонов К. И.* Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Изд-во МГУ, 1983. С. 187.

В отечественной богословской науке антропология В. Несмелова, если не считать одной дореволюционной работы Н. Бердяева, остается практически неизученной, и в библиотеках Московской и Санкт-Петербургской Духовных академий, а также в фондах Казанской Духовной академии ЦГИА ТАССР нет ни одной диссертационной работы, посвященной «Науке о человеке» В. Несмелова. О его жизни имеются крайне скупые сведения, и даже год смерти в пятитомной Философской энциклопедии указан ошибочно — 1920 г. вместо 1937 г.

Виктору Ивановичу Несмелову, заслуженному профессору Казанской Духовной академии, принадлежит первая и пока последняя попытка создать систему православной антропологии. С целью восполнить, по мере возможности, этот пробел мы и предприняли настоящее исследование. Работа, на наш взгляд, приобретает актуальность особенно сейчас, в период возвращения русской культуре незаслуженно забытых имен.

Что касается Владимира Сергеевича Соловьева, то это самый значительный русский философ, впервые создавший свою оригинальную систему. Его главная идея — Богочеловечество. Влияние Вл. Соловьева в той или иной степени испытала вся последующая русская идеалистическая философия.

Интересно было сравнить два диаметрально противоположных методических подхода к проблеме человека: соловьевскую дедукцию и несмеловскую индукцию. Вл. Соловьев, исходя из идеи всеединства, начинал свою систему от всенаполняющего Божества, через первичный хаос (апейрон), все возрастающие уровни организации души мира (царства минералов, растений, животных), которая наконец на уровне человека соединилась с Логосом.

В. Несмелов же, используя тезис Фейербаха, что последняя тайна теологии есть антропология, начал построение своей системы с гносеологических анализов, потом выявил коренное противоречие в природе человека (в личности отображается образ безусловного бытия, и вместе с тем личность поставлена в условия ограниченного бытия), затем решил эту «загадку о человеке» (человек есть вещь физического мира, несущая в себе образ Бога), доказал необходимость искупления, которое освобождает человека от власти материального мира и, таким

образом, человечество получает возможность попасть в царство свободы, которое есть Царство Божие, к Богу.

В. С. Соловьев и В. И. Несмелов в своих антропологических построениях широко использовали наследие классической античной антропологии. В настоящее время в христианской антропологии также используется сократо-платоновский научно-философский язык, «единственный в мире по богатству, красоте и выразительности, доведенный Аристотелем до предельной точности и совершенства»[1].

1. Определение и границы термина «антропология»

Антропология, в широком смысле слова, — это учение о природе (сущности) человека. В разные времена, однако, определения то расширялись, то суживались, и термину «антропология» придавалось и придается различное значение в зависимости от того, смотрят ли на антропологию как науку о человеке только с анатомо-физиологической точки зрения, или в нее включают в большей или меньшей степени и духовную деятельность человека. В СССР антропология (официально) определялась как «наука о происхождении и эволюции человека, образовании человеческих рас и о нормальных вариациях физического строения человека... Антропология, в принятом в советской науке понимании, содержит следующие основные разделы: морфологию человека, учение об антропогенезе и расоведение»[2]. За рубежом, особенно в Великобритании и США, в антропологию включают также археологию и этнографию[3].

Поскольку же человеческая природа представляет для изучения две области: телесную и духовную, то труды антропологов имеют анатомо-физиологическую или психическую направленность. Поэтому термин «антропология» сам по себе не определяет с надлежащей точностью содержание сочинения, им озаглавленного. Прогрессирующая дифференциация знаний уводила науки о человеке друг от друга, накапливая вза-

---

[1] *Позов А.* Основы древне-церковной антропологии. Сын человеческий. Мадрид, 1965. **Т. 1. С. 12.**

[2] Антропология // **БСЭ. 3-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1970. Т. 2.** С. **107.**

[3] *Munro R.* Anthropology // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by Hastings J. Edihburg, N.Y. , In 12v,1908–1921. V. **1. P. 561.**

имонепонимание. В наибольшей степени пропасть пролегла между учением о телесности и духовности. Здесь закрепился дуализм.

В греческом философском словаре дается следующее определение: «Антропология есть наука практическая, касающаяся всего того, что говорится о телесной природе человека»[1]. Хотя сам Аристотель, которому принадлежит первое систематическое изложение познаний о человеке, отдает явное предпочтение психологии перед биологией, утверждая, что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот»[2].

Кстати, в научной литературе изобретение термина «антропология» (от греч. ἄνθρωπος — человек и λόγος — учение) как науки о человеке чаще всего неверно приписывается Аристотелю. Так, в «Философской энциклопедии» написано: «Значит, развития А. достигла в Древней Греции и Риме. Термин А. принадлежит Аристотелю»[3]. Авторы университетского учебника уточняют, что Аристотель «употребил это слово преимущественно при изучении духовной природы человека»[4].

Однако термина «ἄνθρωπολογία» древние греки вообще не употребляли, и он отсутствует в самом полном в мире греческом словаре H. G. Liddel and R. Scott «A Greek-English Lexicon». Oxford, 1977. Но в этом же лексиконе на с. 141 есть похожее слово «ἄνθρωπολόγος», которое действительно первый и единожды употребил Аристотель в своей Никомаховой этике (ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ, 1125a5). В этом тексте на древнегреческом языке «ἄνθρωπολόγος» выступает не как существительное женского рода, а как прилагательное двух окончаний и на русский язык переводится деепричастием «говорящий о человеке»[5]. Более полное и правильное представление о значении слова «ἄνθρωπολόγος» выясняется из контекс-

---

[1] Ἀνθρωπολογία // Λεξικον τήσ φιλοσοφιας. Ἀθηναι, 1929.

[2] Аристотель. О частях животных, 641 а. М., 1937. С. 39.

[3] Антропология // Философская энциклопедия. М., 1960. **Т. 1. С. 78.**

[4] *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Антропология. М.: Высш. шк., 1963. С. 4

[5] Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. **Х. Дворецкий; под ред.** С. И. Соболевского М., 1958. **Т. 1. С. 151.**

та Никомаховой этики, где Аристотель перечисляет качества характера и правила поведения «величавого человека». В переводе Н. В. Брагинской это выглядит так: «Он (то есть «величавый человек». — автор *иг. Конст.*) не *обсуждает людей* “ἄνθρωπολόγος”, ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом, право же, ему нет дел ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп на похвалы»[1].

Возможно, что определение, приведенное Я. Я. Рогинским и М. Г. Левиным, заимствовано из статьи антрополога Л. Кржевицкого, где написано, что «Термин А. появляется уже в глубокой древности. Аристотель называет антропологами тех, которые изучали человека с нравственной стороны»[2].

Следует отметить, что сама антропологическая устремленность (в смысле современной антропологии) продолжительное время не находила для себя адекватной формулировки, и, главным образом, внутри западной философии вплоть до начала Нового времени проявляла себя в постановке вопросов метафизической психологии. Главными темами, которые разрабатывали христианские мыслители, были:

— своеобразие человеческой души, в отличие от растительной и животной;

— состав души (она единственна и однородна или в ней есть высшее и низшее начало);

— дискутировались вопросы материальности души, ее телесности и духовности;

— обсуждались вопросы происхождения души, ее самостоятельности и бессмертия;

— особенно много писали об «отношении» души к телу и главном органе души.

Идея восприятия человеком себя как цельной личности была выдвинута Тертуллианом, но непосредственным образом эту проблему стал разрабатывать блаженный Августин.

Сам термин «антропология» появляется лишь в XVI в. в Германии: Magnus Hundt. «Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика, П25а5 // Сочинения: в 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 134.

[2] *Кржевицкий Л.* Антропология // Энциклопедический словарь «Гранат». 7-е **изд. М., б.г. Т. 3. С. 230.**

humani corporis». Leipzig, 1501. Это сочинение чисто анатомическое: «Антропология о достоинстве, природе и свойствах человека и об элементах, частях и членах тела человека». В конце того же столетия вышел трактат Otto Casmann: «Psychologia Anthropologica, sive Animae humanae doctrina. Anthropologiae p. II, de fabrica humani corporis methodice descripta». Hanau, 1594, F 1604 (Антропологическая психология, или учение о человеческой душе, Антропология, ч. II, о строении человеческого тела в методическом описании).

Таким образом, в западноевропейской литературе довольно рано укоренилось двойное понимание термина «антропология», а именно, как науки о человеческом теле, с одной стороны, и о человеческой душе, с другой. «В последующий период так именуются исследования по эмпирической психологии, связанные в основном с морально-философскими вопросами»[1]. Термин «психология» принадлежит также Касманну.

Религиозно-философская мысль и раньше уделяла много внимания проблеме человека. Но в настоящее время вопрос о человеке, его сущности, природе, смысле жизни и взаимосвязи с Богом стал тем теоретическим стержнем, вокруг которого вращается вся религиозная проблематика. Конвергенция богословия и философской антропологии развертывается не однолинейно, а в многообразных взаимодействиях и формах. В начале XX в. возникла религиозно-философская антропология (значительно реже встречается выражение «религиозно-антропологическая философия»). Она имеет апологетическую направленность. Дело в том, что именно религиозные представления о человеке подвергались с середины XIX в. наибольшим нападкам. «Апологетика же должна не только обосновывать истину, но и опровергать стоящую на очереди дня ложь»[2].

Все варианты религиозно-философской антропологии имеют жизнесмысловое ядро религиозной веры. Однако удельный вес религиозных и философских компонентов, а также способы их структурного объединения различны. В связи с этим

---

[1] *Halder A.* Anthropologie, philosophische // Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, 1957, Bd. l. **S. 615.**

[2] *Глаголев С. С.* Апологетика // Православная богословская энциклопедия: в 10-ти т. Пг., 1900. Т. **1. С. 942.**

термины «религиозная антропология», «религиозно-философская антропология» и «богословская антропология» употребляются неоднозначно, хотя еще и встречаются в богословской и критической литературе дискуссии о границах термина. Два последних термина близки по содержанию и функциям, а иногда их даже отождествляют. Различия между богословской и религиозно-философской антропологиями носят, в основном, методологический характер.

Однако следует оговориться, что высказывания о человеке имплицитно содержатся в Ветхом и Новом Завете, догматическом богословии, писаниях Святых Отцов Церкви и различных других религиозных учениях, не посвященных специально проблеме человека. Но это не богословская антропология, как она сейчас понимается. Ибо, во-первых, отсутствует обдуманная систематика данных на основе единого рефлексивно данного подхода, и, во-вторых, категории, связанные с такими непосредственными высказываниями о человеке, — это, в значительной мере, категории предметного мира. Поэтому остается опасность не распознать богословское своеобразие человека и рассматривать его лишь как часть мира, имеющую чисто предметную объективность.

Эксплицитная религиозная антропология по форме может быть выражена в виде широкого религиозно-философского учения о человеке и богословской антропологии. Последняя исходит из догматического богословия: «Это раздел догматики, в котором развивается христианское учение о человеке, то есть учение о сотворении человека и составе человеческой природы, о началах и особенностях человеческой души, о первоначальном состоянии первозданных людей, самовластии человека, о падении, о праотеческом грехе и его последствиях, о грехе вообще, о спасении и обожении человека во Христе. Главным источником догматической антропологии является Священное Писание»[1]. Такая антропология непосредственно связана с церковным учением, конфессиональна, несет на себе отпечаток так называемого «академического богословия» или по другой, западной, формулировке «богословия учебников».

---

[1] Δημητροπούλοσ Παν. Χ. Ἀνθρωπολογία Δογματική // Θρησκευτική και ήθική ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθηναι, 1963. Τ. 2. Σ. 815.

Только в XIX в. словосочетание богословская или сверхприродная антропология начинает обозначать систематическое собрание богословских утверждений о человеке. Однако, по утверждению авторов современного труда по католической «Богословской антропологии» А. Скола, Д. Маренго, Х. П. Лопес: «…создание трактатов по богословской антропологии вовсе не было связано с интересом к антропологии: он придет лишь в последние десятилетия двадцатого века»[1].

Однако «богословие учебников» (у нас — школьное богословие) имело существенный недостаток, а именно, антропологическая мысль, став фрагментарной и раздробленной, оказалась беззащитной перед лицом распространенного предрассудка считать веру чуждой разуму, который, якобы способен самостоятельно выразить всю полноту истины о человеке[2].

«Различие богословской и философской антропологии заключается в том, — пишет протестантский теолог Р. Пренер, — что первая рассматривает человека в свете Божественного Откровения во Христе Иисусе, в то время как философская антропология основывается на эмпирическом самопознании человека. Богословская антропология не может ни критически воспринимать философскую антропологию, ни отбрасывать ее как заблуждение. Даже когда человек рассматривается в свете Откровения, эмпирическое самопознание доставляет свою ограниченную пользу»[3]. Это является общепринятым мнением не только протестантских, но и православных, а также католических богословов. Соответствующие настроения и в критической литературе. Так, Ю. Кимелев подчеркивает, что философско-религиозная концепция имеет целью и должна представить философские указания на существование Бога. «Если антропологическая теория принимает существование Бога за не требующую подтверждения данность и в своих построениях исходит из нее, то такую теорию следует считать определенным

---

[1] *Скола А., Маренго Д., Лопес Х. П.* Богословская антропология: пер. с итал. «Христианская Россия». М., 2005. С. 17.

[2] *Скола А.* Там же. С. 21.

[3] *Prenter R.* Antropologie. IV. Dogmatisch // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, **1957. Bd. l. P. 420.**

вариантом теологической, но не философско-религиозной антропологии»[1].

Оформление богословской антропологии в самостоятельную дисциплину еще находится в процессе становления, и ее функции, границы и специфика дискутируются. Что касается специфики, то положение антропологии необычное. Здесь мы сталкиваемся с тем случаем, когда исследователь богословского вопроса является одновременно и его объектом. Следовательно, богослов здесь становится объектом исследования, но уже не как богослов, а как человек. Антропология определяет, как мы понимаем самих себя и, следовательно, как мы выстраиваем богословскую систему. И наоборот, что такое богословие, как результат деятельности человека.

Учение о человеке имеет особенно большое значение в наши дни вследствие того огромного внимания, которое уделяется человеку различными научными дисциплинами: «антропологический взрыв» на рубеже XX–XXI вв. Как верно подметил академик РАО А. А. Корольков: «если ранее ожесточенно спорили о допустимости самого слова “антропология”, приобретшего отрицательную репутацию в связи с политическими спекуляциями вождей Третьего рейха, если недавно философскую антропологию оценивали как очень узкое направление в философии, определившееся работой М. Шеллера “Положение человека в Космосе” (1928), то к 2005 г. в России уже появилось множество трудов с подобными названиями: “Философская антропология”, “Культурная антропология”, “Социальная антропология”, “Педагогическая антропология”, “Психологическая антропология”, “Интегративная антропология”. Означает ли появление этих книг некий прорыв к новому знанию о человеке — это особый вопрос, пока можно с уверенностью засвидетельствовать факт распространяющегося интереса к антропологии у авторов сочинений, и у читателей, тревогу вызывает как раз избыточность антропологической литературы»[2].

---

[1] *Кимелев Ю. А.* Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М.: Наука, 1985. С. 15.

[2] Философская и педагогическая антропология: Сб. научных трудов / под ред. А. А. Королькова. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2009. С. 5–6.

Развитие богословской антропологии требует рассмотрения не только ее содержания, но, прежде всего, ее методологии. В этом состоит общая насущная потребность всего богословского знания, а для богословской антропологии эта задача представляется наиболее актуальной.

Тем не менее антропологическое обоснование религии, выражающее в виде феноменов религиозного опыта глубинные и жизненно важные запросы человечества, открывает для апологии христианства немало новых возможностей. Наши оппоненты также признают, что «из всех теологических концепций и дисциплин богословская антропология в наибольшей мере обладает возможностями соединять различные формы общественного сознания, координировать религиозную философию, психологию, социологию и педагогику»[1].

Можно сказать, что именно этот вариант апологетики имеет наиболее долгосрочную перспективу. Для такой уверенности есть следующие основания. Изучение человека делает более полным наше понимание Откровения Пресвятой Троицы в мире, ибо изучая творение, мы изучаем и Творца. Причем изучение человека может дать нам больше знаний о Боге, чем любое другое Его создание, потому что лишь человек был сотворен Богом по Его образу и подобию (Быт. 1:26–27).

Евангелие открывает нам, что Второе Лицо Святой Троицы вочеловечилось: «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1:14). Именно эту плоть Нового Адама апостолы слышали и видели своими очами, рассматривали и осязали, «чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом» (1 Ин. 1:1–3). Этот факт означает, что для понимания природы Христа необходимо понять человеческую природу. Вся судьба человека-христианина вписана в судьбу ветхого Адама и Христа Нового Человека. Следовательно, нам надо четко различать сущностного человека, то есть такого, которого создал Бог, от экзистенциального, которого мы видим в реальном существовании. И богословская антропология работает здесь тоже в обоих направлениях. Если библейское учение о человеке дает

[1] *Никонов К. И.* Критика антропологического обоснования религии. М.: Изд-во МГУ, 1989. С. 186.

нам понимание человеческой природы Иисуса, то изучение человеческой природы Иисуса дает нам более полное понимание того, чем на самом деле предназначено быть человеку.

2. Влияние античной философии на формирование христианской антропологии

Греки времен классической древности ставили на первый план общественную деятельность человека как гражданина полиса и уделяли мало внимания его личной жизни. Эллины не мыслили себя вне полиса и политики. Их сознание было скорее экстравертированным, нежели интровертированным.

Самый знаменитый философ древности Сократ (469–399 до Р. Х.) специально антропологией не занимался, а касался ее постольку, поскольку она тесно соприкасалась с его этикой. Если верить историку Ксенофонту Афинскому (444–356 до Р. Х.), то Сократ был первым из греческих философов, кто в вертикальном положении человека, в его способности говорить и рассуждать и, что особенно важно, в наделенности его душой, усматривал разительный пример Божественного промысла и привилегированного положения человека в мире. В разговоре с Аристодемом об отношении Божества к человеку Ксенофонт влагает такие слова в уста Сократа: «Неужели тебе не ясно, что в сравнении с другими существами люди живут, как боги, уже благодаря своему природному устройству далеко превосходя их и телом и душой? Если бы у человека было, например, тело быка, а разум человека, он не мог бы делать, что хочет, точно так же животные, имеющие руки, но лишенные разума, в лучшем положении от этого не находятся. А ты, получив в удел оба эти драгоценные дара, думаешь, что боги о тебе не заботятся?»[1] Эта мысль, что привилегированное положение человека в мире отобразилось в его анатомии, получила основательное развитие у Аристотеля и достигла своей вершины у св. Григория Нисского («Об устроении человека»).

Сократ учит, что весь прекрасный мир создан Богом и богами ради человека. Бог Сократа — это безличный вселенский разум, а отдельные боги, о которых он говорил, были для него

[1] *Ксенофонт Афинский.* Воспоминания о Сократе // Сократические сочинения. М.–Л.: **Academia, 1935. Кн. I; 4, 14.**

проявлениями этого универсального разума, благодаря которому невидимая душа человека «причастна Божества и царит в нас»[1]. Для Сократа тело и душа составляли две части живого и целостного человека, но части далеко не равноценные, ибо «по исходе души, в которой только и происходит процесс мышления, тело самого близкого человека поскорее выносят и скрывают под землей»[2].

Впрочем, подобно всем античным философам, Сократ считал, что забота о физическом здоровье необходима даже для людей умственного труда, ибо «забывчивость, уныние, дурное расположение духа, сумасшествие у многих часто вторгаются в мыслительную способность вследствие телесной слабости до такой степени, что выбивают даже знания»[3]. Для Сократа потеря знаний безнравственна, так как добродетель есть знание, и моральное поведение — есть поведение разумной души, а не тела. Подобно тому, как ум, пока находится в теле, распоряжается, как хочет, так и разум во Вселенной устраивает ее так, как ему угодно[4].

Вера Сократа в бессмертие души согласуется с его представлением о душе как о божественной, невидимой, бестелесной сущности, определяющей подлинное «Я» человека, его личность. Однако некоторые исследователи считают, что аргументация в пользу бессмертия души, выдвигаемая в «Федоне», является больше платоновской, чем сократовской[5]. Ф. Х. Кессиди полагает, что Сократ считал для себя невозможным высказаться на этот счет с полной уверенностью. Он убежден, что «Сократ непоколебимо настаивал лишь на одном: и о душе надо одинаково заботиться как в случае, если бы мы знали, что потеряем ее через сутки, так и в том случае, если бы знали, что она будет существовать вечно»[6].

Родоначальником антропологии и ее раздела — психологии, как науки о душе, — является Аристотель Стагирит (384–322 до Р. Х). Психология Аристотеля занимает в мировоззрении

---

[1] *Ксенофонт Афинский.* Воспоминания о Сократе // Сократические сочинения. М.–Л.: **Akademia, 1935. Кн. IV; 3, 14.**

[2] Там же. Кн. I; 2, 53.

[3] Там же. Кн. III; 12, 6.

[4] Там же. Кн. I; 4, 17.

[5] *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М.: Мысль, 1988. **С. 168.**

[6] Там же. С. 171.

этого выдающегося мыслителя центральное место, поскольку душа, по его учению, связана, с одной стороны, с материей, а с другой — с Богом. Психологические сочинения Аристотеля представляют ряд тесно связанных между собою трактатов, из которых главный есть «Исследование о душе» (Περὶ ψυχῆσ ἱστορία)[1] первый в истории науки психологический трактат. В нем представлены история и критика предшествовавших учений о душе, установлены принципы и метод исследования, дано определение души, классификация главных групп душевных явлений и общая их характеристика. Аристотель представлял себе предмет науки о душе очень широко, как совокупность всех проявлений жизни животного и даже растительного миров, прогрессивно развивающихся до высших явлений духовной жизни человека. Стагирит убежден, что высшие формы жизни включают в себя все более низкие. По Аристотелю «жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющее основание в нем самом», а тело само есть субстрат и материя. «Таким образом, — делает вывод Аристотель, — душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же (как форма) есть энтелехия[2], стало быть, душа есть энтелехия такого тела»[3]. Это приложение к телу аристотелевского принципа о соотношении формы и материи. Подобно тому, как форма реально не существует в отвлечении от материи, так и наоборот, — материя есть только возможность известной формы, и сама по себе не существует. Душа пребывает в пневме, сродной эфиру, и находится, главным образом, в крови, поскольку кровь проникает во все органы; отсюда — сердце есть главный орган души. Со смертью тела (материи) умирает и душа (форма, а точнее сказать, — энтелехия тела).

---

[1] Латинские комментаторы и переводчики постоянно опускают слово ἱστορία и озаглавливают сочинение просто «De anima» /О душе/. То же сделано и в современном русском переводе.

[2] Слово ἐντελέχεια происходит от ἐντελέχησ — законченный, совершенный; разлагается филологически в τὸ σῖναι εν τῷ τὸ τέλοσ ἔχειν — и означает нечто, имеющее полноту, законченность, цель в себе самом, иначе — полную, совершенную и окончательную действительность. / Снегирев В. Психологические сочинения Аристотеля. Казань, 1885. Вып. 1: Исследование о душе. С. 40.

[3] *Аристотель*. О душе, 412 а.

Что же касается вопроса о взаимоотношении тела, души и ума, то здесь Аристотель нередко противоречит себе. Чтобы согласовать эти противоречия, Нуйенс[1] выдвинул гипотезу о трех этапах развития этого учения у Стагирита. Сначала Аристотель учил, что ум присущ душе, а душа антагонистична телу, как бессмертное — смертному. Затем — что душа есть жизненная сила (витальный принцип), которая находится в теле и связана с ним особым органом, и что она присуща всем живым существам (именно в этот период Аристотель создает свои биологические труды), однако ум он начинает отделять от тела. Наконец, философ истолковывает душу как энтелехию тела, такая душа не бессмертна, она возникает и погибает вместе с телом, зато ум (нус) совершенно отделяется от души, как нематериальный и бессмертный интеллект.

«Аристотель, — пишет Ф. Х. Кессиди в предисловии, — сын своего века и народа, он "прирожденный" интеллектуалист, для него разум (nous) составляет субстанциальную основу познавательной и всякой иной деятельности человека и его отличительный признак»[2]. Аристотель считает ум, как потенцию, соприсущным человеку, а как энергию — считает его извне привходящим в нас и не столько назначенным для бытия и существования, сколько способствующим успешному познанию и созерцанию природы. Разум есть нечто надиндивидуальное. Он один во всех людях. Будучи чужд индивидуальности, разум освобождается от связи с телесной деятельностью, так что мышление есть чисто духовный процесс.

По Стагириту, душа не обладает протяженностью, потому что неделима. Когда же Аристотель пишет и рассуждает о видах или частях душ, то он имеет в виду ее проявления. Душа, по Стагириту, состоит из двух главных частей: разумной и неразумной, или как он пишет: «Наделенная суждением и лишенная его»[3]. Затем каждую из этих частей он делит еще на две, — итого получается четыре. Зачем? «Дело в том, — поясняет свой подход автор, — что для вещей разного рода сущес-

---

[1] Гипотеза голландского ученого Ф. Нуйенса — дана в изложении: Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1989. **С. 129.**

[2] *Кессиди Ф. Х.* Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 8.

[3] *Аристотель.* Никомахова этика. Кн. VI; **2, П39а5.**

твуют разного рода части душ, предназначенные для каждой отдельной вещи по самой своей природе»[1].

В разумной душе он выделяет научную (ἐπιστημονικόν) или теоретико-познавательную часть, посредством которой созерцаются неизменные принципы бытия, и рассудительную, рассчитывающую (λογιστικόν), — благодаря последней осмысливаются изменчивые обстоятельства и многообразные человеческие дела, взвешиваются мотивы и осуществляется правильный выбор образа действий.

Неразумная душа состоит из подвластной влечениям (аффективной, страстной, стремящейся) и способной к питанию. У Аристотеля это не единственная классификация, а наиболее совершенная. Учитывая другие аристотелевские схемы деления, подвластная влечениям часть души соответствует, примерно, животной, а способная к питанию — растительной части неразумной души. Что касается последних двух частей, то они, будучи энтелехией тела, от него неотделимы. Все эмоции души как-то проявляются и в теле. Главным органом души является сердце. Параллельно с функциями души совершенствуется и тело человека. Главное его анатомическое преимущество в том, что передние конечности имеют форму рук, тело расположено вертикально, взор обращен не к низу, как у животных, а вперед. Анатомические представления Стагирита более соответствуют современным, чем физиологические.

Аристотель, в противоположность своему учителю Платону (428–348 до Р. Х.), настаивает на взаимопредназначенности души и тела. Известно, что Платон считал тело темницей души, а чувственные влечения — своего рода цепями, которые приковывают душу к чуждому ей телу. Эмоции отклоняют человека от его истинного назначения и влекут к низменному, порочному. Лишь с помощью ума можно разорвать эти цепи, избавившись от вожделений и страстей, освободиться от этого мира и устремить свой взор к высшей, реально существующей идеальной действительности. В отличие от Платона, душа у Аристотеля не является каким-то самодвижущимся числом (влияние пифагореизма у Платона) или гармонией.

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика. Кн. VI; **2, П39а10.**

Однако, до Боэция на Западе и Леонтия Византийского, а затем — св. Иоанна Дамаскина на Востоке, — к аристотелизму относились с большим предубеждением. У церковных писателей, за очень немногим исключением, симпатии были на стороне Платона. В антропологии Платона импонировала трихотомия: божественное, бессмертное, разумное начало души + + смертная душа + тело. В диалоге «Тимэй» философ пишет, что Бог по правилам музыкально-числовой гармонии устроил космос — «единое живое существо». «Впрочем, — оговаривается Платон, — сам Он был создателем только божественных существ, труд же создания смертных существ Он возложил на своих собственных чад. И вот они, по Его примеру, получивши от Него бессмертное начало души, вслед за тем облекли ее в смертное тело, дали ей все это тело как колесницу»[1].

Божественное разумное начало души боги поместили в голову мужчины — убежден Платон. Этот разум «в силу своего родства с небом поднимает нас выше земли, как тварей не земного, а небесного происхождения»[2]. Это выпрямило человека, придав ему вертикальную направленность к небу. Но уже не Бог, а боги создали смертную, то есть волящую и чувствующую части души. В других местах «Тимэя» это две души. Затем боги создали и тело с различными органами, которые оказались нужными для различных функций. Лучшую, волящую, часть души они поместили в грудной клетке, а чувственную — привязали, как жадного зверя, в пространстве от диафрагмы до пупа. Распоряжения разумной души идут из головы к сердцу, а из сердца уже по всему телу.

Платон на основе известных ему анатомических и физиологических (по тому времени крайне несовершенных) представлений очень смело строит свою антропософию. Так, Бог предоставил части души, находящейся в печени, приличное времяпрепровождение ночью — занятие мантикой во время сна.., а чтобы и она каким-нибудь образом имела участие в истине, поместили (боги) в ней дар прорицания»[3]. Поэтому человек,

---

[1] *Платон.* Тимэй. XXXI. **С. 69.**

[2] Там же. Гл. XIII, **90 А.**

[3] Там же. Гл. XXXII, **71 ДЕ.**

когда прорицает, находится в исступленном состоянии. Днем же часть души, находящаяся в печени, обеспечивает человеку спокойствие и веселие, потому что печень имеет гладкую и блестящую поверхность. Остальная «органософия» у Платона носит не менее фантастический характер.

Человек у Платона — это микрокосмос. Правильное поведение человека, считает философ, заключается в следовании порядку макрокосма. Движения бессмертной разумной души должны быть в гармонии с движениями Мировой Души, то есть постоянно описывать между собою встречающиеся и друг друга пересекающие круги. В какой мере душа того или иного существа усвоила себе навык двигаться по этим кругам, в такой же мере голова имеет сферическую форму. Он пишет, что души мужчин, которые в прошлой жизни отличались трусливостью и лживостью, вселяются в женские тела. Когда же это произошло, тотчас же мужская и женская половины рода человеческого были соответствующим образом приспособлены друг к другу для любви, супружества и деторождения. Птицы образовались из легкомысленных людей, «которые любили много заниматься небесными телами и явлениями», но не признавали ничего кроме того, что можно видеть телесными глазами. Обитающие на суше животные произошли от людей, «которым совсем чуждо было любомудрие (философия), которые совсем не занимались исследованием природы мира» и ничего не искали, кроме низких чувственных удовольствий. Поэтому голова у них наклонена к земле, а форма головы у животных зависит от того, какие части головы у человека в прошлой жизни работали больше, а какие — меньше. Из людей скверных, «самых невежественнейших и бестолковейших» произошли населяющие воду животные[1]. Правда, в диалоге «Горгий» Платон уже пишет, что души умерших людей исцеляются в аиде через боль и страдания. Души закоренелых грешников мучатся вечно.

Антропологические представления Платона дали обильные всходы в умах еретиков. Мысль о том, что Бог не Сам тво-

[1] *Платон.* Тимэй. Гл. XXIV. **9IA–92B // Диалоги Платона: Тимэй /** или о природе вещей/ и Критий / Пер. примеч. и введ. Г. В. Малеванского. Киев, 1883. С. 236–238.

рил плоть человека (как низкую), а боги, — была перенесена на библейское учение иудеем Филоном. Александрийский мудрец учил, что Бог создал дух человека, а плоть — ангелы. Это к ангелам был божественный призыв: «...сотворим человека»... Через Филона мысль о теле, как темнице духа, была заимствована христианскими гностиками и неоплатониками. Платоновские идеи о предсуществовании душ совращали лучшие христианские умы и были осуждены Церковью только на V Вселенском Соборе в 553 г. На авторитете Платона держался европейский нецерковный мистицизм. Платоновское учение о Мировой Душе бередило умы русских философов, в особенности софиологов, и философствующих писателей XIX–XX вв., а ведь среди них были талантливейшие люди.

Таким образом, антропологические представления Платона, а не Аристотеля были наиболее охотно взяты на вооружение еретиками и обрели новую жизнь в различных сомнительных с христианской точки зрения концепциях русских богословов-софиологов XX в.

Поскольку именно Аристотель создал первую систематическую антропологию, то понятно, что все последующие мыслители так или иначе учитывали его положения при построении собственных концепций. Аристотелевский гений определил план, содержание и характер всех последующих психологических исследований в течение всех Средних веков и даже в Новое время — от Декарта до Гегеля включительно[1].

Кроме того, Аристотель дал теологии понятие мира и природы, которое согласовывалось с религиозным мировоззрением и подчинялось последнему. Трудами таких великих мыслителей католической церкви, как Альберт Великий и Фома Аквинский, Царство Божие и царство природы приведены были в единую великую связь[2]. Вселенная — это подготовительная ступень к «царству милости». Если взор человека из царства природы проник в мир сверхчувственного, то человеческая жизнь нашла свое действительное призвание в дальнейшем развитии и стремлении к этому сверхчувствен-

---

[1] *Снегирев В.* Психологические сочинения Аристотеля. Казань, 1885. Вып. 1: Исследование о душе. С. 3.

[2] *Зибек Г.* Аристотель. СПб.: Образование, 1903. С. 142.

ному, куда ее ведет Церковь с помощью своего учения и своей иерархии.

И даже сейчас, спустя более двух тысячелетий, аристотелевская психология в усовершенствованном виде входит в систему неотомизма, который в настоящее время признается католической церковью единственно верным философским учением. Поэтому нам, прежде чем перейти к христианской антропологии, оказалось совершенно невозможным не вспомнить Аристотеля.

После Рождества Христова антропологические сочинения Аристотеля начинают воспроизводиться в исследованиях других мыслителей сначала по частям и в отрывках, как у Филона, Порфирия и других неоплатоников, а потом целиком — в виде комментариев и парафраз. Порфирий комментировал Платона и Аристотеля, его «Введение в "категории" Аристотеля» — главный источник знакомства с аристотелевской логикой в Средние века. В этих и последующих комментариях теория Аристотеля незаметно сливается с платоновской и неоплатонической метафизикой души, чему способствуют очень краткие высказывания Аристотеля об уме «деятельном». «Существует, с одной стороны, такой ум, — учит автор[1], — который становится всем, с другой — ум, все производящий». «И этот ум, — продолжает Аристотель, — существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью». И далее, делает вывод — только существуя отдельно, этот деятельный ум есть то, что он есть, «и только это бессмертно и вечно».

У нас нет воспоминаний о деятельности этого ума, «так как этот ум ничему не подвержен, ум же, подверженный воздействиям, преходящ и ничего не может мыслить». Разум страдательный появляется лишь после присоединения деятельного к животной душе.

Таким образом, пифагорово деление души на разумную и неразумную вошло через сократо-платоно-аристотелевскую психологию и в древне-церковную антропологию[2]. Но как древние представляли себе бессмертие этой души — не совсем

---

[1] *Аристотель.* О душе, 430 а.

[2] *Позов А.* Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, **1965.** Ч. 1: Сын человеческий. С. 65.

ясно. Профессор МДА А. И. Введенский считает, что бессмертие мыслилось как надиндивидуальное. «Впрочем сам Аристотель не договаривается до этого заключения, так как вопрос о личности в древней философии не поднимался. Нам самим поэтому приходится делать эти выводы из его учения»[1].

Античная философия в лице ее главных представителей — Сократа, Платона и Аристотеля — является источником того трехчастного деления человеческой природы на тело, душу и ум (дух), которому следовали не только позднейшие философы (Филон, Плотин — считали ум отдельной, высшей частью души), но и учители, а также Отцы Церкви: Климент Александрийский, Ориген, св. Ириней Лионский, блаж. Августин и другие, называвшие ум «владычественным души» (τὸ ἡγεμονικόν). На антропологию Аристотеля не только ссылались, но ее активно усваивали, усовершенствовали, что особенно ясно из творений св. Григория Нисского («Об устроении человека») и еще больше у Немезия, епископа Емесского, который в своем небольшом трактате «О природе человека» двадцать раз прямо ссылается на Стагирита. «Значение Сократа, Платона и Аристотеля только увеличивалось с веками, а с появлением христианства, после некоторого рода заминки, эти философы глубоко вошли в христианское, иудейское и магометанское богословие, получили неоплатоническое углубление и навсегда остались представителями философии абсолютного духа, которых можно было бы сравнить только с немецким идеализмом»[2].

Общепринято считать, что онтологический, гносеологический и антропологический фундамент античности возвещает проблему Единого и множественного. Единое — предельное понятие, обладающее мифологической способностью рождать «глубокое сердечное волнение» и «даже молитвенный восторг»[3]. Именно этот образ, дополненный иерархией эманаций (Единое, Ум, Душа), является точкой отсчета неоплатониз-

---

[1] *Введенский А. И.* Платон и Аристотель. Б. м., б. г. Машинопись. Библиотека МДА: В-О/В-24, № 40892.

[2] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М.: Искусство, **1974. Т. 3. С. 319.**

[3] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 428.

ма. Вне зависимости от эпохи и страны этот неоплатонический принцип в той или иной форме разворачивается с завораживающей убедительностью, вызывая заблуждения и ереси. Однако сказать, что любая философская мысль, направляющаяся идеей Единства (например, русская философия Всеединства), является ложной — значит уничтожить всякое содержание, облекающееся в форму поклонения идеальному первоначалу.

На христианском Востоке антропология Аристотеля усваивалась, главным образом, благодаря финикийскому епископу Немезию (IV–V вв.), которого с полным правом можно назвать одним из наиболее ранних аристотеликов. Он душу определяет как οὐσία αὐτοτελής, ἀσώματος, то есть бытие, само по себе составляющее цель, и бестелесное. Душа разделяется на две части: разумную и неразумную. Разумная часть души состоит из мышления, памяти и воли, свобода и независимость которой составляют личность. Неразумная часть в свою очередь распадается на два отдела: 1) способности, ничего у разума не заимствующие, как пожелание и отвращение; 2) душа растительная и жизнетворная.

Епископ Немезий не останавливается и перед авторитетом Аристотеля с его учением о душе, как об энтелехии тела, используя аргументы неоплатоников Аммония Саккаса и Нумения. Душа, соединившись с телом, остается совершенно неслитной. Будучи бестелесной и неограниченной местом, душа проходит вся через все и проникает своим светом все тело. Вместе с Плотином Немезий возражает Платону, что душа не управляется телом, но сама управляет им; она не заключена в теле, как в сосуде или в мешке, но скорее наоборот — тело в ней[1].

Сведения из области соматической (анатомия и физиология) антропологии епископ Немезий черпает у отца медицины Гиппократа (ок. 460 — ок. 370 до Р. Х.), Аристотеля и знаменитого римского врача Галена (ок. 130 — ок. 200). Последний оставил после себя классический труд «О частях человеческого тела», в котором обобщил представления античной медицины в виде единого учения и дал первое анатомо-физиологическое описание целостного организма. В учении о чувствах, па-

[1] *Немезий, епископ Емесский*. О природе человека: пер с греч. Ф. Владимирского. Почаев, 1904. С. 73.

мяти и психических аффектах епископ Немезий предпочитает схемы Аристотеля, но использует также аргументы стоиков и неоплатоников. «Это был писатель особого типа, не встречающегося более в патриотической литературе: это был христианский психофизиолог и психолог-систематик»[1].

Историческое значение Емесского епископа в патриотической антропологии определяется, главным образом, его влиянием на многих христианских мыслителей последующей эпохи, которые заимствовали из его трактата «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» — О природе человека» целые главы. Так, святой Иоанн Дамаскин (VIII в.) многие главы (3, 4, 7, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29...) второй книги «Точного изложения Православной веры»[2] составил исключительно на основании указанного сочинения Немезия. А некоторые главы, например: 13, 17, 18, 19 — заимствованы Дамаскиным почти дословно и соответствуют у Немезия главам 18, 6, 11, 12. Глава 20-я «О способности помнить» у св. Иоанна Дамаскина представляет сначала буквальное воспроизведение 13 главы трактата Немезия с тем же заглавием, а дальше — довольно близкий к тексту перифраз. Сравнения и аналогии можно было бы и продолжить, но важно другое. Если епископ Емесский Немезий в своем трактате «О природе человека» соглашается с чьим-то мнением, или опровергает его, или уточняет какой-то пункт антропологии, то всегда при этом делает ссылки на авторов. Дамаскин на Немезия нигде не ссылается, что следует исследователю учитывать. Русские авторы первые научные сведения по антропологии заимствовали именно из сочинения Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского, и Никифора-грека «О посте и воздержании»[3].

Святой Иоанн Дамаскин является признанным отцом схоластики (в лучшем смысле этого исторического термина). В по-

---

[1] *Соколов П. П.* Отзыв на сочинение Ф. Владимирского «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии, предшествующей и последующей патристической литературе» на соискание степени магистра богословия // Богословский вестник, 1912. Т. 1, июнь. С. 500.

[2] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение Православной веры: пер. с греч. с предисл. и примеч. магистр богословия. А. Бронзов. СПб., 1894.

[3] *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893. С. 109.

следующий период, особенно в течение XIII и XIV вв. (поздняя схоластика), сформировался особенный тип науки о душе, известный под именем схоластического, господствовавший в Европе до начала XIX в., подвергаясь незначительным видоизменениям, дополнениям и поправкам. Такая психология, как главный раздел антропологии, сохранилась в основных своих чертах в богословских школах до начала XX в. Профессор Богословского Православного института в Париже протоиерей В. В. Зеньковский считает, что в творчестве мыслителей, начиная с «Метафизической психологии» протоиерея Ф. А. Голубинского, архимандрита Феофана (Авсенева), Кудрявцева, архиепископа Никанора и заканчивая М. М. Тареевым и (во многом ему полярным) В. И. Несмеловым, мы имеем дело с русским (православным) типом схоластики[1].

Таким образом, древнегреческая философия оказала огромное влияние на святоотеческое богословие, а через него и на русскую религиозно-философскую антропологию. Однако следует постоянно помнить и учитывать, что античная антропология не поднялась до понятия «личности». Без вмешательства в исторический процесс развития философской мысли Христианского Откровения переход от античного фатализма к христианским понятиям личности, свободы и ответственности был бы невозможен.

Итак, главный вопрос антропологии таков: откуда взялся человеческий род? Это квинтэссенция всех человеческих вопросов. Только христианство отвечает на этот вопрос и тем самым дает нам чувство уверенности в понимании того, кто мы есть: мы творение Бога, созданное по Его образу и подобию для общения с Ним. Это основа всякой христианской антропологии.

В настоящее время следует отметить сильную школу петербургских антропологов в лице: А. А. Королькова, Л. Ф. Шеховцовой, М. Я. Дворецкой, М. В. Захарченко, В. И. Стрельченко, А. А. Грякалова и фундаментальный труд Ю. М. Зенько «Основы христианской антропологии и психологии».

---

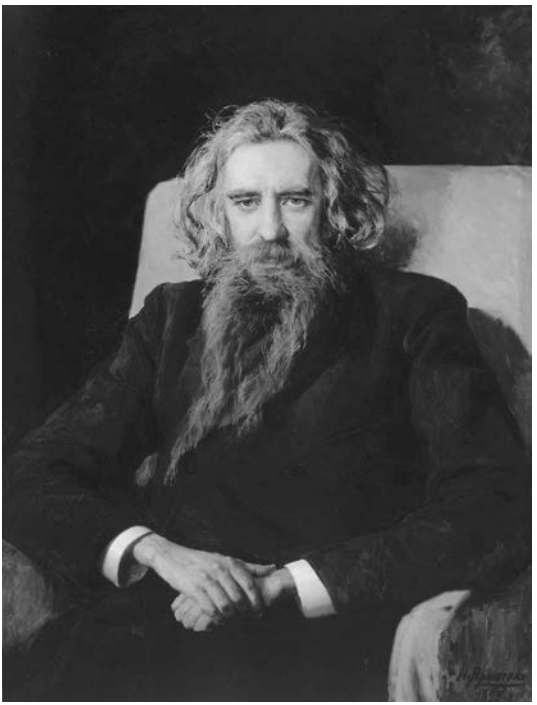
[1] *Зеньковский В. В., прот.* История Русской философии. Париж: ИМКА, 1950. Т. 2. С. **102.**

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА

Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиною — вот общая задача моего труда.

В. С. Соловьев

Критика рационализма и идея синтеза европейской культуры и Православия являются как бы завещанием или талантом, который особенно приумножил В. С. Соловьев. Его мировоззрение, так же как и у славянофилов, слагалось в борьбе с отрицательными, антирелигиозными течениями западноевропейской мысли. Так, в соловьевской речи «Три силы» (1877) возобновляется любимая мысль И. Киреевского о дроблении и атомизме, как свойствах западной культуры, и о призвании России восстановить целостность жизни человека и человечества.



Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900)

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) создал свою собственную систему философии. Это случилось в России в первый раз. «Хотя уже славянофилы интересовались религиозными вопросами и стремились создать религиозное мировоззрение, но все же

первым русским религиозным философом может и должен считаться Вл. Соловьев. Он не от философии пришел к религии, а от религии к философии»[1]. Заслуга Соловьева перед русской религиозно-философской мыслью в том, что он «окончательно освобождает нас от исторического провинциализма, и если он остался под его властью как раз в понимании Православия, то его собственная личность, его разностороннее творчество, свободное от эклектизма и все более развертывавшее силу органического синтеза ему присущую — свидетельствует ярко и непререкаемо о подлинном универсализме Православия»[2].

Философское воззрение Соловьева трудно подвести под какую-нибудь общепринятую рубрику и обозначить каким-либо расхожим термином. Соловьев несомненный теист в своем воззрении на первое начало вещей, и он в то же время пантеист в своих идеях о мировом процессе, как становящемся абсолютным. Он решительный монист в принципиальном понимании внутренней сути вещей, и он столь же явный дуалист в своем представлении о коренных силах, движущих мировою и человеческой жизнью. Он убежденный оптимист в оценке общего смысла природного и человеческого существования, и он бесспорный пессимист в оценке реальных условий развития Вселенной и человечества.

Если отвлечься от частностей и попытаться выделить главную идею философской антропологии Соловьева, то это будет, пожалуй, идея духовной телесности. Одинаково несостоятельны, согласно выражению Соловьева, — «и беспочвенный идеализм и бескрылый материализм». Задача человека на земле — сочетание возвышенной мечты и действительности, их жизненный синтез («идеалреализм»). Истинное творчество — в сочетании духа и плоти, в преображении материи, в одухотворении материи через воплощение в ней духовного начала. Небо без земли далеко и отвлеченно; земля без неба — долина печали и слез, «комок грязи».

Система Соловьева настолько возвышенна, что его называли «русским Платоном», и настолько велика и спорна, что в

---

[1] *Шестов Л.* Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Умозрение и откровение. Париж: ИМКА, 1964. С. 26.

[2] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С. 261–262.

кругах академического богословия его нарекли «русским Оригеном». Лев Лопатин пишет: «Мне кажется, что за последние двадцать пять лет В. С. Соловьев был самым оригинальным философом во всей Европе»[1]. Соловьев не только в своих творениях, но и всей своей короткой жизнью вел неутомимую борьбу за единство должного и сущего в обществе, за идеи высокого призвания человека в мире. Он стремился соединить человека не только с Богом добра, но и с Богом силы и славы, потому что противоречие идеального и реального начала в человеке для него невыносимо до того, что уже бессилие добра не есть добро, как говорит он в «Оправдании добра».

Учение о человеке у Соловьева вытекает из его идеи Всеединства. Человек в метафизике Всеединства имеет множество определений. В зависимости от точки зрения они могут быть гносеологическими — и тогда человек определяется через качество и характер единства своих познавательных способностей, этическими — в том случае он рассматривается как существо, призванное творить и умножать добро. Не чуждо Соловьеву и культурологическое отношение к проблеме личности, где он проводит свои социальные установки.

По убеждению Соловьева в проблеме человека переплелись многие философские, религиозные и социальные установки. В его метафизике находятся элементы Шеллинга и Гегеля. Соловьев был любимым учеником П. Д. Юркевича и, возможно, через него увлекся немецкой мистикой Я. Беме, Лейбница и Сведенборга. Только этих авторов Юркевич почитал за последних великих философов[2]. Из древних философов на формирование его мировоззрения наибольшее влияние оказали Платон и неоплатоники, между последними особенно Плотин, которого он внимательно изучал. Филона Александрийского Соловьев считал за последнего и самого значительного философа Древнего мира[3].

---

[1] *Лопатин Л. М.* Философсокое миросозерцание В. С. Соловьева // Вопр. философии и психологии. М., 1901. Кн. 56/I/. С. 45.

[2] *Соловьев В. С.* Три характеристики // Собрание сочинений. 2-е изд. СПб., б. г. Т. 9. С. 395.

[3] *Соловьев В. С.* Оправдание добра // Собрание сочинений: под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1913. Т. 8. С. 215.

Собственно философскими источниками религиозной антропологии Соловьева оказались Платон и Кант (представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам: миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей). В целом же Соловьеву присуще религиозное понимание человека в духе раннего христианского платонизма и неоплатонизма. Из церковных писателей он ближе всего стоит к Оригену и блаженному Августину не только в своей антропологии, но и в эсхатологии.

Благоприятное впечатление на молодого Соловьева произвел год учебы (1873–1874) в Московской Духовной академии. В академии еще жили традиции профессора протоиерея Ф. А. Голубинского, писавшего по-латыни и бывшего под сильным влиянием схоластической философии. И «в то время, как в Московской Духовной академии читались рефераты по философии, обсуждался смысл и значение философии Канта, в журнале, издававшемся при Московском университете ("Вестник Европы"), Канта, Фихте, Шеллинга называли сумасшедшими, а их сочинения «немецкой галиматьей». Юные студенты удивились невежеству и нелепости суждений университетского журнала. Но не точка зрения на предмет удивляла их, а незнание предмета»[1].

На складывающееся миросозерцание Соловьева оказали влияние некоторые профессора академии и прежде всего протоиерей А. В. Горский, годы ректорства которого (1862–1875) были одним из самых светлых периодов истории МДА. На его лекции по догматическому богословию Соловьев ходил исправно. «...В богословских мыслях Соловьева заметно отражается Горский», — писал профессор по кафедре Священного Писания М. Д. Муретов[2]. У о. Александра Горского была своя богословская концепция истории, в которой он видел проявление действий Трех Лиц Святой Троицы[3].

«Несмотря на высочайший уровень преподавания в МДА, сами профессора, что бросилось в глаза Соловьеву, — <...>

---

[1] Памяти почивших наставников. Сергиев Посад, 1914. С. 21.

[2] *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 91.

[3] Памяти почивших наставников. Сергиев Посад, 1914. С. 77.

весьма низко ценят себя и свое дело и никак не могут поверить, чтобы постороннему человеку, дворянину и кандидату университета, могла придти фантазия заниматься богословскими науками; и действительно, это первый пример»[1]. Это весьма красноречиво свидетельствует об отношениях между Церковью и образованным классом в те времена. Да и сам С. М. Соловьев, знаменитый русский историк, не сочувствовал поступлению сына в академию. Есть предположение, что Соловьев идею Софии обрел в МДА[2]. «Подробная биография Соловьева все еще является делом будущего. Такая биография необходима, ибо Соловьев был великим философом. Она будет ценной, потому что он был исключительной личностью и, несомненно, находился в соприкосновении с высшим миром»[3].

В Британском музее Соловьев тщательнейшим образом изучал памятники индийской литературы, неоплатонизм и особенно Плотина, штудировал наследие гностиков. Так, дважды отлученного от Церкви гностика Валентина, автора известной системы, в которой важная роль отводилась падшему эону Софии, Соловьев считал «одним из гениальнейших мыслителей всех времен»[4]. Особенно Соловьеву в этой системе импонировало то, что впервые материальное бытие ясно определяется как условная реальность, как действительный результат душевных изменений[5]. Соловьев также основательно проработал Каббалу и пользовался каббалистической терминологией. Нельзя не согласиться с мнением литературного критика Волжского (псевдоним А. С. Глинки) об особой вместительности душевного склада Соловьева, о его чрезмерной психологической и философской широте. С ней стоят в связи как светлые, так и теневые стороны его учения. «Соловьев широко распахивал свои двери во все стороны. Не-

---

[1] *Соловьев В. С.* Письма к разным людям. Письма. СПб., **1911. Т. 3.** С. 105.

[2] Там же. С. 90.

[3] *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Иностранная литература, 1954. С. 90–91.

[4] *Соловьев В. С.* Валентин и Валентиниане // Энциклопедический словарь. СПб.: Брокгауз, Ефрон, 1891. Т. 5 /9/. С. 406.

[5] Там же. С. 408.

мудрено, что вошло в них много непрошенного, нежелательного, просто несогласного и несогласуемого между собой, но войдя, поместилось как дома»[1].

Что же касается соловьевской теории познания, то здесь мнения исследователей расходятся. Так, А. И. Введенский считает, что у Соловьева главенствует мистицизм и критицизм, то есть гносеологические воззрения Канта[2]. С этой точкой зрения совершенно не согласен В. Эрн, считающий, что Введенский, сам будучи неокантианцем, стремится и Соловьева «окантизировать». Соловьев якобы «вынужден был изменить свой прежний мистицизм», то есть свою прежнюю мистическую теорию знания. Эрн весьма обстоятельно и убедительно доказывает обратное, что на вершинах гносеологии Соловьева мы встречаем то великое, основное, глубочайшее прозрение Софии, пережитое в Египетской пустыне, которое было самым значительным событием его жизни. «И его гносеология, как она ни диалектична и не строга в некоторых своих звеньях, в существе своем есть рассказ о том, что он видел и чему сподобился быть свидетелем[3]. Соловьев вообще необыкновенно реально верил в совершенную самостоятельность и полную действительность идеальных, духовных двигателей природной и человеческой жизни, в постоянное обнаружение их направляющих влияний во всем, что мы испытываем, в их интимную близость к человеку и его внутреннему миру.

«Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?

---

[1] *Волжский.* Человек в философской системе Владимира Соловьева // Из мира литературных исканий. Сб. статей. СПб., 1906. С. 17.

[2] *Введенский А. И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 56. № 1. С. 5.

[3] *Эрн В.* Гносеология В. С. Соловьева // Сборник первый: о Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 205.

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете —
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привете?»[1]

Учение Соловьева о личности

Учение о человеке развито Соловьевым, главным образом, в его «Критике отвлеченных начал», а позднее — в «Чтениях о Богочеловечестве» и, наконец, в «Оправдании добра», особенно в главе «Безусловное начало нравственности». Человек занимает в системе Соловьева важное, можно даже сказать, центральное место, потому что в нем, в конце концов, скрепляется вся система, в нем она оживотворяется. Человек помещается Соловьевым между Всеединством, как идеалом, и наличной действительностью; между природным миром и миром Божией правды; в процессе становления в человеке материального начала Божественным; в процессе постижения и достижения человеком Божества.

Эволюционизм в качестве научного метода входил в самую сердцевину соловьевского построения, как орудие его теодицеи. Разделяя общехристианский взгляд на природный космос, как на результат божественного творчества, Соловьев отказывался признать человека как совершенное творение, которому уже некуда дальше совершенствоваться. «Какой-нибудь каннибал сам по себе не многим выше обезьяны, но все дело в том, что он не представляет законченного человеческого типа, и что непрерывные ряды совершенствующихся поколений ведут от этого каннибала к Платону и Гете[2]. Исторический процесс есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к Богочеловечеству, — вот квинтэссенция соловьевского эволюционизма. Бог не сразу создал все проявления физической жизни, Он лишь с самого начала определил и направил производительную силу природного

---

[1] *Соловьев В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. С. 16.

[2] *Соловьев В. С.* Оправдание добра // Собрание сочинений: под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1913. Т. 8. С. 217.

Примечание: Здесь и далее сылки будут даваться по второму изданию собрания сочинений в 10 т.

начала Мировой Души. Философия Соловьева по своему характеру является антропоцентрической. Человек — вершина творения. Возрождение мира совершено Богом совместно с человеком, который также выразил божественную идею гуманности. Такой идеально совершенный человек является высшим проявлением Софии, Божественной мудрости. Но совершенный человек явился в Христе. Поэтому Богочеловек Иисус Христос является единением Логоса и Софии. «Если в божественном существе есть собственно Божество — Бог, как действующая сила или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа, как собственное Божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос в этом единстве, причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам»[1].

Как отмечают все исследователи творчества Соловьева, в его учении о Душе Мира и Софии много неясного. Это самое темное место философии Соловьева. Он эти понятия то различает, то (в «Чтениях о Богочеловечестве») не отделяет сколько-нибудь ясной чертой от Софии — Премудрости Божией. Местами Соловьев прямо отождествляет то и другое. А в позднейших зарубежных изданиях еврейская «Хохма», «София» и «Премудрость Божия», — уже не есть душа, но ангел-хранитель мира (типа филоновского Метатрона. — *авт. К.*), покрывающий своими крыльями всю тварь, чтобы возвышать ее постепенно к истинному бытию, как птица, которая высиживает своих птенцов[2]. София — это же и сущность Духа Святого, которая носилась над мрачными водами зарождающегося мира. Обвинения Соловьева в пантеизме не безосновательны, хотя сам философ от этих обвинений постоянно отказывался.

«Учение о Софии — Премудрости Божией вообще составляет одну из центральных идей немецкой мистики»[3]. Из переписки Соловьева известно, что уже в 1877 г. он был не только знаком с произведениями Парацельса, Беме и Сведенборга,

---

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. Т. 3. С. 121.

[2] *Трубецкой Е., кн.* Миросозерцание Вл. Соловьева. М.: Изд. автора, 1913. Т. 1. С. 376.

[3] Там же. С. 51.

но и считал этих философов «настоящими людьми», предшественниками своего собственного учения. Противоречия соловьевской космогонии вообще обусловливаются невозможностью объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикой, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, виновником мирового зла.

Разница между Шеллингом и Соловьевым здесь заключается лишь в том, что сознательно-гностическая система первого гораздо менее связана догматическими положениями, чем учение Соловьева, которое стремится быть не только христианским, но и православным.

Итак, космогония, по учению Соловьева, завершается созданием человека. С его появлением начинается новый теогонический процесс. В истории мира наступает глубокая и существенная перемена: «В человеке Мировая Душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании, как чистой форме всеединства»[1]. Человек, имея в своем сознании способность постигать смысл, разумность и внутреннюю связь всего существующего, является в идее как все, и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. Образ Божий проявляется в идеальном сознании человека, а подобие — в свободе и формальной беспредельности человеческого «Я».

В аспекте мирового развития человек «есть некоторое соединение Божества с материальной природой, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба — собственно человеческий, совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), то есть отношение двух других»[2]. Человек только потому оказывается способным к обожествлению природы, что сам он уже внутренне обожествлен. Посредством человека весь внебожественный мир должен стать единым живым телом, всецелым воплощением Божественной Премудрости.

Однако следует помнить, что в человеке тварь соединяется с Богом свободно благодаря тому, что человек имеет двойствен-

---

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. Т. 3. С. 149.

[2] Там же. С. 166.

ную природу: внутри него еще происходит взаимодействие Мировой Души и Божественного Логоса. Поэтому человечество еще находится в процессе становления. Если божественное начало превалирует и подчиняет природное, то мы имеем первозданного человека, Адама в его райском состоянии. Здесь природное, человеческое начало содержится в потенции, как зародыш в божественном бытии. Если, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, тогда мы имеем человека природного. И третий возможный вариант, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке. Такое соотношение составляет духовного человека.

Но чтобы было действительное соединение Божества с природой необходимы три условия: во-первых, согласование божественного начала с природным должно совершиться в единственном лице; во-вторых, чтобы это соединение было действительным, необходимо, чтобы эта личность была Богом и природным человеком; в-третьих, в этой богочеловеческой личности должна присутствовать человеческая воля, отличная от божественной и свободно ей подчиняющаяся. «Таким образом, — подводит итог Соловьев, — понятие духовного человека предполагает *одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*»[1].

В таком духовном теле воскресает Христос и является Своей Церкви. Церковь есть человечество, воссоединенное со своим божественным началом через посредство Иисуса Христа. Это Тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце концов обнять собою все человечество и всю природу в одном богочеловеческом организме. Именно в таком контексте Соловьев понимает слова апостола Павла: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорилась суете не доб-

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 167.
Примечание: Здесь и далее, до конца главы, курсивом выделены слова самим цитируемым автором.

ровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих.

Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8: 19–22)[1].

Человеческая личность, по Соловьеву, и, следовательно, каждый единичный человек, есть «возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания»[2]. Личность по своему существу есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а то и другое возможно в общественном образе бытия. Язык, этот реальный разум, не мог быть создан одинокой личностью, следовательно, делает вывод Соловьев, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком. В своем увлечении эволюционизмом Соловьев не обращает внимания на библейский факт наречения Адамом имен животных еще до сотворения Евы.

По своему существенному значению общество не является внешним пределом личности, а ее внутренним восполнением. Общество не является простой арифметической суммой отдельных лиц, а нераздельной личностью. «Если существование человеческого общества во всех его коренных формах и функциях основано на безличных и сверхличных данных, то его положительный прогресс зависит от личности и ее свободы, без которых нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества[3].

---

[1] *Примечание:* Толковая Библия (Изд-е преемников А. П. Лопухина. Пб., 1912. Т. 10), комментируя Рим. 8, 19, указывает, что «Апостол здесь имеет в виду всю *неразумную* тварь, и одушевленную, и неодушевленную». — «С надеждою» (досл. с греч. текста) означает собственно «стояние с вытянутою вперед головою, пристальное смотрение в даль». Св. Иоанн Златоуст говорит «о изобилии будущих благ, простирающихся и на самые бесчувственные твари» и приводит следующий пример: «Из людей есть обыкновение одевать слуг в богатое платье для чести сына, когда ему надо показаться в свете прилично. Так и Бог облечет тварь нетлением в свободу славы детей Божиих» (Епископ Феофан. Толкование первых восьми глав Послания св. апостола Павла к римлянам. Изд. 2-е. М., 1890). А святой епископ Феофан Вышенский восклицает: «Если чада сии, по апостолу, облекутся в некое духовное тело; то не будет ли и вся тварь состоять из тончайших стихий, — подобно разнообразному сочетанию радужных цветов?!» (Там же. С. 509).

[2] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. С. 228.

[3] *Соловьев В. С.* Русская философия и литература // Собрание сочинений: в 14 т. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Т. 12. С. 270.

Все, что есть в обществе, непременно так или иначе воздействует на индивидуума, усвояется им и только в нем и через него доходит до своего окончательного завершения. Подытоживая свои рассуждения, Соловьев пишет: «Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество»[1].

Однако до Христианства существовали лишь разъединенные формы вселенского человека — племена и нации, разделенные или частично связанные внешней силой. Тогда истинное существенное единство человечества было лишь обетованием, пророческой идеей. Но эта идея стала плотью, когда абсолютный центр всех существ открылся во Христе. «С тех пор великое человеческое единство, вселенское тело Богочеловека, реально существует на земле. <…> Человечество уже не абстрактное существо, его субстанциальная форма реализуется в христианском мире, во Вселенской Церкви»[2].

Рассматривая образ и подобие Божии в аспекте человеческой жизнедеятельности, Соловьев считает, что в беспредельной способности человека все воспринимать от Бога и все воспроизводить для себя отражается божественное вседержительство и творчество, то есть образ Божий. «Бог владеет всею полнотою бытия, человек может ею овладеть, и по мере того, как он действительно овладевает полнотою бытия, он уподобляется Богу»[3].

Задача человека, как разумного существа, состоит в преодолении зла и несовершенства, являющихся следствием грехопадения и связанных с непроницаемой вещественностью. Человек должен совершенствовать далее процесс воссоединения всех существ и Бога. Однако он не может этого сделать, не принося себя в жертву ради любви к Богу и цельному миру. Тем не менее один человек не может осуществить великую задачу обожествления мира, так как положительная потенция бытия принадлежит только Богу.

Для того чтобы Бог вечно существовал как Логос, или как действующий Бог, надо предположить вечность мира, который

---

[1] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. С. 232.

[2] *Соловьев В. С.* Русская идея // Собр. соч. в 14 т.: Т. 11. С. 100.

[3] *Соловьев В. С.* История и будущность теократии // Собр. соч. Т. 4. С. 341.

бы слушал это Слово, то есть человечества. Таким образом, Соловьев выводит мысль о вечности человечества. При этом имплицитно подразумевается вечность каждой отдельной особи, составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно»[1].

Однако, что во времени возникло, должно во времени и исчезнуть. В таком случае логически необходимо признать, что человек существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность в человеке, по понятию своему, не подлежит форме нашего времени, которое есть только форма явления. Итак, заключает Соловьев, необходимо признать «вечность» идеального человека. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев признавал реальность человеческой личности и ее предсуществование еще до рождения во всечеловеческом организме или вечной Душе Мира. Без укорененности человека в вечном божественном мире нельзя разумно говорить о человеческой свободе и бессмертии. Разумеется, это положение противоречит истине: «Тело и душа сотворены в одно время; а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после»[2].

Следует отметить, что по словам кн. Е. Трубецкого, Соловьев позднее освободился от оригенистского заблуждения своей молодости. Трубецкой рассуждает, что из отрицания субстанциональности души следует и отрицание ее предвечного существования, каковое мнение Оригена Соловьев разделял в эпоху «Чтений о Богочеловечестве». Позже Соловьев расстался с собственным своим заблуждением, которое стояло между ним и Христианством. «В полном согласии с христианским учением о творении из ничего, он признал, что личность, как существо сотворенное есть ничто, актом творения превращенное в нечто, призванное служить подставкой для Божества и от Него получающее свою подлинную идею или качество»[3].

Учение Соловьева о том, что человечество, как целое, есть некое единство, принадлежит к числу наиболее устойчивых

---

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 127.

[2] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, 12, 311. СПб., 1894. С. 79.

[3] *Трубецкой Е., кн.* Миросозерцание Вл. Соловьева. М.: Изд. автора, 1913. Т. 1. С. 251.

его взглядов. Важно и то, что «вселенский организм» и «вселенское человечество» именуются им также «всеединой личностью»[1]. Отдельное лицо есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из своих индивидуализаций. Каждый человек является микрокосмосом, в котором, как в капле росы, отражен весь мир. В этом Соловьев повторяет неоплатоника Прокла. Каждая такая единичность причастна единице, потому что причастность возникает через подобное, поскольку «эманация в своем ослаблении сохраняет тождественно порожденного с породившим»[2]. Итак, конкретный человеческий ум как единичность причастен Уму, а человеческая душа как единичность причастна Мировой Душе, «Единичности же суть внутримировые потому, что наполняют целый мир и явленным телам даруют нечто от Бога. Действительно, божественно каждое из этих тел не через душу (ведь она Божество не первичное) и не через ум (ведь он не тождествен Единому), но одушевлено оно и движется самим собой через душу и, с другой стороны, всегда тождественно себе и приводится к наилучшему порядку при помощи ума. А божественно оно через единение. И если оно (каждое тело) имеет провиденциальную потенцию, то оно таково через эту причину[3]. Впрочем, А. Ф. Лосев предполагает, что неоплатонизм Соловьева «представляет собою самостоятельное и свободное достижение остромыслящего ума талантливого философа»[4].

Учение Соловьева об андрогинизме и любви

В. С. Соловьеву принадлежит также попытка проникнуть в метафизические тайны пола и любви. По мнению отца Ганса Урса фон Бальтазара, выдающегося католического теолога XX в., Соловьевым «западная тема андрогинного единства — от Платона к Данте, Беме, Новалису и Баадеру — подхватывается и классически доводится до конца»[5].

---

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 163.

[2] *Прокл.* Первоосновы теологии, § 29. Тбилиси, 1972. С. 43.

[3] Там же, § 165. С. 97.

[4] *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1983. С. 56.

[5] *Balthasar,* H.-U., von. Solowjew// Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Bd. 2, Teil. 2. Einsiedeln, Yohannes Verlag. 1962. S. 712.

Обычно представления об андрогинизме связывают с понятием изначальной андрогинности человека, а разделение полов (диморфизм) признается более поздним (как вычленение женского начала — Евы из тела андрогина Адама Кадмона). Андрогинизм присутствует во многих восточных и архаичных религиях, в том числе и миф о «божественной андрогинности» некоторых языческих божеств, например Кибелы. Логика древнего мышления такова: в божестве должны присутствовать все атрибуты, а значит и оба пола, а отсюда закономерно проистекает и необходимость первичной человеческой андрогинности. Последнее проявлялось в разнообразных формах: от ритуального переодевания до групповых оргий. Антихристианские гностики даже использовали специальные сексуальные практики восстановления Адама Кадмона (на эту тему см.: Элиаде Мирча. Мефистофель и андрогин: пер. с франц. СПб.: Алетейя, 1998).

Уже Платон учил о первичности андрогина (диалог «Пир») и о появившихся, в результате Зевсовых разделений людей, сексуальных предпочтениях. По этому поводу выдающийся философ и исследователь античности Лосев пишет: «Таким образом, педерастия и лесбийская любовь лежат в основании той самой речи в “Пире”, которую принято считать одной из самых “поэтических” и “романтических” мест у Платона»[1]. Этот взгляд был перенесен на библейскую почву иудеем Филоном Александрийским и получил дальнейшее развитие. А влияние Филона всегда сильно чувствуется у Соловьева при толковании Ветхого Завета и, в частности, библейской антропологии. Увлечение немецкой мистикой привело философа к изучению ее первоисточников: гностиков и Каббалы. Однако Соловьев в своих синтезах пытается все же оставаться христианским философом и не полностью принимает антропологию Каббалы.

Так, Каббала вначале проводит неоплатоническое учение об эманации: человек первоначально эманировал в виде чистого духа, по образу Божию (срв. это учение с учением Филона), состоящему из воли и ума (древнееврейские Хохма и Бина), то есть положительного и отрицательного, представляющего муж-

[1] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: **Мысль,** 1993. С. 854.

ское и женское начала — Адама и Еву, вначале представлявших одно существо[1].

Под влиянием грехопадения произошло два феномена:

1. Разделение единичного существа в целый ряд существ двуполых «Адам-Ева».

2. Материализация и подразделение каждого из этих двуполых на два материализированных существа: мужчину и женщину.

Однако, — каждый мужчина и каждая женщина содержит в себе образ первоначального единства: мозг — это Адам, а сердце — Ева в каждом человеке.

У Соловьева наоборот — андрогинизм не дан, а задан, и относится не к прошлому, а является одной из целей эволюции человечества, поскольку весь мировой процесс есть развитие (кстати, протоиерей Г. Флоровский считает Соловьева убежденным дарвинистом)[2]. Соловьев полагает, что таинственный образ Божий относится к единству мужского и женского, или другими словами, образ Божий «вписан» в человека, как программа развития, а не как реальность. В эмпирической действительности человека, как такового, нет — он существует лишь как мужчина или женщина. «Истинный человек, — пишет Соловьев в статье «Смысл любви», — в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»[3].

Вот эта точка зрения совпадает с учением Каббалы о третьей главной фазе эволюции человечества «прибытии». «Человек должен сначала восстановить свое первоначальное двуполие, для общего преобразования первого существа, происшедшего от разделения великого Адама-Евы. Эти двуполые существа должны, в свою очередь, объединяться до полного отождествления с первоначальной своей формой — Богом»[4].

Исходя из этих предпосылок, смысл существования человека по Соловьеву, во-первых, это внутреннее и свободное

---

[1] *Папюс.* Каббала или наука о Боге, Вселенной и Человеке. СПб., 1910. С. **151–152.**

[2] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: ИМКА, 1983. С. 314.

[3] *Соловьев В. С.* Смысл любви. Собр. соч. Т. 7. С. 24.

[4] *Папюс.* Каббала или наука о Боге, Вселенной и Человеке. СПб., 1910. С. 153.

объединение земной силы и божественного действия, души и Логоса и, во-вторых, свободное соединение внебожественного начала с всеединым сущим. И это соединение в человеке земного и божественного должно быть двояким: во-первых, в единственном — в человеке, и, во-вторых, во множественном числе — в человечестве.

В индивидууме, который представляет соединение Логоса — разума и земного начала — тела, должно начаться это соединение с внешнего разделения; чтобы познать свое единство, человек должен различать в себе субъекта познания и действия (мужчина) от себя, как объекта познания и страдания (женщина). Итак, для человека противоположность Логоса и земного начала представляется в различении полов. Сущность человека представлена в полноте в каждом индивидуальном человеке, но для актуального осуществления того, что потенциально заключено в человеке, необходимо коллективное человечество, в котором и может совершиться всеобщая интеграция всего внебожественного бытия. Существенное единство человеческого бытия в мужчине, женщине или в обществе определяет невидимое единство божественного воплощения в человечестве.

Мужчина уже потенциально содержит в себе всю сущность человека; для актуализации ее ему необходимо: 1) раздвоиться или объективировать свое материальное бытие в женщине; 2) размножиться или объективировать универсальность своего разумного бытия во множестве индивидуумов, то есть в человеческом обществе. В сущности, считает Соловьев, мы имеем дело только с одной формой человеческого бытия, ибо женщина есть только дополнение мужчины, а общество — его распространение.

Соединение человечества с Богом, будучи по необходимости трояким, в сущности создает только одно существо, Богочеловека, воплощение Логоса, центральное проявление которого, притом вполне личное, и есть Христос, а женское дополнение Его — Святая Дева, всемирное распространение — Церковь. Церковь соединена с Богом не непосредственно, а благодаря воплощению Христа. «Если осенение человеческой Матери действующею силою Божиею произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной Матери (Церкви) дейс-

твующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества»[1].

Особое внимание Соловьев уделяет любви, как существующему в человеке мистическому принципу, который преодолевает помехи, возникающие между отдельными индивидуальностями, и воссоединяет их во всеобщем Всеединстве. Дело любви состоит в воссоединении людей, а через них — и всего тварного. Любовь должна осуществить тройное воссоединение. Во-первых, она должна восстановить индивидуального человека, в истине скрепляя его союз с его естественным дополнением, женщиной. «Образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, то есть к положительному соединению мужского и женского начала, — истинный андрогинизм — без внешнего смешения форм, — что есть уродство, — и без внутреннего разделения личности и жизни, — что есть несовершенство и начало смерти»[2]. Это и есть, собственно, ближайшая задача любви, полагает Соловьев. Да и сама любовь, считает философ, с присущей ей идеализацией любимого существа, есть лишь «индивидуализация всеединства», а под формой любимого человека нам сообщается сама всеединая сущность. По мнению протоиерея Василия Зеньковского, Соловьев усваивает любви некую магическую силу, которая сейчас существует лишь в задатке, но эту «задачу любви» можно разрешить самому. Как считает о. Василий, в этом пункте антропологии обнаруживается наибольшая близость Соловьева к немецкой романтической натурфилософии и Каббале[3].

Любовь, во-вторых, должна восстановить общественного человека, присоединяя его к обществу в прочном и надежном единении. «Единство социального организма действительно существует с каждым из его индивидуальных членов, имеет бытие не только в нем, и чрез него, но и для него, находится с ним в определенной связи и соотношении: общественная и ин-

---

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 180.

[2] *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Собр. соч. Т. 9. С. 234.

[3] *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Париж: ИМКА, 1950. Т. 2. С. 56.

дивидуальная жизнь со всех сторон взаимно проникают друг в друга. Следовательно, мы имеем здесь гораздо более совершенный образ воплощения всеединой идеи, нежели в организме физическом»[1]. Повторюсь, Соловьев считал, что общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество.

И, наконец, в-третьих, любовь должна восстановить универсального человека, его внутреннее живое единство со всей природой мира, этим органическим телом человека. Для установления истинного любовного или сизигического отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде нужно, чтобы «процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной, или собственно человеческой, и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел»[2].

Надо признать, что рецепция идей андрогинизма у Соловьева оставила немалый след в русской религиозно-философской литературе. Андрогинизм у Соловьева очень тесно связан с его учением о Софии, и «софиологи» мимо этой темы не проходили. Так, по мнению С. Булгакова, Бог открывает в Софии и через Софию, которая женственно приемля это откровение, есть слава Божия (шехина Каббалы). «София есть женственное начало, приемлющее силу Логоса, и это единение описывается в Слове Божием, как «брак Агнца»[3]. Обретая себя в Церкви и сливаясь с нею, человек, без различия своего индивидуального пола, находит себя в женственной стихии своей души и ощущает себя «телом Христовым». Как считает С. Булгаков, «полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть получеловек, однако является самостоятельной личностью, ипостасью, имеет свою духовную судьбу. В недрах же духа всякий человек остается все-таки двуполым, потому что иначе невозможна была бы его жизнь»[4].

---

[1] *Соловьев В. С.* Смысл любви. С. 56.

[2] Там же. С. 59.

[3] *Булгаков С.* Пол в человеке (фрагмент из антропологии) // Христианская мысль, **1916. № 11. С. 90.**

[4] Там же. С. 102.

Почему? Потому что полноту образа Божия С. Булгаков в каком-то смысле ставит здесь в связь с двуполостью человека. В качестве доказательства он приводит библейский текст из книги Бытия (1:27): «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил *его*»[1].

Однако в Торе написано: 27 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם 27 בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃ — И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину — сотворил Он их»[2].

Это же место в Септуагинте читается следующим образом: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθροπον, καὶ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς, — что дословно переводится: и сотворил Бог человека по образу Божию сотворил Своему, мужское и женское сотворил их».

В Библии на русском языке в переводе четырех Духовных академий написано: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их».

Таким образом, ни один из приведенных выше текстов Быт. 1: 27 не соответствует булгаковской транскрипции этого стиха. Это дает основание полагать, что Булгаков, будучи увлечен идеей андрогинизма, решил для «большей убедительности» исказить библейский текст. Такие манипуляции с текстом позволили Булгакову в конечном итоге сделать вывод: «Напротив, напряженность одного мужского начала в жизни духа приводит к мятежу против Бога, имеющему первообраз в восстании Денницы, который отрекся от женственности своего духа, захотел все иметь от себя, по-мужски, и сделался диаволом»[3].

Больше всего идеи андрогинизма в крайних формах повлияли на некоторые антропологические концепции у Бердяева,

---

[1] *Булгаков С.* Пол в человеке (фрагмент из антропологии) // Христианская мысль, **1916. № 11. С. 87. Мы сохранили транскрипцию Булгакова.**

[2] Пять книг Торы. Паралельный текст сверен с рукописью и масорой Кэтэр Арам Цовы. Йырушалаим: Мосад Арав Кук, **5735 (1975).**

[3] *Булгаков С.* Пол в человеке (фрагмент из антропологии) // Христианская мысль, **1916. № 11. С. 104.**

Мережковского и З. Гиппиус. «Смысл любви» нельзя причислить к лучшим произведениям Соловьева. Его друзья, например, братья Трубецкие, были возмущены, видя в этой теории принижение религиозного значения семьи. «Сам Соловьев очевидно был не очень доволен своим трудом»[1].

Взгляд Соловьева на зло, смерть и воскресение мертвых

По учению В. С. Соловьева, Христос становится центром и внутренним двигателем не только всемирно исторического, но и всего космического процесса. Только через Его воздействие на человечество посредством Церкви, Которая есть Его мистическое Тело, возможно достижение окончательной цели всечеловеческого развития — природное человечество должно стать Богочеловечеством. Процесс эволюции продолжает осложняться смертельною борьбою за обладание человеком между Божественным Логосом и низшим принципом. Полное проникновение природной стихии Божественным Логосом во всем человечестве есть лишь отдаленный идеал всемирной истории.

Источником всякого неблагополучия личности Соловьев считает прежде всего метафизическое несоответствие между сущим и заданным. В действиях Мировой Души коренится первоисточник зла и страдания, первоисточник смерти и тления, но в ней же и залог победы. Метафизическим источником зла Соловьев считает злоупотребление свободой. «Хотя и обладая всем, Мировая Душа может хотеть обладать им иначе, чем обладает, то есть может хотеть обладать им от себя, как Бог»[2] <…> Однако Мировая Душа имела эту власть не от себя, а от Бога. Пытаясь утвердить себя вне Бога, «Душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения» <…> и т. д. Выражаясь языком Тертуллиана («Против валентиниан»), мы начинаем присутствовать при похождениях эона Софии. Поэтому у каждого существа злая воля появляется одновременно с его материальным существованием. Начало греха — в доприродном мире, в Эдеме, где Бог насадил древо познания добра и

[1] *Соловьев В. С.* Смысл любви. С. 314

[2] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 142.

зла[1]. В вопросе о происхождении зла из свободы Соловьев следует Шеллингу, который изложил свои взгляды, главным образом, в трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Если для Канта зло — противоположность свободы, а свободное деяние направлено всегда к благу, и прогресс свободы устраняет зло, то Шеллинг видит в свободе человека корень зла. «Шеллинг и Соловьев смотрели как на природу свободы, так и на задачу, выпавшую на долю человека в природном и историческом процессе, совершенно одинаково»[2]. Вне человека нет ни зла, ни добра. В животном, как вообще в каждом существе природы, также действует это темное начало Мировой Души, однако в нем оно еще не вышло на свет, как в человеке, оно еще не есть дух и разум, «ибо здесь еще нет абсолютного, или личностного единства»[3]. Поэтому Шеллинг с одобрением тут же цитирует Баадера: «Следовало бы желать, чтобы испорченность человека не шла дальше его уподобления животному; но, к сожалению, человек может быть только либо ниже животного, либо выше его».

Метафизическим источником зла, по Шеллингу, является «основа», которая находится в Боге и содержит в себе природу, которая в свою очередь хотя и принадлежит Богу, но все-таки отлична от Него. Эта же «основа» у Шеллинга в других произведениях именуется Мировой Душой. Поскольку Бог имеет волю, и ею является любовь, то и основа, как дополняющая противоположность, должна иметь свою волю. «Следовательно, воля любви и воля основы становятся едины именно потому, что они разделены и каждая из них изначально действует для себя. Поэтому воля основы сразу же в первом творении возбуждает своеволие твари, чтобы дух, выступая как воля любви, обнаружил нечто противостоящее ему, в чем он может осуществиться»[4]. Таким образом, зло состоит в господстве своеволия над универсальной волей.

---

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 134–135.

[2] *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 125–126.

[3] *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения в 2 т. Пер. с нем. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 120.

[4] *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Там же. С. 122–123.

Все эти идеи Шеллинга Соловьев повторяет и развивает в своей космогонии и антропологии. Универсальная воля у Шеллинга — это высшая степень единства, совершенное преображение, всепроникающий свет, всеосвящающая и всем повелевающая «универсальная воля», в которой вполне обнаруживается и достигает абсолютного господства глубочайшее единство, центр всех сил. В человеческом сознании Мировая Душа разрывает связь, подчиняющую темную волю универсальной воле. «В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света. В нем глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра», — писал Шеллинг[1]. Человеческое своеволие может оторваться от универсальной воли и поставить себя на ее место. Это возвышение своеволия над первичной волей, это установление ложного центра есть зло. Зло происходит не из слабости, а также не из природных свойств тварей, как утверждал Лейбниц, оно коренится в личности, а не в животном, животное не может отказаться от своей сущности и произвольно разрушить связь сил. Неверно также утверждение Лейбница, что зло имеет свою добрую сторону, как условие, содействующее наиболее яркому освещению действительной красоты добра и, стало быть, содействующее нашему миру быть наилучшим из всех возможных миров. «Такая теодицея могла пользоваться успехом только у последних могикан схоластического образования»[2].

Касаясь библейского повествования о грехопадении первых людей, Соловьев возражает против мнения тех богословов, которые аллегорически истолковывали описание этого события. По его заключению, «грехопадение, как оно рассказано в книге Бытия, есть истинное событие, в действительности которого мы твердо уверены, существенное значение его мы можем понимать достаточно ясно, фактические же его подробности остаются недоступными нашему представлению вследствие качественного различия между теперешнею и тогдашнею жизненною средою»[3]. Метафизиче-

---

[1] *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Там же. С. 112.

[2] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1906. С. 206.

[3] *Соловьев В. С.* История и будущность теократии // Собр. соч. Т. 4. С. 347.

ская сущность грехопадения заключается в том, что человек захотел властвовать над низшей природой *сам от себя*, а не от Бога.

Человек пожелал присвоить себе неограниченное самодержавие, равное божественному. Поэтому он отделился от Бога в собственном сознании так же, как первоначально отделилась от Бога Мировая Душа.

Преступление первых людей, по мнению Соловьева, смягчается тем, что на испытание зла они решились «не из любви к злу, а из стремления к божественному совершенству»[1]. Греховною оказалась не цель — обладание полнотою божественного совершенства, а желание достигнуть этой цели самовольным действием и нарушением заповеди Божией.

Умаляется вина человека также и тем обстоятельством, что искушение пришло извне, а не принадлежало почину самого человека. Поэтому и последствия греха не изменили самого духовного существа человека, а поставили его в иное отношение к земной природе. Он потерял власть над этою природою, перестал быть центром окружающего его эмпирического мира и превратился в одно из бесчисленных природных существ.

Характерная особенность воззрений Соловьева на этот счет заключается в том, что он видит, в отличие от Шеллинга, свободу выбора человека лишь в выборе зла, но не в подчинении идее добра. Как отмечает Э. Радлов, биограф Соловьева и издатель его трудов: «Полное обоснование истинности этических воззрений Соловьева должно было заключаться в его гносеологии, которую он, к сожалению, не закончил»[2].

Человек, изменивший своей посреднической задаче и утвердившийся в своем эгоизме, тем самым становится чуждым природе и испытывает на себе ее вражду. Грехом весь земной мир подпадает под власть хаоса. Человек впадает в «рабство тления», и сама его жизнь становится злом. Возможность нашей жизни обусловливается убийством другой жизни. «Таким образом, вся тварь подверглась суете и рабству тления не доб-

---

[1] *Соловьев В. С.* История и будущность теократии // Собр. соч. Т. 4. С. 347.

[2] *Радлов Э. Л.* Соловьев В. С. // Энциклопедический словарь. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1900. Т. 60 (XXXa). С. 791.

ровольно, а по воле подвергнувшего ее, то есть Мировой Души, как единого свободного начала природной жизни»[1].

Такова точка зрения Соловьева на происхождение зла в первый период творчества, когда его слух почти всецело был прикован к призывным голосам «торжествущих созвучий». Как остроумно замечает Волжский: «Если христианство Л. Толстого называют христианством без Христа, то христианство Соловьева в этом периоде его писаний можно было бы назвать христианством без антихриста»[2].

Соловьев, в отличие от Шеллинга, никогда не настаивал на необходимости зла. По Шеллингу, «через всеобщую необходимость греха и смерти как действительного отмирания особенности должна пройти, как через огонь, чтобы очиститься, каждая человеческая воля. «Несмотря на эту всеобщую необходимость зла, оно всегда остается следствием собственного выбора человека»[3]. Для праведного суда Божия необходимы услуги сатаны. Чтобы выполнить эту цель, сатана должен выявлять и испытывать все человеческие слабости и вожделения. Здесь раскрывается поприще необходимой и благодетельной для развития человечества деятельности сатаны. «Как неисчерпаемый источник возможностей, изменяющихся смотря по условиям и обстоятельствам, этот дух есть постоянный возбудитель и двигатель человеческой жизни; это принцип, без которого мир уснул бы, ход истории прекратился бы и арена ее затянулась бы болотом. Такова настоящая философская идея сатаны»[4]. С этой точки зрения сатана есть необходимый движущий принцип всей истории.

Радлов полагает, что «Соловьев в своей метафизике нашел бы более жизненное решение вопроса о свободе, хотя несомненно, что в двух пунктах он твердо держался бы ранее высказанных им воззрений, согласных с учением Шеллинга, а имен-

---

[1] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 142.

[2] *Волжский.* Проблема зла у Вл. Соловьева // Сб.: Вопросы религии. Вып. 1. **М., 1906. С. 251.**

[3] *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения в 2 т. Пер. с нем. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 128.

[4] Цит. по: *Фишер К.* Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 885–886.

но, что свобода воли человека проявляется в зле и что добро в нем определено благодатью»[1].

Позднее Соловьев, вслед за Паскалем и Достоевским, станет считать причиной злострадания человека несоответствие между духом и плотью: «Человеческое Я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом — несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого Я»[2]. Еще более отчетливо трагическая полярность человека проявляется в его отношении к трансцендентному: «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество»[3]. Это перифраз знаменитых паскалевских строк: «Какую химеру представляет человек! Какую редкость, какое чудовище, какой хаос, какой предмет противоречий, какое диво! Это судья всех вещей, глупый червь земной, хранитель истины, клоака неизвестности и заблуждений, слава и отбросок Вселенной»[4].

Диалектичность развития у Соловьева — это прежде всего путь синтеза, собирания добра, путь чрезвычайно сложный, порою мучительный, отмеченный трагедиями, центральная из которых — смерть человека. Прежде всего Соловьев констатирует, что всякий эмпирически данный человек, взятый во всей полноте и цельности своего состава, одной стороной своей природы принадлежит к материальному бытию. «Главное свойство этого вещественного бытия есть двойная непроницаемость: 1) непроницаемостью во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из сущес-

---

[1] *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 128.

[2] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 25–26.

[3] Там же. С. 121.

[4] *Паскаль Б.* Мысли (о религии): пер. с франц. П. Д. Первова. М., 1899. С. 115.

твования, так что все новое в среде вещества происходит за счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемостью в пространстве...»[1].

Где царит время, там неминуемо царит и смерть, именно потому, что моменты, из которых слагается время, вытесняют друг друга:

«Смерть и Время царят на земле...»

Если бы человек мирился с их властью, убежден Соловьев, и сколько есть сил не боролся с ними, он не был бы достоин наименования человек. Однако человек возвышается над временем, а значит и над смертью, потому что в своем сознании способен связывать отдельные моменты времени в единое целое. Ни для какой обезьяны, а только для человека существует единство и непрерывность мирового процесса. «В человечестве, напротив, через повышенное индивидуальное сознание, религиозное и научное, прогрессирует сознание всеобщее»[2], которое связывает данное человеческое поколение не только с историческим прошлым, но и с прошлым космическим.

Владимир Соловьев решительно заявляет, что смерть может быть побеждена, — об этом говорит разум. Нравственное чувство прибавляет, что смерть должна быть побеждена.

«Смерть и Время царят на земле.
Ты владыками их не зови.
Все, кружась, исчезает во мгле —
Неподвижно лишь солнце любви».

Нужно страдать атрофией нравственного чувства, чтобы, сознавая живую связь данного поколения с длинным рядом предков, не почувствовать благодарности и любви к отцам, дедам и прадедам. Сам Соловьев считал первичной формой религии именно культ предков; колыбелью русской поэзии — «Сельское кладбище» Жуковского, любил сочинять эпитафии, некрологи, произносить надгробные речи[3], участвовать в похоронных процессиях. Иногда он один сопровождал катафалк, когда хоронили какого-нибудь бездомного.

---

[1] *Соловьев В. С.* Смысл любви. С. 53.

[2] Там же. С. 13.

[3] *Кудрявцев П.* Связь с отцами в сердце и мысли Вл. Соловьева // Христианское обозрение. СПб., 1914. **Т. I. С. 40–48.**

На представления Соловьева о смерти и воскресении оказал непродолжительное, но сильное влияние Н. Ф. Федоров (1828–1903). Федоров мечтал о том, чтобы осуществить в действительности бессмертие, и эта мысль совпала с представлением Соловьева о том, что весь исторический процесс есть не что иное, как победа любви над смертью. Заповедь «Идите, научите все народы, крестя их», по толкованию Федорова, «имеет целью в связи с научением сделать человеческий род сверхчеловечеством, и не в мистическом, а в материальном смысле воскрешения и бессмертия»[1]. Соловьеву не могло не импонировать и то, что Федоров очень оптимистически относился к научно-техническому прогрессу, считая его залогом воскрешения всех умерших. «Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т. д. были естественной, но сознательной принадлежностью каждого человека, то есть чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из самых элементарных веществ и обладал бы, следовательно, возможностью быть — конечно, последовательно, а не одновременно — везде»[2].

Соловьев под влиянием Федорова считает, что живущие находятся в неоплатном долгу перед умершими. Смерть царит во всей природе, но только человек определяет себя как *смертного*, тем самым чувствуя смертность как свою основную родовую характеристику. Однако, осознав свою смертность, человек тем самым уже возвышается над ней и может, в отличие от животных, вовсе ее не осознающих, признать ее жестоким, недостойным его идеалом. Правда, до самой возможности прямого вызова природе путь далек.

В том, что говорит Федоров о смерти и воскресении, поражает его нечувствие. «Странно сказать, но в смерти он не чувствовал тайны, не почувствовал в ней темного жала греха. Для Федорова то была скорее загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех»[3].

Первая неудержимая внутренняя реакция человека на смерть, на потерю близких — скорбь и попытки возвратить умерших к

---

[1] *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела // Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 627.

[2] Там же. С. 629.

[3] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: ИМКА, 1983. С. 323.

жизни. В этом по Федорову, смысл причитаний над покойным, отпевания, захоронения (*на хранение*). Исчезновение отцов на земле заставило перенести их тени на небо и все небесные тела заселить душами отцов. «Это *перенесение* или *вознесение* образов отцов на небо и возвысило мысль, или представление, выразившееся, как сказано, поднятием чела. Чело — это орган религии, человеческое небо, орган воспоминания, разума, это музей, жертвенник, алтарь предкам, тогда как задняя часть головы, затылок, есть орган половых страстей, заставляющий забывать прошедшее, это храм не муз, а сирен»[1].

По убеждению Соловьева любовь требует не только бессмертия души, но и бессмертия живой и цельной человеческой индивидуальности. Поэтому, если в результате исторического прогресса люди не сумеют воскресить своих предков, то прогресс теряет всякое нравственное оправдание. Для самого Соловьева вера во всеобщее воскресение была самым существенным элементом его жизни, а «участие в подготовлении всеобщего воскресения — основной задачей его деятельности, отвечавшей самым интимным движением сердца»[2].

«Проект» Федорова пленил на некоторое время впечатлительную душу Соловьева, так что он назвал его «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову». Но очарование не могло длиться долго: неметодичность, фантастичность и беспорядочность мышления Федорова не могли нравиться философу — создателю системы, и он написал Федорову, что «о действительном человечестве нельзя судить по образу должного»[3]. На что Федоров в 1892 г. ответил: «Верно в Вашем письме только то, что Вы не понимаете меня иногда, а еще вернее, что не понимаете никогда. Самое письмо заключает в себе оправдание в отречении от истинного дела и в замене его трескучими речами»[4]. Следует заметить, что в самом конце жизни Соловьев полностью отказался от утопии прогресса.

---

[1] *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела // Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 516.

[2] *Кудрявцев П.* Связь с отцами в сердце и мысли Вл. Соловьева // Христианское обозрение. СПб., 1914. **Т. I. С. 72.**

[3] *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1909. Т. 2. С. 345.

[4] *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела // Сочинения. **В. С. Соловьеву.** М.: Мысль, 1982. С. 651.

Философ считал, что в недалеком будущем смерть ожидает все человечество («Повесть об антихристе»)[1].

В прямой связи с космогоническим построением Соловьева находится еще один аспект его антропологии — учение о мессианском призвании человека как возделывателя и устроителя природы, ее освободителя и спасителя, «теурга». Человек, как посредник неба и земли, предназначен быть универсальным Мессией, спасти мир от хаоса, присоединив его к Богу, включив в тварные формы вечную мудрость. «Как первосвятитель Церкви есть вершина благочестия, а государь христианский — вершина милости и правды, так истинный пророк есть вершина стыда и совести»[2]. Человек должен быть священником Бога, принося Ему в жертву свой произвол и человеческий эгоизм; царем низшей природы, господствуя над нею через Божественный закон, пророком соединения, прогрессивно осуществляя его содействием милости и свободы. Основой соединения людей является любовь.

«Высшая задача человека как такового (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы собирать Вселенную в идее, задача Богочеловека и Царства Божьего состоит в том, чтобы собирать Вселенную в действительности»[3]. Наступление всемирной гармонии или торжествующей в воскресении Церкви и Царства Божия произойдет в муках и болезнях нового рождения как это описывается в Апокалипсисе. Воскресение мертвых — это факт, с неизбежностью вытекающий из всего мирового процесса. Хотя истину воскресения рационально обосновать нельзя, тем не менее философия воскресения Соловьева для его эпохи «имела громадное жизненное значение»[4].

Однако антропология Соловьева осталась незаконченной и внутренне несогласованной. Так, Соловьев в «Истории и будущности теократии» хоть и расплывчато, но в общем-то верно комментирует библейское повествование о сотворении человека. С другой стороны, Соловьев постоянно твердит об эволюции

---

[1] *Трубецкой Е., кн.* Миросозерцание Вл. Соловьева. М.: Изд. автора, 1913. Т. 1. С. 299–300.

[2] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. СПб., б. г. Т. 8. С. 509.

[3] Там же. Т. 8. С. 220.

[4] *Суханов В.* Мысли Вл. С. Соловьева о воскресении // Вера и разум, 1912. № 9. С. 384.

«зверочеловечества» через человечество к Богочеловечеству. Можно с некоторой долей смелости предположить, что Соловьев признавал эволюционную теорию происхождения человека, но прямо об этом писать не решался; когда же это «зверочеловечество» по эволюционной лестнице взобралось до homo sapiens, то Бог вдунул в него дыхание жизней, или, по метафизике Соловьева, Мировая Душа в человеке соединилась с Логосом.

Но в таком случае возникает вопрос: это произошло с одним человеком Адамом или также с жившими одновременно с Адамом другими людьми? Соловьев признает реальным факт грехопадения Адама и Евы, от которых первородный грех заразил все человечество. Но тогда каким образом оказалось пораженным первородным грехом все человечество, если одновременно с Адамом жили и размножались другие люди? Тогда надо признать существование преадамитов, что, кстати сказать, вытекает из учения столь уважаемой Соловьевым Каббалы. Возможно, что это было влияние немецкой мистики и, в частности, Парацельса, которого Соловьев считал «настоящим человеком». Известно, что Парацельс был типичным представителем того учения, по которому все человечество разделялось на две группы: «адамитов» — потомков Адама и Евы, и «преадамитов» — существ, сотворенных до Адама и представляющих собой как бы неудачные попытки творения»[1].

На наш взгляд, у Соловьева оказалось слишком много различных религиозно-философских антропологических концепций и мало систематического библейского богословия. Не будем здесь входить в перечисление и анализ ряда неразрешимых трудностей в проблеме «психической эволюции», но просто скажем, что между психикой человекообразных обезьян и психикой человека различие действительно столь глубоко и существенно, что только фанатическая приверженность к учению о появлении человека в порядке «естественной эволюции» побуждает ослаблять или не замечать этого различия. А между тем душевная (и духовная) жизнь в человеке не может быть отделяема от его телесной жизни — сфера тела и сфера душевно-духовная не «склеены» вместе, а образуют в нем

[1] Антропология. Большая энциклопедия / под. ред. С. Н. Южакова. СПб., 1900. Т. 1. С. 716.

живое единство. Согласно библейской концепции, столь отличной от обычных представлений нашего времени о теле и душе как о двух составных частях человека, в любом из своих многоразличных аспектов выражается весь человек. «Он — и душа, поскольку его одушевляет дух жизни; он — и плоть, поскольку он бренен; он — и дух, ибо он обозначает открытость Богу. И, наконец, он — тело, ибо оно выражает его во вне»[1].

Соловьев производит дедукцию троичности из абсолютного Первоначала. Как и в Софии он определяет первую ипостась каббалистическим термином Эн-соф, положительное ничто, все и ничто. Определения или различия сущего находятся только в Логосе, их нет в Эн-софе и в Святом Духе. Получается схема: сущее, сущность, бытие. Первый объект сущего — дух, второй — ум, третий — душа. Как содержание воли сущего, идея есть благо, как содержание его ума — истина, как содержание его души — красота. Соловьев тройственность различий Логоса (сущее, сущность, бытие) экстраполирует на человека, поскольку человек сотворен Богом по образу Божию. Отсюда и гностическое разделение людей на три типа: духовные, люди ума и душевные или чувственные[2].

Отличие Соловьева по этому пункту его философии от неоплатоников в том, что для них человек духовный и есть человек ума. Выше всего ум, затем сердце (чувство), еще ниже — вожделение. Для Соловьева дух, ум, чувственность стоят на одной линии, как бы отражая в себе равенство Божественных Ипостасей. Выходит одно из двух: или дух, ум и душевное, совпадающее для Соловьева с чувственным, — равны по достоинству, или сами Божественные Ипостаси не равны. В первом случае Соловьев вступает в противоречие с христианской аскетикой, во втором — с догматикой.

В воззрении Соловьева о человеке мы замечаем и ту ошибку, что он видит в человеке порождение вечной божественной природы как естественное и необходимое. По Соловьеву, Бог не может существовать без человека. «Полнота любви Божи-

---

[1] Человек. Словарь библейского богословия / под. ред. Ксавье Леон-Дюфура и др.: пер. со 2-го франц. изд. Брюссель: Жизнь с Богом, 1974. Стб. 1246.

[2] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 108–109.

ей требует полного и взаимного соединения с другим»[1]. Если так, то основой отношения Бога к человеку нужно признать фатум, а не свободу, а тогда Бог становится виновником зла во всей действительности. Вывод этот является неизбежным, если только признать вместе с Соловьевым человека частью вечной божественной действительности. Соловьев игнорирует тот факт, что Бог — Троица, от века есть любовь. Любовь — это общая энергия Лиц Святой Троицы и она присуща каждому из Лиц. Бог всегда был Единосущной и Нераздельной Троицей и тогда, когда мир не существовал.

Основной вопрос о соотношении личности и человечества, индивидуальности и мировой души нигде не ставится Соловьевым. Поэтому в нем, с одной стороны, глубоко укоренено чувство абсолютности личности, как замкнутого бытия, но оно одновременно подрывается имперсоналистическим разложением личности. Так, в статье о Спинозе находим: «То, что (обычно) называется душой, что мы называем нашим «Я» или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (ипостась) чего-то другого, высшего»[2]. «Самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная; действительно же самостоятельной и содержательной она делается лишь утверждая себя, как подставку другого, высшего»[3]. Это углубление имперсонализма у Соловьева неудивительно, если принять во внимание общую концепцию, воспринятую им от Спинозы. Впрочем, сам Соловев себя пантеистом не считал.

Если София, как идеальное человечество, есть действующая сила истории, то почему и в какой мере отдельный человек ответственен за свое участие или неучастие в истории? Если в любви открывается вечная сторона личности любимого человека, почему смысл любви заключается в приобщении к «всеединству»? Если личность — только «ипостась» (как толкует Соловьев это понятие), каким образом она может быть субъектом свободы ко злу и проводником хаотических зол?

---

[1] *Соловьев В. С.* История и будущность теократии. С. 337.

[2] *Соловьев В. С.* Понятие о Боге. Собр. соч. Т. 9. С. 20.

[3] Там же.

Эти проблемы еще всплывут у его последователей. Но очевидно, что историческая влиятельность Соловьева связана не только с попыткой синтеза и создания системы, но и с глубокими проблемами, включенными в этот замысел. Во всяком случае, Соловьев хотя и не дал синтеза всего того, что до него назревало в русской философии, но он вывел русскую мысль на высокий мировой уровень.

Соловьевский сверхэволюционизм и тейярдизм

Проблемы эволюции всегда привлекали Соловьева. Понятие развития он считал одним из основных в своей философии, поясняя, что иначе и не может быть, так как понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление.

Следуя желанию своего отца-историка, Соловьев первоначально (1869) зачислился на историко-филологический факультет Московского университета. Но в первый же год перебрался на физико-математический факультет, где тогда изучалась биология. Очевидно, всю жизнь присущий интерес к натурфилософии побудил его серьезно заняться естествознанием. В наброске своей автобиографии Соловьев говорит: «В естественных науках, которым я думал себя посвятить, меня интересовали не специальные подробности, а общие результаты, философская сторона естествознания. Поэтому я серьезно занялся только двумя естественными науками: морфологией растений и сравнительной анатомией»[1].

Естествознание оказало большое влияние на формирование его философской системы, и он навсегда сохранил некоторую приверженность теории Дарвина, защищая последнего против Страхова и Данилевского и используя теорию полового подбора в статьях «О красоте в природе» и «Смысле любви». «Я нисколько не жалею, — писал Соловьев в 1899 г., за год до смерти, — что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя “человеколюбие к мелким скотам”, по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая “попереч-

[1] *Соловьев В. С.* Понятие о Боге. Собр. соч. Т. 9. С. 67.

ный разрез", и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические старания оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях»[1].

Проблемы антропологии у Соловьева тесно связаны с космологией и вытекают изначально из космогонического процесса. В схематическом виде это выглядит следующим образом.

Первичный хаос существует как диалектическая антитеза единства Бога. Это еще не материя, а греческий апейрон, и ему свойственна неопределенная множественность. Первым актом Божественного бытия хаос низведен к состоянию простой возможности. Хаосу присуща тенденция к раздроблению и расчленению мирового тела. Но стремление предполагает волю, а воля душу, и эта Душа Мира представляет прямую антитезу мудрости Бога. Душа Мира есть самое первое творение и субстрат сотворенного мира. Она имеет двойственный характер: может становиться на ложную точку хаоса, а может и свободно примкнуть к Логосу, привести к единству все сотворенное и отождествиться с Премудростью Божией. София у Соловьева — это «выраженная, осуществленная идея», «София — есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства»[2].

Для космогонии и антропологии Соловьева учение о материи или теле Божества является принципиально важным, ибо в противном случае Бог не имел бы полноты действительного бытия. Однако нельзя признать телом Божиим наш видимый вещественный мир, поскольку он подвержен изменению и тлению. «Итак, необходимо допустить, что помимо наших вещественных стихий есть особое вечное и нетленное тело — небесная сущность (essentia). Небесное тело есть не что иное как ощутительная жизнь Божества; жизнь же есть огонь и

[1] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека. Собр. соч. Т. 9. С. 265.

[2] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 115.

свет вместе. Огонь есть вечное начало жизни, свет есть вечный результат жизни...»[1].

Будучи влекома слепыми силами в различные стороны, Мировая Душа испытывает смутное желание единства. Божественный Логос дарует Мировой Душе идею единства мира, которая выражается как бесконечность. Тогда Мировая Душа желает внутренней целостности, исключающей неопределенную преемственность событий, и Логос создает отблеск высшего триединства Святой Троицы в форме прошедшего, настоящего и будущего времени. Затем Логос дарует Мировой Душе стремление к Всеединству в законе всемирного тяготения. Так происходит материализация Мировой Души, и хаос превращается в космос. Мировой космоэволюционный процесс проходит, по учению Соловьева, множество стадий, пока наша Земля не становится материальным базисом органической жизни и ее высшего проявления — человека.

Соловьев доказывает, что наш земной мир, в отличие от небесного мира идей и ангелов, не есть непосредственное создание Бога. Наш мир не только несовершенен, но и носит на себе явственные следы смертельной борьбы двух противоположных начал: доброго и злого. Процесс жизни совершается в виде длительной и мучительной эволюции. Одна из ступеней этой эволюции — создание Богом души живой. Она обеспечивает единство всего живого мира, проявляется внешним образом в растениях, чувствует себя в мире животном и, наконец, понимает себя в человеке.

Таким образом, мир в своем развитии проходит через два этапа. Первый этап (до человека) можно назвать эволюцией природы, а второй (человеческая деятельность) — историей. Конечным результатом развития мира является утверждение Царства Бога, которое есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка или, что то же, всеобщее воскресение всех.

На низшей стадии этого процесса — эволюции природы — создаются предварительные ступени и условия единства мира. Таких ступеней Соловьев выделяет пять: царство минераль-

---

[1] *Соловьев В. С.* Умное делание. Собр. соч. в 14 т. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Т. 12. С. 536.



ное (или общенеорганическое), царство растительное, царство животное, царство человеческое и Царство Божие. Эти ступени представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных уровней бытия, осуществляемого в богоматериальном процессе. Минералы представляют собой категорию бытия в качестве инертного самоутверждения. Растения выходят из состояния инерции и представляют жизнь, которая безотчетно тянется к свету, теплу и влаге. Животные при посредстве ощущений и свободных движений ищут полноты чувственного бытия: сытости, полового восполнения и радости существования (их игры и пение). Природное человечество, кроме всего этого, разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к улучшению своей жизни, совершенствует ее и, наконец, возвышается до идеи безусловного совершенства.

Эволюционизм натуралистов отличается от эволюционизма Соловьева главным образом тем, что первые изучали фактическую сторону бытия, игнорируя или даже отрицая объективные ценности и сущности, Соловьев, напротив, интересовался эволюционным процессом постольку, поскольку можно обнаружить в нем понимание объективных и абсолютных ценностей и сущностей, поэтому можно говорить о сверхнатуралистическом эволюционизме Соловьева.

Натуралист видит в мире лишь слепое взаимодействие механических сил. Он считает, что каждый последующий тип природного бытия полностью является продуктом предыдущих типов. Соловьев признает разумный характер эволюции и видит в ней прогрессирующее воплощение ценностей и сущностей.

Каждое предыдущее царство служит материалом для последующего, ибо оно развивает инструменты и органы будущего, более совершенного царства, необходимые для осуществления высшей, более ценной и разнообразной деятельности. Неорганические вещества представляют собой основу растительных функций, которые, в свою очередь, составляют основу человеческой деятельности.

Что же касается разумного сознания, то оно, прежде чем стать фактом в человеке, было только «смутным и безуспешным стремлением в мире животных»[1]. Сколько геологиче-

[1] *Соловьев В. С.* Смысл любви. С. 23.

ских и биологических эпох прошло в «неудачных попытках» создать мозг, способный стать материальным носителем разумной мысли. Как живой организм состоит из химических веществ, перестающих быть только веществом, так и человечество состоит из животных, перестающих быть только животными.

Высшие человеческие способности разума и воли не могут быть выведены из животной природы, и поэтому образуют особое человеческое царство, точно так же, как, в свою очередь, и свойства духовного человека или Богочеловека не могут быть выведены из природно-человеческих свойств.

У Соловьева порядок сущего не есть то же, что порядок явления. Высшие состояния и образы бытия метафизически существуют первее низших, хотя являются и раскрываются после них. Этот факт, по Соловьеву, не отрицает эволюцию. «Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле новое творение»[1]. Но Соловьев это «новое творение» понимает не как творение из ничего или вызов из небытия. Материальным базисом для каждого нового типа служит предшествующий тип. Существуя от века, каждый из этих предшествующих типов лишь вступает в известный момент процесса в другую сферу бытия, в мир явлений. И Соловьев делает вывод: «Условия явления происходят от естественной эволюции природы; являемое — от Бога»[2]. Первоначальное отношение Бога к природе лежит вне пределов мирового процесса и есть предмет чисто метафизический.

Поскольку низший уровень бытия не исчезает, а объединяется с более совершенной деятельностью, то эволюция есть не только процесс развития и совершенствования, но и «процесс собирания Вселенной. Растения физиологически вбирают в себя окружающую среду (неорганические вещества и физические воздействия, благодаря которым они питаются и растут); животные сверх того, что питаются растениями, и психо-

[1] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. С. 218.

[2] Там же. С. 219.

логически вбирают в себя (в свое сознание) уже более широкий круг соотносящихся с ними через ощущения явлений; человек, кроме того, разумом включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, он может (на высокой степени развития) обнять все в одном или понять смысл всего; наконец Богочеловек, или сущий Разум (Логос), не отвлеченно только понимает, а в действительности осуществляет смысл всего или совершенный нравственный порядок, обнимая и связывая все живою личною силой любви»[1].

Таким образом, сверхнатуралистическая теория эволюции Соловьева, изложенная в общей форме, вовсе не исключает натуралистического исследования эволюционного процесса, а дополняет эти условия идеальными основаниями. Эта теория представляет собою одну из попыток идеально-реалистической религиозной философии создать цельное мировоззрение, состоящее из синтеза науки, философии и религии.

Попутно интересно отметить такую же попытку синтеза у архиепископа Луки (1877–1961), которую он предпринял в своей магистерской диссертации «Дух, душа и тело». Выдающийся ученый-хирург, архиепископ Лука, рассматривая вопрос о соотношении науки и религии, принимает теорию развития Вселенной, в целом согласующуюся с его христианским мировоззрением. «Излившаяся любовь Божия создала и весь духовный мир, мир разумных ангельских существ, разум человеческий и весь мир духовных психических явлений»[2]. О происхождении и развитии человека архиепископ говорит глухо, но по нижеследующей выдержке можно предполагать, что он допускал эволюционистскую точку зрения на «звероче-ловечество». «В отдаленную эпоху, когда наши предки находились в зоологической стадии развития, на все раздражения, получаемые ими, они реагировали почти исключительно мускульной деятельностью, преобладающей над всеми остальными рефлекторными актами. А мышечная деятельность теснейшим образом связана с деятельностью сердца и сосудов <…> Современный цивилизованный человек путем работы над со-

---

[1] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. С. 220.

[2] *Лука, архиепископ Войно-Ясенецкий.* Дух, душа и тело. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 26.

бой приучается скрывать свои мышечные рефлексы, и только изменения сердечной деятельности все еще могут указать нам на его переживания»[1].

На наш взгляд, только под влиянием Оригена у архиепископа Луки могли выйти из-под пера такие строки: «Весь мир живых существ, даже вся природа являет великий закон постепенного и бесконечного совершенствования форм, и невозможно допустить, чтобы высшее совершенство, достигнутое в земной природе, — духовность человека, не имело дальнейшего развития за пределами земного мира… Что мешает допустить, что небесные тела служат местом обитания бесчисленных живых разумных существ, высших форм интеллектуальности?»[2] Издатель цитируемого труда архиепископа Луки считает: «В его философских взглядах можно усмотреть некоторую аналогию с гносеологией Соловьева и натурфилософией Тейара де Шардена»[3]. Следует отметить, что архиепископ Симферопольский Лука канонизирован Русской Православной Церковью как исповедник веры Христовой в годы богоборческих явлений.

Философ русского зарубежья Н. О. Лосский убежден, что «такие философские системы, как философия Соловьева, имеют большое достоинство. Если даже эти теории и не дают окончательного разрешения тайн Вселенной, то они, по крайней мере, ясно и просто показывают, что человеческий разум обладает методом и средствами для плодотворной разработки вопроса сочетания учений относительно высших и *низших аспектов мира в одно единое целое*»[4].

Глобальный подход был, по сути, всегда присущ русской мысли, русской духовной традиции. Поэтому не удивительно, что «основным мотивом первого русского философа, создавшего самобытную законченную систему мировоззрения, В. С. Соловьева стала концепция Всеединства, которая по самой своей сути является философским основанием “русского

---

[1] *Лука, архиепископ Войно-Ясенецкий.* Дух, душа и тело. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 29.

[2] Там же. С. 153–154.

[3] Там же. С. 4.

[4] *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Иностранная литература, 1954. С. 110.

космизма”»[1]. На базе христианского умозрения были развиты концепции Богочеловечества и Богочеловеческого процесса, в которых можно уже найти все главное содержание, ныне связываемое с идеями ноосферы и ноогенеза. Этому содержанию давалась философская проработка, онтологическая перспектива космической истории расширялась эсхатологическим и метаисторическим планом. Возникающая здесь картина бытия мира своею широтою и динамизмом созвучна современному мышлению. «Философия Тейяра де Шардена, почти единственное на Западе учение этого типа, пользуется там известностью и влиянием; и нет сомнений, что русские системы Богочеловечества также заслуживают сегодня пристального внимания»[2].

Вл. Соловьев стремится соединить христианскую телеологию с естественно-научным и философским эволюционизмом в последовательном финализме, являясь в этом отношении предшественником Пьера Тейяра де Шардена, создавшего во многих чертах сходную систему[3]. Выдающийся французский ученый-палеонтолог, священник-иезуит Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) данные раскопок связал и сопоставил с перспективой науки о человеке в целом. Конкретное знание, полученное лично в ходе многих экспедиций, было в дальнейшем претворено им в нечто редко встречаемое в XX в.: в опыт всеобщей картины эволюционного процесса, интегрировавшей в себе естественно-научные, философские и религиозные установки. По грандиозности и всеохватываемости построений система отца Тейяра может сравниться лишь с соловьевским синтезом.

Богословская интерпретация Шарденом картины космогонии и антропогенеза покоится на трех стихах из 1-го послания апостола Павла к Коринфянам: 1) «Последний же враг истребится — смерть. Потому что все покорил под ноги Его; когда же сказано, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того,

---

[1] *Куракина О. Д.* Ноосферная синархия как наследие русского космизма // Русский космизм и ноосфера: Тезисы докл. Всесоюзн. конференц. М.: МФТИ, 1989. С. 129.

[2] *Хоружий С. С.* Исихазм, Богочеловечество, ноогенез — и немного о нашем обществе // Русский космизм и ноосфера: тез. докл. Всесоюзн. конференц. М.: МФТИ, 1989. Ч. 1. С. 152.

[3] *Асмус Б. и соавт.* Соловьев В. С. Философская энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 53.

Который покорил Ему все. Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, *да будет Бог все во всем*» (1 Кор. 15:26–28). Последние слова проходят красной нитью по большинству богословских частей работ отца Тейяра. Эти же слова составляют лейтмотив религиозной философии Оригена и Соловьева.

В натурфилософской системе Шардена трансцендентный Бог не смешивается с материальной сущностью, но Он присутствует в рождении, росте и окончательном свершении всего существующего. Он есть Альфа и Омега Вселенной. Путь Вселенной — это путь христогенеза, проявляющийся в творении, воплощении и искуплении. В творении создается не одна лишь материальная природа, но и «прививается» к ней Божество, начинают действовать не только физические и биологические законы, но и благодать, собирающая и очищающая материальные силы и энергии в стволе Бытия, который есть Христос. В безмерности пространства-времени организация материи влечет за собой множество нащупываний и проб. «Статистически, поскольку речь идет об обширной системе в состоянии организации, абсолютно «неизбежно»[1], что 1) по пути возникают неурядицы; 2) и что эти элементарные беспорядки порождают от одной к другой (вследствие органической взаимосвязи космической материи) коллективные неупорядоченные состояния. Выше жизни это влечет за собой страдание, которое, начиная с человека, становится грехом»[2]. Первородный грех — это мука эволюции. При таком объяснении первородный грех становится состоянием, затрагивающим всю массу людей.

В воплощении Христос от начала присутствует в материи; в «последние же дни» видимым образом вочеловечился и родился от Девы, в Которой материя достигла совершенства и святости, став способной послужить тайне явления в мире Воплощенного Слова.

Наконец, искупление — это и есть процесс эволюции, процесс роста Тела Христова, дело все усиливающейся гоминизации. При этом Шарден сосредоточивает внимание на аспек-

---

[1] «Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам» (Мф. 18:7).

[2] *Тейяр де Шарден.* Размышления о первородном грехе // Избранное. Сб. статей. Ч. 2; пер. с франц. ОВЦС, 1970 (машинопись).

те исправления и созидания. Можно сказать, Христос спасает эволюцию, делая ее конкретной и желанной.

Слова Иисуса Христа «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний» (Откр. 22: 13) Тейяр наполняет следующим натурфилософским содержанием: ткань универсума (понятие, примерно соответствующее мировой душе Соловьева) постоянно развивается и совершенствуется в направлении одухотворения. Человек — это наиболее подвижная, с наибольшей скоростью эволюционирующая точка ткани универсума. «Человек не статический центр мира, как он долго полагал, а ось и вершина эволюции, что намного прекраснее»[1]. Расшифровать человека, значит, в сущности, попытаться узнать, как образовался мир и как он должен продолжать образовываться. «Нужно не бояться упрека в антропоцентризме. Утверждают, что со стороны человека это ребячество и тщеславие — пытаться разрешить загадку мира, исходя из самого себя. Но разве не является научной истиной тот факт, что в поле нашего зрения нет иного мышления, кроме человеческого? Наша ли вина, что мы совпадаем с осью сущего? И может ли быть иначе, если мы разумные существа»[2].

Подобно Соловьеву отец Тейяр считает, что когда перед повзрослевшим человеком открылось поле мыслительных и социальных трансформаций, то тело дальше не будет изменяться. Не исключает он так же и того, что по своим индивидуальным способностям и проницательности наш мозг достиг своих органических пределов. Но развитие отнюдь не останавливается. «От Запада до Востока эволюция отныне занята в другом месте, в более богатой и более сложной области — вместе со всеми сознаниями она создает *дух*»[3]. Человечество, как основное направление ствола эволюции, служит стержневой линией, ведущей к ноосфере.

Последнее понятие было введено Ле Руа и Тейяром в 1925 г. под влиянием идей В. И. Вернадского (1863–1945), с которыми

---

[1] *Тейяр де Шарден*. Феномен человека: пер. с франц. М.: Наука, 1987. С. 40.

[2] *Тейяр де Шарден*. Как я верую // Избранное. Сб. статей. Ч. 2; пер. с франц. ОВЦС, 1970 (машинопись). С. 12.

[3] *Тейяр де Шарден*. Феномен человека: пер. с франц. М.: Наука, 1987. С. 218.

Тейяр был хорошо знаком[1]. Вернадский также испытал влияние Соловьева и дальше по-своему развивал идеи так называемого русского космизма (Н. Ф. Федоров, священник Павел Флоренский, К. Э. Циолковский), рассматривающего Вселенную и человека как единую систему со своей регуляцией и предполагающего разумное преобразование космоса. На земле уже нельзя ожидать никакого прогресса без примата и триумфа личностного начала, венчающего собой дух. «Только Христианство способно на современной земле синтезировать в едином жизненном акте Все и Личность»[2].

Если мир конвергирует, а Христос занимает его центр, как убежден отец Тейяр, то христогенез, как его понимали апостолы Павел и Иоанн, есть не что иное, как продолжение ноогенеза, в котором кульминирует космогенез. Христос органически вовлечен в само величие Своего творения.

На вопрос католического архиепископа как он верует, Шарден изложил свой символ, который может рассматриваться как квинтэссенция всей его системы:

Я верую, что Вселенная есть Эволюция.
Я верую, что Эволюция движется к Духу.
Я верую, что Дух завершается в личности.
Я верую, что высшая личность есть
Всемирный Христос[3].

Ни в индивидуальном, ни в социальном своем проявлении ноосфера по самой своей структуре не может замкнуться иначе, как под влиянием центра Омеги. Полностью придавая всемирной точке Омега онтологический статус, значимый для мира с господствующим в нем становлением, Тейяр де Шарден также связывает эту точку с одним из древнейших в истории натурфилософии принципов, с любовью как «началом единодушия» и всеобщего объединения. В пункте Омега Христос откроет Себя миру, воплощение завершится, и все будет передано Отцу. Конец света, по Тейяру, — это переворот равновесия, или «отделение сознания, в конце концов достигшего совершенства, от своей мате-

---

[1] *Кузнецов И. В.* Естествознание, философия и становление ноосферы. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М., 1977. С. 163.

[2] *Тейяр де Шарден.* Феномен человека: пер. с франц. М.: Наука, 1987. С. 32.

[3] *Тейяр де Шарден.* Как я верую // Избранное. Сб. статей. Ч. 2; пер. с франц. ОВЦС, 1970 (машинопись). С. 1.

риальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в Боге — Омеге»[1]. Таков постулат, к которому Тейяра де Шардена логично привело интегральное применение к человеку выведенных из опыта законов эволюции.

Синтетическая натурфилософия Тейяра де Шардена в еще большей степени, чем у Соловьева страдает сциентизмом в ущерб Откровению. Католические богословы справедливо обвиняют Шардена в подмене христианской теологии гегелевской теогонией. Эта подмена или фальсификация заключается, согласно Ж. Маритену, в том, что он категории натурфилософии и диалектики вуалирует такими терминами, как «Космический Христос», «христогенез» и т. д., создающими иллюзию, будто речь идет о теологических объектах, а не о природной эволюции. Понятно, что концепция конвергенции мира дает основание обвинять Шардена в пантеизме. Естественно, что отец Тейяр постоянно отказывался от этих обвинений, оговаривая, что «Омега должен быть независим от гибели сил, которые ткут эволюцию»[2]. С научной точки зрения также очень трудно признать методологию Шардена во всех отношениях правильной.

Подобно и отношение Церкви к Соловьеву и Тейяру де Шардену. Святейший Синод Российской Православной Церкви запрещал Соловьеву писать на религиозные темы, а на труды Шардена указом Ватиканской канцелярии от 30 июня 1962 г. был наложен «монитум». В этом постановлении «дается предупреждение против некритического восприятия его теорий, хотя нигде не ставится под вопрос ценность его научной работы или праведность его намерений и ревность его духовной жизни… Монитум — это не осуждение и не зачисление его учения в Index, а лишь простое предупреждение»[3]. «Новая католическая энциклопедия» характеризует отца Тейяра как одного из величайших умов современного мира. Выдающиеся церковные деятели призывают ученых продолжать разработку того, что кардинал Фелтин назвал тейяровским чудесным и привлекательным глобальным видением мира, в котором материя и дух,

---

[1] *Тейяр де Шарден.* Феномен человека: пер. с франц. М.: Наука, 1987. С. 225.

[2] Там же. **С. 213.**

[3] *Bone E. L.* Teilhard de Chardin, Pierre // New Catholic Encyclopedia. N.Y.: McGraw-Hill, 1967. Vol. **13. P. 977.**

тело и душа, природа и сверхприрода, наука и вера находят свое единство во Христе[1]. Это соответствовало бы следующим главным линиям, по которым, согласно о. Тейяру, должно развиваться человечество: «Организация научных исследований, сосредоточение их на человеке, соединение науки и религии. Три естественных члена одной и той же прогрессии»[2].

Как видно, эволюционизм Соловьева и Тейяра де Шардена отличается от материалистического дарвинизма. Несмотря на то, что они использовали для построения своих систем структуры ламаркизма, дарвинизма и неодарвинизма, тем не менее движущей и направляющей силой эволюции они считали Божественную энергию. Очевидно, что без разумной направляющей программы и механизма преобразования молекулы сами по себе не сложатся в человека и материя не родит сознание. Однако возникает вопрос, насколько вообще эволюционизм как принцип развития соответствует Откровению и научной истине. Священное Писание учит о благостном творении мира и каждый творческий день завершается словами: «И увидел Бог, что это хорошо». А конец всего творения на Земле отмечен обобщающей фразой: «И увидел Бог, все, что Он создал, и вот хорошо весьма» (Быт. 1:31).

Соловьев и Шарден отдали дань научной моде, когда «быть ученым» и «быть эволюционистом» стало значить одно и то же. Но в последние три десятилетия снова набирает силу теория креационизма и катастроф[3]. Одна из причин тому — признание невозможности самопроизвольного возникновения жизни и ее усложнения, поскольку это противоречит Второму закону термодинамики. Второй закон термодинамики не только свидетельствует о сотворении; он прямо отвергает эволюцию. Естественным путем системы развиваются в сторону не высшего, а низшего порядка. Эволюция требует всеобщего принципа из-

---

[1] Ibid., p. 977–978.

[2] *Тейяр де Шарден.* Феномен человека: пер. с франц. М.: Наука, 1987. С. 218.

[3] Креационизм — (от лат. *creatio* — создание) направление в естественных науках, объясняющее происхождение мира актом сверхъестественного творения и отрицающее эволюцию. Катастрофизм — направление в естественных науках, предполагающее, что Земля пережила по крайней мере одну глобальную катастрофу, которая вызвала качественные изменения в ходе естественной истории.

менения вверх, а закон энтропии является всеобщим принципом изменения вниз[1].

В теологии Шардена много общих черт с ранними опытами Оригена и доникейцев, с которыми его роднит обращение к Священному Писанию и к Воплощенному Логосу, Творцу, Промыслителю и Искупителю мира[2]. Сильное влияние Оригена испытал и В. С. Соловьев. Ориген также утверждал конечное усовершенствование всех вещей, неотделимость в тварном мире духа от материи, действие единой силы, связывающей в одно целое разнообразие мира и т. д.[3] По-видимому, использование одинаковых религиозных и научных концепций и послужило, на наш взгляд, главной, или по крайней мере, одной из причин схожести натурфилософских систем Соловьева и Шардена. Однако выводы Шардена, по-видимому, в известном отношении даже менее удовлетворительны, чем христианский гносис Оригена[4].

Не вдаваясь в углубленную критику системы Тейяра де Шардена и ее отдельных элементов, следует лишь сказать, что она, как всякая попытка рационального объяснения вещей, недоступных опытному знанию, не может вполне удовлетворить ищущего истину. Религиозно-философская антропология Шардена естественно терпит ущерб, полностью подчиняясь научному и философскому миропониманию.

Приблизившись к философии процесса, Тейяр де Шарден приобрел, как полагает Дж. Маккуэрри, некоторые ценные богословские идеи, однако затем скатился к традиционному теизму, «хотя надо сказать, что Тейяр очень близко подходит к тому, чтобы ввести Бога в процесс»[5]. Тем не менее взгляды Шардена «используют сегодня, модернизируя собственные

---

[1] *Мэррис Г.* Сотворение мира: научный подход: пер. с англ. Сан-Диего, Ин-т креационных исследований, 1981. С. 22–23.

[2] *Заболотский Н. А.* Тейяр де Шарден и церковно-учительная традиция // Вестн. русск. западно-европейского Патриаршего Экзарха, 1970. № 72. С. 270.

[3] Сочинение Оригена, учителя Александрийского. О началах: пер., примеч. и введ. Н. Петрова. Казань, 1899. С. 54–89.

[4] *Заболотский Н. А.* Там же. С. 274.

[5] *Маккуэрри Дж.* Религиозная мысль XX **века: границы философии** и богословия, 1900–1980 гг. Ч. 3; пер. с англ. изд.: Лондон: СЧМ Пресс, б. г. (Машиной, б-ки МДА:В-0, **М-I5, № 166928).**

взгляды, даже бывшие противники теярдизма — неотомисты»[1]. Парадоксальным образом именно подчеркнутая абстрактность историософских идей Тейяра послужила делу распространения его идей во всем мире.

Отношение Соловьева к идее «сверхчеловека» Ницше

Соловьев не мог не сознавать, какое влияние приобретают идеи Ницше (1844–1900) в России и что с этой стороны для христианской мысли надвигается серьезная опасность. В России возник целый культ Ницше и явились даже фанатики этого культа[2]. Ницше считал, что цивилизация поработила зверя в человеке, а зверь как раз и необходим для целей, стоящих перед современным человечеством.

Увлечение Ницше было подготовлено дарвинистами. Да и сам Ницше рабски следовал в своем миросозерцании крайнему дарвинизму, что, впрочем, не мешало ему причислять Дарвина к посредственностям: возможно, последний не был так высокопарен в области фантазии, как Ницше[3]. Подлинным кумиром всей учащейся молодежи стал Э. Геккель благодаря своей нашумевшей книге «Мировые загадки» (1899). Последний вывод этой книги, касающийся человека: человек есть животное четвероногое и происходит от обезьяны. В русской интеллигенции на рубеже веков «это было увлечение, граничащее с безумием.., это стало новой верой»[4]. В России запоем читали писанину немецкого социалдарвиниста Бюхнера: «Нам известно, что среди верующих масса рафинированных злодеев, что среди богоотступников не мало людей очень высокой нравственности»[5]. Далее Бюхнер розовыми красками рисует заманчивые картины светлого будущего атеистическо-

---

[1] *Губман Б. Л.* Современная католическая философия: человек и история: Учеб. пособие. М.: Высш. шк., 1988. С. 114.

[2] *Синельникова Т. Н.* Ницше и идейная борьба в России конца XIX начала **XX века. Историко-философские исследования. Сб. научн. тр.** Свердловск: Изд.-во Ур. ГУ, 1983. С. 69.

[3] *Фишер Л.* Фридрих Ницше — «антихрист» в новейшей философии: пер. с нем. М., 1904. С. 98.

[4] *Позов А.* Основы христианской философии. Ч. 3. Метафизика. Мадрид, 1972. С. 85.

[5] *Бюхнер Л.* Бог и наука. Идея о божестве и ее значение в настоящее время: пер. с нем. Ф. Маркус. СПб., 1907. С. 68.

го общества. «В противоположность этой картине мира и благосостояния, нечто совсем другое рисует нам царство религии, где Бог — высшая сила! Перо не в силах изобразить всех тех ужасов, которые принесло человечеству Христианство»[1].

Многим импонировал последовательный атеизм и волюнтаризм Ницше. И хотя Ницше писал, что: «никогда еще никакая религия, ни прямо, ни косвенно, ни догматически, ни аллегорически не содержала истины»[2], тем не менее к буддизму он относится с гораздо большей симпатией, чем к Христианству. Буддизм — это религия без Бога, а Ницше как раз стоял у истоков идеи «смерти Бога». Один из персонажей «Заратустры» убийца Бога, самый безобразный человек, объясняет свой поступок: «Но он должен был умереть: он смотрел глазами, которые видели все — он видел глубины и основания человека, весь его скрытый позор, все его безобразие»[3]. Ницше выносит приговор этому Свидетелю: «Такому свидетелю я хотел отомстить — или самому мне было не жить. Бог, который видел все, даже человека: этот Бог должен был умереть! Человек не выносит, чтобы такой свидетель жил»[4].

Идея о «сверхчеловеке» возникла у Ницше на почве эволюционного учения, в качестве его логического следствия. Поэтому Ницше придавал громадное значение принципу отбора в борьбе за существование для возникновения высшего типа. Что Ницше отрицал все сверхземное, ненавидел Бога и Христа, в этом для Соловьева не было ничего нового и ничего изумительного; бывали и до Ницше более яростные безбожники. Соловьев мог это понять и, пожалуй, даже извинить, что он и сделал в статье «О причинах упадка средневекового мировоззрения». Он высказывал мысль, что для распространения и осуществления Христианства люди неверующие сделали, может быть, столько же, сколько и верующие. Действительно, новое в учении Ницше — это отрицание им христианской морали, а этого Соловьев ему не мог простить. Ницше в борьбе за

---

[1] *Бюхнер Л.* Бог и наука. Идея о божестве и ее значение в настоящее время: пер. с нем. Ф. Маркус. СПб., 1907. С. 69.

[2] *Ницше Фр.* Человеческое, слишком человеческое. Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 3, фр. 110. С. 91.

[3] *Ницше Фр.* Так говорил Заратустра. СПб., 1913. С. 305.

[4] Там же. С. 306.

выведение породы сверхчеловека не признавал никаких нравственных критериев и норм. Для Ницше совесть есть «вошедшая внутрь болезнь» слабого человека, инстинкт, жестокость, обращенные на него самого; так же как и для его предшественника Штирнера совесть является «шпионом и соглядатаем», «тайной полицией человека»[1]. Ницше советует накоплять в себе признаки, которые, прогрессируя при удачном подборе в поколениях (как это делается на конных заводах), усилятся до того, что образуется новый тип. Образцами для подражания могут быть типы, созданные эпохой Возрождения, и особенно Цезарь Борджиа, этот убийца и развратник, папа, победивший Христианство в его центре. В Риме «не Христианство сидело на папском престоле! Но жизнь! Но триумф жизни! Но великое утверждение всем высоким, прекрасным, дерзновенным видам»[2]. Однако Лютер, «этот немецкий монах со всеми мстительными инстинктами обездоленного жреца, поднял возмущение в Риме против Ренессанса» и снова восстановил церковь, а ведь Христианство уже было почти уничтожено, досадует Ницше. За это он в обиде на немцев, называет их своими врагами и немного ниже добавляет: «Если не справятся окончательно с Христианством, то немцы будут в этом виноваты»[3].

В России Ницше воспринимался специфически. Прежде всего в нем хотели видеть опору в своей борьбе за всестороннее раскрепощение личности. В 1904 г. молодой Вячеслав Иванов писал о Ницше: «Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачем грядущего… Мы хлебнули мирового божественного вина и стали сновидцами. Спящие в нас возможности человеческой божественности заставили нас вздохнуть о трагическом образе Сверхчеловека — о воплощении в нас воскресшего Диониса»[4]. Однако в России интерес к ницшеанскому женоненавистничеству и расистским тенденциям отсутствовал[5]. В сознании

---

[1] *Саводник В. Ф.* Ницшеанец сороковых годов. Макс Штирнер // Вопросы философии и психологии, 1901. Кн. 60. С. 773.

[2] *Ницше Фр.* Антихристианин: Опыт критики Христианства: пер. с нем. В. А. Флеровой. СПб., 1907, § 61. С. 92.

[3] Там же. С. 93.

[4] *Иванов Вяч.* Ницше и Дионис // Весы, 1904. № 5. С. 19.

[5] *Данилевский Р. Ю.* К истории восприятия Ницше в России // Русская литература, 1988. № 4. С. 234.

многих людей жила идея насилия над «вялой» и «косной» историей, идея «подхлестывания» истории и «волевого» преодоления ее медлительности. Вот почему в ту пору столь близок по духу оказался и «сверхчеловек» Ницше[1].

Смысл ницшеанского оправдания жестокости разъяснялся в связи с этикой «любви к дальнему». «Так велит моя великая любовь к дальнему: не щади своего ближнего!» — в этом восклицании, полагает Франк, лежит объяснение всех относящихся сюда взглядов Ницше: сострадание, по его мнению, неуместно, а жестокость необходима там и постольку, где и поскольку того требует любовь к дальнему. «Любовь к дальнему»[2] необходимо связана со стремлением разрушать «ближнее» в интересах «дальнего». Люди настоящего в глазах Заратустры — только материал для будущего, камни для великого строящегося здания. Но борьба и стремление к разрушению всегда основаны на чувствах, прямо противоположных моральным импульсам «любви к ближнему». Борьба мягкая, уступчивая есть моральное предательство принципа; чем ожесточеннее и непримиримее борьба, тем она лучше. Тогда все худшие инстинкты человека — ненависть, гнев, жестокость, непокорство, жажда мести — облагораживаются и освящаются, если импульсом к ним служит «любовь к дальнему». Точнее говоря, во всех этих чувствах характерна именно их эгоистическая, антиморальная природа, и когда эту последнюю заменяет моральное побуждение любви к дальнему, они обращаются в свою собственную противоположность. Когда страсти человека основаны на идейных поводах, тогда гневливость становится праведным негодованием, жажда мести — стремлением к восстановлению поруганной справедливости, ненависть — нетерпимостью ко злу, жестокость — суровостью убежденного человека. Любители «подхлестнуть» историю это чувствовали, действовали по крайней мере интуитивно.

Соловьеву, выросшему на Канте и Гегеле, вначале трудно было понять все значение Ницше, едва ли он даже прочел его внимательно[3]. Поэтому Соловьев попробовал ограничиться в

---

[1] *Лебедев А. А.* Последняя религия // Вопросы философии, 1989. № 1. С. 39.

[2] *Франк С. Л.* Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». Проблемы идеализма. Сб. ст. под ред. Новгородцева. М., 1904. С. 155.

[3] *Соловьев С. М.* Там же. С. 375.

полемике с ним шуткой и иронией. В 1897 г. в газете «Русь» Соловьев поместил небольшую статью «Словесность или истина?», где называет Ницше не сверхчеловеком, а сверхфилологом. «Сверхчеловек есть лишь предмет университетского преподавания, вновь учреждаемая кафедра на филологическом факультете»[1]. Ницше сошел с ума. «Этим он доказал искренность и благородство своей натуры и, наверное, спас свою душу». Но пример Ницше не произвел никакого впечатления на его последователей, которые с увлечением отдались соблазну.

Более серьезно Соловьев говорит о Ницше в статье «Идея сверхчеловека», напечатанной в 1899 г. за год до смерти своей и Ницше. Здесь Соловьев указывает на «три очередные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм “сверхчеловека”. Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее»[2]. Соловьев с прогнозами на Ницше не ошибся. Соловьеву в какой-то степени был присущ пророческий дар, вне всякого сомнения, это была харизматическая личность. Увлечение идеями и личностью Ницше во многом передалось и тем поколениям философов и литераторов, которые принадлежат второй половине XX в. Короче говоря, Ницше продолжает оставаться современным философом[3].

Несмотря на «дурное» язычество ницшеанства, присвоение себе заранее какого-то исключительного сверхчеловеческого значения и вседозволенность, несмотря на такое «очевидное заблуждение ницшеанства», в нем есть что-то привлекательное для живой души — это «сверхчеловек». Саму идею сверхчеловека Соловьев признает верной. «Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека»[4]. В ходе эволюции нужен был длинный ряд усложняющихся телесных организаций как усло-

---

[1] *Соловьев В. С.* Воскресные письма. Собр. соч. Т. 10. С. 31.

[2] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека. Собр. соч. Т. 9. С. 266.

[3] Сумерки богов. М., 1989. С. 7.

[4] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека. Собр. соч. Т. 9. С. 268.

вий возможности для роста психической жизни. «Но вот с появлением человеческого тела вступает в мир такая животная форма, которая, благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату, не требует более новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, может вместить в себе беспредельный ряд степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания: от дикаря-полузверя, который почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества»[1].

Соловьев согласен с Ницше, что человеческое должно быть превзойдено. Но желающие стать сверхчеловеками должны подняться выше наличной действительности и в первую очередь преодолеть смерть. Однако для этого «не требуется никакой новой сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренно и наружно, оставаясь при этом тою же: она способна по своему первообразу или типу вместить и связать в себе все, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, — способна быть формою совершенного всеединства, или божества»[2]. Следовательно, чтобы стать сверхчеловеком, наличный человек должен или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Но истинный сверхчеловек уже был явлен в истории в лице «Богочеловека» Христа, путь к сверхчеловечеству лежит через нравственный подвиг, а не через эгоизм и гордость, цель сверхчеловечества — победа над смертью.

Такая традиционная форма сверхчеловеческой идеи, к сожалению, окаменела в школьных умах и заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи. И, может быть, таким досадным заявлением «я — сверхчеловек» следует радоваться, считает Соловьев, хотя бы уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, в отличие от двух других модных идей. Во всяком случае, делает вывод Соловьев, с ницшеанцами логически возможен и требуется серьезный разговор. Однако для этого у философа времени уже не осталось.

---

[1] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека. Собр. соч. Т. 9. С. 270.

[2] Там же. С. 270.

Значение творчества и личности Соловьева

В истории русской религиозно-философской мысли В. С. Соловьев является самой крупной фигурой благодаря систематичности и размаху своих построений. Крупнейший католический теолог современности и один из корифеев богословской антропологии Ганс Урс фон Бальтасар (1905–1988) находит, что со времен святого Фомы Аквинского не появлялось религиозного мыслителя, обладающего такой силой синтеза, как Владимир Соловьев, и посвящает ему стр. 647–716 Eine Theologische Ästhetik. Это одно из лучших исследований, написанных о Соловьеве иностранцами.

«Нет сомнения, что основным пунктом всей философии Соловьева, ее жизненным нервом мы можем считать христианскую религию»[1], — пишет Никольский. Также нет сомнения, что в источниках своей философии и ее методологии он больше философ, чем богослов. Соловьев велик и будет иметь вечное значение как «подлинно верующий человек, сознательно и горячо принявший в себя основные истины Христианства», который пытался своим гениальным умом продумать принятые им на веру догматы[2].

Никольский считает, что по своему характеру и деятельности Соловьева можно сравнить только с христианским апологетом Оригеном. Их объединяет Христианство и желание осмыслить его догматы, стремление к защите основ и идеалов Христианства. Соловьев для той русской интеллигенции XIX в., которая только по документу числилась православной, а на самом деле была безбожной или языческой, был тем же, чем в свое время для образованных людей поздней античности III в. Ориген. Для них обоих характерны пламенная любовь к Богу, потрясающая работоспособность и производительность умственного труда, бескорыстие, благородство и бесстрашие. Действительно, требовалось мужество, чтобы в 80-е и 90-е г. XIX в. в среде «образованного класса» отстаивать Христианство. «Тогда говорить о

---

[1] *Никольский А.* Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум, 1902. № 24. С. 475–476.

[2] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа: критика европейской культуры у русских мыслителей. 2-е изд. Париж: ИМКА, 1955. С. 69.

Боге считалось чуть ли не преступлением, Бог был похоронен и спрятан в ящик, ключ от которого хранился у Маркса, всем жить было весело, и никто ни в чем не сомневался, да и сомневаться было бы странно, у всех были на устах готовые теории, готовые рассуждения, марксистский катехизис являлся верной защитой от всех неуместных вопросов.., таким образом, время это было не столько временем благодушия, сколько тупоумия, и в этом тупоумии было счастье марксистов...»[1].

Интересен такой биографический факт: Соловьев еще ребенком предавался аскетическим упражнениям, чтобы закалить себя для истязаний, которым антихрист подвергнет верных христиан[2]. А перед самой смертью Соловьев говорил Величко: «Я чую близость времен, когда христиане будут опять собираться на молитву в катакомбах, потому что вера будет гонима, — может быть менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками, да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу, давно вижу»[3].

Одинаковые цели обоих апологетов достигались и одинаковыми средствами — путем рационального выяснения тех истин, которые являлись камнем преткновения для немощных в вере христиан. «И Ориген и Соловьев были чистые рационалисты, несмотря на весь мистицизм их натур»[4]. Но другим путем «пробиться» к сознанию основной массы интеллигенции, которая кичилась своей образованностью и безразличием к религиозным вопросам, было просто невозможно. «Самые замечательные русские богословы-философы: А. Хомяков, Вл. Соловьев, В. Несмелов — блестяще решали проблемы, связанные с распрей веры и знания, давали глубокую религиозную философию. Хомяков и Соловьев органически восприняли идею абсолютного разума, раскрытую германским идеализмом, претворили идеализм отвлеченный в идеализм конкретный, и пе-

---

[1] *Закржевский А.* Религия. Психологические паралели. Киев: Искусство, 1913. С. 147.

[2] *Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. 2-е изд. СПб., 1903. С. 11.

[3] Там же. С. 167–168.

[4] *Никольский А.* Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум, 1902. № 24. С. 482.

ред судом большого разума дело веры было у них выиграно. Лишь малый разум, господствующий в современной философии и современной культуре, подверг сомнению права веры и реальность догматов», — писал Н. А. Бердяев, разочаровавшись в Марксе, Л. Толстом и Канте[1].

Рационализм присущ большинству апологетов, это, так сказать, специфика жанра. Отсюда и уклонения от строго церковного учения носят одинаковый характер: Ориген и Соловьев, пленившись конструкциями рационалистических систем, хотели выяснить вопросы, не подлежащие компетенции рассудка: для первого — это вопрос о соединении естеств во Христе, для второго — вопрос о творении из ничего, необходимость Души Мира, София. Но нельзя полностью согласиться и с другой крайней иррационалистической позицией, на которой стоял религиозный философ Лев Шестов (1866–1938). «Я так же хорошо, как и всякий другой знаю, — писал он, — что Священное Писание никаким авторитетом в глазах образованных людей не пользуется, и думаю, что это вовсе не плохо, а даже скорей хорошо… Но нельзя на манер Филона, Соловьева или Толстого вытравлять из Священного Писания его душу лишь затем, чтоб “примирить” греческий разум с библейским Откровением. Все такого рода попытки неизбежно приводят к одному результату: к самодержавию разума. Так вышло и у Соловьева. Он задался целью во чтобы то ни стало оправдать Откровение пред разумом — и, в конце концов, у него от Откровения ничего не осталось»[2]. А священник Ф. Успенский высказывал и другую причину: «Вл. С. Соловьев, несмотря на великие дарования, временно уклонился от Православия, между прочим, по причине слабой разработки у нас документальной истории Грековосточной Церкви»[3]. Основное же и роковое противоречие Соловьева состояло в том, что он пытался строить церковный синтез из нецерковного опыта (Г. Фроловский, прот.).

---

[1] *Антонов Н. Р., свящ.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Литературные характеристики. СПб., 1912. С. 197.

[2] *Шестов Л.* Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Умозрение и Откровение. Париж: ИМКА, 1964. С. 46.

[3] *Успенский Ф., свящ.* Основной характер греко-восточного Православия // Православный собеседник, 1911. № 7–8. С. 447.

Наконец, аналогия видна и в отношении Церкви к обоим апологетам. Оба они умерли в общении с Церковью: Ориген верность Христу засвидетельствовал своей кровью, а Соловьев перед смертью исповедовался и причастился у православного священника. Однако многие положения их систем признаны еретическими и не без основания. Верно также и то, что Церковь широко использовала творения Оригена для разъяснения таинственных догматов Христианства. «И нет сомнения, — уверен Никольский, — что и в будущем многими из апологетических трудов не только Оригена, но и нашего отечественного апологета Соловьева, будут пользоваться и те христианские мыслители, которые себя считают безусловно православными, а обоих наших апологетов еретиками, или даже вовсе не христианами»[1].

Итак, Соловьев был первым русским религиозным философом, создавшим цельную систему и вместе с тем глубоко критически относившийся ко всем явлениям иностранной философии. Соловьев первый из всех русских мыслителей стал писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самых этих вопросах, независимо от всяких мнений. Он покончил с господствующим в основной массе русской интеллигенции позитивизмом, материализмом и просто безразличием. Так, еще в 1872 г. К. Д. Кавелин писал: «Что мы видим в наше время? Философия в полном упадке. Ею пренебрегают, ею глумятся… Философия до сих пор не опровергнута в своих началах, а просто отброшена, как ненужная вещь»[2]. С публикацией произведений Соловьева идеалистическая философия становится темой общественного внимания.

Через всю деятельность философа красной нитью проходит черта, которая, по мнению кн. Е. Трубецкого, может быть названа национальной. В мыслях Соловьева правда-истина не отделяется от правды-справедливости. Он ценит в философии не знание само по себе, а откровение высшей и лучшей жизни. «Не удивительно, что в умственных странствованиях этого

---

[1] *Никольский А.* Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум, 1902. № 24. С. 484.

[2] *Введенский А. И., проф.* Платон и Аристотель. 14 лекций машиноп. б/ка МДА. С. 34.

философа-реформатора мы найдем прообраз всей нашей умственной жизни последних лет»[1].

Соловьев расчистил почву для самостоятельной русской религиозной философии, и к концу XIX в. философская среда уже сложилась. Так, в 1919 г. А. Ф. Лосев уже констатировал: «Прочное основание для борьбы с материализмом дали, наконец, работы Владимира Соловьева, Льва Лопатина, Н. Страхова, Ю. Самарина, Юркевича и других. В двадцатом столетии материализм в России стал убогим мировоззрением философствующих естествоиспытателей, в ведущих же философских кругах он считался наивным и отсталым»[2].

Три основных мотива философии Соловьева легли в основу русского идеализма: 1) метафизика личности, 2) софиология и 3) эсхатология. Вне этого соловьевского контекста не может быть понята последующая русская религиозно-философская мысль (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, братья Е. Н. и С. Н. Трубецкие, священник П. Флоренский, С. Л. Франк и др.), а также философская лирика А. Блока и А. Белого. «Соловьев еще долго будет светить русскому сознанию, и самые ошибки его будут лишь ярче подчеркивать его изумительные творческие достижения и его огромные заслуги в усвоении Россией всемирно-исторического сознания»[3], — писал в 1950 г. прот. В. Зеньковский.

---

[1] *Трубецкой Е., кн.* Возвращение к философии. Философский сборник (посвященный 30-летию научной деятельности Л. М. Лопатина). М., 1912. С. 4.

[2] *Лосев А.* Русская философия // Век XX и мир. 1988. № 3. С. 45.

[3] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж: ИМКА, 1950. С. 262.



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В. И. НЕСМЕЛОВА[1]

Для человека не существует в мире
никаких загадок, кроме самого человека.
В. И. Несмелов

Общая характеристика антропологических воззрений Несмелова

Виктор Иванович Несмелов был современником одного из крупнейших русских религиозных философов, апологета Христианства Вл. Соловьева. Несмелову не удалось создать такой же всеобъемлющей философской системы, как система его известного современника, которая питала все последующие религиозно-философские учения в России. Несмелов не обладал также столь блестящим литературным талантом и стилем, а также славой, какие были у Вл. Соловьева. Однако как антрополог Несмелов значительно основательнее Вл. Соловьева: систематическое высшее богословское образование дореволюционной Духовной академии, прекрасное



Виктор Иванович Несмелов (1863–1937)

[1] Данная статья представляет собой адаптированный фрагмент кандидатской диссертации игумена Константина (Горянова).

знание не только философии, но и Библии, а также творений Святых Отцов (что отсутствовало у Соловьева) придавали его трудам фундаментальность.

После выхода в начале XX в. двухтомной «Науки о человеке» философ Николай Бердяев писал о Несмелове: «Он продолжает по-новому дело восточного мистического богословия, с которым его соединяет чуждая западному богословию вера в божественность человеческой природы. В некоторых отношениях он интересней Вл. Соловьева: у него нет такой широты и блеска, но есть глубина, цельность, оригинальность метода и живое чувство Христа. В Несмелове пленяет его внутреннее спокойствие, органическое сознание правоты и значительности своего дела, независимость от власти времени и мелочных его интересов».[1] Именно Несмелов является автором учения, которое по существу представляет первый систематический опыт философского обоснования православного учения о человеке. Он был одним из первых представителей того идеалистического движения в России, которое сводило всю проблематику философии к учению о человеке.

«Неведомый гений, — так начинает свою «Науку о человеке» Несмелов, — написал когда-то на фронтоне Дельфийского храма: γνωθι σεαυτον («познай самого себя») — гений же потом и объяснил грекам таинственный смысл этой надписи. Сократ первый увидел в ней глубочайшую загадку о человеке и первый догадался, что в решении этой именно загадки должна заключаться вся полнота человеческой мудрости».[2] Называя себя скромным именем «философа» (любителя мудрости) в отличие от современных и предшествовавших ему «софистов» (мудрецов), «Сократ думал, что благо человека заключается в самом человеке и есть именно сам человек в его человечности… Весь мир есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком, потому что ни за какие сокровища мира нельзя купить того, что составляет существо человека — нельзя купить живого человеческого духа»[3]. Задача философии после этого сводится

---

[1] *Бердяев Н.* Русская мысль, 1909, сентябрь. С. 55.

[2] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. Опыт психологической истории** и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905. **С. 1.**

[3] Там же. **С. 4.**

«к тому, чтобы разъяснить человеку его самого, раскрыть смысл его жизни и создать живое определение его деятельности»[1].

Собственная философская позиция Несмелова определяется еще яснее, когда он из двух выявившихся на протяжении всей истории философии главных типов мудрости: сократовского и аристотелевского, практически-идеологического и научно-теоретического, отдает решительное предпочтение первому. «Что такое человек по своей природе, и на что он имеет право надеяться, и чего он должен желать, и как ему следует жить, чтобы раскрыть в своей жизни свою человечность? — Это именно и были те самые вопросы, в истинном решении которых полагалась истинная, мудрость»[2]. Если наука на основании всех своих опытов могла только подтвердить софизм Протагора: «человек — мера всех вещей», то философия априорно исходила из другого положения: «Бог содержит меру всего». Из последнего вытекало, что благо человека заключается не в том, что есть человек, а в том, чем он может быть, и действительная мудрость заключается не в изучении человеческой природы, а в развитии ее по идеалу человечности. В силу этого Платон определил процесс философии, как уподобление Богу, а пифагорейцы указали конечную цель человеческого развития в полном посмертном обожествлении. Одни философы древности стремились объяснить мир и лишь в нем человека, как одно из явлений мира; другие же, напротив, стремились определить истину самого человека, а мир — как средство, окружение, в котором человек реализует себя в своей деятельности.

Однако Аристотель, желавший знать все, отказался от сократовского понимания мудрости, а потому термин философия у него стал выражать стремление к приобретению научных знаний, несмотря на то, что в древности философ и ученый находились, чаще всего, во вражде друг с другом. Если доаристотелевская философия обособляла себя от научной мысли, то с Аристотелем «эта мысль сама охватила область философии и внесла в нее такую значительную путаницу, от которой философы не могут освободиться даже и по настоящее время»[3]. Но аристоте-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. Опыт психологической истории** и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905. С. 5.

[2] Там же. С. 8.

[3] Там же.

левскому типу философии господство досталось лишь в Средние века. Такая науко-философия не много ценного может сказать о человеке. Антропологическая проблема во всей своей глубине неразрешима в пределах эмпирической науки, которая «может говорить только о костях и жилах, о мускулах и нервах, то есть в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей»[1].

Только сократовское «познай самого себя» с преимущественным устремлением на то, что должен делать человек, как разумное существо, в состоянии сколько-нибудь открыть нам тайну сфинкса, которую носит в себе каждый из нас. Когда-то Диоген днем с огнем искал человека и все-таки не нашел его. Он видел мужчин и женщин, господ и рабов, жрецов, ораторов и воинов, он видел, что все они живут сознанием своего внешнего положения в природе и в обществе, то есть люди в этом мире являются исполнителями ролей в кукольном театре. «Он видел все это, и вот горький смех его даже и теперь еще слышится чуткому уху философа»[2]. На этот путь, в далеком начале которого стоит с еле мерцающим фонарем самосознания фигура афинянина, а на идеальном конце созерцается Богочеловек — Христос, и становится автор «Науки о человеке». В отличие от соловьевского пути, это путь диаметрально противоположный, антропологический. Антропология Вл. Соловьева вытекала из его онтологии и космологии, которые тогда были господствующими направлениями в философии. Вл. Соловьев пришел к «Богочеловечеству» по указанию космической стрелки, а Несмелов, как показывает его система, подошел к тому же самому под руководством γνωθι σεαυτον, то есть «научению» человеческого самосознания. Поставленная им задача, что «все-таки серьезные люди всегда говорили о конечных вопросах мысли и жизни, ставили и решали эти вопросы и деятельно создавали *философию, как специальную науку о человеке*», — выполнена Несмеловым блестяще.

Анализ религиозного учения Несмелова о человеке представляет интерес еще и потому, что показывает роль Несмелова как одного из предшественников современной религиозно-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. С. 13.**

[2] Там же.

философской антропологии, основателем которой считается Макс Шелер (1874–1928). Замысел Несмелова также заметно приближается к экзистенциальной философии. Интересно отметить, что неосократиком называет себя крупный представитель религиозного экзистенциализма Г. Марсель, считающий, что все экзистенциальные проблемы были уже поставлены Сократом.

«Наука о человеке» Несмелова представляет собою целое и целостное философское учение. Оно содержит глубоко пережитую автором основную философскую идею, разветвленную в стройную систему христианской метафизики, — христианской не в смысле искусственно подогнанной к системе православных догматов философской апологии, но в смысле совершенно свободного, из самого существа дела обнаружившегося совпадения философских построений ученого-богослова с истиной Откровения. Из этой основной и характерной для автора интуиции развилось все его религиозное и философское учение о человеке.

В. И. Несмелов, владеющий древними и современными языками, обнаруживает детальное знание в подлинниках всех классических философов, моралистов, теологов и особенно древних церковных писателей и Отцов Церкви. Он строит систему, чтобы «научно» (дань тому времени) выразить свою основную интуицию, в которой и следует искать ключ ко всем его философским и богословским построениям; здесь как раз и заключено все наиболее важное и ценное, что дал Несмелов. Для него характерно учение о центральности духовного опыта человека, учение о содержании и смысле того, что открывает нам этот духовный опыт, учение о том, чем живет человек, какова его реальность. В человеке, в его духовном опыте, в самом его существовании и жизни заключена для Несмелова основная загадка всего бытия, но дана и разгадка этой тайны. «Истина» о человеке и истина о том, как надо ему жить согласно «истине о человеке», — вот суть исследований Несмелова. Все религиозное вдохновение ученого концентрируется в размышлениях о том, что дело не только в том, чтобы «познать» человека, но и в том, чтобы в соответствии с этим «познанием» осмыслить и направить свою жизнь. Личным мужеством и исповедническим служением Христу в гонимой Церкви в период с 1917 по 1937 г. Несмелов засвидетельствовал своей жизнью преданность этому пути.

Огромная заслуга Несмелова заключается в том, что он впервые в отечественной философии и богословии дал *систематическое* (здесь и далее выд. автором) учение о человеке, которое по научному уровню на несколько десятилетий опережало появление подобных систем на Западе. Появление православной антропологии Несмелова в условиях того времени надо понимать также и как защитную реакцию на материализм русской интеллигенции, и как опровержение неправомочной идеологизации естественных наук. Его апология противостоит теориям, которые определяют человеческое сознание как результат эволюции материального мира. Несмелов строит сложную теоретическую конструкцию, доказывая, что активность человеческого сознания целиком и полностью обусловлена «бытием безусловного». Проблема гносеологии интересовала Несмелова не сама по себе, а в связи с построением христианской систематической антропологии, включающей такие основные пункты религиозного мировоззрения, как онтология и космология, происхождение зла и учение о спасении.

В богословии, как известно, возможен двоякий путь: сверху или снизу, — от Бога или от человека, — от Откровения или от религиозного опыта. Патристика и схоластика идут первым путем. «Новое богословие», представителем которого является Несмелов, предпочитает путь от человека.

Краткая биография В. И. Несмелова

Очень интересны и поучительны не только философские системы Соловьева и Несмелова, но и их судьбы. В плане биографии Несмелову повезло гораздо меньше. Биографические сведения о Несмелове отличаются исключительной краткостью и неточностью. Так, «Философская энциклопедия» указывает год смерти Несмелова 1920[1]. Эту же дату указывает протоиерей Василий Зеньковский в первом прижизненном издании «Истории русской философии», том 2, с. 102. Но во втором издании уже указана дата смерти 1937 год. Во всех советских публикациях, где упоминается имя Несмелова, указаны следующие годы его жизни: 1863–1920. Крайне скупые све-

[1] *Гальцева Р.* Несмелов Виктор Иванович (1863–1920) // Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 626.

дения биографии Несмелова указаны в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, а также в Журнале Московской Патриархии за 1973 г. № 8 в статье А. Николаева «Богословские труды профессора В. И. Несмелова (1863–1937)». Все это побудило автора, еще будучи студентом Московской Духовной академии, составить биографию Несмелова на основании архивных дел Казанской Духовной академии, хранящихся в 10 фонде 1 и 2 описях ЦГИА ТАССР г. Казани, и воспоминаний его внука профессора Олега Владимировича Несмелова, проживающего в Казани. Работа с архивными делами проводилась в январе 1990 г. Выбор архивных дел происходил на основании курсовой работы священника Павла Павлова[1].

Результаты исследований наиболее подробно изложены в кандидатской диссертации на тему: «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов», защищенной автором этой статьи в 1990 г. в Московской Духовной академии. Автору принадлежит первая публикация биографии, а также фотографии Несмелова в 5 и 6 номерах «Вестника Белорусского Экзархата» за 1990 г.; тема «Жизнь и творчество Виктора Несмелова». В сокращенном варианте статья о Несмелове была опубликована во втором номере философского журнала «Человек» за 1992 г. Автор дважды делал доклады о Несмелове на научных семинарах по русскому богословию в Германии: в университете Эрлангена и в Высшей церковной школе Бетель; доклад опубликован в ежегодном сборнике «Wort und Dienst» за 1995 г. Статья о Несмелове также опубликована в Журнале Московской Патриархии № 7 за 1996 г. в рубрике «Богословие».

Виктор Иванович Несмелов родился 1 января 1863 г. в семье священника села Курдюма Саратовской губернии и уезда[2]. По окончании Саратовской Духовной семинарии он в 1883 г. поступил на первый курс богословского отделения Казанской Духовной академии, в которой и обучался в течение четырех лет. По окончании с отличием курса обучения в 1887 г. он был причислен Советом академии к 1-му разряду выпускников и удосто-

---

[1] *Павлов Павел, свящ.* Обзор фонда Казанской Духовной академии: ЦГИА ТАСР, ф. 10/2. Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 1985.

[2] Фонд 10, опись I, дело № 8130 от 25 мая 1887 г. Даты указаны по старому стилю.

ен степени кандидата богословия. Несмелову было предоставлено право при соискании степени магистра богословия не делать нового научного исследования и не готовить нового сочинения, а только напечатать и защитить уже предоставленное им курсовое (кандидатское) сочинение под заглавием: «Догматическое богословие св. Григория Нисского», которое, согласно отзыву о нем профессора кафедры патрологии Дмитрия Васильевича Гусева, признано определением Совета академии от 14 июня 1887 г. вполне удовлетворительным для степени магистра богословия[1]. Это сочинение, единственное из сорока шести представленных на соискание ученой степени, заслужило высшую похвалу.

«Господин Несмелов своими способностями и успехами обратил на себя особое внимание Совета, почему он, согласно рекомендации профессоров Снегирева и Волкова, и зачислен кандидатом на занятие вакантной в академии кафедры метафизики; для специального подготовления к преподаванию этого предмета он и оставлен при академии на 1887/8 г. профессорским стипендиатом. Вышеуказанное сочинение Несмелов напечатал за казенный счет»[2]. Сочинение было отпечатано в типографии Казанского Императорского университета в 1887 г. с несколько измененным названием: «Догматическая система святого Григория Нисского». Оппонентами были назначены профессор Е. А. Будрин и доцент А. Ф. Гусев. Защита магистерской диссертации (коллоквиум) состоялась 21 февраля 1888 г.

Несмелов с большим чувством благодарности вспоминал огромную и самоотверженную помощь профессора Д. В. Гусева, который помог ему, студенту, в написании и издании этого солидного труда на 635 страниц[3]. Защита прошла успешно и, благодаря рекомендациям В. Снегирева и А. Волкова, а также профессора И. С. Бердникова, Несмелов был оставлен на годичный срок профессорским стипендиатом. «Посему, на основании §§ 136 и 81 лит. В. п. 6 Устава Православных Духовных академий, он признан Советом академии достойным степени Магистра Богословия и утвержден в ней Святейшим Синодом 24 июня 1888 г.

---

[1] Дело № 8098.

[2] Там же, лист 17. Выписка.

[3] *Несмелов В.* Дмитрий Васильевич Гусев (Некролог). Православный собеседник, 1894. Ч. 3. С. 411.

с предоставлением ему права на преподавание в семинарии и других прав и преимуществ, законами Российской Империи со степенью Магистра Духовной академии соединяемых.

В удостоверение чего от Совета Казанской академии выдан магистру Виктору Несмелову сей диплом, с приложением академической печати. Казань, 27 сентября 1888 г. № 1077.

Павел Архиепископ Казанский и Свияжский.
ректор протоиерей Александр Владимирский
(и еще ниже следует 5 подписей — и. К.)»[1].

Решением Совета академии от 24 октября 1888 г. Несмелову была присуждена за его труд премия Преосвященного митрополита Московского Макария в размере трехсот рублей[2]. С 30 октября 1888 г. после обсуждения обширного сочинения Несмелова «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания», представленного в качестве «отчета о годичной работе профессорского стипендиата», он был утвержден в должности доцента академии по кафедре метафизики и допущен к чтению лекций.

Указом Его Императорского Величества из Правительствующего Сената от 10 июля 1889 г. доцент Виктор Несмелов производился в чин надворного советника[3], а в 1893 г. — в чин коллежского советника[4].

В 1889 г. скончался учитель Несмелова профессор по кафедре психологии и логики В. А. Снегирев. Ему Несмелов во многом был обязан своими начальными исследованиями антропоцентризма и психологизма, которые потом выразились в двухтомной «Науке о человеке». В некрологе Несмелов писал: «В качестве такого слушателя я имел полную возможность близко знать покойного, как профессора, а по особым отношениям к нему, как к своему руководителю в специальных занятиях философией, я имел возможность не менее близко узнать его, как философа-мыслителя»[5]. Изучение трудов профессо-

---

[1] Дело № 8255а, лист 3. Выписка.

[2] Дело № 8224, л. 3.

[3] Дело № 8235, л. 33.

[4] Дело № 8914, л. 10–11.

[5] *Несмелов В. И.* Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный собеседник, 1889. № 5. С. 99.

ра В. А. Снегирева еще более убеждает, что учителя и ученика соединяло единство научных тем, общность методологических принципов и серьезные отношения к данным естественных наук. Снегирев так же, как впоследствии его ученик Несмелов, осудил вообще всю априорную метафизику, пытавшуюся посредством «чистой мысли» достигнуть основ бытия. Он отказался от попытки построения философии, как системы мировоззрения на основе совокупности научных знаний, и вернулся к метафизике, пытаясь создать философскую систему уже как синтез Откровения и позитивного знания. Учитель Несмелова избежал повального увлечения немецким идеализмом. «Его трезвый ум не мог придавать особо высокой цены, хотя бы даже и гениальной философской поэзии Шеллинга, <...> он тем более не мог придавать какой бы то ни было цены фантастическим умозрениям Гегеля, в системе которого, по его словам, был умерщвлен живой дух пустыми отвлечениями»[1]. О Канте Снегирев отзывался еще более неблагосклонно, чем о Гегеле. Этот критический подход к немецкой классической философии отразился на антропологии Несмелова, что также отличает его систему от философской системы Вл. Соловьева. Смерть Снегирева помешала этому глубокому «ученому-мистику», как его называл Несмелов, закончить свою работу в избранном направлении. За осуществление ее взялся Несмелов.

20 сентября 1894 г. доцент В. И. Несмелов подал прошение на имя ректора академии о дозволении ему вступить в брак с дочерью протоиерея Грузинской церкви г. Казани Андрея Дмитриевича Ясницкого — девицею Любовью Андреевной 30 лет. На следующий день они обвенчались в этой же церкви[2]. Поселились они в Академической слободке, на 1-ой Солдатской улице в двухэтажном деревянном доме Артышевской[3]. Этот дом сохранился до настоящего времени (ул. Достоевского, д. 52).

В марте 1895 г. Несмелов обратился в правление академии с просьбой позволить ему прочесть публичную лекцию на тему:

---

[1] *Несмелов В. И.* Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный собеседник, 1889. № 5. С. 138.

[2] Дело № 9290, л. 1, 3, 4.

[3] Дело № 9429 от 19. 12.1894.

«Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного Откровения» для сбора средств в Общество «недостаточных студентов»[1]. Лекцию на эту тему он прочел 19 марта 1895 г. в зале Казанской городской думы. С тем же названием и в том же году лекция была опубликована в университетской типографии. В этой лекции в кратком виде уже содержатся многие положения антропологии Несмелова, которые он затем подробно разовьет в «Науке о человеке». Он с первой же страницы формулирует свой принцип: объяснить загадку человека можно только исходя из человека, потому что иначе человек превращается в один из ряда предметов. «...одно уже то обстоятельство, что человек мог обольстить себя желанием божественной жизни, что он мог не удовлетвориться своим действительным положением в мире и отверг это положение, — одно уже это обстоятельство само по себе доказывает, что человек — не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы. Ведь простое животное никогда не создает относительно себя никаких иллюзий и поэтому никогда не отрицает существующей для него действительности»[2].

В декабре 1895 г. архиепископ Казанский и Свияжский Владимир обратился в Синод с предложением о замещении вакантной должности экстраординарного профессора: «На эту вакансию я полагал бы справедливым избрать доцента Виктора Несмелова, состоящего на службе в Академии уже 9 лет. В течение этого времени он успел прекрасно ознакомиться с предметом своего преподавания и заявить себя значительными литературными трудами»[3]. Синод указом от 22 января 1896 г. приказал утвердить Несмелова в звании экстраординарного профессора со дня избрания в означенном звании академическим Советом, то есть с 14 декабря 1895 г. Необходимо подчеркнуть, что незаурядные умственные способности, большое трудолюбие, колоссальные познания и строгий, но не скандальный характер обеспечивали ему успешное продвижение по службе в царское время.

---

[1] Дело № 9441.

[2] *Несмелов В.* Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного Откровения. Казань, 1895. С. 3.

[3] Дело № 9398, л. 2. Выписка.

В 1895–1896 гг. журналом «Православный собеседник», издаваемым при Казанской Духовной академии, осуществлялась публикация лекций Несмелова по метафизике, и уже в 1898 г. более чем десятилетний труд был издан отдельной книгой в качестве первого тома «Науки о человеке». Следует отметить, что этот творческий период Несмелова пришелся на благоприятное время, когда ректором академии с 1895 по 1900 г. был выдающийся богослов и церковный деятель архимандрит Антоний Храповицкий, (1863–1936), впоследствии митрополит, Первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей.

Об отношении будущего выдающегося иерарха, митрополита Антония (Храповицкого) к Несмелову свидетельствует следующий факт. Архиепископ Никон (Рклицкий) вспоминает, что, будучи ректором Казанской Духовной академии, архимандрит Антоний почти ежедневно устраивал чаепития со студентами. И только в исключительных случаях, когда у него был Несмелов, в витрине для объявлений вывешивалась карточка отца-ректора с надписью такого содержания: «Сегодня вечером я буду занят беседой с В. И. Несмеловым»[1].

26 марта 1898 г. В. И. Несмелов подал на имя епископа Антония (Храповицкого) ректора Казанской Духовной академии, прошение следующего содержания:

«Представляя при сем Вашему Преосвященству сочинение мое — “Наука о человеке, том I. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни”, — покорнейше прошу Вас, Ваше Преосвященство, принять его в качестве диссертации на степень доктора богословия»[2].

Совет назначил рецензентами: ректора Преосвященного Антония и профессора А. Волкова. Неудивительно, что первым рецензентом был ректор — это обеспечивало прекрасный отзыв на необычно смелую, выходящую из традиционного ряда диссертацию. Епископ Антоний смог оценить глубину богословской

---

[1] *Никон (Рклицкий), архиепископ.* Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк: Изд. Северо-Американской и Канадской епархии. Т. 1. 1956. С. 178.

Примечание: Архимандрит Антоний (Храповицкий) был ректором Казанской Духовной академии с 1895 г., в 1897 г., хиротонисан во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии с оставлением в должности ректора.

[2] Дело №20/9853

мысли Несмелова и назвал появление «Науки о человеке» серьезным событием в истории философии. Труд начал публиковаться в печатном органе Казанской Духовной академии «Православном собеседнике» с 1895 г. Публикация второго тома началась в 1900 г. Полностью публикация этого двухтомного труда была закончена в 1902 г. Степень доктора богословия Несмелов получил после защиты только первого тома «Науки о человеке». Затем работа была опубликована отдельным изданием в двух книгах, но появление этого фундаментального труда на рубеже веков осталось почти незамеченным. Епископ Антоний определил изящность антропологической системы Несмелова, как «философскую музыку», предлагая называть новое — антропологическое доказательство бытия Божия «Несмеловским, как существует доказательство Декарта или Канта». Однако прав оказался не епископ Антоний, а Н. Бердяев, когда писал: «В выдержанном стиле Несмелова чувствуется дух вневременности, обращение к вечности. В нем нет той надорванности и разорванности, которая чувствуется у людей, слишком погруженных в нашу эпоху, в ее меняющиеся настроения, в ее злобы дня… Но эти же особенности В. Несмелова делают его чуждым людям нашего поколения. Трудно перебросить от него мост к современной мятущейся душе»[1].

В дальнейшем цитация первого тома «Науки о человеке: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» будет даваться по третьему исправленному и дополненному изданию (Казань, 1905). Второй том «Наука о человеке: Метафизика жизни и христианское откровение» будет цитироваться по второму исправленному и дополненному изданию (Казань, 1906).

Следует отметить, что первые занятия философией склоняли Несмелова в сторону эмпиризма; он сначала отрицал возможность метафизики, скептически относился к «разумному» обоснованию религиозной веры. Позже, готовя свою магистерскую диссертацию, он углубился в проблемы философской антропологии, и в этих занятиях определилась его основная интуиция Христианства, ставшая основанием системы, которую он выразил в «Науке о человеке».

---

[1] *Бердяев Н.* «Русская мысль», 1909, сентябрь. С. 56.

В речи «О цели образования», произнесенной на торжественном собрании Казанской Духовной академии 8 ноября 1898 г., В. И. Несмелов, верный принципу своего антропологизма, особо подчеркнул: «Христианство открывает человеку Божию истину, *развивая самого человека до сознания этой истины в себе самом*, так что, по мере усвоения Христианства, в силу постепенного развития нравственного самосознания, человек постепенно открывает себе себя же самого»[1]. Отвечая на один пасквиль, где были совершенно извращены его мысли, Несмелов уточняет свою мысль по этому поводу: «Никаких целей, — ни светских, ни духовных, — образование не знает и не может знать, потому что *оно само цель для себя, как и человек в нем сам цель для себя*»[2].

Указом от 28 декабря 1898 г. Синод утвердил экстраординарного профессора В. И. Несмелова в звании ординарного профессора по ходатайству Совета Казанской Духовной академии с 25 ноября 1898 г.

В августе 1912 г. Несмелов прочел лекцию на богословских курсах для отцов-законоучителей средних учебных заведений Казанского учебного округа на тему: «Вера и знание с точки зрения гносеологии». Материалы лекции в сжатом виде повторяют основные положения гносеологии, ранее изложенные в «Науке о человеке». Конфликты веры и знания одинаково могут создаваться как вторжением религиозного мышления в эмпирическую область научных исследований, так и вторжением научного мышления в трансцендентную область религиозно-мистических созерцаний. «А потому на христианскую Библию, очевидно, вовсе не следует смотреть, как на дарованную свыше и потому вечную энциклопедию положительных научных познаний о всех тех вещах и явлениях мира и о всех тех исторических событиях, о которых говорили священные писатели. Христианская Библия — не энциклопедия научных познаний, а божественное откровение, совершенно неведомой

---

[1] *Несмелов В. И.* О цели образования // Православный собеседник. 1898. Т. 2. С. 604.

[2] *Несмелов В. И.* К вопросу о цели образования (ответ критику Русской мысли г. В. К.) // Православный собеседник. 1900. Т. 1. С. 87.

и совершенно недоступной для положительной науки, конечной истины о мире и человеке…»[1].

Чтобы в сознании людей примирить веру и знание, следует для выражения понятий религиозного мышления шире использовать философские идеалистические системы. «Если бы наше богословское мышление могло не видеть страха, где его нет, <…> то оно легко могло бы войти в широкое русло философских течений нашего времени и могло бы даже управлять этими жизненными течениями»[2]. Пример Несмелов видит в Западной Европе в трудах таких серьезных ученых и мыслителей, как Лотце, Ульрици, Фехнер, Фихте младший. Здесь Несмелов выступает не только как глубокий метафизик, но и как автор оригинальной гносеологической теории интуитивизма, сущность которой в том, что «непосредственное созерцание религиозной тайны мира, достигавшее в некоторых исключительных натурах наивысшей степени ясности, формулировалось этими великими прозорливцами в догматах религиозного откровения и все обыкновенные люди, недостаточно способные к тому, чтобы уловить и перевести в ясные идеи ума все свои непосредственные интуиции сокровенной глубины бытия, всегда мистически жили тайной религиозных догм Откровения»[3].

30 октября 1913 г. исполнилось 25 лет преподавательской академической деятельности ординарного профессора по кафедре систематической философии и логики, доктора богословия, действительного статского советника В. И. Несмелова, и в связи с этой датой «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод <…> определяет: удостоить ординарного профессора названной академии Виктора Несмелова звания заслуженного ординарного профессора академии. Ноября 25 дня, 1913 г.»[4]. Научные и педагогические заслуги Несмелова были отмечены высокими царскими орденами: Станислава III и I степеней, Святой Анны III и II степеней, Святого Владимира IV и III степеней.

---

[1] *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 16.

[2] Там же. С. 91.

[3] Там же. С. 9–10.

[4] Дело № **III86. Выписка.**

Сохранилось описание характера Несмелова, данное профессором академии и университета протоиереем Николаем Васильевичем Петровым, который знал Несмелова с 1894 г.: «В то время профессор Несмелов был еще молодым доцентом. Он читал очень интересные лекции по философии, к сожалению, очень трудные по изложению, отчего понимать его было весьма нелегко. Несмелов выделялся из ряда других профессоров своей самостоятельностью. Это был не преподаватель только философии, но самостоятельный мыслитель, философ. Содержание его философии довольно полно и ясно выражено в его двухтомном труде “Наука о человеке”. К студентам Несмелов был строг как экзаменатор, как рецензента письменных работ его очень боялись; курсовых работ ему почти никто не писал из опасения, что он провалит, а так как при этом Несмелов всегда отличался резкостью отзыва и не стеснялся в сильных выражениях, то студенты академии держались от него на почтительном расстоянии. У меня лично некоторый трепет перед Несмеловым сохранился навсегда, и я всегда затруднялся с ним при встрече в профессорской вступать в разговор»[1].

После Октябрьской революции 1917 г. и последовавшей Гражданской войны начинаются трагические события, которые постепенно привели к закрытию Казанской академии. Ее здания вначале были заняты Псковским кадетским корпусом, а затем тифозным военным госпиталем и мусульманскими военными отрядами. Профессора влачили жалкое существование, некоторые умерли от тифа. Во время отсутствия ректора академии епископа Анатолия (Грисюка), когда Казань была захвачена красноармейцами, исполняющим обязанности ректора был Несмелов. Он пользовался безупречной репутацией твердого и последовательного деятеля при отстаивании интересов академии, человека огромного авторитета в академических, университетских и церковных кругах. В начале 1919 г. занятия в академии были прекращены и Совет академии, куда входил и профессор Несмелов, обратился к Святейшему Патриарху Тихону с просьбой разрешить возобновить занятия в

[1] Цит. по *Журавский А. В.* Краткое жизнеописание профессора Казанской Духовной академии Виктора Ивановича Несмелова // В. Несмелов. Наука о человеке. Том 1. Репр. СПб., 2000. С. III–IV. Изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского.

наступающем 1919/20 учебном году, но уже не по курсовой, а по предметной системе. Возобновлены занятия были в октябре 1919 г. А тем временем академическая библиотека в июле того же года перешла в ведение Главного архивного управления[1].

Закрыта Казанская Духовная академия была без всяких специальных декретов, указов или постановлений в 1921 г. (также как и Санкт-Петербургская Духовная академия). Однако многие преподаватели продолжали читать лекции по домам. Все преподаватели, в том числе и ректор Епископ Анатолий (Грисюк) и проф. Несмелов в марте 1921 г. были арестованы. Их обвинили в нарушении декрета ВЦИК «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». Профессура аргументированно возразила, что никаких официальных постановлений о закрытии академии не было; кроме того, в академии обучались люди старше 18 лет, поэтому под действие декрета об отделении школы от Церкви они не попадают. Тем не менее им дали по году концлагеря условно, а в Бутырскую тюрьму посадили епископа Анатолия, впоследствии Митрополита Одесского, новомученика российского († 1938). В ноябре 1921 г. академической корпорации вместе с епископом Иоасафом удалось добиться возобновления деятельности академии в виде богословских курсов. Естественно, все держалось только на твердости веры и мужестве. Большинство преподавателей прирабатывало в светских учреждениях. Несмелов в 1919 и в 1920 г. работал в Казанском губернском статистическом бюро в качестве помощника заведующего. С октября 1920 г. по ноябрь 1922 г. работал профессором истории, философии, логики и мировоззрения при Казанском государственном университете, а затем был уволен. С этого времени профессор Несмелов нигде не работал. Его трагедия усугубилась тем, что его старший сын стал сотрудником Казанской ЧК.

У Несмелова было пятеро детей. Старший сын Валентин родился в 1896 г. Бросив гимназию, поступил в речное училище, но недоучился там из-за начавшейся Первой мировой войны. По окончании школы прапорщиков в Ораниенбауме командовал в пехотном полку взводом. Был ранен и в команде выздоравливающих попал под влияние большевиков, а после

[1] Дело № П478.

Октябрьской революции стал сотрудничать с Казанской ЧК. Руководил отрядом по экспроприации церковных ценностей монастыря во имя Раифских мучеников, возле которого находилась дача Несмеловых. При таких обстоятельствах 15 июня 1918 г. он был убит сбежавшимися на монастырский набат крестьянами из окрестных деревень[1]. А на следующий день были расстреляны иноки обители, а затем и жители соседних деревень.

В дом профессора Несмелова приходило ссыльное духовенство, зная, что здесь найдется помощь. Сюда в 1930 г. пришел прибывший в Казань на поселение епископ Яранский Нектарий (Трезвинский), отбывший срок в Соловецком концлагере. На Казань указал ему епископ Глазовский Виктор (Островидов), ученик и почитатель Несмелова. Сам Несмелов придерживался церковной линии патриарха Тихона и митрополита Казанского Кирилла (Смирнова), в котором видел доблестного священномученика. Однако среди дальних родственников Несмелова нашелся предатель (этот предатель после состоял в обновленческом Епархиальном управлении), и 31 августа 1930 г. были произведены массовые аресты. Сам Несмелов был чужд всякому приспособленчеству и с большим скепсисом относился ко всем попыткам «обновления» Церкви. Творец «Науки о человеке» был обвинен ОГПУ, как один из руководителей контрреволюционного центра. Это известно как «Дело профессоров, епископов и монахинь». Дело разбиралось почти два года.

В 1932 г. Несмелов был арестован. В анкете Несмелов не побоялся указать все царские ордена и звания, что тогда предпочитали скрывать. Следователя интересовало, с кем из православных архиереев был знаком профессор; Несмелов отвечал так: «Из моих учеников по Казанской Духовной академии, оставшихся в живых, я знаю: митрополита Харьковского и Украинского Пимена Пегова, митрополита Минского и Белорусского Михаила Павского, архиепископа Ульяновского Виссариона Зарина, архиепископа Черниговского Василия Богоявленского, епископа Астраханского Андрея Комарова, епископа Иоасафа Удалова, епископа Спасского Варсонофия Лузина, архиепис-

[1] *Евгеньев П.* Обелиск в Раифе. Казань, 1969.

копа Казанского Афанасия Малинина, архиепископа Вятского Стефана, епископа Виктора Островидова и др.». Практически все, названные Несмеловым, приняли венец мученический. Как было не гордиться такими учениками, и как нам не преклониться пред учителем, воспитавшим таких сынов Церкви.[1]

Несмелову инкриминировалось также, что во время частных бесед со студентами он рекомендовал учить философию по Гегелю, а с теорией материализма не согласен. Имен Карла Маркса и В. И. Ленина не упоминал, так как ни того, ни другого не считал философами. Маркс, с точки зрения философа-мыслителя, — это самый жалкий немецкий бюргер, а марксизм — «лоскутная философия». Особое негодование следователя ГПУ вызвало утверждение профессора о том, что Христианство и диктатура пролетариата несовместимы. В следственном деле приводится отрывок из дневника Несмелова: «пламя классовой вражды, поминутно раздуваемое, вой гиен и шакалов, ищущих добычи для подвалов, ссылок, тюрем <...> — это беспросветная, затяжная, перманентная духовная пурга, бесовская свистопляска». Несмелову повезло, его не расстреляли, а тяжело больного отправили умирать домой. Причина заключалась в сыне Валентине, к тому времени объявленному красным героем.

Скончался Несмелов в июне 1937 г., можно полагать от хронического воспаления легких и хронической сердечной недостаточности, и был похоронен на Арском кладбище г. Казани на одной алее с другим гениальным казанцем, автором неевклидовой геометрии, первым ректором Казанского Императорского университета Н. И. Лобачевским. На его могиле стоит серый мраморный крест с надписью: «Профессор философии Несмелов Виктор Иванович 1863–1937».

Об остальных детях Виктора Несмелова известно следующее: дочь Нина родилась в 1900 г. и умерла в 22 г. от тифа. Владимир (1902–1970) — заведующий кафедрой общей химической технологии Казанского химико-технологического института, доцент, кандидат химических наук. Иван родился

[1] *Журавский А. В.* Краткое жизнеописание профессора Казанской Духовной академии Виктора Ивановича Несмелова // В. Несмелов. Наука о человеке. Том 1. Репр. СПб., 2000. С. III–IV. **Изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского.**

примерно в 1904 г., работал учителем в Сибири, других сведений нет. Младший сын Андрей (1906–1951) — доцент Казанского химико-технологического института, кандидат физико-технических наук. Супруга, Любовь Андреевна, скончалась в 1949 г. В настоящее время в Казани проживает и работает внук Олег Владимирович Несмелов. Во времена моего с ним знакомства он занимал должность профессора по кафедре научного коммунизма, был доктором исторических наук. Выражаю ему сердечную благодарность за помощь и любезно предоставленную фотографию деда Виктора Несмелова, впервые опубликованную автором в 1990 г.; мы переписываемся.

Гносеология Несмелова: сознание и самосознание

Гносеология Несмелова с первого взгляда кажется стоящей вне связи с его антропологией, и следует согласиться с о. Василием Зеньковским, что «сам Несмелов все сделал, чтобы усилить это впечатление»[1]. Однако насколько антропология у Соловьева была тесно связана с космологией и вытекала из нее, настолько же у Несмелова антропология базируется на гносеологии, и основной категорией у него является самосознание. «Наука о человеке», как было принято во времена написания труда, начинается гносеологическими анализами, которые очень долго кажутся независимыми от всякой метафизики. Между тем цель их только и состоит, чтобы ввести читателя в эту метафизику. «Но все это становится ясным далеко не сразу, да и вообще завуалировано достаточно умело»[2].

В. И. Несмелов пытается в своем труде разрешить антропологическую и нравственную проблемы, однако с первой же главы переходит в область чистого философствования и решает вопросы гносеологии: 1) сознание и мысль; 2) формация субъективной действительности; 3) организация мира представлений и понятий; 4) процесс познания; 5) процесс познания и развития жизни. Таким образом, в первом томе оказались рассмотренными главнейшие вопросы, которые всегда входили и входят в состав философских проблем. Однако эта широта фи-

---

[1] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж: ИМКА, 1950. С. 115.

[2] Там же. С. 115.

лософского подхода вовсе не является отходом от его ближайшей задачи. Книга его остается наукой о человеке, и именно с этой точки зрения ученый касается всех намеченных философских вопросов.

Для Несмелова чрезвычайно важным является установление и определение самосознания, как чисто человеческого феномена и как основы религии. В основе религии лежит идея всемогущей личной силы, или всемогущей Личности, присущей миру и его объемлющей. Эта идея необходимо возникает в человеке и присуща ему всегда, явно или скрытно, по самой природе его духа.

Дело в том, что эта идея необходимо и безусловно связана с самосознанием человека, с идеей его собственной личности, как единого, конечного и ограниченного, сверхчувственного — духовного существа, и является неукоснительно и неизменно с явлением этой последней, существующей, как известно, у каждого нормального человека. Здесь Несмелов следует своему учителю психологии и предшественнику по кафедре метафизики профессору В. А. Снегиреву, который постулировал: «Идея бесконечного всемогущего Существа есть собственно составная часть процесса самопознания, логически необходимая, а потому неустранимая»[1]. В этом убеждении, на наш взгляд, коренится исток несмеловского антропологизма. Влияние Снегирева на Несмелова всегда было сильным, и Несмелов вспоминал об этом с благодарностью.

Но прежде чем перейти к самосознанию, Несмелов говорит о сознании вообще, как универсальной форме выражения духа. «Всякое психологическое явление может существовать только под формою сознания, и весь мир психической действительности есть только мир сознания»[2]. Но утверждая это положение, мы собственно опираемся на показание о сознании самого же сознания. Несмелов считает, что сознание у человека не прекращается даже в так называемых бессознательных состояниях[3].

---

[1] *Снегирев В. А.* Психология. Харьков, 1893. С. 600.

[2] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. С. 14.**

[3] *Примечание:* Несмелов не признает выводов «психологов-бессознательников», полагая, что «гадать» о таких процессах, которые нами не воспринимаются, еще можно, но доказывать то или иное положение надо только действительными и ясными фактами.

Так, часто бывает, что человек помнит только один факт сновидения, а содержание — не помнит. Но бывает еще и так, что человек совсем не помнит ни содержания, ни самого факта сновидения; так что по пробуждении он вполне уверен, что спал глубоким сном без всяких сновидений. Однако в течение дня человек неожиданно для самого себя вспоминает свой сон. Таким образом, отсутствие памяти о явлениях сознания не может служить доказательством отсутствия самих явлений. «Следовательно, память говорит не о том, что нечто сохраняется в уме, а лишь о том, что нечто было в нем»[1].

Сознание есть процесс, и как всякий процесс, оно образует собою непрерывный ряд последовательных моментов. Каждый элемент сознания полагается как отличительный от всякого другого элемента, и потому весь процесс сознания служит выражением закона различия. Фихте, например, понял сознание, как выражение противоположности между «Я» и «не-Я». Однако Несмелов видит иначе: «что через местоимение Я дух сознает себя только в своих деятельностях-отношениях и определяет себя только через эти деятельности-отношения. Следовательно, это самоопределение относится только к субъекту»[2]. Факты сознания и самосознания принадлежат к различным порядкам. Сознание есть первичный факт, а самосознание является продуктом психического развития. Сознание представляет собой первичный факт психической действительности и не может выводиться ни из какого другого факта. «Следовательно, *процесс сознания по самой природе своей есть процесс хаотический*»[3]. И условия творческой деятельности сознания лежат вне его — в пределах взаимодействия духа и мира. Как сознание творит элементы психической действительности, так и мысль творит связи этих элементов и своим творчеством преобразует хаос явлений сознания в разумную действительность.

Еще Шеллинг обратил внимание на то обстоятельство, что время и пространство, собственно, не две, а одна форма восприятия, только различно прилагаемая к двум мирам различных явлений. Но высказывая это верное положение, считает Несме-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. С. 22.**

[2] Там же. С. 25.

[3] Там же. С. 27.

лов, Шеллинг все-таки не поднял вопроса о том, как именно и в силу каких оснований возможно это единство пространства-времени? Несмелов предлагает свое объяснение. Так, сознание состоит из отдельных хаотических актов и связывает их в один непрерывный ряд — мысль. Этот умственный синтез актов сознания, сам являясь данными сознания, выражается в сознании последовательности. Для всего мира сознания создается мыслью специальная форма измерения и воззрения — *время*[1]. «Но эта универсальная форма, выражая в себе *единство ряда* явлений сознания, очевидно, нисколько не определяет собою *единства связи* их и даже прямо отрицает такое единство»[2]. В сознании все явления следуют друг за другом, а в бытии допускается возможность их одновременного положения. «Следовательно, по отношению к бытию создается особая форма воззрения, по которой явления в нем полагаются существующими одно после другого, то есть пространственно… Процесс этого разграничения и есть собственно процесс формации субъективной действительности»[3]. Эту же мысль можно объяснить и по-другому: так, весь процесс образования представлений есть процесс объединения впечатлений в единстве их временной связи. Но так как, по самой природе сознания, комплекс впечатлений не может находиться в сознании одновременно в составе всех своих элементов, то фактически единство комплекса сохраняется вне сознания, путем объективации впечатлений, в единстве их пространственной связи.

Представление есть чистый продукт соединенной деятельности сознания и мысли. Это представление о вещи и становится на место вещи и весь мир вещей для человека есть собственно мир его представлений. «Следовательно, *представление и внешнее восприятие это одно и то же*»[4]. Поэтому и так называемое внутреннее восприятие и простое сознание фактов душевной жизни — это также идентичные понятия.

Поскольку вещь становится объектом волевой деятельности, то следует различать внешнее действие вещей и внутреннее

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. С. 33.**

[2] Там же. С. 33.

[3] Там же. С. 34.

[4] Там же. С. 48.

действие воли. Одни явления централизуются вокруг внутренней причины, а другие — около внешней. Эти центры явлений и определяются в сознании, как противоположности «Я» и «не-Я».

Сама по себе объективная действительность слагается из единичных вещей, которые в необъятной массе существуют друг возле друга и следуют друг за другом и никакой системы фактов из себя не представляют. Но мысль разделяет их по родам и видам, организует в подклассы и классы и, таким образом, сама творит для себя законченную систему мира в организованном мире своих понятий. Такой процесс стоит в полной зависимости от формации впечатлений, а формация зависит от отношения субъекта к внешнему миру. Субъект может и сам создавать эти отношения. «Эта именно возможность самодеятельного приобретения впечатлений и определяет собою возможность превращения процесса мысли в особый процесс познания, то есть в процесс изучения состава и условий существования всей опытной действительности»[1].

Процесс жизни необходимо заставляет человека смотреть на мир объективной действительности, как на готовый источник страданий и удовольствий, и прямой интерес к жизни заставляет человека стремиться к различению в мире приятных, неприятных и безразличных вещей, чтобы устроить себе соответствующий образ своей жизни. «Следовательно, процесс познания возникает собственно не из потребностей мысли, а из потребностей жизни...»[2]

Таким образом, знание по самой своей природе всегда является сложным продуктом кооперации всех психических сил, то есть чувства, мысли и воли, «потому всякое познание по самой природе его всегда и обязательно субъективно»[3]. Тогда познание всего является проблематичным, поскольку фактически все построения мысли суть только явления субъективной действительности. А если они переносятся на содержание объективной действительности, то «в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, ко-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. С. 79.**

[2] Там же. **С. 81.**

[3] Там же. С. 85.

торая, однако, утверждается в качестве действительного познания»[1].

Несмелов проводит различие между верой и верованиями. Верования всегда слагаются и могут слагаться только в объяснение тех явлений, непосредственное познание которых почему-либо недоступно для мысли, и потому познающая мысль домогается их объяснения косвенным путем, предполагая существование возможных отношений их к явлениям возможной действительности. «*Вера,* — определяет Несмелов, — *и есть именно утверждение этой возможности в качестве действительности*»[2].

Человек знает и может знать действительность только в фактах своего сознания, поэтому весь процесс познания объективной действительности, очевидно, есть только процесс верования человека в объективное значение своих суждений о действительности, и, таким образом, все положения его знания на самом деле есть только различные выражения его веры. Следовательно, «знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени ее основательности»[3].

Бытие существует вне человека и независимо от него, а почему оно существует, на это можно ответить только изучением самого бытия. Но знание о бытии существует только в человеке и для человека, и почему именно человек знает о бытии, — на это можно ответить только изучением самого человека. Всякое отношение сознания к бытию непременно требует своего оправдания, и только одно бытие, как сознание, не требует для себя ровно никакого оправдания. Такой же факт, когда бытие есть сознание и сознание есть бытие, во всем мире психической действительности есть только один, отмеченный еще Декартом — это факт человеческого самосознания. «В акте моего самосознания: мое бытие и мое сознание меня самого не просто лишь совпадают, *а суть одно и то же*»[4]. Следовательно, факт самосознания человека есть единственный для человека факт, в котором он прямо и непосредственно сознает и утверждает бытие.

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. С. 85.**

[2] Там же. С. 90.

[3] Там же. С. 103.

[4] Там же. С. 123.

Реальное познание мира утверждается и может утверждаться только на сознании человеком самого себя как действующего в мире.

Поскольку развитие познания и развитие субъективной действительности одновременно и вместе представляют собой сложный процесс развития человеческой жизни, общее исследование о них можно будет свести к исследованию вопроса: как совершается процесс развития человеческой жизни и почему именно он совершается в том, а не в другом направлении? Так Несмелов переводит гносеологический вопрос на вопрос антропологический. Решение этого вопроса значительно выступает за пределы той области, которая охватывается предметом опытной психологии, и прямо поднимает коренной метафизический вопрос о природе субъекта. Вся научная задача о мире и человеке в своей правильной постановке сводится к изучению природы и роли и значения знания в развитии человеческой жизни. Объяснить человеческое знание, полагает Несмелов, значит то же самое, что разгадать всю тайну сущего и объяснить всего живого человека.

В определении человеческой жизни физическая природа и дух одинаково выступают в положении творческих сил, реальное взаимодействие которых и делает человека или пассивным носителем жизни, или творцом ее, или одновременно и тем и другим. «Рабское состояние человека есть состояние наличное, свободное же развитие жизни представляет собою только идеал человеческих стремлений, который лишь постепенно осуществляется человеком в действительном развитии его духа, как разумно-творческой силы»[1]. Человек идеально свободен, насколько он стремится к свободе, и реально свободен, насколько он фактически осуществляет в своей жизни идеал свободы.

Несмелов, анализируя логически и психологически природу и значение «Я», приходит к выводу, что сознание — это единственная основа психических явлений. И живут не психические явления, а живет сознание, и живет оно только тогда, когда сознает себя самого, то есть когда оно есть самосознание, следовательно — когда оно и есть личность, и в своей деятельности выражается как личность сознанием «Я».

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. **Т. 1. С. 156.**

Чтобы лучше понять человеческую личность необходимо изучить, как проявляется сознание «Я» в мировоззрении. Поэтому Несмелов, как последовательный философ-систематик, переносит вышеизложенную гносеологическую методу и анализирует понятие мировоззрения. Здесь он выступает не только как глубокий метафизик, но и как автор оригинальной гносеологической теории интуитивизма. Несмелов с самого начала разграничивает составные части понятия «мировоззрение»: наука, философия и религия.

Наука не ставит вопрос: какой смысл в изучаемой деятельности мировых сил и к чему направляются изучаемые нами бесконечно сложные процессы во Вселенной. В пределах опытного исследования природы это совершенно неразрешимо. «Хотя мир и представляет собою для нашего познающего мышления обширную книгу, однако эта книга, в эмпирическом данном составе ее, оказывается для нас книгою без начала и без конца»[1].

Чтобы эта мысль Несмелова была более понятной, можно привести пример. Ученые не знают происхождения материи в прошлом и не могут создать ex nihilo (из ничего) ни грамма вещества и научно (экспериментально) не могут доказать, что будет с материей. Поэтому естествоиспытатель не вправе ставить вопрос о *смысле* мирового существования. И тем не менее ученые ставят эти вопросы, во-первых, потому что это интересно, а во-вторых, потому что в мире существует и та полоса реальной действительности, которая создается человеческим разумом. Поэтому она представляет собой планомерно организованную систему целей и средств. Этот искусственный мир, создаваемый человеком, в свою очередь в каждом человеке создает субъективную уверенность, что все мировое бытие тоже опирается на какое-то разумное основание, тоже построено по плану и тоже преследует какие-то разумные цели. Однако они экспериментальному исследованию не подлежат.

Поэтому, оставленные наукой, но научно вовсе не разрешимые, эти вопросы смысла бытия и другие неизбежно создают рядом с экспериментальной наукой другую, умозрительную

[1] *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 4.

науку — философию. Философия изучает тот же самый мир, но с точки зрения конечных причин, опираясь на данные естественных наук. Таким образом, философия «дополняет положительную науку не какими-нибудь фактическими познаниями неведомых границ мирового бытия, а исключительно только своими рациональными соображениями относительно конечного смысла и значения мировых процессов»[1]. Стремясь выразить идею планомерного устройства мира, философия располагает научные факты по той или иной схеме. Так человеческий разум создает философские системы.

Далее Несмелов перебрасывает мост от философии к религии. Человеческий интеллект так организован, продолжает Несмелов, — что по своей природе он способен рассматривать или оценивать мир не только с точки зрения времени, но и с точки зрения вечности. С этой «точки зрения он рассматривает тот же самый мир вещей и событий в религиозном созерцании его безусловной основы, и потому с этой религиозной точки зрения мир представляется уже не только механическим сцеплением преходящих вещей и событий, но и реальным осуществлением во времени вечных идей и хотений Бога»[2]. Отметим для уяснения этой мысли, что философия у Несмелова отличается от религии еще и тем, что *религия есть жизнь по вере в Бога, а философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога.* А жизнь не менее важна, чем мысль.

Несмелов этим не удовлетворяется и делает попытку доказать объективность веры с позиции интуитивизма. Интуиция улавливает в мировом бытии присутствие чьей-то Всемогущей Силы, которой все содержится, и чьего-то Всевидящего Ока, от которого ничто не укрывается. Существует факт реальной идеальности собственной человеческой личности, то есть «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии и с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека, как составной части мирового целого.

---

[1] *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 7.

[2] Там же. С. 9.

Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека...»[1].

Кроме того, голос совести указывает человеку в чувственном мире существующего сверхчувственный порядок «должного быть». Это воспринимается человеком как установление Высшей Воли, которая поэтому и судит человека за отступление от этого сверхчувственного порядка. Нравственность не создает религию, — возражает Несмелов Канту, а только осуществляет ее. Из этих религиозных интуитивных познаний и переживаний логически в человечестве развиваются понятия о Боге как Верховном Законодателе и Судье, а далее как о Промыслителе и Спасителе человека.

Несмелов очень убедительно доказывает, что «человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самим фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности»[2]. Итак, религиозное постижение бытия, делает вывод Несмелов, это не измышление человека, продиктованное желанием решить безответные вопросы науки, а реальное познание сверхчувственного мира, без которого немыслима духовная жизнь человека.

Таким образом, мы видим, что Несмелов, как и раньше, все свои рассуждения переводит на экзистенциальную почву. Для него идея Бога прирождена человеку. Он исходит из факта, а не из понятия, и этот факт не может быть ни философским, ни антифилософским, а просто лишь существующим.

Основное противоречие в бытии человеческой личности

Однако эмпирический процесс человеческой жизни весьма далеко не соответствует основному содержанию человеческого самосознания. В действительности человек лишь в сознании свободен, на самом же деле ему с большим трудом приходится завоевывать себе свободу. И в реальности человек только сознает себя в качестве цели для себя, на самом же деле он живет не как цель для себя, а как средство для осуществления

---

[1] *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 64.

[2] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 256–257.

неведомых целей мира. Так Несмелов постепенно подходит к раскрытию основного противоречия в бытии человеческой личности: ее сверхчувственной природы и физической жизни. «Почему же именно человек необходимо сознает себя не тем, что он действительно есть по нашему суждению о нем?»[1]

Несмелов объясняет это следующим образом: «непосредственное содержание человеческого самосознания выражает собою не мнимую, а действительную природу человеческого сознания, как личности, и сознание "Я", выражая собою действительное отношение человеческой личности к миру инобытия, указывает не какое-нибудь воображаемое, а действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности»[2].

Человек никогда не сознает и не может сознавать себя как явление сознания, а непременно сознает себя как деятельного, то есть обязательно как сущего. Поэтому библейское Я ЕСМЬ СУЩИЙ (Исх. 3:14) — это единственное фактическое выражение всего содержания «Я», и потому спиритуалист (философ, признающий духовное начало в человеке; не путать со спиритистом) имеет полное право сказать: «"Я" человека по своему содержанию есть не явление сознания, а данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания, как бытия»[3]. Дух по самой своей природе, как субъект сознания, может сознавать себя не посредством представления, а только непосредственно. Поэтому, — добавляет Несмелов, — возражать против действительного существования духа только на том основании, что он не подлежит чувственному восприятию, можно лишь по чистому недоразумению.

Самосознание не обманывает человека, и человек по своей внутренней природе действительно есть то самое, чем он сознает себя, то есть свободно разумное бытие для себя — субстанциальная личность. Противоречие в бытии человека говорит не об иллюзорности человеческого самосознания, а только о том, что «самосознание выражает в себе одну только внутреннюю *природу* человека, действительных же *отношений* его

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. 1905. Т. 1. С. 200.

[2] Там же. С. 201.

[3] Там же. С. 202.

к внешнему миру оно нисколько не касается»[1]. В этом и следует искать фактическое противоречие между самосознанием и действительностью, а говорить об иллюзорности человеческого самосознания, значит под видом научного объяснения действительности создавать невообразимую нелепость.

Таким образом, человек по своей внутренней сущности есть именно то самое, кем он сознает себя, но является в мире не тем, что он действительно есть, потому что мир в себе самом есть вовсе не то, чем он представляется человеку.

Фактом этого противоречия Несмелов объясняет относительную правду двух противоположных доктрин — спиритуализма и материализма. Но поскольку они опираются на совершенно различные показания одного и того же сознания, то они могут существовать только друг возле друга, а не заменять одна другую и не объединяться. Спиритуализм может быть только научно-философской теорией непосредственно-сознаваемого бытия, а материализм — только теорией чувственно-представляемого бытия.

Все это потому, что «Я» человека обозначает собою не просто лишь бытие человеческой личности, а ее бытие в необходимо-данных условиях внешнего мира. «Организм же является необходимо-данной формой собственного существования личности»[2]. Это необходимое сознание физического организма, как необходимой формы существования человеческой личности, выражает собою основное противоречие в самом бытии человека и определяет собою возможность всяких противоречий в отношении его мысли и жизни. Избежать роковой необходимости заботиться о своем организме личность не может, и поэтому под страхом смерти она должна работать на организм.

Основное противоречие в жизни человеческой личности

Отправная точка антропологических построений Несмелова — загадочная двойственность человеческого бытия в этом мире. С одной стороны, человек — дитя природы, «простая вещь» физического мира, подвластная жестким законам биологии, физиологии. Например, человек даже 6 минут не может

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 213.

[2] Там же. С. 219.

прожить без кислорода. Эти законы равнодушны к тому, что человек, существующий, как неповторимая личность, разрушается подобно всему остальному. С другой стороны, человек, обладающий разумом, свободой и нравственностью, ясно сознает свою безусловную ценность, выходящую за пределы мира вещей. Несоответствие идеальной природы личности человека реальным условиям приковывающего его мира делает его существо двусмысленным, исполненным внутреннего конфликта.

Пытаясь избежать разрушения организма и смерти, человек необходимо стремится достичь в своей жизни счастья, потому что физиологическая жизнь поддерживается только желанием жить, а это желание создается жаждой счастья. Несмелов считает, что «человек может воображать о себе, что будто он совершенно не имеет никаких помышлений о счастье только в том случае, когда он в действительности доволен своей жизнью и чувствует себя счастливым»[1].

Однако идея счастья никакого содержания в действительности не имеет. Фактически каждый человек бывает счастлив по-своему, и даже один и тот же человек в различные периоды своей жизни бывает счастлив совершенно различным счастьем. Ясное дело, что люди живут не счастьем, а идеей счастья. Все несчастье человека заключается в том, что он полагает свое счастье *вне себя* — в обладании вещами внешнего мира (деньги и т. д.) или в достижении приятного внешнего положения (власть, уважение, любовь и т. д.). Отсюда Несмелов затем перебросит логический мостик к грехопадению человека.

Если человек чувствует себя несчастным оттого, что он никогда этого *не имел*, то стало быть он ничего и *не лишался*, а, следовательно, он чувствует себя несчастным только по своему неразумию. Если же человек чувствует себя несчастным от того, что он потерял что-то, то сам факт потери этого счастья показывает ему, что на самом деле оно не было *его* счастьем, а он только считал его *своим,* то есть в этом случае человек чувствует себя несчастным только по чистому недоразумению. А в итоге жизни человек делает вывод, что «различное счастье в мире возможно, да только никакое счастье для человека недостаточно»[2].

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 221.

[2] Там же. С. 226.

В действительности, однако, для человека существуют духовные удовольствия. Знание о вещах не отнимает эти вещи у другого человека и с потерей вещей знание не уничтожится. И если человек только способен чувствовать удовольствие знания, то лишить его этого удовольствия никто из людей не в состоянии. Психические ценности отличаются от физических ценностей не только своей идеальной природой, но и своим отношением к процессу человеческой жизни. Психические ценности производятся самим человеком, и вся человеческая жизнь является процессом их непрерывного развития. В таком случае принцип счастья, во имя которого необходимо живет человек, переводится из области различных отношений человека к внешнему миру в область его внутренней жизни, и «человек пытается найти *свое* счастье не вне себя, *а в себе же самом*»[1].

Для освобождения личности от подчиненного отношения к физическому организму человек, прежде всего, должен осознать свою личность, как совершенно отдельную от организма, и вопреки данному единству жизни признать свою личность, как возможную причину таких определений жизни, которые бы выходили не из физической природы организма, а из собственной природы самой личности.

В отношении наличной жизни самосознание раскрывает человеку не действительное положение его личности, а только идеальное представление ее возможного положения. Возможность идеального представления принадлежит каждому человеку по самой его природе. «В отрицании того, что *необходимо есть* в человеческой жизни по физической природе организма, и в утверждении того, что *должно существовать* по действительной природе человеческой личности, выражается основное содержание так называемого *нравственного сознания*»[2]. Единственным критерием подлинной ценности, какую на самом деле имеет действительное содержание жизни человека, есть совесть, нравственное чувство, нравственный закон.

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 229.

[2] Там же. С. 234.

Подлинная загадка о человеке и реальное сознание человеком бытия Божия

«Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной»[1]. Ранее Несмелов уже доказал, что в самосознании человека с неотразимой ясностью дано убеждение в его свободе, в его безусловной ценности, в его нравственной обязательности и ответственности. Между тем, то же сознание убеждает человека в полной зависимости его от мира вещей, одною из которых является и сама его личность, подверженная механическим случайностям и, наконец, при смерти теряющая всякое ощутимое существование. Эти две данности человеческого сознания находятся в непримиримом противоречии между собою, покуда мы будем смотреть на человека как на члена этого видимого мира. В этом мире все условно, разложимо, подчинено механическим, физическим, химическим и биологическим законам. Но самосознание личности, как свободной и безусловно ценной, прямо открывает ей в ней же самой свойства мира безусловного, вечного, нравственного. Признать это сознание заблуждением невозможно, потому что с ним связано и им обусловливается само познание, само существование личности, как сознающей и действующей. Бытие безусловное не есть вывод из наблюдений над душевной жизнью человека: оно прямо укоренено в ней — в сознании ее свободы, ее нравственной ценности, ибо этих свойств нигде нет в мире эмпирическом — они ему совершенно противоположны. Безусловное бытие отразилось, точнее обнаружилось в самой сознающей человеческой личности, непосредственно сознающей себя чуждой миру животному, так что, выражаясь словами автора, «хотя наша собственная личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природою своею она все-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного, потому что бесконечное и безусловное есть не что иное, как свободное бытие для себя,

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 241.

а свободное бытие для себя и есть и может быть только бытием самосущей Личности»[1].

Итак, в человеке есть безусловное, надприродное начало: разум, самосознание, свобода и нравственность — значит безусловное начало есть и вне человека: ведь материальное зеркало не может отражать несуществующий предмет. И здесь Несмелов делает сильнейший ход, выдвигая небывалую идею религиозной антропологии: человеческая личность является даже не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и «образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь явления сознания, а представляется самою человеческою личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом»[2]. Человек лишь потому существует в качестве личности, что отображает в себе Безусловную Сущность и Личность. Истина бытия Божия утверждается здесь на неизвестных ранее основаниях. Бердяев и епископ Антоний (Храповицкий), как отмечалось выше, даже называли это «несмеловским» доказательством бытия Божия. Мысль Несмелова, что образ Божий отображается не в какой-либо одной составляющей человека, например в уме, а в совокупности всех проявлений личности продолжается в православной концепции «богословия образа», что очень хорошо раскрыл В. Н. Лосский в богословском сборнике «По образу и подобию».

Это основное положение философского богопознания автора. Несмелов утверждает, что библейское учение о человеке, как образе Божием, есть неотъемлемая собственность человеческого сознания, которое легко может опознать мыслитель, созерцающий основные законы своей собственной самосознающей личности. С особенною ясностью эта истина о человеке, как образе Божием, возникает в нашем уме, когда он начинает исследовать нравственную жизнь своего сознания или свое нравственное сознание. По справедливому заключению автора, нравственное сознание человека, хотя бы и постоянно изменяющего ему, «раскрывает человеку не какой-нибудь естес-

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 269.

[2] Там же. С. 270.

твенный закон его собственной наличной жизни, а один только образ истинного бытия совершенной личности, и потому в содержании своего нравственного сознания человек непосредственно утверждает не возможную достижимость для себя истинной жизни, а только несомненную действительность себя, как реального образа такой Безусловной Сущности, которая действительно живет истинной жизнью Личности»[1].

Полемизируя с европейскими философами Нового времени, Несмелов доказывает, что сам по себе человек совершенной личностью не сможет стать. «Нравственное сознание возникает у человека из идеальной природы его личности, и потому оно ведет человека не к понятию о благе жизни, а исключительно только к понятию об истине жизни»[2]. Само бытие человека противоречиво, но оно реально соединяет в себе свойства мира безусловного и мира физического и прямо раскрывает в себе их обоюдную реальность в том смысле, что безусловное бытие есть именно всесовершенная Личность, образом Которой служит всякая личность человеческая.

Но если путь к познанию Бога, к теизму, так короток, то почему все люди не идут по нему и даже не соглашаются идти? — задает автор вполне резонный вопрос. При установленной Несмеловым точке зрения ясность боговидения обусловливается ясностью сознания себя как свободной личности, а ясность и полнота этого сознания зависят от готовности человека отрешиться от окружающей суеты и внимательно вникать в себя. Отметим, что нарушение этих двух условий, по учению Отцов Церкви, и является единственным основанием для неверия.

В решении проблемы богосознания Несмелов пытается установить связь между богопознанием и самосознанием человека. Он критикует положение о том, что Бог принудительно Сам вкладывает идею о Себе в человеческий разум. Такое заявление, говорит он, может служить против самих защитников религии, ибо возникает вопрос: почему Бог не может дать всем людям правильное понятие *о Себе*? Почему существует столько разных религий и даже вариантов одной религии? Автор заявляет, что образ Бога вовсе не дан человеку в готовом по-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 288.

[2] Там же. С. 286.

нятии, а запечатлен в существе его духовной составляющей. Поэтому познание Бога происходит в процессе самосознания человеческой личности, и наоборот, «думая о Боге, человек думает и о себе самом, и религиозное сознание человека в действительности всегда и непременно является составной частью его самосознания»[1].

Атеизм же представляет собою такую доктрину, которая не имеет под собой положительных оснований и даже формально-правильного логического выражения. Единственным основанием для себя он сам признает сенсуалистическую теорию познания. И то, сенсуализм утверждает только, что достоверное познание о бытии человек может получить лишь из данных чувственного опыта, атеизм же делает отсюда будто бы строго логический вывод, что реальное есть только чувственное, а так как Бога нельзя ни видеть, ни слышать, ни осязать, то стало быть в действительности его нет.

«Ясное дело, что в основе теоретического атеизма лежит религиозный индифферентизм, а в основе этого индифферентизма лежит незнание человека о Боге. Пока это незнание не беспокоит человека, он не отрицает Бога, а просто только не думает о Нем»[2]. Когда же у человека возникают невольные размышления о Боге, он переходит к решительному отрицанию Бога, потому что не знает определенно, где бы можно было найти Его, исканием же пути к этому познанию не желает беспокоить себя. Кроме того, существует страх, что с появлением веры в Бога появится чувство вины и определенные обязательства перед Ним. «Следовательно, атеизм по существу своему является не доктриной, а психическим настроением человека, и атеистическое мышление непосредственно возникает не из каких-нибудь фактов познания, а только из боязни слабого ума, при самых усиленных поисках познания, никакого познания не достигнуть»[3]. Поэтому всякая попытка к логическому построению атеистической доктрины неизбежно должна опираться только на фальшивые доказательства, потому что действительные основания атеизма определяют его не в ка-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 280.

[2] Там же. С. 356.

[3] Там же. С. 357.

честве познания, а лишь в качестве психического настроения человека.

Человек может, конечно, принимать или не принимать известное *понятие* о Боге, и может признавать или не признавать *действительное существование* Бога, но простой идеи Бога он все-таки не может не иметь в себе, так как эта идея вырастает у человека из него же самого в качестве необходимой составной части его самосознания и объясняет ему его же самого в качестве свободно-разумной личности. ...Психологическая необходимость и заставляет его не просто лишь отрицать бытие неведомого Бога, а сначала еще подумать о Боге и точно взвесить те основания, в силу которых Его бытие иногда отрицается другими людьми. Поэтому именно «*вопрос о бытии и познании Бога и является для человека вечным вопросом жизни*. Сколько бы ни решали этот вопрос и как бы его не решали другие люди, каждое человеческое "Я" все-таки снова ставит его, потому что он является не вопросом внешнего знания, а личным вопросом самосознания и жизни каждого отдельного человека»[1].

В человеке наряду с животной жизнью, с жизнью вещи этого мира, живо сознание истинной, совершенной, богоподобной жизни. Сознание своей принадлежности к иному, божественному миру, своего призвания к истинной и совершенной жизни есть источник мучительной неудовлетворенности этой несовершенной и ложной жизнью. Человек сознает, что недостойно его, существа богоподобного, вести жизнь простой вещи природного мира. Отсюда рождается сознание вины, невозможность примириться с этой ложной и несовершенной жизнью, жажда искупления вины и достижения высшего совершенства. Человеку нужно не прощение вины, не договор с Богом, который давал бы надежду на подобное прощение, а искупление вины, преображение собственной природы по образу Бога, достижение совершенства. Так Несмелов готовит философско-психологическое обоснование богословской теории искупления.

Человек сам не может себе простить греха, жизни по закону животного мира. Не мирится с этим его собственная богоподобная природа, его собственное сознание истинной жизни,

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 363–364.

и поэтому «*религиозное сознание виновного человека необходимо дополняется чувством страха пред Богом и желанием оправдаться пред Ним*»[1].

По словам Секста Эмпирика, Демокрит был первым философом, который сказал, что страх создал богов человека. После Демокрита это мнение повторялось и всеми поборниками его материалистического атомизма: Эпикуром, Лукрецием. И последующие атеисты выводят религиозное чувство из чувства страха перед грозными явлениями природы или слабости человека в борьбе с сильными животными. Однако человек уже давно перерос свое дикое невежество, пережил и тьму суеверных сказаний, и давно уже прячутся от человека немногие оставшиеся звери, а религия все-таки остается у него и властно вторгается во всю его жизнь, и благословляет его миром священных созерцаний или карает его мучением горьких сомнений. Несмелов дает очень подробный анализ чувства страха и делает вывод: «Чувство физического страха естественно вызывает у человека *желание избежать напрасной смерти* и по возможности обезопасить свою жизнь от всяких непредвиденных случайностей, тогда как чувство религиозного страха создает в человеке *нравственную потребность оправдать свою жизнь* и чрез это самое оправдание сделать себя достойным жизни»[2]. И дальше Несмелов подвергает глубокому анализу идею спасения, которая коренится в глубине человеческой природы.

Идея спасения не чужда была и языческому миру. Эта идея в виде различных интуиций, тусклых прозрений, неясных воспоминаний о пророчествах провозглашалась и естественными религиями, но там она была совсем иная, чем в сознании христианском. Естественные языческие религии не могли прийти к сознанию истинной жизни. Они смотрели на Бога и на богов, как на средство достижения земного счастья, как на помощь для достижения своих целей. Истинная же религия требует свободного уподобления Богу. «Стремление же человека к оправданию своего существования на земле, при враждебной богоподобию жизни, выдвигает *юридическое* отношение к Богу и тем прямо и решительно уничтожает и правду религии, и воз-

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 294.

[2] Там же. С. 294.

можность нравственности, потому что в силу этого отношения *религия превращается у человека в простую сделку с Богом и, как обыкновенная житейская сделка, необходимо подчиняется принципу счастья жизни*»[1].

Итак, Несмелов убедительно доказал, что человек — не только элемент видимого мира, но и участник инобытия, безусловного и сверхчувственного миропорядка: сознание «Я» указывает на действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности. В самосознании человек выходит за пределы этого мира. Человек сознает себя личностью высшего порядка, а не вещью природного порядка, и это сознание не могло возникнуть из мира вещей, из порядка низшей природы. Сознание своего богоподобия есть сознание не от мира сего. Это сознание родилось из мира иного.

Люди приходят к религии через двойственность своей природы, через заложенное в них богоподобие наряду со звероподобием или природоподобием. В учении Несмелова о реальном отображении Бога в человеке — ключ ко всей его метафизике, его истолкования идей спасения и искупления. Ведь противоречивая двойственность человеческого бытия есть не только факт жизни, но и свидетельство виновности человека.

Антропологизм Несмелова и Фейербаха

По Несмелову, в идее Бога человек всегда и непременно выражает сознание реального бытия сверхчеловеческой Личности, и потому дать научное объяснение этой идеи, значит объяснить, почему и как возможно для человека сознание ее объективной реальности. «То обстоятельство, что сам человек является личностью, *психологически* заставляет его утверждать реальное бытие только своей собственной личности, <...> но оно не дает ему решительно никакого основания утверждать реальное бытие такой Личности, которая вовсе не есть личность человеческая»[2]. Эта идея предметно-фактически уже осуществлена в нем природой личности, как живого образа Бога. И если бы человек не сознавал идеальной природы своей личности, то никакое естественное действие никогда бы не могло вложить в него

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. С. 296.

[2] Там же. С. 255.

это сознание, потому что своим сознанием он мог бы только воспринимать реальность чувственного мира.

И здесь Несмелов признает, что его антропология привела к такому решению проблемы богосознания, которое перекликается с атеистической доктриной Фейербаха (1804–1872). Дело в том, что Фейербах, исследуя причины появления в человеке религиозного сознания, еще до Несмелова пошел тем же путем и пришел к известному заключению: «Бог, рассматриваемый по его моральным и духовным свойствам, следовательно — Бог, как моральная сущность, есть не что иное, как обожествленная и опредмеченная духовная сущность самого человека, а потому богословие в действительности и по своему конечному результату есть только антропология»[1].

Итак, Несмелов и Фейербах шли одним и тем же путем и пришли к противоположным выводам. Атеистическую доктрину о психогенезе религиозных миросозерцаний навеяли Л. Фейербаху антропологический метод и «Речи о религии» Шлейермахера. Правда, какой-то особенной системы атеистической антропологии у Фейербаха искать не приходится, в чем он сам признается: «Никакой религии! — это моя религия, никакой философии! — это моя философия»[2]. Для начала, на вопрос Псалмопевца царя Давида, «что есть человек» он безыскусственно отвечает: «Человек есть то — что он ест». Его пылкость, страстность и неуравновешенность в произведениях напоминают Шопенгауэра.

Протестантизм, особенно в лице Шлейермахера, сам того не желая, сделал огромную услугу атеизму. Протестантизм, в отличие от католицизма, уверен Фейербах, не беспокоится больше о том, что такое Бог в Себе, его интересует лишь то, чем Он является для человека, то есть он превратился в религиозную антропологию[3].

Кантовская и шлейермахеровская антропология привлекла внимание практически всех идеалистов и материалистов XIX в. С ними спорили, с ним соглашались. Антропология Канта, как

---

[1] *Фейербах Л.* Цит. по: Несмелов В. Наука о человеке. Т. 1. С. 257.

[2] *Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской биографии. М.: Соцэкгиз, 1936. С. 173.

[3] *Фейербах Л.* Основы философии будущего, § 2. М.: Соцэкгиз, 1936. С. 13.

в целом и его учение, содержала положения, которые (нередко, правда, в искаженном виде) были использованы предшественником новейшего антропологического идеализма А. Шопенгауэром (1788–1860)[1]. Критика кантовской антропологии слева сопутствует формированию материалистической концепции человека Л. Фейербаха. Таким образом, от Канта тянутся две мировоззренчески противоположные линии философской антропологии.

Основоположник антропологического материализма, Фейербах упрекает Канта в постулировании разрыва между сущностью и существованием, мышлением и бытием, субъектом и объектом. Фейербах видел свою цель в том, чтобы, критикуя идеализм и религию, создать философию человека, то есть антропологию. Для начала Фейербах совершенно верно подметил, что процесс разложения христианской веры начался с Декарта, но впервые бросился в глаза у Спинозы. Однако вся философия Нового времени, и это особенно видно на примере Канта, еще определялась христианской моралью и понятием о душе; все они были, употребляя выражение Ницше, философами с «христианскими внутренностями»[2]. Это состояние Фейербах называет «состоянием всемирно-исторического лицемерия», и он считал своей философской миссией преодолеть это лицемерие. Надо отметить, что делал он это весьма откровенно и не стесняясь в выражениях.

Фейербах задается целью показать, каким путем в человеке постепенно складывается религиозное мировоззрение. Истинное и реальное — лишь чувственное; сверхчувственного, как некоторой сущности, лежащего вне природы и человеческого сознания, нет. «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина только антропология, истина только точка зрения чувственности, созерцания, потому что только эта точка зрения дает мне целостность и индивидуальность[3].

---

[1] *Любутин К. Н.* От Канта к Шопенгауэру: Формирование идеалистической философской антропологии // Историко-философские исследования: Проблема человека в буржуазной философии. Сб. научн. тр. Вып. 4. Свердловск: Уральский гос. ун-т, 1977. С. 31.

[2] *Квенцель К.* Людвиг Фейербах и его книга // Л. Фейербах. Сущность христианства. СПб.: Прометей, 1908. С. VII.

[3] *Фейербах Л.* О дуализме и бессмертии. СПб., 1908. С. 21.

Учение о чувствах, — поучает Фейербах, — это учение о последних вещах, где открываются все тайны. Лучшие стороны своего «Я» — своих помыслов, чувств и желаний — люди издревле абстрагировали и ипостасировали в божественные реальности. «Сущность теологии есть трансцендентная, положенная вне человека, сущность человека»[1]. Импульсом к этому одухотворению и обоготворению в человечестве была мучительная противоположность между тем, что есть, и тем, как хочется, чтобы было. «Человек отличается от животных только тем, что он — живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире»[2]. Поэтому животные религии не создают. А мыслить — это значит только разбираться в своих чувствах. В области религиозного творчества человек в своем воображении удовлетворяет стремление к счастью.

Фейербах в своей «Сущности христианства» стремится доказать, что истинный смысл теологии и ее тайна есть антропология. Между определениями божественной и человеческой сущности, а следовательно, между божественным и человеческим субъектом нет различия, и, следовательно, они тождественны. Ибо если, как в богословии, предикаты выражают не случайные качества, акциденции, а сущность объекта, то между предикатом и субъектом нет разницы, и предикат может быть поставлен на место субъекта. Здесь Фейербах отсылает к «Аналитике» Аристотеля и «Введению» Порфирия. Далее автор считает нужным показать, что между теологическими и антропологическими предикатами разница совершенно ничтожная. Это психология, полагает Фейербах, отделяет мысли от головы, а чувства от сердца и дает им самостоятельное существование, представляя их как нематериальную душу. Но на самом деле голова и сердце столь же неразрывно связаны между собой как «Я» и другое «Я», как Эгоизм и Коммунизм. «Без эгоизма ты не имеешь головы, а без коммунизма — сердца»[3].

---

[1] *Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии. М.: Соцэкгиз, 1936. С. 108.

[2] *Фейербах Л.* О дуализме и бессмертии. СПб., 1908. С. 31.

[3] *Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской биографии. М.: Соцэкгиз, 1936. С. 172.

К примеру, вот как Фейербах представляет себе возникновение догмата о всеобщем воскресении. Христианство сделало бессмертие из предмета абстракции предметом чувственности. Оно поставило «на место половинчатого бессмертия целостное бессмертие тела и души, на место бессмертия духа или души — бессмертие человека, воскресение»[1]. То есть образ человека, воскресающий в памяти, представляется как самостоятельно существующая личность. Бессмертие — только патетическое, страстное выражение похвалы жизни и ужаса перед смертью. Этим христианство обеспечило себе победу над язычеством. Поглумившись над христианскими идеалами, догматами, монашеством, аскетизмом, Фейербах откровенничает: «Всякая органическая функция в нормальном состоянии связана со сладострастием — даже дыхание есть сладострастный акт, который лишь потому не ощущается, как таковой, что он есть непрерывающийся процесс», а кто это не признает, «тот нас надувает, тот осуждает, отвергает половой акт и материю вообще»[2]. «Сущность христианства» была напечатана в 1841 г. и произвела необычайное впечатление. Ф. Энгельс свидетельствует об этом в своем сочинении «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии»: «Надо было пережить освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами»[3].

Итак, по Фейербаху, содержание религии не реальность и даже не абстрактная философская истина, а только болезненная мечта, «образы психической патологии». Реален в религии не ее предполагаемый объект, Бог, а ее реальный творец — человек; он ее начало, середина и конец.

Несмотря на такое отрицание Бога Фейербахом, в его учении все же сохраняется религиозное начало, которое перемещено от Бога на человека. Это не абсолютный атеизм, это антропотеизм, обоготворение человека, человекобожие. В этой решительности и бесстрашной принципиальной последовательности заключа-

---

[1] *Фейербах Л.* О дуализме и бессмертии. СПб., 1908. С. 93.

[2] *Фейербах Л.* Сущность христианства. СПб.: Прометей, 1908. С. 298.

[3] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1985. С. 27–28.

ется неоспоримое культурно-историческое значение Фейербаха[1]. Он выяснил недовыясненное, а именно, что последовательный нехристианский гуманизм должен рано или поздно прийти к обоготворению человека, а поскольку последнее является замещением Бога человеком, то в итоге возникает богоборчество. Образ врага (Бога) облегчает государству задачу сплотить все многообразие личностей, стать полнотою силы и полнотою мудрости и благости, — так считает Фейербах. В лице государства все разрозненное в человечестве сливается будто бы в абсолютное единство, превращается якобы в единого коллективного человека. Государство становится видимым и активным воплощением божества, человекобогом. Вместе с тем и государственная политика возводится на место религии.

Смелые и откровенные по выражениям идеи Фейербаха не встретили широкого сочувствия в философских умах Запада. Еще менее способны были они оказать влияние на широкие круги общества. Несть пророк в отечестве своем. Отклик и глубокие симпатии общества антропологический принцип Фейербаха нашел среди русских, живущих и в России, и за границей. Так, например, если для М. А. Бакунина, находящегося в эмиграции, раньше религия была основанием нравственности, а идея Бога — ее центральным содержанием, то после прочтения книжки Фейербаха он понял, что религиозная мораль глубоко безнравственна и «в этот период религии объявляется война, а заодно и всем тем, кто защищает ее и связан с нею»[2].

Само собой разумеется, что Фейербах породил у философов недоверие и отрицательное отношение к антропологическому методу, который привел к построению такой воинственно атеистической доктрины. Однако, считает Несмелов, отрицание этого метода было бы несправедливо. «На самом деле Фейербах шел по верному пути, но он дошел по нему только до средины, а потом остановился и начал гадать и фантазировать на тему о том, куда бы мог привести его путь психологического анализа. Отсюда именно и возникли все его заблуждения»[3]. Собранные

---

[1] *Кожевников В.* Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Сергиев Посад, **1913. С. 13.**

[2] *Сафронова Л. Е.* М. А. Бакунин о религиозной морали. Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Изд. ГМИРиА, 1983. С. 143.

[3] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. **1. С. 258.**

Фейербахом факты действительно говорили ему, что разгадка религиозного сознания заключается в самом человеке. Как было отмечено выше, Фейербах сознавал несомненную связь религиозного сознания с фактическим противоречием в бытии человека, но он не счел нужным исследовать это противоречие. Фейербах изучал только отдельные явления человеческой мысли и жизни, а сам человек во всей своей целостности для него остался совершенно неведомым. Фейербаху пригрезилось, что будто в основе религиозного сознания лежит эгоизм человека. «Но в мышлении самого Фейербаха это мнение было только *излюбленным* его мнением, а вовсе *не единственным и вовсе не окончательным*»[1]. «Он и сам понимал, что религиозная жизнь в действительности осуществляется только путем отрицания человеческого эгоизма. Это заставляло его объяснять идею Бога, как «*непосредственное, непроизвольное, бессознательное* созерцание человеческой сущности, как некоторой другой сущности»[2]. А между тем Фейербах даже не поставил вопрос: почему и как именно возможно для человека созерцание своей бесконечной сущности, как не-своей? Если бы он задал себе этот вопрос, для него было бы до очевидности ясно, что непосредственное созерцание человеком самого себя, как не-себя, в действительности является психологически невозможным, и что если эта невозможность считается возможной благодаря *предполагаемой бессознательности* непосредственного созерцания себя, как не-себя, то в этом предположении, утверждающем *бессознательное самосознание,* создается только логическая нелепость. Сознание этой нелепости весьма ясно бы показало Фейербаху, что в непосредственном содержании своего богосознания человек имеет сознание бесконечной сущности — не своей собственной, как не-своей, а именно только не-своей, и это содержание богосознания естественно бы заставило Фейербаха задать себе новый вопрос: *«Почему и как именно возможно для конечного человека непосредственное созерцание бесконечной сущности?»*[3] Если бы он задал себе этот вопрос, то весьма бы легко мог ответить на него психологи-

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. **1. С. 259.**

[2] Там же. С. 259.

[3] Там же. С. 260.

ческим анализом природы человеческой личности. Этот анализ ясно показывает, что человеческая личность, условная в своем реальном бытии, по своему природному содержанию в сфере самосознания является безусловной, и следовательно — человек, по самой природе своей личности, может иметь сознание о бесконечной сущности в сознании безусловного характера своей собственной личности. «Именно сознание себя, как *образа* бесконечной сущности, есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека»[1].

«Таким образом, — делает вывод Несмелов, — на почве психологического анализа Фейербах вполне удовлетворительно мог бы объяснить *логическую возможность* богосознания, не искажая действительных фактов сознания и не прибегая к построению своих фантастических гипотез»[2].

С Фейербахом Несмелова роднит одинаковое понимание сущности всякой религии и, прежде всего, христианства. Эту сущность Несмелов, как и Фейербах, видит в загадке о человеке. Религия есть выражение тайны человеческой природы, отображение загадочности человеческого существа. При всех своих огромных успехах в культурном преобразовании действительности человек все-таки остается в пределах и условиях физического мира вещью, которая возникает и разрушается лишь в силу законов природы, и потому неведомо зачем существует под формой личности. Отсюда в сознании и жизни человека необходимо возникает роковое противоречие: те проявления жизни, которые определяются духовной стороной личности, считаются долженствующими быть, а на самом деле не существуют; те же явления жизни, которые определяются физической природой организма, считаются не долженствующими быть, а на самом деле существуют.

Таким образом, в границах своего условного существования человек на самом деле представляет собой безусловную сущность, и это объясняет все противоречия в его сознании и жизни: откуда они возникают и почему они являются для человека на веки неустранимыми. Оказывается, что основное противоречие лежит между ограниченным, условным бытием человека и обра-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. **1. С. 261.**

[2] Там же. С. 261.

зом безусловного бытия в человеке. Разрешить это противоречие человек не в состоянии, потому что «*образ безусловного бытия не создается человеком в каких-нибудь абстракциях мысли, а реально дан человеку природой его личности*... По самой природе человеческой личности человек необходимо *изображает* собою безусловную сущность и в то же самое время *действительно существует*, как простая вещь физического мира»[1].

Эта двойственность человеческой природы и есть великая тайна, которая должна быть исследована философией и должна привести к религиозной антропологии, поскольку естественно-научная антропология не считается с фактом принадлежности человека к другому миру. Человек — это одна из вещей мира и человек — образ и подобие безусловного Существа, Абсолютной Личности. Эту несомненную исходную истину, на которой основывается всякая религия, Несмелов обосновывает со строго научным объективизмом, который, впрочем, часто страдает излишней сухостью и тяжестью стиля.

От факта человеческой природы, а не от понятия Бога идет Несмелов к богосознанию. Он антропологически показывает бытие Бога и этим доказательством философски утверждает объективную истинность Христианства. Богосознание дано идеальной природой личности, как образа и подобия Божьего.

По мнению Н. Бердяева, «его метод обнаружения бытия Бога сильнее и убедительнее всех обнаружений из понятий, его доказательство — фактическое. А факт высшей природы человека неопровержим и позитивно необъясним»[2]. Человек сознает себя личностью высшего порядка, а не вещью природного порядка, и это сознание не могло возникнуть из мира вещей, из порядка низшей природы. Сознание своего богоподобия есть сознание не от мира сего. Это сознание, которое родилось из мира иного.

Происхождение зла и христианское учение о спасении

Для антропологии Несмелова в высшей степени существенно все, что он пишет о проблеме зла в человеке — собствен-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. С. 246.

[2] *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства // Русская мысль, 1909. Кн. 9. С. 53.

но весь второй том «Науки о человеке», который имеет подзаголовок: «Метафизика жизни и христианское откровение», посвящен этой проблеме. Здесь Несмелов чрезвычайно оригинально трактует богословскую сторону проблемы; в философском же отношении интересно его рассуждение о том, что надо признать «возможность и действительность *духовного* служения злу»[1]. «В человеческой жизни существует не просто лишь недостаток полного совершенства, но в ней существует также и несомненное противоречие моральному сознанию в осуществлении не долженствующего быть, и в ней существует даже такое прямое отрицание вечного смысла в бытии, то есть отрицание духа и отрицание Бога, и утверждение исключительной силы и ценности материальных начал бытия. Такое развитие человеческой жизни составляет подлинное зло нашего мира, и в нем заключается несомненная вина человека»[2].

Несмелов строит очень оригинальную, как он выражается, психологическую историю первого преступления в духовном мире. Первый виновник падения возгордился высотою своего положения и возымел желание переподчинить себе мир, чтобы в этом «новом» мире стать богом. Люцифер вместе с тем понимал, что своим бытием он обязан Богу, о чем знали и другие духи. И вот, он увидел в Боге своего врага и воспылал к Нему чувством непримиримой ненависти. Под влиянием этого чувства, если только о характере падшего духа можно судить по всем дальнейшим его действиям в человеческой истории (технология революций), он, вероятно, разразился дерзкой клеветой на Бога, стараясь приписать Богу все те нравственные недостатки, которые выросли из его собственной люциферской гордыни. Иначе совершенно невозможно объяснить хотя бы даже и относительный успех его провокации.

Эта катастрофа, вероятно, совершилась таким образом. Люцифер, прикрываясь мнимой любовью к своим собратьям и будто бы ратуя за их интересы, искусно забросил в них первую ложную мысль, что Бог создал духовный мир только в угоду своему эгоизму, для славословия: «Свят, свят, свят Господь

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. 2-е изд. испр. и доп. Казань, 1906. С. 211.

[2] Там же. С. 209.

Бог Саваоф». Эта мысль подрывала собою веру в безусловную святость Бога.

Вторая мысль, что духи при других условиях своего существования достигли бы божеской славы. Эта идея возбуждала чувство самолюбия и мятежные мечты о новых счастливых условиях жизни: «мы наш, мы новый мир построим, кто был никем, тот станет всем». И, наконец, третья, открыто провоцирующая идея о том, что интересы свободноразумного ангельского мира не только чужды, но совершенно противны Божиим намерениям, а они, духи, в сущности, оказались лишь роковыми жертвами Его деспотии. Эта третья мысль в принявшем ее духе вызывала чувство протеста и вражды. «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Апокалипсис 12:7–9).

Люцифер после грехопадения и войны в духовном мире перенес свою бунтарскую деятельность в пределы земли. Здесь также находились свободно-разумные существа и благоговейные чтители Бога — это были первые люди. Диавол подействовал на людей не путем внутреннего голоса их собственной мысли, а через говорящего змия, то есть путем внешнего голоса физической природы. Диавол провоцирует конфликт между людьми и Богом по вышеприведенной схеме: «знает Бог, что в день, в который вы вкусите их (*запретные плоды*), откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5). Ева нарушила заповедь, вкусив запретный плод с древа познания добра и зла, не имея враждебного чувства к Богу, чего добивался змий. Ева думала только о себе самой и обольстилась необычайно легкой возможностью достигнуть божеского ведения с помощью материального внешнего средства, запретного плода, приняв его внутрь.

Таким образом, преступление, по Несмелову, состояло в том, что люди захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами; люди в сущ-

ности захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялась не ими самими, а внешними материальными причинами. Люди дарованную им Богом свободу подчинили закону механической причинности.

С грехопадением человек изменился не в существе своей природы, а только в соотношении ее элементов. Он не потерял ни ума, ни чувства, ни свободной воли и сохранил ту же самую физическую организацию. И тем не менее он все-таки действительно стал совсем другим человеком, потому что его падение осуществило в нем то роковое противоречие тела и духа, которое, как наличный закон его природы, подчинило человека физическому закону греха и одновременно поставило в ненормальное отношение и к Богу, и к миру. Первозданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшем ее в мир, — перевернута. Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе. Душа становится паразитом тела — поднимаются страсти, которые губят тело (болезни «на нервной почве»). А потом и тело становится паразитом, убивает, чтобы питаться. Люди вначале были вегетарианцами. В силу падения людей и все творение потеряло разумную цель своего бытия, «потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее… Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8:20, 22).

Итак, падший дух поразил воображение Евы видом говорящего змея. Заинтересовавшись своим открытием, что животные могут говорить, Ева стала серьезно обдумывать такие слова искусителя, которые бы она отвергла, если бы они возникли в качестве ее личного соображения. «Собственно разговор ее со змеем начался в сущности безобидным вопросом мнимого неведения. Змей будто бы слышал, что Бог предоставил людям Рай и в то же время запретил им пользоваться плодами его, и вот он будто бы не знает, как ему следует относиться к этому странному слуху, — правду ли ему говорили, или нет? Жена ему разъяснила…»[1] Несмелов, замечательный психолог, истолковывает это библейское событие очень подробно, глубоко и своеобразно.

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 233.

Таким образом, Несмелов стоит на библейском учении, согласно которому виновником зла в мире является высший дух на небе и первая пара людей на земле, то есть зло имеет своим основанием личную свободу разумных созданий. Ева, полагает Несмелов, «преступила Божию заповедь только по несчастной ошибке, то есть *не на зло Богу, не в видах намеренного противодействия воле Его*, а лишь на мнимое добро себе самой»[1]. Вкусив запретный плод и ожидая приятных изменений, как они будут становиться, «как боги, знающие добро и зло», люди самодовольно осматривали себя, то есть они попросту любовались собой как будущими совершенствами, но вдруг увидели в себе только физическую природу животных. Само собой разумеется, что они и раньше видели себя и друг друга обнаженными, и знали, что в физическом отношении они не особенно отличаются от многих животных. Теперь же, когда они ожидали существенной перемены в своем положении, открылись глаза у них обоих и узнали, что они наги, то есть у них появилась неотвязная мысль, что они весьма сходны с обыкновенными животными и они «устыдились самой мысли о близости их *к миру животных*»[2].

Поэтому первым делом они и сделали себе опоясания, чтобы скрыть свое несомненное сходство с животными. Люди не просили о помиловании, поскольку «они сами признавали свое преступление *совершенно неизвинительным*»[3]. Очевидно, они думали не о том, что они погибали, а только о том, что они виновны пред Богом, то есть, другими словами, «они думали не о себе, а только о Боге; стало быть, они любили Бога больше себя, и потому-то именно они не могли простить себе своего преступления»[4].

В момент преступления Божией заповеди люди имели неправильное представление о запрещенном дереве. Они думали, что плоды этого дерева имеют особое магическое свойство давать познание о добром и злом. Они захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими сво-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 242.

[2] Там же. С. 245.

[3] Там же. С. 248.

[4] Там же. С. 248.

их духовных сил, а чтобы их жизнь и судьба определялась внешними материальными причинами. И это желание они осуществили на самом деле. «Своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности»[1].

Несмелов считает, что люди сделались бы такими же преступниками, если бы и не преступили Божию заповедь таким образом, а употребили для этой цели какой-нибудь другой *материальный* предмет, скажем, носить на голове какие-нибудь райские ветки. Но это отношение к материальным вещам у них явилось только под влиянием обольщения, со стороны диавола, который имел в виду сделать их не суеверами, а намеренными преступниками.

Итак, люди подчинили свою душевную жизнь физическому закону механической причинности и, значит, ввели свой дух в общую цепь мировых материальных законов и процессов. В природе же смерть является неизбежной, «значит, смерть не откуда-нибудь со вне пришла к людям, *в качестве, например, Божией кары за грех*; она пришла к ним сама собою, как естественное и необходимое следствие того преступления, которое совершили люди»[2]. Материальная природа, конечно, не изменилась от того, что люди не устояли в истине своего назначения. Изменился лишь человек: «его падение осуществило в нем то роковое противоречие тела и духа, которое, как *наличный закон его греховной природы*, подчинило его *физическому закону греха* (Рим. 7: 18–23; 8: 5–7), и одновременно поставило его в ненормальное отношение и к Богу, и к миру»[3]. См. напр.: «Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы». (Гал. 5:17). От прежней же их духовной природы сохранилась у людей лишь способность сознавать правду нравственного идеала. Отношение к миру неизбежно окрасилось в утилитарные тона. Так называемая «культурная» деятельность человека по существу определяется подчи-

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 252.

[2] Там же. С. 257.

[3] Там же. С. 258.

ненностью человека законам мира, необходимостью использовать для физического своего существования силы природы.

Так с грехопадения прародителей началось блуждание человека по дорогам истории в поисках истины и смысла жизни, в поисках спасения и искупления от греха. После грехопадения люди хотя и оказались недостойными Бога, однако хотели принадлежать одному Ему. Окончательной победы над людьми диавол не одержал — они не подняли бунт против своего Творца, подобно падшим ангелам.

Идея спасения была известна всему миру, но содержание ее в истории было неоднозначно. В языческом мире оно было условным и ограниченным, так как идея спасения обычно сводилась к достижению земного счастья и беспечальной жизни. Божественный закон, данный иудеям через Моисея, так же не мог спасти человека от греха, ибо, как писал святой апостол Павел, «законом познается грех» и «делами закона не оправдается перед Богом никакая плоть» (Рим. 3:20). Поэтому человек нуждается не в мудром учителе истинной жизни, каковым мог быть и Божий закон, а в Спасителе его от жизни неистинной.[1]

В лице Иисуса Христа, жившего на земле в обычных физических условиях, люди видели первого победителя зла. «Который в наличных условиях человеческой природы и жизни страдал страданием всех людей, ясно сознающих великую ложь своей жизни и переживающих в себе глубокое мучение этого спасения, и Который умер смертью всех людей, искренне желающих уничтожить в себе всякое преступление против истинной жизни и не имеющих для этого уничтожения никакого другого средства, кроме уничтожения себя самих в бессмыслии и смерти, и Который, наконец, воскрес из мертвых и Своим Воскресением осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения»[2].

Вопросы христианской догматики Несмелов освещает, главным образом, со стороны идеи спасения, а ей придает онтологическое значение, как действительному выражению объективных целей бытия, осуществляемых в богочеловеческом

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 285.

[2] Там же. С. 289.

деле Христа Сына Божия. «Однако у Несмелова трактуется о Христианстве вообще, но не собственно о Православии»[1].

Искупление мира Христом есть как бы новое творение: человек становится в то положение, в котором он находился до грехопадения, но просветленный и обогащенный испытанным. Личность Христа и есть богооткровенный ответ на загадку о человеке: Христос есть абсолютный, божественный Человек, предвечно осуществленный образ и подобие Отца. Но явление Христа в мир и крестная Его смерть сами по себе не спасают, а создают лишь условия для возможного спасения. Спасение есть дело добровольное, а не Божье насилие. Христос очищает от грехов тех, которые свободно хотят быть Им очищенными, которые любят в Нем образ осуществленного божественного совершенства, к которому человек был предназначен. Следует отметить, что Несмелову чуждо учение блаженного Августина о благодати, которое принижало человеческую свободу. Но несправедливо было бы обвинять Несмелова и в том, что он умаляет значение благодати и впадает в пелагианство.

В Лице Иисуса Христа в мир неправды явился праведник в собственном смысле этого слова. Никогда не следуя внушениям человеческой плоти и крови, Христос действительно раскрыл в Своей человеческой жизни такую полноту нравственного совершенства, которая возможна только в жизни истинного человека от Бога. Его земная жизнь явилась совершенным воплощением мысли о жизни Самого Небесного Отца. Он — Иисус Христос, впервые полностью осуществил Божию мысль о бытии. Уже одним тем, что Сын Божий жил в этом мире, Он вполне оправдал Божие дело создания мира, то есть Христос явил оправдание Бога в Его творческой деятельности. Но это еще не оправдание людей пред Богом за их уклонение от Божия закона жизни.

Для Иисуса Христа смерть не была необходимостью: в Нем дух не служил смертному телу, а тело являлось органом нравственной жизни бессмертного духа. Поэтому Иисус Христос выпадал из общей закономерности, и поэтому Его мученическая смерть была искупительной, она уничтожила грех в мире.

---

[1] *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава: Воскресное чтение, 1928. С. 11.

Личность Христа и есть тот богооткровенный ответ на загадку о человеке: Христос есть абсолютный божественный Человек, предвечно осуществленный Образ и Подобие Отца. Он добровольно принес Себя в искупительную жертву, и таким образом спас от гибели жизнь грешного мира.

Но каким образом крестная смерть Иисуса Христа может уничтожить все грехи?

Потому, что Им, Словом, было создано все, что на небесах и на земле, видимое и невидимое: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог… Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» (Ин. 1:1, 3). То есть Иисус Христос имеет особое отношение к миру. Потому что Он истинный Творец всего мира, Он действительно может принять на Себя грехи Своего творения и, значит, Своей смертью Он действительно может уничтожить их. Ведь именно Сын Божий (Слово) являлся причиной самого существования мира. Если бы Он не создал мира, то не было бы никакой погибели за грех. Хотя Бог и не повинен за происхождение зла, Он все-таки ответственен за происхождение мира. Поскольку Он — Творец мира, то Он во всех преступлениях грешного мира благоволил обвинить Самого Себя. Он снял грехи с грешного мира и принял на Самого Себя. Следовательно, догмат искупления неразрывно связан с догматом о творении мира.

Для спасения грешного человека недостаточно очистить его от грехов. Необходимо еще изменить и те внешние условия жизни, которые противодействуют достижению спасения, но изменить так, чтобы сам мир остался неприкосновенным, то есть чтобы с уничтожением греха не уничтожить и мир. Стало быть, для осуществления Христова дела в мире необходимо и сохранить этот мир как Божие творение, и в то же самое время изменить его, потому что мир извратился. Это исключительное дело Божественной Премудрости Христос действительно совершил фактом Своего Воскрешения. Человеческая природа Христа никогда не перестанет быть нашей природой и материальное Тело Его никогда не перестанет быть частью нашего материального мира. То есть Иисус Христос вступил в состав Своего творения, и мир стал уже другим. Он, несомненно, принадлежал к нашему роду, как плоть от плоти нашей и кость от кости нашей, и, несомненно, принадлежал нашему миру, воз-

духом которого Он дышал и плодами которого питался, из элементов которого составилось все Его пречистое тело»[1]. Поэтому Искупление мира Христом есть как бы новое творение.

Вознесшись на небеса, Он объединил все бытие — земное и небесное — под Своим Богочеловечеством и стал Вечным Животворящим Главою его. Вследствие этого человеческий род и материальный мир могут быть изменены и преобразованы, но «никогда и никаким образом они не могут быть уничтожены, потому именно, что в составе их теперь находится Сам всемогущий Творец бытия»[2]. Преступный мир будет разрушен, ибо «нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда» (2 Петр. 3:7), но одновременно с процессом разрушения будет совершаться и процесс богочеловеческого творчества Христа и образования «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3:13).

Догмат об искупительной смерти Иисуса Христа Несмелов понимает слишком широко. Он считает, что это единственное средство для возможного очищения грехов всего преступного мира. «Кто желает искупления своих грехов и верует в действительность Христовой жертвы за грех, и обращается к спасительной помощи Христа, тот, хотя бы даже он вышел из сонмища падших ангелов, и хотя бы даже он был самим сатаной, все равно — может быть очищен и спасен святою кровью Христа; потому что и дьявол также — творение Божие, потому что и он также был создан Богом не для погибели, а для жизни вечной в светлом мире Божиих святых»[3]. В понимании этого догмата Несмелов находится под заметным впечатлением богословия святого Григория Нисского, который в свою очередь придерживался идеи Оригена об апокатастасисе всего творения.

Правда, в примечании автор считает нужным оговориться, а захотят ли падшие духи обратиться к своему Творцу и Спасителю с чистой мольбой искреннего раскаяния?

Несмелов находится под сильным влиянием трудов святого Григория Нисского, по догматической системе которого он написал магистерскую диссертацию. Святой отец имел свое

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 340.

[2] Там же. С. 341.

[3] Там же. С. 337.

частное богословское мнение об апокатастасисе всего творения. Он полагал, что по скончании долгих времен благодать Божия спасет безусловно всех грешников, не только людей, но и злых духов, и даже самого виновника первого падения — диавола. Мысль о спасении диавола святой Григорий аргументировал в своем «Великом Катехизисе», указывая на универсальность жертвы Сына Божия. Великая крестная жертва, по мнению святого Григория, одновременно произвела «и полное освобождение человека от зла, и врачевание самого изобретателя зла»[1]. Следовательно, со стороны Бога, по мнению святого отца, препятствий к спасению диавола нет никаких. Вопрос только в том, пожелает ли диавол принять его? Решая этот вопрос положительно, святой Григорий указывает основание в словах апостола Павла: «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2:10). Эту мысль отец подтверждает и другими словами того же апостола: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

Что очень интересно для характеристики самого «позднего» Несмелова, так это совершенно правильная оценка, которую он, еще будучи студентом, дал этому теологумену об апокатастасисе. «Таким образом, — делает вывод Несмелов, — св. Григорий Нисский в своем учении о спасении и о будущей жизни в некоторых пунктах отступил от чисто церковной точки зрения на этот предмет, и, не как учитель церкви, а как философ, склонился к ошибочной оригеновской идее, осужденной потом Вселенскою Церковию, именно к идее о всеобщем спасении не только людей, но и диавола»[2].

Несмелову принадлежит чрезвычайно оригинальное объяснение Воскресения Христова и воскресения всех умерших людей. Принятие на Себя благим Творцом крестной смерти не для «юридического» оправдания, а для фактического уничтожения греха привело к тому, что воскресение явилось в качестве «антропологического закона».

---

[1] *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 617.

[2] Там же. С. 635.

Если в основном рассмотреть несмеловскую концепцию пасхального догмата, то ее можно разделить на три общих положения:

1. Реальная жизнь своим противоречием разумному сознанию порождает в человеке идею спасения.

2. Эта идея может быть реализована только воскресением.

3. Благодаря Воскресению Богочеловека воскресение вообще приобретает антропологический характер, становится всеобщим и необходимым законом.

Несмелов очень убедительно решает христианскую проблему воскресения умерших в их прежних телах. Но прежде автор постулирует, что тождество человека создается исключительно единством его личности. Пока человек живет, в нем происходит постоянный обмен веществ. Все ткани организма в процессе жизнедеятельности постоянно обновляются, и умирает человек не с тем телом, с которым родился. Например, кровь в организме обновляется примерно за 4 месяца, кости медленнее. «Может ли он жалеть о том, что материальные элементы, которые несомненно входили в состав его организма, вышли из этого состава, а напротив, элементы, которые не были его телом, вошли в состав его тела?» — задает Несмелов резонный вопрос[1].

Ссылаясь на апостола Павла (1 Кор. 15:35–37, 42), Несмелов говорит, что неверно думать, будто бы человеческие души в день воскресения моментально вселятся в свои прежние тела, мгновенно созданные для них всемогущею силою Бога. Правильно думать, считает Несмелов, что души, по данной им от Бога энергии, сами «мгновенно разовьют свою собственную творческую деятельность и сами образуют себе свои будущие тела; так что воскресение, стало быть, произойдет путем мгновенного повторения того же самого творческого процесса жизни, которым образуются живые тела людей и в настоящий период их земного существования»[2].

Значение антропологии Несмелова

Основываясь на том, что было сказано, можно сделать следующие выводы о значении религиозно-философской антропологии Несмелова.

---

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 406.

[2] Там же. С. 408.

Противоречия между ограниченным бытием человека и образом безусловного бытия в нем являются главными, основополагающими темами в учении Несмелова. Согласно ему, все остальные противоречия в жизни людей возникают от стремления осуществить идеальный образ безусловного бытия в границах условного мира. Человек у Несмелова погружен в противоречие своего существования, для него прежде всего характерны чувство «неистинности» своей жизни, сознание своей вины, страх смерти. Особая обращенность Несмелова к этим состояниям позволяет говорить о Несмелове как об одном из предшественников религиозного экзистенциализма. Только в религии человек может найти путь к тому, чтобы осуществить в себе все истинно человеческое.

«Наука о человеке» блестяще обнаруживает языческую ограниченность современной философии и всего современного сознания, для которых вера во Христа есть безумие и соблазн. Несмелову удалось философски показать, что вера во Христа разумна, что только эта вера и разумна. Несмелов все время говорит о «научном» обосновании веры и свой труд называет «наукой» о человеке. Это не совсем точно. Правильнее было бы говорить о философском оправдании веры и о философии человеческой природы. Несмелов очень боится всякой схоластики, стремится к живому знанию и гордится тем, что его наука о человеке основана на фактах, а не на понятиях.

Однако следует отметить, что свои глубокие и ценные мысли Несмелов выражает очень трудно. Мы полностью согласны с отзывом профессора догматического богословия Казанской Духовной академии Е. А. Будрина на второй том «Науки о человеке». «Книга г. Несмелова является одною из тех редко встречающихся книг, которые можно читать несколько раз и все-таки не воспроизвести в уме их содержания в целостном и последовательном виде. Причина этого заключается в повторениях, в продолжительных остановках на таких вопросах, которые имеют отдаленное, а иногда и вовсе не имеют отношения к идее спасения, наконец в невнимании к таким вопросам, без которых идея спасения теряет смысл»[1]. На наш взгляд это высказывание профессора Будрина мож-

[1] *Будрин Е. А.* Отзыв о сочинении проф. В. И. Несмелова «Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение» // Православный собеседник, 1908, июль-август. С. 163.

но в известной мере отнести и к первому тому. Возможно, это не последняя причина столь редкого обращения к наследию Несмелова не только философов, богословов, но и атеистов. Отмечается, что «критический анализ философских взглядов Несмелова является необходимым также потому, что в атеистической и религиоведческой литературе они практически не изучены»[1].

Вспомним, что огромную заслугу Несмелова Н. Бердяев кратко выразил так: «Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты Христианства»[2]. Люди приходят к религии через двойственность своей природы, через заложенное в них богоподобие наряду со звероподобием или природоподобием. Человек не может примириться с тем, что он несовершенен и что совершенная, абсолютная жизнь не есть его удел. Не может с этим примириться человек не в силу своих субъективных желаний, а в силу своей объективной природы. Позитивизм, в широком смысле слова, сводит эту тоску по иному, совершенному миру, эту жажду божественной, абсолютной жизни к субъективным желаниям, которые берется объяснить позитивно. Позитивизм прав, когда говорит, что субъективные желания ничего не доказывают, и что сущность мира не обязана быть такой, какой мы ее хотим увидеть. Но ведь речь идет не о субъективных желаниях человека, а об его объективной природе, и эта объективная природа во многом объективно доказывает: эта природа позитивно необъяснима, таинственна. Человек — член иного, божественного миропорядка, а не только этого, природного мира, это факт таинственный, требующий иного объяснения.

Подводя некоторый итог, можно сделать вывод, что основой теоретических построений Несмелова является философия Канта, которого Несмелов называл «могучим анатомом мысли», переработанная в духе и терминологии позитивизма.

---

[1] *Фокина Л. А.* Критический анализ «православной антропологии» В. И. Несмелова // Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Изд. ГМИРиА, 1983. С. 52.

[2] *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства // Русская мысль, 1909. Кн. 9. С. 70.

«Подобная методология позволила Несмелову дать субъективно-психологическую трактовку сознания и самосознания как чистых феноменов»[1].

Несмелов открывает новый способ обнаружения бытия Бога — психологический или антропологический. Это доказательство отличается от старого онтологического доказательства, которое основано на понятии и из пределов понятия не выходит. Отличается и от более нового, морального доказательства Канта, которое основано на субъективном долге. Несмеловское доказательство бытия Божия основано на объективном факте человеческой природы. Это, конечно, не является открытием Несмелова. Все религиозное и философское развитие человечества подготовляло эту религиозную антропологию, раскрывало пути к Богу. Даже учение Канта о нравственно-разумной природе человека и об интеллигибельном характере таило в себе возможность не только «религии в пределах разума», но и подлинно христианской религиозной антропологии. Однако религиозный рационализм Канта ослабил его глубокое учение о двойственности человеческой природы и о принадлежности человека к царству свободы. Несмелов же впервые так ясно и глубоко выразил истину религиозной антропологии. Сознание личности, как образа и подобия Бога, сознание своей принадлежности к миру истинному, совершенному и свободному, объективно доказывает и бытие Бога, и неизбежность искупления мира Сыном Божиим. Путь к христианскому сознанию лежит через таинственное самоощущение личности. И тот не может понять Христианства, в ком личность, — образ божественного бытия, еще дремлет, еще растворена в родовом бытии.

Это положение религиозной антропологии Несмелова настолько убедительно доказано, что получило признание и в светской литературе. Так, Л. Н. Краснопольская отмечает: «Нельзя отказать Несмелову в правильном понимании того, что религия имеет корни в самом человеке… Действительно, центром в религии всегда является человек, всеми вопросами

[1] *Фокина Л. А.* Критический анализ «православной антропологии» В. И. Несмелова // Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Изд. ГМИРиА, 1983. С. 59.

она занимается постольку, поскольку это имеет отношение к человеку»[1].

Однако система Несмелова слишком страдает от рационализма и схематизма. Рассуждений больше, чем опыта и интуиции. «Поражает у Несмелова нечувствие истории. Человек, о котором он говорит, живет не в истории, но наедине со своими тягучими мыслями»[2]. Тайна человеческой природы есть тайна онтологическая, а не только гносеологическая, и объект, который философии надлежит исследовать, есть факт бытия, а не мышления, жизненная тайна человеческого существа, а не тайна познающего субъекта. Метод Несмелова можно назвать онтологически-психологическим, он все время исходит из жизненных фактов, а не из понятий и идей. «И есть в этом какое-то миссионерское упрощение самих истин... Он стремится все сделать в Христианстве совершенно ясным... Принятие Христианства, по Несмелову, есть какой-то рассудочный акт, акт рассудительности и благоразумия»[3].

В первом томе своего труда Несмелов дает и гносеологические основания своей религиозной философии. Однако, как считает Н. Бердяев, «гносеология не является самой сильной и оригинальной его стороною. Несмелов верным инстинктом сближает гносеологию с онтологией, но в этом уступает Соловьеву, которого несправедливо игнорирует. У Несмелова сильнее психологическая сторона»[4]. На наш взгляд, увлечение гносеологическими анализами было не просто своеобразной философской модой того времени. Дело в том, что «при рассмотрении познания получаются такого рода понятия и заключения, которые необходимо предполагают некоторые метафизические воззрения на действительность, лежащую вне познания, так что без метафизики невозможно обойтись»[5]. Другое дело, что у Несме-

---

[1] *Краснопольская Л. Н.* Религиозное учение В. И. Несмелова о человеке и его связь с современной религиозной антропологией // Проблемы личности в религии и атеизме. М.: Изд. МГУ, 1969. С. 174.

[2] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: ИМКА, 1983. С. 449.

[3] Там же. С. 448–449.

[4] *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания Христианства // Русская мысль, 1909. Кн. 9. С. 56–57.

[5] *Линицкий П.* Философия нашего времени / Вера и разум. 1891. Т. 2. Ч. 2. С. 303.

лова все это представлено только в чертеже или схеме, без плоти и красок[1]. Отвлеченная же диалектика понятий, столь присущая Соловьеву, совершенно чужда Несмелову[2].

В учении Несмелова есть дуализм души и тела, духовного и материального. «Нельзя ведь сказать, что человек своей душой принадлежит к миру божественному, а телом к миру животному, что все в нем духовное от иного мира, а все материальное от этого мира»[3]. Душа и тело, духовное и материальное двойственны в человеке и одинаково принадлежат двум мирам. Своему богоподобию человек изменяет не только в своем теле, но не менее и в своей душе; низшее, злое начало лежит не только в сфере материальной, но и в сфере духовной. Источник зла — в гордости духовной, и отсюда уже рождается зло материальной скованности. Несмелов выражается так, как будто бы в духе он видит знак богоподобия человека, а в теле знак принадлежности человека к животному миру.

Е. А. Будрин подчеркивает, что вопросы о человеческом духе, поставленные Несмеловым, разрешены неудовлетворительно[4]. Так, Несмелов утверждает, что человеческий дух появляется в мире не после того, как материальная природа приготовит ему телесное помещение, а напротив, сам дух и создает для себя свое тело, и что ни в один момент своего существования в мире он не бывает бестелесным. Но возникает вопрос, откуда же появляется этот дух, создающий для себя свое тело: «Ведь не носятся же духи в воздухе, отыскивая возможность создать для себя помещение? Далее — в каком отношении дух человека находится к духу его родителей?»[5] Автор эти вопросы не решает.

Несмелов справедливо приходит в результате своего анализа к тому заключению, что лишь спиритуалистическое учение о человеке выдерживает искус философских и научных тре-

---

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: ИМКА, 1983. С. 449.

[2] *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания Христианства // Русская мысль, 1909. Кн. 9. С. 57.

[3] Там же. С. 60.

[4] *Будрин Е. А.* Отзыв о сочинении проф. В. И. Несмелова «Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение» // Православный собеседник, 1908, июль-август. С. 182.

[5] Там же. С. 183.

бований. Но спиритуализм может быть разный, и менее всего удовлетворяет дуалистическая, средневековая форма спиритуализма. Спиритуалистический монизм есть высшая и самая удовлетворяющая форма метафизики. Вместе с тем спиритуалистический монизм переносит центр тяжести дуализма человеческой природы из области философской онтологии в область религиозно-мистическую. Человеческую природу философски понять можно лишь спиритуалистически, но в ней заключен не столько онтологический дуализм души и тела, сколько дуализм иного порядка, дуализм принадлежности единой и сложной, духовно-телесной природы человека к двум мирам: миру божественному и свободному и миру животному и детерминированному. Это прежде всего дуализм свободы и необходимости, дуализм сознания своей принадлежности необходимому миру вещей и сознания своей не меньшей принадлежности свободному миру богоподобных существ. Человек — вещь мира, и душой своей и телом своим он подчинен необходимости природного порядка, и человек — свободное существо, принадлежит и душою своею, и телом своим миру божественному. У Несмелова же не вполне выяснен характер дуализма человеческой природы.

Если сравнить концепции Соловьева и Несмелова относительно Воскресения, то различие заключается прежде всего в исходной точке богословствования. Вл. Соловьев в своей концепции отправляется от космического «прогресса», как данного внешнего наблюдателя, а второй исходит из «загадки», скрывающейся в противоречиях человеческой жизни. Для Соловьева, при макрокосмической точке зрения, Воскресение Христово является одною из промежуточных стадий богочеловечески-богоматериального процесса, направляющегося к окончательному торжеству жизни над смертью. Для Несмелова, при его микрокосмическом аспекте, Воскресение Христово оказывается высшей, кульминационной точкой спасения мира, исцеления человеческой природы. Соловьев понимает Воскресение Христа, как один из моментов прогрессирующего процесса, которому предшествовал и за которым последует целый ряд аналогичных моментов, между тем Несмелов тот же акт выражает как прецедент для общего «закона» человеческой природы, как «причину» последующих актов инди-

видуальных воскресений. Несмелова, так же как и Соловьева, характеризует рационализация пасхального догмата. «Между тем Воскресение Христово, прежде всего таинство веры, а не вывод или постулат. Как таинство, оно нуждается в мистической идеологии, в посвящении» или переживании самой реальности этого догмата»[1]. Но все-же несмеловская трактовка этого догмата ближе к сердцу православного человека.

Однозначную оценку «Науке о человеке» В. И. Несмелова дать трудно. Слишком все перемешано. Даже такие маститые русские богословы как епископ (впоследствии митрополит) Антоний (Храповицкий) и Е. А. Будрин дают диаметрально противоположные оценки. Так, в рецензии на первый том епископ Антоний дает следующее заключение: «Одним словом, мы утверждаем, что философское и нравственное учение В. И. Несмелова вполне согласно с Православною Церковью не в смысле только отсутствия враждебных ее учению мыслей, но и в смысле попредметного совпадения с учением Св. Писания и Предания»[2]. О втором томе Е. А. Будрин пишет: «Угнетающее впечатление производит книга г. Несмелова, она вполне отображает то блуждание в области религиозной мысли, которое в последнее время проникло в нашу богословскую литературу»[3]. И далее профессор Е. А. Будрин решительно высказывается, что удостоить Несмелова за его «Науку о человеке» премии митрополита Макария просто неудобно, поскольку «Высокопреосвященнейший Макарий стяжал себе славное и бессмертное имя именно в области православной науки и учредил премии конечно в интересах православной богословской науки»[4]. То, что у прот. Г. Флоровского называется «тягучими мыслями», у епископа Антония является «образцом философской речи, точной, сильной, как у Декарта или Лейбница, своего рода философской му-

---

[1] *Туберовский А.* Воскресение Христово (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). Сергиев Посад, 1916. С. 86.

[2] *Антоний, епископ.* Отзыв о сочинении профессора В. И. Несмелова: «Наука о человеке. Том первый» // Православный собеседник, 1900, июнь. Приложение 17. С. 11.

[3] *Будрин Е. А.* Отзыв о сочинении проф. В. И. Несмелова «Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение» // Православный собеседник, 1908, июль-август. С. 240.

[4] Там же. С. 241.

зыкой, в которой нет ничего лишнего, ни недостаточного, как в литературной музыке истинного поэта или стихотворца»[1]. В общем-то, можно согласиться с мнением А. Николаева, который об отзыве проф. Будрина писал следующее: «К сожалению, критик, поглощенный разыскиваем неточностей, прошел мимо главного в книге Несмелова — его религиозной антропологии, его учения о спасении, которое, несомненно, стоит в одном ряду с исследованием архиепископа Сергия (Страгородского) “Православное учение о спасении” (СПб., 1910)»[2].

Мы считаем, что если не касаться весьма свободного истолкования Несмеловым некоторых Таинств и догматов, а говорить лишь о, насколько это возможно, «чистой» антропологии, то Несмелов стоит на православных позициях. Заслуга его в том, что он первый в России **создал православную антропологию как систему** и попытался философски выразить то, что открывает нам Христианство в человеке. Антропология для Несмелова есть ключ к тайнам Бога и человека. Антропологизм Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу как Абсолюту. Несмелову вменяется в заслугу то, что он не уклоняется от требований научного мышления, а напротив, старается уяснить Христианское Откровение при свете его[3].

Своеобразие Несмелова определяется тем, что, со всей остротой отмечая «хрупкость» человеческого существования в физическом мире, он с такою же силой утверждает неустранимость и подлинность идеальных стремлений человека, зарождающихся в глубинах его духа. И в этом Несмелов ассоциируется с более ранним предшественником экзистенциализма Б. Паскалем. «Человек — это лишь тростник, и притом очень слабый по природе, но этот тростник мыслит. <…> если бы даже Вселенная раздавила его, человек все-таки был бы более благороден, чем то, что его убивает, потому что он знает, что он умирает, а Вселенная ничего не знает о том преимуществе, которое она

---

[1] *Антоний, епископ.* Отзыв о сочинении профессора В. И. Несмелова: «Наука о человеке. Том первый» // Православный собеседник, 1900, июнь. Приложение 17. С. 11.

[2] *Николаев А.* Богословские труды профессора В. И. Несмелова // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 8.

[3] *Николин И.* Философия христианства // Богословский вестник, 1903. № 7–8. С. 658.

имеет над ним»[1]. Паскаль также считал, что одним из этапов «правильного мышления» должно быть сознание неизбежного и неустранимого дуализма человека. Бездонная глубина и принципиальная неустранимость этих противоречий ни социальными переустройствами, ни философскими доктринами — свидетельствуют о наличии стоящей за ними загадки. И завершить эту тему нам кажется уместно такими словами: «В системе Несмелова есть не мало “шлака” — тех отдельных отступлений по линиям психологизма, которые вообще так характерны для всякого экзистенциального построения, — но все это тонет по своей незначительности в общем построении Несмелова»[2].

Появление православной антропологии Несмелова в условиях того времени надо понимать как защитную реакцию на материализм русской интеллигенции и на неправомочную идеологизацию естественных наук. Это неотъемлемая заслуга Несмелова. Его антропология противостоит теориям, в первую очередь дарвинизму, которые определяют человеческое сознание как результат эволюции материального мира. «Одно уже то обстоятельство, что человек мог обольстить себя желанием божественной жизни, что он мог не удовлетвориться своим действительным положением в мире и отверг это положение, — одно уже это обстоятельство само по себе доказывает, что человек — не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы. Ведь простое животное никогда не создает относительно себя никаких иллюзий и поэтому никогда не отрицает существующей для него действительности»[3].

---

[1] *Паскаль Б.* Мысли (о религии): пер. с франц. П. Д. Первова. 2-е изд. М., 1699. С. 49.

[2] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж: ИМКА, 1950. С. 118.

[3] *Несмелов В.* Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного Откровения. Казань, 1895. С. 3.

УДИВЛЯЮСЬ, ЧТО ВЫ ОТ ПРИЗВАВШЕГО ВАС БЛАГОДАТИЮ ХРИСТОВОЮ ТАК СКОРО ПЕРЕХОДИТЕ К ИНОМУ БЛАГОВЕСТВОВАНИЮ

(Посл. к Галатам ап. Павла 1:6)

исторические публикации





ИСТОРИЯ НОВОГРУДСКОЙ ЕПАРХИИ ОТ ОСНОВАНИЯ ДО НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

Доклад на Новогрудских исторических чтениях, 1993 г.

Учреждение Новогрудской викарной кафедры в 1991 г., а затем Новогрудско-Лидской епархии в 1992 г. с точки зрения церковно-исторической является возобновлением древней архиепископской кафедры, история которой теснейшим образом связана с важнейшими, порой весьма драматическими событиями церковной жизни средневековой Руси.

Основание Новогрудской епархии относится к началу XIV в. К этому времени принадлежат акты Константинопольского патриархата, содержащие упоминание о митрополите Литовском, кафедра которого находилась в столице Великого княжества Литовского Новогрудке. Первым митрополитом Новогрудским и Литовским был Феофил, о котором известно, что в 1317, в 1327 и 1329 гг. он присутствовал на заседаниях Патриаршего Синода в Константинополе. Последнее является свидетельством наличия у новой митрополии по отношению к Константинопольскому Патриарху прав автономии, равных правам митрополии Киевской и всея Руси.

Основание Новогрудской кафедры прямо связано с крупнейшими геополитическими переменами, произошедшими в конце XIII — начале XIV в. в верхнем Понеманье в результате бурных событий, в самом центре которых был Новогрудок.

Город этот (Новый Городок) был основан Ярославом Мудрым в 1044 г. после победы, одержанной над Литвой (то есть литовскими племенами) на Слонимских полях, и являлся, повидимому, важным форпостом Киевского княжества на Северо-Западе. Эта крепость во второй половине XI столетия имела большое стратегическое значение в войне Ярославичей со Всеславом Полоцким. Новогрудская земля в это время достигает довольно высокой степени экономического развития и начинает отстаивать на политической арене свои интересы.

Возвышение Новогрудка связано с именами князей Миндовга и Войшелка, основателей Великого княжества Литовского, Русского и Жмудского, — могучей державы, игравшей в последующие три столетия одну из главных ролей в политической жизни Восточной Европы.

До недавнего времени считался традиционным взгляд, принадлежащий авторам работ по истории Литвы, базирующийся на сочинениях польских хронистов XV–XVI вв. М. Меховита (1457–1523), М. Стрыйковского и др. По их данным литовский князь Миндовг завоевал Черную Русь (Новогрудок, Гродно, Лиду, Волковыск, Слоним, Зельву) и, присоединив ее к Литве (Жемайтии), создал первооснову будущей великой державы. В действительности дело обстояло куда значительно сложнее.

В 1246 г. соединенные силы литовских племен были разбиты крестоносцами в битве при Амботене. Виновником поражения литовцы сочли возглавлявшего ополчение князя Миндовга. Опасаясь расправы последний вместе со своими боярами бежал в Новогрудок. Здесь Миндовг принял крещение по православному обряду, что, по-видимому, было одним из условий приглашения его Новогрудской землею к себе на княжение. Во главе новогрудских ратей Миндовг сумел не только вернуть себе свои литовские вотчины, но и подчинить всю Литву. После этого Миндовг передает Новогрудский княжеский стол своему сыну Войшелку, а сам уходит в Литву. При этом из политических соображений он переходит из Православной веры в римо-католическую (1251) и признает свою вассальную зависимость от папы Александра IV, за что был пожалован «короной Литвы». Войшелк, в отличие от своего отца, до конца дней был верен Православию. Более того, ревнуя по Боге, он принял монашество и основал на границе Новогрудской земли и Литвы монастырь, которому, как считают исследователи, надлежало стать оплотом православной христианизации Литвы.

После убийства Миндовга в 1262 г. в результате заговора литовских князей, Войшелк, опираясь на русские дружины Новогрудского и Пинского княжеств, овладел Литвой. Новогрудок становится столицей Великого княжества Литовского[1].

С этого времени особенно возрастает значение этого города как центра православного миссионерства среди язычников Литвы. Тем не менее предполагать, что архиерейская кафедра в Новогрудке появилась раньше 1315 г. нет достаточных оснований. Польский историк Т. Нарбутт, ссылаясь на древние источники,

[1] *Примечание:* территория древней Литвы примерно соответствует Белоруссии, а современную Литву тогда называли Жмудью.

сообщает, что Войшелк общался в 1265 г. с новгородским князем Святославом Ярославичем, прося направить в Литву из Пскова священников-миссионеров. Если бы в Новогрудке был епископ, в подобной просьбе не было бы нужды. Впоследствии, когда в княжение Витеня в состав Великого княжества Литовского вошла Полоцкая земля, архипастырское окормление его православного населения осуществляли епископы Полоцкие. Об этом недвусмысленно свидетельствует грамота епископа Иакова, датируемая 1306 г., в которой полоцкий владыка называет Великого князя Витеня (1293–1316) своим духовным сыном.

Время основания архиерейской кафедры в Новогрудке приходится либо на самый конец княжения Витеня, либо на начало княжения Гедимина (1316–1341). Согласно литовскому преданию, воспроизводимому летописью Быховца, Витень и Гедимин были сыновьями Лютовера, происходившего из князей Эйраголы в Жмуди и служившего Великим князьям литовским на различных придворных должностях. Немецкий источник — анналы Оливского монастыря (XV в.), говорит, что Витень был Великим князем, а Гедимин — конюхом, вступившим в тайную связь с его княгиней и с ее помощью убившим Витеня и завладевшим его престолом. Эту легенду повторяют русские летописные своды XVI в. Некоторые из них считают Витеня (Витенца) принадлежащим к роду смоленских Ростиславичей. Историческая недостоверность этой легенды однозначно доказывается на основании того, что в тексте грамоты магистрата Риги Гедимину 1323 г. последний прямо назван сыном Витеня.

Витень и Гедимин, по-видимому, придерживались языческой веры, но к Христианству, в особенности к Православию, в своей державе относились терпимо. Это было вполне естественно, так как именно в их правление в состав Великого княжества Литовского вошли обширные русские области (1307 г. — Полоцкая земля, в 1316–1317 гг. — Минское и Витебское княжества, в 1318 г. — Волынь), и православные стали составлять подавляющее большинство его населения.

Довольно скоро литовские князья обнаружили стремление оказывать влияние на ход церковных дел в подвластных им землях, и не только в них, но и во всей Киевской митрополии, поскольку в их руках оказался после 1321 г. ее кафедральный центр — Киев.

Не позднее 1317 г. по ходатайству Гедимина Вселенский Патриарх Иоанн Гликис (1315–1319) и Император Андроник II Палеолог учреждают Литовскую митрополию с кафедрой в Новогрудке. Первым Литовским митрополитом был Феофил. Ему подчинялись епископы Полоцкий и Туровский. Епархии других русских областей Великого княжества не могли в это время входить в состав Литовской митрополии, так как Киев традиционно был закреплен за митрополией всея Руси, а Луцкая и Владимиро-Волынская епархии периодически то входили в состав существующей в 1303–1305 и в 1341–1347 гг. митрополии Малой Руси, кафедра которой была в Галиче, то подчинялись митрополитам Киевским и всея Руси.

В 1330 г. Феофил умер. Сохранился подлинный перечень личного имущества Феофила, составленный по распоряжению митрополита Киевского и всея Руси Феогноста (1328–1354), прибывшего в Новогрудок сразу после смерти литовского митрополита. Этот документ является одним из свидетельств заботы Феогноста о том, чтобы на Новогрудскую кафедру не взошел новый митрополит, и чтобы единство канонической территории Русской Церкви было бы благодаря этому восстановлено. Новогрудская кафедра оставалась вакантной до 1354 г. По кончине митрополита Феогноста в Константинополь прибыли из Северо-Восточной Руси епископ Владимирский Алексий, а из Литвы — родственник Великого князя Ольгерда (1341–1377) монах Роман. Алексия рекомендовал Патриарху Филофею в качестве преемника на кафедре митрополии всея Руси незадолго до своей смерти святитель Феогност, Романа выдвигал также в качестве Предстоятеля всей Русской Церкви Ольгерд, сам оставаясь при этом язычником. Еще до своей поездки в Константинополь Роман сделал попытку обосноваться в Киеве в качестве «нареченного митрополита», но, согласно летописи, «…не приняли его кияне».

Патриарх Филофей нашел компромиссное решение и утвердил Алексия митрополитом Киевским и всея Руси, а Романа, как и его предшественника на Новогрудской кафедре — митрополитом Литовским. Как отмечалось в одном из официальных документов Константинопольского Патриархата, отражавшем обстоятельства развернувшейся в последующие годы тяжбы между двумя митрополитами; «Великий князь

литовский принимал меры к тому, чтобы рукоположен был (в митрополита) Роман <...> под тем предлогом, будто его народ не желает иметь митрополитом Алексия, а на самом деле — для того, чтобы при помощи Романа <...> приобрести себе власть и в Великой Руси».

По сообщению византийского писателя Никифора Григоры, Ольгерд даже изъявил желание принять Православную веру, если Патриарх подчинит Роману всю Русскую Церковь.

Митрополит Роман в 1355–1356 гг. вновь приехал в столицу Византии, стремясь добиться для себя Киевской кафедры. Туда же поспешил для того, чтобы отстоять свои права, митрополит Алексий. Новый Патриарх Каллист пытался удовлетворить претензии Ольгерда и Романа тем, что присоединил к Литовской митрополии еще Владимиро-Волынскую, Луцкую, Холмскую, Галицкую и Перемышльскую епархии и присвоил Роману титул митрополита «Малой Руси». Хотя Роман в результате этого решения Патриарха приобрел больше власти, чем все предшествовавшие ему митрополиты Галицкие и Литовские, он, отнюдь, не был этим удовлетворен, и, вернувшись из Константинополя, самовольно провозгласил себя «митрополитом Киевским и всея Руси» и перенес свою резиденцию из Новогрудка в Киев. Хотя претензии Романа вызвали возмущение церковного народа не только в Северо-Восточной Руси, но и в епархиях, находившихся в пределах Великого княжества Литовского, он продолжал борьбу за власть над всей Русской Церковью до самой своей смерти, последовавшей в 1362 г.

В 1364 г. Константинопольский Патриарх Филофей, бывший убежденным противником церковного национализма, утвердил соборный акт о ликвидации митрополии Литвы и Малой Руси, провозглашавший единство Русской Церкви «на все последующие времена при всех последующих за Алексием русских митрополитах». Принципу сохранения церковного единства действительно следовали последующие Константинопольские Патриархи, многие из которых примыкали к исихастскому церковному движению, главная задача виделась его приверженцам в актуализации духовных основ истинной христианской жизни и в поддержании единства Церкви «где нет ни Эллина, ни Иудея,.. варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Коллоссянам, 3:11). Этому не противоречило поста-

новление от 1375 г. митрополита «Киевского, Русского и Литовского» Киприана, произошедшее еще при жизни митрополита всея Руси Алексия. Патриарх Филофей писал в акте избрания нового митрополита, что он «не хочет делить Русь на две митрополии, но назначает Киприана митрополитом для архипастырского окормления тех областей, которым митрополит Алексий не мог дать духовного окормления» из-за враждебного к нему отношения Великих князей литовских. Последнее объяснялось тем, что в течение двух десятилетий и более свт. Алексий фактически возглавлял правительство Московского Великого княжества — главного политического соперника Литвы. Тот же акт указывал, что по смерти митрополита Алексия Киприан должен взять на себя управление всей Русской Церковью.

В период с 1375 до 1381 г. Новогрудская епархия вместе с Киевской епархией составляла митрополичью церковную область и находилась под непосредственным управлением свт. Киприана, чья резиденция находилась в Москве. Об этом свидетельствует, между прочим, интереснейший церковно-исторический памятник — письмо митрополита Киприана преподобному Сергию, игумену Радонежскому от 23 июня 1378 г.

О делах своего архипастырского служения в Литве свт. Киприан, в частности, писал: «Места церковные, запустошена давними лета, оправил есть приложити к митропольи всея Руси. Новый Городок — литовськый давно отпал, и аз его оправил и десятину доспел к митрополии же, и села».

После окончательного перехода митрополита Киприана на московскую кафедру в 1390 г. Новогрудская епархия по-прежнему оставалась в составе митрополичьей области и управлялась митрополичьими наместниками. После династической унии между Литвой и Польшей, заключенной в замке Крево[1], литовские земли подвергались активной католической экспансии. Латинские миссионеры видели в православных «схизматиков», ничем по сути дела не отличающихся от язычников, и практиковали насильственное перекрещивание их в католичество, возникали конфликты. Митрополит всея Руси Киприан в этих обстоятельствах действовал в защиту Правосла-

[1] Ныне территория Новогрудской епархии.

вия смело и решительно. Во время своих поездок по епархиям, находящимся в пределах Литвы и Польши в 1395–1397 гг. и в 1401–1405 гг., используя личное влияние на Ягайло и Витовта, он сумел стабилизировать положение и отстоять законные права Православного исповедания в Польско-Литовской державе.

Новогрудок в эти годы и, вероятно, еще около двух-трех десятилетий сохранял значение главного церковно-административного центра. Причина этого была, отчасти, в том, что Вильно, ставший столицей Великого княжества Литовского еще при Гедимине, как город изначально возник вокруг главного языческого капища жмуди «Ромове», при котором находилась резиденция коллегии жрецов во главе с верховным жрецом криве-кривейто. Само перенесение политического центра в Вильно совершилось по настоянию криво-кривейто Лиздейка. Фактически это означало придание языческому культу характера государственной религии.

В 1347 г. по настоянию жрецов Ольгерд казнил трех тайно принявших Православие придворных из числа литовской знати — Антония, Иоанна и Евстафия. Понятно, что при таком положении православные иерархи оказались в известной оппозиции, и, естественно, не могли перенести свою резиденцию в новую столицу Великого княжества. Несмотря на все это Новогрудско-Литовская митрополичья кафедра была наделена Великими князьями литовскими большими земельными угодьями. Эти владения и денежные вклады богатых жертвователей давали средства для содержания митрополита и его двора. Духовенство древней, основанной еще в XII в. соборной Борисоглебской церкви, бывшей кафедральным собором Новогрудско-Литовских митрополитов, называлось «клиросом» и составляло при владыках совет, помогавший им в управлении церковными делами. При Борисоглебской церкви был также мужской монастырь, братия которого несла послушание при кафедральном соборе и митрополичьей резиденции.

После кончины свт. Киприаиа на митрополию Всея Руси был возведен грек Фотий (1408–1431). Почти с самого начала его правления взаимоотношения между Новогрудком и Москвой очень осложнились. Началось все с того, что в Литву от гнева Фотия вынуждены были бежать некоторые московские

митрополичьи бояре, которых новый митрополит обвинил в расхищении церковной казны и драгоценностей митрополичьей ризницы в период, когда кафедра всея Руси оставалась вакантной (1406–1408). В Новогрудке эти беглецы находят прибежище, а в лице Великого князя Витовта неожиданно для себя обретают помощника и покровителя. Витовт, незадолго перед тем принявший латинскую веру, но в душе до конца своих дней оставшийся язычником, увидел в происшедшем конфликте удобный повод для того, чтобы вмешаться в дела Православной Церкви в Литве во вполне корыстных политических интересах.

Властолюбивый и беспринципный князь, мечтавший отделить Литву от Польши и возложить себе на голову королевскую корону, давно желал, чтобы Православная Церковь в его державе стала, как бы сказали в наше время, национально-государственной. В начале 1414 г. Витовт созвал в Новогрудке собор епископов Западной Руси. На него съехались архиепископ Полоцкий Феодосий, епископ Черниговский Исаакий, епископ Луцкий Дионисий, епископ Владимиро-Волынский Герасим, епископ Перемышльский Геласий, епископ Смоленский Севастиан, епископ Холмский Харитон и епископ Туровский Евфимий. Епископы под давлением Витовта направили в Константинополь Императору и Патриарху требования изъять епархии Западной Руси из юрисдикции митрополита Киевского и всея Руси Фотия и восстановить самостоятельную Литовскую митрополию. Фотий поспешно приехал в Литву, чтобы противостоять смуте; но, по приказанию Витовта, был задержан, ограблен и выслан обратно в Москву. Естественно, что от митрополита всея Руси последовал доклад о происшедшем Вселенскому Патриарху. В результате прошение Новогрудского собора было отклонено.

Тогда Витовт, по некоторым свидетельствам, под угрозой физической расправы потребовал от участников собора провозглашения автокефалии (полной канонической независимости) Литовской Церкви. 15 ноября 1414 г. собравшиеся в Новогрудке епископы грамотой, ссылаясь на невозможность далее выносить злоупотребления митрополита всея Руси, которым «стадо Христово небрегаемо и к погибели готово», и Вселенских Патриархов, коие «не смотряше на часть церковную, но смот-



ряше на злато и сребро много», приводя прецеденты провозглашения автокефалии церквами Болгарии и Сербии, провозгласили автокефалию: «власть имамы, яко апостольские ученицы сходитися и поставляти своему стаду пастыря достойна <...> тем же снидохомся мы и по благодати данной нам от Святого Духа поставихом достойна митрополита Русской Церкви именем Григория». Интересно заметить, что, выполняя грубо навязанную им волю светской власти, члены Новогрудского собора в своей грамоте демагогически заявили, что отвращаются от Константинопольской Церкви, «не могуще терпети еже на Церковь Божию насилие царево ибо Вселенский Патриарх и Божественный Собор священный Констянтиня города по правилам поставить митрополита не могут, но кого Царь повелит...»

Достаточных канонических оснований для провозглашения части автономной Киевской митрополии Константинопольской поместной Церкви в качестве автокефальной поместной Церкви не было, и естественно, ни Москва, ни Константинополь законным избрание Новогрудским собором митрополита Григория Цамблака признать не могли.

В 1415 г. Патриарх Евфимий издал акт о низложении Григория и предал его анафеме. В 1416 г. новый Патриарх Иосиф II также анафемствовал Цамблака. Несмотря на это, Григорий при поддержке Витовта управлял православными епархиями Литвы и Польши до 1420 г. Сразу же после своего избрания на митрополию он оставил Новогрудок и перенес свою резиденцию в Вильну. С этого времени виленский Пречистенский собор стал кафедральным для всего ряда православных митрополитов Западной Руси.

В 1418 г. Григорий Цамблак вместе с польскими и литовскими послами прибыл на «вселенский» собор Западной Церкви в Констанц (Германия). Здесь он, по некоторым предположениям, вел переговоры об унии Православной Церкви Литвы с Римо-католической церковью. Констанцкий собор, по-видимому, отверг условия Цамблака, который понимал унию как возрождение союза братского единомыслия между Западной и Восточной Церквями, а не как безоговорочное подчинение власти римского папы, которого требовали латиняне.

В 1420 г. Григорий Цамблак, по-видимому, убедившись, что он, послужив орудием националистической политики Ви-

товта, увлек свою церковную паству на пагубный путь раскола, раскаявшись, добровольно оставил Новогрудскую кафедру. Удалившись из пределов Литвы, он принял великую схиму с именем Гавриил. В Нямецком монастыре (Молдавия) он прожил около 30 лет, которые полностью посвятил литературной деятельности, создавая литургические и агиографические произведения, позволяющие считать его выдающимся славянским церковным писателем.

Почти сразу же после удаления Григория Цамблака с кафедры церковный раскол был преодолен. Епархии Западной Руси вновь безо всяких эксцессов перешли под управление митрополита Фотия, посетившего Западную Русь в 1421 и в 1430 гг. Из этого следует, что кратковременная самочинная Новогрудско-Литовская автокефалия была не потребностью церковной жизни, а результатом вмешательства в нее чуждых сил.

В 1448 г., в связи с тем, что Константинопольский Патриарх соглашался на унию с Римом и признал над Восточной Церковью власть папы, собор епископов Русской митрополии провозгласил автокефалию Русской Православной Церкви. Епархии Западной Руси первоначально оставались в юрисдикции автокефальных Московских митрополитов. Первый из них, свт. Иона, посетил Киев, Вильну и Новогрудок в 1451 г. Однако, под давлением польско-литовского короля Казимира IV, вступившего в конфликт с Москвой, в 1461–1462 гг. эти епархии подчинились власти митрополита Болгарина, который первоначально был униатом, но затем перешел в Православие и признал юрисдикцию Константинопольской Церкви, которая к тому времени расторгла унию с Римом.

С этого времени и до середины XVII в. Церковь Киевская, включавшая епархии, расположенные на территории современной Беларуси, Украины и Литвы, оставалась автономной митрополией Константинопольского Патриархата, в то время, как Церковь Московская с 1448 г. была автокефальной, а с 1589 г. сама стала Патриархатом.

В состав митрополичьей епархии западно-русских митрополитов входили Виленская, Новогрудская, Трокская, Минская и Киевская земли. Новогрудок сохранял значение второй кафедры, однако часто бывало, что в нем, а не в Вильне постоян-

но жили и совершали свои служения предстоятели Киевской митрополии.

В 1596 г., митрополит Михаил Рогоза и часть епископата за спиной народа подписали в Бресте религиозную унию с римокатоликами, отдавшись во власть Рима и полностью приняв латинское вероучение. Православный клир и народ, не желавший изменить своей вере, подвергся жестокому гонению от польских властей. Все православные церкви были переданы униатам.

При митрополитах-униатах Новогрудок продолжал сохранять, как и прежде, положение второй кафедры. Второй по счету униатский митрополит Игнатий Поцей в своем завещании определял, что если он представится в Литве, то тело его должно быть погребено «альбо в Вильни, альбо в Новогрудке».

Как известно, в 1620 г. патриархом Иерусалимским Феофаном в Западной Руси была восстановлена православная иерархия. Православные митрополиты имели свою резиденцию в Киеве, находились под защитой украинского казачества. С 1632 г. православная иерархия получила юридическое признание властей Речи Посполитой. По ходатайству митрополита Петра Могилы король Владислав IV издал 10 ноября 1632 г. грамоту, согласно которой в некоторых городах и местечках коронных, литовских и в «белорусской Руси», то есть Полоцкой и Могилевской областях, православным разрешалось иметь по одной церкви. В числе перечисленных в грамоте городов был и Новогрудок.

После перенесения митрополичьей кафедры из Новогрудка в Вильню Новогрудская область продолжала оставаться в составе митрополичьей епархии, а сам Новогрудок сохранял значение второй кафедры западно-русских православных митрополитов. После Брестской унии он имел то же значение при митрополитах-униатах.

Основанный еще в XII в. Борисоглебский собор в Новогрудке, бывший кафедральным храмом православных митрополитов Новогрудско-Литовских в XVII и XVIII вв., был кафедрой униатских Киевских (по титулу) митрополитов. По некоторым предположениям церковью, которая «на добровольное и спокойное одержание» передавалась вышеупомянутым распоряжением Владислава IV, был Никольский собор.

Во второй половине XVII и в XVIII столетий униатские митрополиты не имели уже постоянной резиденции. Некоторые из них жили в Новогрудке, другие в Вильне, большая же часть сохраняла местожительства в тех городах, в которых были их епископские кафедры до поставления в митрополиты. Постепенно Новогрудок как церковный центр приходит в упадок.

В 1795 г. западные области Белоруссии вошли в состав Российской Империи. В 1828 г. четыре униатские епархии: Виленская митрополичья, Луцкая, Брестская и Полоцкая были преобразованы в две — Белорусскую и Литовскую. В составе последней Новогрудок был центром благочиния.

Вскоре после присоединения Белоруссии к России униатское население стало без всякого принуждения массово переходить в Православную веру. Особенно широкий характер это движение за возвращение в исконную отеческую веру приняло в 1833–1838 гг., когда из унии в Православие стало переходить духовное сословие. Униатский епископ Брестский Антоний сообщал православному архиепископу Минскому Никону в феврале 1838 г., что уже присоединились к Православию члены духовной консистории, все учителя семинарии, начальник уездных Духовных училищ, все настоятели монастырей и почти все священники Слуцкого, Новогрудского, Лидского, Волковысского, Полесского, Ротненского и Луцкого благочиний.

После возвращения епископата, клира и народа униатской церкви в Православие, закрепленного деянием Полоцкого Церковного Собора 12 февраля 1839 г., и присоединения их к Русской Православной Церкви Новогрудок вошел в состав Гродненско-Новогрудской православной епархии. В эту епархию входили Барановичское, Бытенское, Белостокское, Бельское, Велико-Берестовицкое, Волковыское, Городейское, Городыщенское, Гродненское, Дятловское, Количское, Клецкое, Несвижское, Новогрудское, Подоросское, Почаповское, Семятичское, Скидельское, Слонимское, Сокольское благочиния. Благочиния же Лидское, Мирское, Ошмянское, приходы которых ныне вошли в Новогрудско-Лидскую епархию, принадлежали в то время Виленско-Литовской епархии.

После Первой мировой и Гражданской войны территорию Западной Белоруссии захватили поляки. Начались репрессии православных: одна из причин — каноническое подчинение

Патриарху Московскому и всея Руси. В 1924 г. по ходатайству православного епископата и правительства Польши Православной Церкви в Польше Вселенским Патриархом Григорием III была дана автокефалия. Акт этот обосновывался ссылкой на то, что присоединение Киевской митрополии к Московскому Патриархату было совершено вопреки каноническим правилам, и сами условия присоединения, в которых была оговорена автономия Киевской митрополии, были впоследствии нарушены. Московская патриархия признала этот акт Вселенского Патриарха неканоничным.

В 1939 г. после воссоединения западных областей Белоруссии к БССР постановлением Патриаршего Местоблюстителя и Священного Синода на их территории были образованы новые епархии — Пинско-Новогрудская и Гродненско-Виленская, управление которыми с титулом Экзарха Патриархии принял архиепископ Пантелеймон (Рожновский), не признавший в свое время автокефалию Белорусско-Польской Церкви и находившийся до этого на покое в Жировицком монастыре, который никогда не закрывался.

После начала Великой Отечественной войны внешние условия церковной жизни в Белоруссии существенно изменились. Немецкие оккупационные власти стремились подчинить ее своему влиянию. Пользуясь их поддержкой, в церковные дела стали активно вмешиваться белорусские политические организации. У них были свои взгляды на Церковь и на церковные дела, чисто политические, которые они хотели насаждать в Церкви, не считаясь с церковными интересами. Немецкий генеральный комиссариат Белоруссии потребовал, чтобы Православная Церковь на Беларуси именовалась «автокефальной» и «национальной», проповедь, обучение Закону Божьему и церковное делопроизводство были на белорусском языке, а новые епископы посвящались только из кандидатов белорусской национальности.

В марте 1942 г. в Минске состоялся церковный Собор, участниками которого были Пантелеймон (Рожновский), принявший титул митрополита Минского и всея Белоруссии, епископ Брестский Венедикт и епископ Слуцкий Феофил. Было решено открыть шесть епархий: Витебскую, Гродненскую, Минскую, Могилевскую, Новогрудскую и Смоленскую. На

Новогрудскую кафедру было решено пригласить епископа Вениамина (Новицкого), жившего в то время на покое в Почаевской Лавре. До его прибытия управление епархией было поручено Афанасию (Мартосу), посвященному во епископа 8 марта 1942 г.

Вскоре белорусские националистические деятели добились от немецких властей устранения митрополита Пантелеймона от церковного управления и ссылки его под надзор полиции в Ляды по причине того, что он придерживался строго русских и монархических убеждений. Его место занял архиепископ Филофей, под председательством которого в августе 1942 г. состоялся так называемый «Всебелорусский Поместный Собор». В действительности полнотой представительства на этом Соборе обладали только 2 епархии — Минская и Новогрудская. От последней на соборе присутствовало 39 делегатов, в том числе 17 от духовенства и 22 от мирян. Собор утвердил статут «Сьвятой праваслаўнай Беларускай Аўтакефальнай Царквы» с оговоркой, что «каноническое объявление автокефалии последует после признания ее всеми автокефальными Православными Церквами». Собор закончился 2 сентября без формального объявления автокефалии.

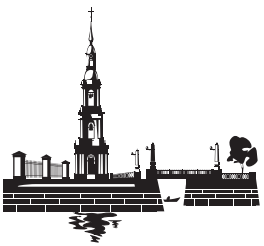
Новогрудская епархия под управлением епископа Афанасия Мартоса просуществовала до июня 1944 г., когда последний вместе с прочими белорусскими епископами, опасаясь расправы со стороны советской власти, эмигрировал в Западную Европу. После изгнания немцев из Белоруссии приходы Новогрудской епархии были включены в состав Минской епархии.

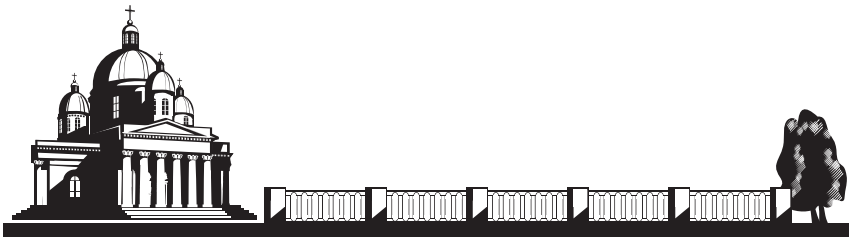
Такова вкратце история древней архиерейской кафедры города Новогрудка, которая ныне, спустя более чем шесть с половиной веков после своего основания, возродилась к жизни. 16 июня 1991 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, митрополит Минский и Гродненский, Патриарший Экзарх всея Белоруссии Филарет и сослужащие им еще 7 архиереев Русской Православной Церкви и ее Белорусского экзархата совершили в Успенском Соборе Жировицкого монастыря архиерейскую хиротонию ректора Минской Духовной семинарии архимандрита Константина (Горянова) во епископа Новогрудского, викария Минско-Гродненской епархии. По ходатайству Синода Белорусского экзархата и по благословению

Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II 19 февраля 1992 г. на территории восточной части Гродненской области образована Новогрудско-Лидская епархия, имеющая в своем составе 82 прихода. Епископ Новогрудский и Лидский Константин совмещает управление своей епархией с ректорством в Минской Духовной семинарии. Эта Духовная школа — первая в Русской Православной Церкви получила статус высшего учебного заведения с пятилетним сроком обучения, что, несомненно, говорит о первостепенной значимости, которую имеет в жизни Беларуси ее духовно-педагогическая, научно-богословская и церковно-общественная деятельность.

Сейчас в Новогрудской епархии планируется открыть 4 новых храма: в Дятловском, Слонимском, Кореличском и Новогрудском районах. Однако в Лиде и Островце мы встречаемся с активным противодействием со стороны Римо-католической церкви.

1993 г.





ДЕНЬ ПОБЕДЫ

(*о значении для современности проповеднического и пророческого подвига святого праведного Иоанна Кронштадтского*)

Доклад в СПбПДА на конференции, посвященной 100-летию кончины святого праведного Иоанна Кронштадтского.

I

Слово по-беда — означает героическое преодоление «беды», которая в государственном смысле издревле понимается как вторжение на Русь чужеземных захватчиков, ставящих своей целью порабощение великой нации, захват богоданных русских земель, искоренение национальной культуры, а главное, Православной веры. Устойчивое словосочетание «День Победы», в котором оба слова пишутся с большой буквы, вошло в русский обиход после Великой Отечественной войны, в результате которой наша страна, путем неимоверных страданий и потерь, одолела фашизм. Нерусскому человеку, вероятно, не понять, почему по прошествии почти семи десятилетий с майский победных дней, сегодня, когда все меньше и меньше остается очевидцев и участников Великой войны, значение праздника, который теперь весь мир называет «День Победы», не ослабевает, а только усиливается, все более приобретает над-исторический смысл и общенациональный охват. Почему в этот день так ликует молодежь, которая не только не видела войны, но в последнее вре-

мя была и остается лишена достоверной о ней информации? Не только генетическая память тому причина.

Ни одно государство в мире, кажется, не испытало стольких «бед», как Россия. Но в XX в. они стали повторяться с большей частотой, нежели в предыдущие века русской истории, каждый из которых имел «беду» свою. Казалось враг, торопясь покончить с Православной цивилизацией, решил не давать ей покоя. Следом за одной национальной трагедией спешила другая. XX в. для России стал особым испытанием на государственную прочность, которое она, сегодня можем сказать с уверенностью, выдержала. Невозможно судить о цене нашей свободы и независимости, когда, как в последнее время, изменяются и приемы, и очевидность, и направления военных действий, когда враг переносит сражения с боевых полей в поле души человеческой, когда предают правители, а бывшие друзья становятся врагами. Конец столетия был более чем богат подобными примерами. Войны в традиционном ее понимании не было, но Россия стояла на грани гибели. «Смутные времена», казалось, закончатся временами «темными», как в начале XX в. Тогда так же постепенно, незаметно сгущались тучи над нашей страной, которая пугала врагов своей нарастающей мощью, стабильностью и процветанием.

Начало XX в. для России, казалось, стало началом духовного обновления общества, но на самом деле оказалось началом очередного «смутного времени». Столкнулись две тенденции, два пути развития. Один предлагал духовно-нравственное преображение общества, а другой — механическо-революционное преобразование. С одной стороны, и Государь Николай II, и Церковь понимали, что нельзя больше использовать веру в политических и полицейских целях, что пора отменить синодальную систему и восстановить Патриаршество; происходило всенародное прославление новых святых, как, например, преподобного Серафима Саровского в 1903 г. Широко обсуждались вопросы церковной жизни, а также религиозно-философские вопросы. С другой стороны, либеральная и революционно настроенная часть общества, как бы не замечая благотворных изменений в жизни российского государства, продолжала бичевать пороки уже уходящего дня. Если в первом случае общество нуждалось в постепенном, требующем нравственного труда исправлении

уже существующего социального устроения, то во втором предлагалось насильственное и скорейшее уничтожение старого порядка для установления неизвестного нового строя.

Больше всего этот антагонизм проявился в разнородной среде русской интеллигенции. Одна ее часть пыталась понять исторический путь России в связи с преемственностью и традициями, что выражалось в осмыслении и освоении различных аспектов Православной цивилизации и церковности, а другая часть отказывалась от всякого историзма. Сборник «Вехи» (1909) стал выражением самопознания и самокритики русской интеллигенции. Так, один из его авторов С. Н. Булгаков писал, что «вследствие своего максимализма интеллигенция остается малодоступна к доводам исторического реализма... Самый социализм остается для нее не собирательным понятием, обозначающим постепенное социально-экономическое преобразование, которое слагается из ряда частных и вполне конкретных реформ, не “историческим движением”, но над-исторической “конечною целью”, до которой надо совершить исторический прыжок актом интеллигентского героизма. Отсюда недостаток чувства исторической действительности и геометрическая прямолинейность суждений и оценок, пресловутая их «принципиальность»[1].

Историзм же, рассматриваемый в христианском контексте, неразрывно связан с провиденциализмом, с синергией Бога и человека. А в самой жизни синергия осуществлялась и осуществляется в церковной жизни, которой не бывает без храмостроительства и богослужения.

«Я несказанно был рад видеть готовым храм у Варшавского вокзала. Дай Бог Вам кончить святое дело благополучно. Молитесь, Господь промышляет о Своем храме. И он воздвигнется, и украсит собою столицу и Церковь Православную. Господь Вам помощник». Так о строящейся на Обводном канале церкви Воскресения Христова, во второй день Пасхи 1908 г., незадолго до своей кончины, писал один из основных благодетелей и жертвователей, протоиерей Иоанн Сергиев, известный всей России под именем Иоанн Кронштадтский. И сами совре-

[1] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. СПб., 1909. С. 33.

менники восхищались и удивлялись чуду воздвижения этого величественного храма, ведь «постройка как раз пала на годы нашего общественного безумия, когда вся страна переживала период бури и натиска мятежных идей и революционного брожения. И невольно в душе поднималось бодрое чувство при виде того, как, точно наперекор общественному разброду и разложению заветных православно-русских настроений, при отливе пожертвований у Варшавского вокзала постепенно росло величественное сооружение, ставшее отныне памятником преданности царелюбивого народа русского своим родным свято-историческим заветам»[1].

Впрочем, оторванная от жизни основных русских сословий интеллигенция по-своему представляла и народ, и его счастье. Так пишет об ошибках современной ему интеллигенции Н. А. Бердяев: «Она шла на соблазн великого инквизитора, который требовал отказа от истины во имя счастья людей. Основное моральное суждение интеллигенции укладывается в формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься, если люди будут счастливее; долой истину, если она стоит на пути заветного клича “долой самодержавие”. Оказалось, что ложно направленное человеколюбие убивает боголюбие, так как любовь к истине, как и к красоте, как и ко всякой абсолютной ценности, есть выражение любви к Божеству. Человеколюбие это было ложным, так как не было основано на настоящем уважении к человеку, к равному и родному по Единому Отцу; оно было, с одной стороны, состраданием и жалостью к человеку из «народа», а с другой стороны, превращалось в человекопоклонство и народопоклонство»[2].

Многие русские люди предчувствовали неладное и понимали ошибочность новомодных стремлений задолго до первых народных революционных волнений. Так, несправедливо забытый сегодня, талантливый русский поэт и публицист Василий Величко уже в 1903 г. писал: «Думайте о благе России, Царя и народа!.. Душа Царя — душа народа! Он Божий став-

---

[1] Храм Воскресения у Варшавского вокзала. СПб., 2005. С. 5.

[2] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. СПб., 1909. С. 14.

ленник, живая связь народа с Богом!.. Народ не виноват в пороках русской интеллигенции. На крыльях его духа Россия вознесется над миром!..»[1]. Поэт страстно призывал к сплочению русских сил.

В тумане смутных дней
В нелегкий путь пошли мы,
Огнем любви палимы —
Любви к земле своей.
.....
Обступим стяг священный,
Как доблестная рать!
За Русь! За нашу мать
Поднимем кубок пенный!

За русский пыл в крови,
За славные преданья,
За луч самосознанья
И торжество любви!

Революция, казалось, грянула неожиданно. Внешние и внутренние враги России решили воспользоваться неизбежными трудностями Русско-японской войны и взорвать фундамент русской державности, вырвать «якорь русского спасения» (граф С. Уваров) — Православие, Самодержавие, Народность, справедливо полагая, что без него Россия не удержится на волнах мировой истории. Ситуация требовала новых, не только политических, действий. Сегодня, отстоя на век от тех событий, мы видим, что один из немногих, св. прав. Иоанн Кронштадтский, решительно возложил на свои пастырские плечи заботы духовной борьбы за Великую Россию. В «торжестве любви» бесстрашно, будучи в преклонном возрасте, вошел и воссиял «лучом самосознанья» великий русский подвижник в «туман смутных дней». Если бы только дней! Дни оказались длительными «смутными временами».

«Смутное время» — название для России не новое. Так назывался исторический период конца XVI — начала XVII в. не только потому, что в России происходила политическая смута, разрушалась привычная система государственной власти,

[1] Русский вестник. 1904. Кн. 2.

возникла угроза потери национальной независимости. В это время происходило крушение исконных основ духовно-нравственного и религиозно-философского русского сознания, потеря смысла бытия. Смута властвовала в первую очередь в душах и умах русских людей. Разорение богоизбранной России, казалось, произошло навеки. В связи с этим укоренялись настроения, связанные с идеей гибели Руси. Все сочинения этого периода содержат несомненную мысль, что Господь разгневался за отступление русских людей от истинной веры, за всеобщие неискупленные грехи народа, потерявшего страх Божий. Во многих произведениях «смутного времени» можно найти развернутый перечень многочисленных прегрешений, характерных для всего русского общества.

Но не только перечисление конкретных грехов составляет предмет религиозно-философской мысли того времени. Появляются новые тенденции, изыскиваются непосредственные виновники происходящего, а именно, к ответственности впервые в русской истории призываются цари. Это связано с несчастиями царствования Бориса Годунова, с последующими временами польской интервенции и наглой сменой самозванцев, то есть с неспособностью высшей власти защитить русскую землю и русский народ. «Рассуждения о личной виновности русских царей приводили к тому, что в сознании многих русских людей начала XVII века начал разрушаться образ “Русского царя” как истинного Помазанника Божиего, который является посредником в общении русского народа и Российского государства»[1].

Но в те же времена наблюдался всенародный всплеск религиозных настроений: существует множество литературных памятников, рассказывающих о знамениях и видениях, об обретении чудотворной иконы Казанской Божией Матери, чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери. В эти времена воссиял проповеднический дар святителя Дмитрия Ростовского. Но более всего о неотступной милости Божией к боголюбивой России, которая выстояла во всех испытаниях и обрела новую крепкую Царскую династию, свидетельствовал жизненный подвиг всероссийского Патриарха Гермогена.

---

[1] *Перевезенцев С. В.* Тайны Русской веры. Вече, 2001. С. 313.

Его служение было до последнего вздоха посвящено государству Русскому и Православной Церкви. Кажется, что одному человеку не под силу свершить все те подвиги, которые выпали на долю героического Патриарха, сумевшего противостоять не только иноземным захватчикам, но, самое трудное, победить собственных предателей. Патриарх не испугался оказать мужественное сопротивление Лжедмитрию, не побоялся один пронести на своих плечах и явить восставшему народу мощи мученика царевича Дмитрия. Когда мятежники во главе с Болотниковым и князем Шаховским подступили к самой Москве, святейший Гермоген разослал по городам грамоты с сообщением о бедственном положении столицы, что способствовало созданию войск ополчения. Смело Патриарх препятствовал замыслам поляков покорить Русскую землю, не позволил Сигизмунду занять русский престол. «Предивный радетель христианской веры» своим примером, осуждением мятежа, призывом к всенародному покаянию и прославлением неиссякаемой Божией милости способствовал подъему православно-патриотических чувств. Патриарх Гермоген выступил против продажных бояр, которые под страхом смерти требовали от него приказ о роспуске ополчения. Патриарх не дал такого приказа и с помощью своих соотечественников-предателей был заключен в Чудов монастырь, где принял мученическую смерть. Уже через полгода благодаря и жизненному подвигу этого премудрого священноначальника Москва была очищена от иноземцев и их пособников ополчением князя Пожарского и Козьмы Минина. Слава Богу, Русской Победой закончилось очередное «смутное время».

Однако, если внимательно исследовать причины наступления «смутного времени», то станет видно, что это не всегда запланированная успешная атака внешних сил зла, что в большинстве случаев можно выявить внутренние, духовные, социальные, то есть сугубо русские причины наступления этого нестабильного времени. Механизм возникновения смуты в России подобен возникновению болезни в ослабленном организме. Ведь известно, что настоящая причина болезни заключается не столько во внешних, агрессивных, всегда существующих условиях, сколько во внутренних, глубоко лежащих изменениях самого организма, не имеющего достаточных сил бороться

с «захватчиками». Внешние проявления, которые есть только поводы для выявления причин внутренних, то есть сущности болезни, помогают врачу диагностировать фактическую причину заболевания, чтобы правильно способствовать целительным силам самого организма в восстановлении норм физиологической жизни.

Государство тоже живой организм, нравственные расстройства которого приводят к глубоким кризисам, внешними проявлениями которых и являются «смутные времена». Для восстановления «физиологических норм» общества тоже требуется врач — духовный. Его обязанности в России с дней своего возникновения возложила на себя Русская Православная Церковь. Иоанн Кронштадтский, один из лучших ее пастырей, яснее многих своих современников видел скрытые болезни любимой Родины. Он пытался лечить их, не щадя ни сил своих, ни самой жизни, которую практически пожертвовал во имя победы над «рабством тления», веря в замысел Божий о человеке, как о существе бессмертном, веря, что смерть физического тела не есть окончательный смертный приговор.

Героическая жертва одной жизни во имя всей жизни в христианской и в русской истории имеет не мало примеров. Ее духовное осуществление всегда определяется физическим проявлением. Современные фундаментальные исследования естественных наук подтверждают неразрывную связь жизни и смерти, смерти и бессмертия и, в частности, позволяют проследить на клеточном биологическом уровне механизм жертвования в обеспечение жизни всего организма. Усилиями представителей нескольких научных направлений — молекулярной биологии, молекулярной генетики, онкологии, биологии развития — было открыто необычное явление — апоптоз, в переводе с греческого — опадание листьев, или «генетически запрограммированная смерть клеток»[1]. Апоптоз принципиально отличается от обычной некротической гибели клеток в результате повреждения. С его помощью поддерживается оптимальное их количество в организме, необходимое для нормального его функционирования. У этого явления есть как

[1] *Муравник Г. Л.* Ибо прах ты и в прах возвратишься // Христианство и наука. М., 2003. С. 357.

будто некая духовная причина. Подчиненная строгим правилам необходимая смерть отдельных клеток во имя общего блага свидетельствует о высоком биологическом смысле апоптоза, являющегося актом самопожертвования единиц во имя жизни множества.

II

Жизнь Иоанна Кронштадтского, которую он выбрал сознательно, по воле боголюбивого сердца, была фактически ежедневной, а с годами и ежечасной жертвой. Мало того, что он не щадил своих телесных и духовных сил на избранном поприще, он выносил словесные унижения от врагов Православия, которые не гнушались и издевательств физических. Своею кровью, пролитой от рук наемных преступников, искупал мужественный проповедник путь пастырского служения. Несколько лет подряд печать при попустительстве властей ежедневно глумилась над его патриотизмом и любовью к Родине, над его чудесами, милостыней, над благотворением его почитателей. Она сочиняла клеветнические выдумки, оскверняла привязанность народа к любимому священнику, насмехалась над народным порывом. Но русские люди отлично знали и видели, что если отец Иоанн мирился с обстановкой, в которой жил, терпеливо перенося многие лишения, то, значит, так это и нужно было, что в этом и заключается его подвиг. Он спасался не в пустыне, не в стенах монастыря, а в самом водовороте страстей и горя — подвиг несравненно более тяжкий и великий. Он спасался, чуя близкие времена, страшнее которых еще не было на Руси.

Во многих случаях преодоление исторических «смутных времен» ценой неисчислимых жертв и невиданных усилий способствовало укреплению России, сплачивало народ, объединяло его в нацию. Но такие позитивные последствия были не всегда, они невозможны, если случалась война междоусобная, братоубийственная, гражданская. Такие времена были пагубны для России, о таких грядущих временах, предчувствуя их смертоносное дыхание, печалился в своих искренних непрестанных молитвах Иоанн Кронштадтский, зная, что русская смута всегда была следствием не прогресса, а регресса больного общества.

В этом плане характерна оценка П. Струве приведенного замечания одного «левого члена английской Нижней Палаты, который, оправдывая большевиков, сослался на то, что якобы русский народ по своему культурному уровню находится еще в XVII в.». На что П. Струве отвечает: «Это, конечно, огромное и нелепое преувеличение, но, поскольку в этом указании есть зерно истины, оно содержит в себе справедливое и жесточайшее объективное осуждение русской революции. По своему объективному экономическому и культурному содержанию русская революция есть облеченное в революционную форму, по существу реакционное в дурном смысле, то есть регрессивное, движение, которое отбросило Россию и русский народ назад на целые десятилетия и отчасти века. Только наивные люди, верующие в слова, не знают, что реакция и попятное движение могут облекаться в революционную форму. Такой политический радикал и такой глубоко образованный, напоенный всем знанием своей эпохи социалист, как Лассаль, считал, например, немецкое крестьянское революционное движение XVI в. явлением реакционным… Мысль о регрессивном существе русской революции можно выразить еще проще так: если вообще русская революция есть чьелибо дело (а в известном смысле, как я сказал, революции всегда делаются), то она не только злое и дьявольское, но еще — и, поскольку в этом деле участвовали народные массы, всего больше — глупое дело. Когда у кого-либо сгорел дом, это великая беда. Когда люди сами спалили свой дом, по злобе или по невежеству, это, во всяком случае, глупо. И они должны, прежде всего, восчувствовать это. Эту простую вещь никакая «социологическая» мудрость не может опровергнуть и не должна опровергать»[1].

Противоположным революционному пониманию народа, как инструмента и абстрактной цели революции, было отношение к людям св. прав. Иоанна Кронштадтского. Он не делил просителей по вероисповеданиям, никому не отказывал в молитве. И к нему, кроме православных, обращались лютеране, католики, буддисты, мусульмане, евреи, хотя главной заботой священника было исцелять современников от самого пагубно-

[1] *Струве П. Б.* Познание революции и возрождение духа. М., 2008. С. 16.

го заболевания — атеизма. Неисчислимы примеры благодатной помощи Кронштадтского батюшки. Так, в почти разрушившуюся Крестовоздвиженскую церковь, находящуюся на берегу Ладожского озера, он прислал недорогую Дарохранительницу, и тут же, неведомо откуда, потекли богатые пожертвования, и старинная церковь обновилась. Но явление отцу Иоанну во сне Божией Матери означало, что этот праведник не просто утолитель телесных и духовных страданий народа, но что служение его имеет особую цель, что в истории России оно столь же значимо, как служение и молитвенный подвиг св. Сергия Радонежского, сподобившегося зреть Божию Матерь тоже в «смутные времена», на рубеже XIV–XV вв., во времена тотального, многовекового порабощения Руси иноземными захватчиками.

Божия Матерь, явившись смиренно-кроткому преподобному Сергию, не только осенила его Божией благодатью, но благословила на борьбу со злом, наделила силой для этой борьбы, показала, что Русь находится под Божией защитой. Обострилось духовное зрение инока, жившего в уединении, но отчетливо видевшего, что удельная раздробленность, алчность, кровопролитные усобицы князей, то есть неспособность светской власти блюсти интересы государства, являются одной из причин вековых лихолетий на Руси. Однако заслугой Сергия Радонежского является не только то, что он помог князьям услышать друг друга, прекратить кровопролитие и победить внешнего врага, к чему еще несколько веков назад призывал автор «Слова о полку Игореве». Сергий Радонежский одним из первых русских подвижников указал единственно верный и спасительный для Руси путь — путь к единению с Богом, что позволило русскому народу с Божией помощью победить внешнего врага и сплотиться в нацию.

Не иначе, как чудесным, можно назвать провидческий дар преподобного Сергия, который, живя в оторванности от мира, не имея достаточной военно-политической информации, точно указал истинных врагов Руси-России, время, место и направление «главного удара». Из Жития преподобного Сергия известно, что он за некоторое время до Куликовской битвы отказался благословить великого князя Дмитрия Ивановича на войну с Ордой, сказав, что следует платить дань и покорять-

ся ордынскому царю. Как объяснить кардинально противоположное решение великого молитвенника Сергия и его строгое напутствие князю на борьбу с захватчиками накануне Куликовской битвы: «Подобает ти, господине, пещися о врученном от Бога христоименитому стаду. Поиди против безбожных, и Богу помогающи ти, победиши»!? В первую очередь пониманием святым старцем основного условия существования Русского государства и русской нации — условия существования всенародной Православной веры в лоне Русской Православной Церкви. Как известно из последних исторических исследований[1], Золотая Орда на протяжении многих лет своего владычества терпимо относилась к русской вере и к Русской Церкви, считая их лишь инструментом обуздания народных масс, вероятно, не понимая главного значения Православия в национальном объединении страны. Несмотря на то, что времена татаро-монгольского ига считаются временами упадка и разорения России, именно тогда происходил невиданный и невидимый духовный расцвет государства. Многие старинные историки считали, что в порабощенной стране духовная жизнь еле теплилась, иссякала. Но уже В. О. Ключевский не без удивления заметил, что с середины XIII в. и до 1480 г. на территории России было создано монастырей в два раза больше, чем в первые века русского Христианства, причем, что есть благо, преобладающая часть обителей стала располагаться не только в городах, а на всем пространстве Руси, вплоть до ее окраин. Известно даже, что некоторые ханы, конечно, не без влияния русских священников в Золотой Орде, помогали православным в их борьбе против католической Польши, входили в союз с Византией в войне против венецианских и генуэзских колоний в Крыму. Что же заставило русский народ подняться на борьбу с захватчиками лишь в конце XIV в. и выступить именно против войск Мамая?

Еще из «Сказания о Мамаевом побоище» известно, что против Руси хан Мамай нашел себе новых союзников — литовцев во главе с великим князем Литовским Ягайло. Знаменитый русский историк М. Н. Тихомиров в середине прошлого века

[1] По материалам книги В. Кожинова «История Руси и русского слова». М., 2001.

утверждал, что существуют документальные подтверждения заключения договора с Кафой о помощи генуэзцев. И согласно старинным русским источникам на стороне Мамая выступали «фряги», то есть итальянцы. Сегодня историкам очевиден сговор Мамая, который никогда не представлял традиционно понимаемую Золотую Орду, с папскими структурами. А это означает, что против Руси на Куликово поле вышли не только татаро-монголы, но и католический Запад, попытавшийся чужими руками уничтожить ненавистную ему Православную Державу и Православную Церковь. Таким образом, Сергий Радонежский с Божией помощью вовремя прозрел крестовый поход против Руси и благословил русский народ в лице Великого князя Дмитрия Ивановича на неотлагательную битву за само существование государства.

Только Божией помощью можно объяснить такой провидческий дар святого молитвенника русской земли. Молитвенный подвиг, наверное, один из самых трудных священнических подвигов. Настоящая молитва, слышная Богу, требует не только особого состояния души, сердца и разума, но и «высокого жития», о котором сам Сергий говорил так: «А ни о чем бесполезном не нужно заботиться, но следует уповать и взирать на Бога, Который может кормить нас, и одевать, и обо всех наших делах заботиться: и от Него следует ожидать всего, что нужно доброго и полезного душам и телам нашим»[1]. «Высокое житие» было не самоцелью, но обеспечением «чистоты души», которая только в состоянии добродетельном, просветленном любовью и страхом Божиим, могла беседовать с Господом. Только молитвенной, «чистой душе» Сергия Радонежского могла являться Божия Матерь, ставшая Заступницей Руси Православной.

Великое значение молитвы понимал и отец Иоанн Кронштадтский, считавший, что молитва должна быть постоянным спутником нашим. Он всегда поддерживал в себе молитвенное настроение хвалою и прославлением Божией благодати, глубоким покаянием, усердным призыванием имени Иисуса Христа. Он говорил, что молитва — это жизнь души, которую оберегал от искушений. Отец Иоанн молился Богу просто, ис-

[1] *Перевезенцев С. В.* Тайны Русской веры. Вече, 2001. С. 184.

кренне, но тотчас прекращал, если осознавал, что молитва становится внешней, механической. Он считал несердечную молитву оскорблением Бога, призывающего к Себе человечество словами: «Даждь Ми, сыне, твое сердце!» (Прит. 23:26). Из двух способов познания мира — умом или сердцем, Иоанну Кронштадтскому был близок второй. О таком образе познания мира, словно вторя своему великому предшественнику, образно пишет старец Силуан: «Умом мы не можем познать даже и того, как сделано солнце: и когда мы просим Бога сказать нам, как сделал Он солнце, то читаем ясный ответ в душе: “Смири себя и будешь знать не только солнце, но и Творца его”. А когда познает душа Господа, то от радости забывает солнце и всю тварь и оставляет заботу о земном знании»[1]. Сердцем Иоанн Кронштадтский понимал, что всем известный путь к познанию, направленный вовне, встречающийся с многообразием тварных единиц, множественных проявлений бытия, никогда не приведет к целостности, к Богу. Наоборот, духовный путь познания, направленный в глубь сердца и осуществляющийся через молитву, позволяет пребывать в Боге и видеть себя и весь мир в единстве. Правильность выбранного священником пути была подтверждена явлением ему Божией Матери.

Промыслительно, что явление Божией Матери отцу Иоанну Кронштадтскому произошло в 1898 г., за десять лет до его смерти, когда он в полной мере обрел мощь своего духа, а Россия незаметно вступала в новые «смутные времена». Тогда еще можно было предотвратить грядущую катастрофу. Отец Иоанн Кронштадтский, явственно видевший в тонком сне Царицу Небесную, словно назначался Ею на крестное служение, наделялся особой силой предвидения, особым даром слова, чтобы вразумить обезумевшую страну, указать пути спасения, один на один встать перед врагом внешним и внутренним. И сами обличения священника исходили из врожденного глубокого чувства сострадания, из стремления помочь нравственному исцелению российского общества.

Отец Иоанн, прозорливый поборник Православной веры, в своих откровениях не обещал для России благих времен в будущем. Его предвидения трагичны. В 1907 г., в период зати-

[1] *Старец Силуан.* Издание Сретенского монастыря. М., 2002. С. 140.

шья, мудрый священник грозно, как в свое время Сергий Радонежский или святитель Гермоген, не боявшиеся противостоять слабым властям, предрекал: «Царство русское колеблется, шатается, близко к падению. Если в России так пойдут дела, и безбожники и анархисты-безумцы не будут подвергнуты праведной каре закона, и если Россия не очистится от множества плевел, то она опустеет, как древние царства и города, стертые правосудием Божиим с лица земли за свое безбожие, за свои беззакония. Виновно и высшее правительство, потворствовавшее беспорядкам. Безнаказанность в России в моде. А от того непрестанные у нас аварии с морскими и даже Императорскими судами… Везде измена, везде угрозы жизни и государственному имуществу…»

«Россия мается, страдает и мучается от кровавой внутренней борьбы, от неурожая земли и голода, от страшной во всем дороговизны, от безбожий, безначалия и крайнего упадка нравов. Судьба печальная, наводящая на мрачные думы».

«Русский народ и другие населяющие Россию племена глубоко развращены, горнило искушения и бедствий для всех необходимо, и Господь, нехотящий никому погибнуть, всех пережигает в этом горниле»[1].

Св. праведный Иоанн Кронштадтский предупреждал, что если русское общество не вернется к жизни по Евангелию и к поддержке православной государственности, то власть захватят антихристианские силы: «Вера слову истины, Слову Божию исчезла и заменена верою в разум человеческий <…> не стало повиновения детей родителям, учащихся — учащим и самих учащих — подлежащим властям; браки поруганы; семейная жизнь разлагается; твердой политики не стало, всякий политиканствует, — ученики и учителя в большинстве побросали свои настоящие дела и судят о политике; все желают автономии… Не стало у интеллигенции любви к Родине, и они готовы продать ее инородцам, как Иуда предал Христа злым книжникам и фарисеям; уже не говорю о том, что не стало у нее веры в Церковь, возродившей нас для Бога и небесного отечества; нравов христианских нет, всюду безнравственность; настал, в прямую противоположность Евангелию, культ при-

[1] *Иоанн Сергиев, прот.* Новые слова, 1908.

роды, культ страстей плотских, полное неудержимое распутство с пьянством, расхищение и воровство казенных и частных банков и почтовых учреждений и посылок, и враги России готовят разложение государства...»[1].

Для революционеров и «освободителей» отец Иоанн был грозным противником. Он боролся с ними с глубокой убежденностью человека, сознающего их преступность перед Богом и Россией, поэтому был им ненавистен. Ведь для русского народа каждое слово священника являлось непреложной истиной, народ слушал и понимал своего пастыря, потому что пастырь этот говорил о том, что жило и находило отклик в душе каждого верного сына России. И в этом отец Иоанн был подобен многим своим предшественникам, великим служителям Православной Церкви, которые с давних времен выступали на защиту Родины в тяжелые для нее времена и всегда защищали ее национальные начала.

Сергий Радонежский с верой в победу благословил на битву Дмитрия Донского. Патриарх Гермоген, этот «начальный человек в безгосударное время» в страшную годину лихолетья пламенно призывал народ на защиту Православной веры и на очищение Родины от врагов внешних и внутренних. Современник Патриарха Гермогена Дионисий, архимандрит Троицкой Лавры, рассылал по всей России грамоты со страстным призывом: «восстать против врагов и избрать Царя над всей Русской землей». Всегда, с тех пор, как Русь стоит, когда внешние или внутренние враги нападали на нее и покушались на ее заветы, народные идеалы — на защиту их вставала Церковь Православная в лице своих лучших пастырей.

Представитель действенной, живой народной веры и Православной Церкви отец Иоанн, как и его предшественники, был глубоко национален. Он был истинно русским, и государство, как и Церковь, имели в нем горячего, убежденного защитника. Тесное и неразрывное соединение религиозности и народного чувства было в нем так просто, так естественно, так необходимо. Он был именно лучший сын Церкви и лучший сын Родины, за них в последние годы жизни болело его страждущее сердце. Он, как и все величайшие деятели нашей Церк-

[1] Слово на Благовещение 25 марта 1906 г.

ви, был убежденным патриотом, что доказывало его участие в учреждении и управлении мощной патриотической организацией «Союз Русского народа», оболганной безбожными современниками и их последователями.

III

Иоанн Кронштадтский мужественно выступал против назревшей революции и в церковных проповедях напоминал правителям о долге подавлять смуту. Не только народу, но и властям он указывал 13-ю главу Послания к римлянам: «Начальник не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло». Неоднократно отец Иоанн напоминал, что употреблять меч против зла велит апостол. И сам являл пример непримиримой борьбы с губителями России, так как был глубоко убежден, что это обязанность пастыря, у которого расхищают его овец, так как был уверен, что будет отвечать перед Богом за каждую из них.

Потому праведный так яростно боролся с лжеучением Льва Толстого, этого извратителя Евангельских истин и «надругателя» над Христом Спасителем. Принародной была битва двух идеологических великанов-противников. Одного дал народ из своей среды, вынес его на своих плечах и прославил, как воплощение всего святого, всего чистого и великого, скрытого в душе народа русского. Другой — продукт интеллигентской среды, той ее части, которая отрицает Бога, хулит Его Имя, которая прославляет своего идола за то, что он бросил грязью в Святую Церковь.

«Желаете ли, православные, знать, что я думаю о Льве Толстом? А вот что думаю и говорю: он объявил войну Церкви Православной и всему Христианству. И как денница и сатана отторгнул своим хребтом третью часть звезд небесных, то есть Ангелов, и сделал их единомышленниками с собою, так наш Лев, сын противления, носящий в себе дух его, своим рыканьем и хвостом (Откр. 12:4) отторг тоже едва ли не третью часть русской интеллигенции, особенно из юношества, вслед себя, вслед своего безбожного учения, своего безверия. Его безбожные печатные сочинения свидетельствуют о том…

Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит рыбу, подал бы ему змею (Мф. 7:9, 10). Толстой

именно это и делает. Он подносит змею вместо рыбы и своему семейству, и всей России, и христианам всех стран и языков. Он хочет вырвать у всех веру в Спасителя, веру в Троицу, в Церковь и во спасительные истины, в которые веровать научила нас Святая Церковь и без которых невозможно жить ни одному здравомыслящему человеку…

О Христе Боже, доколе Лев Толстой будет ругаться над Тобою и Церковью Твоею? Доколе будет соблазнять Россию и Европу? Опять он пишет хулы на Церковь и служителей ее, опять клевещет на нас всему миру! Покажи, наконец, Владыко, всему миру адскую злобу его! Буди! Им увлечено в прелесть и пагубу полсвета. Он предтеча антихриста!..

Твоими устами буду судить тебя, лукавый раб, — говорит Господь в Евангелии (Лк. 19:22), и я скажу: отрицаниями твоими отрину тебя, Лев Толстой, и хулы твои обращу на тебя»[1].

Сегодня, с высоты свершившейся истории, мы видим, сколько пророческих мыслей содержит это обличение. «Предтеча антихриста» разве не то же, что ленинское «зеркало русской революции». Разве не обернулось еретическое учение Толстого против него самого, прибегнувшего в последние дни своей жизни в телесной и духовной немощи на порог Церкви с сознанием своего идеологического поражения, но в дьявольской гордыне так и не склонившего головы. Против Льва Толстого выступали многие современники священника. О лжеучении графа Толстого писали протоиерей Иоанн Вострогов, святитель Феофан Затворник, митрополит Антоний (Вадковский), архимандрит Антоний (Храповицкий) и мн. др. Но никто так не прозревал грядущее, как св. прав. Иоанн Кронштадтский. «Прейдут все царства со своими земными, временными постановлениями и законами, со своими учреждениями, сословиями, чинами, должностями; лишены будут богачи земли всех богатств земных и все земные достоинства получат свой конец; потребуются дела, и каждый будет судим по делам своим, как человек, как тварь, по образу Божию созданная и по-

[1] Из дневника Иоанна Кронштадтского «В обличение душепагубного еретичества Льва Толстого», книга «За что Лев Толстой был отлучен от веры». М., 2006. С. 52.

лучившая в удел разум, совесть, закон внутренний и внешний, как гражданин, как чадо родителей своих и Отца Небесного. И вот это время и этот суд явит во всей наготе толстовское и всякое зло...»[1].

Иоанн Кронштадтский не только обличал, увещевал, со всей откровенностью выявлял зло, но исследовал способы борьбы с ним и указывал русским людям ясные пути «в тумане смутных дней». Причем зло он рассматривал не отвлеченно, не как совокупность черт характера, а как систему злонамеренных действий, направленных на уничтожение самобытности русского народа, как категорию, угрожающую благу России, богоизбранной страны, Третьему Риму, Престолу Пресвятой Богородицы. Издревле на Руси была известна выстраданная многими поколениями встречная система обеспечения стабильности и крепости государства, заключающаяся, прежде всего, в симфонии властей: в незыблемости обеспечивающей государственность Царской Власти и духовного приоритета и самостоятельности Русской Православной Церкви. Иоанн Кронштадтский, лучший сын Церкви, лучший сын народа, кажется, не столько внедрялся в богословские аспекты этих взаимоотношений, сколько мудростью своей народной души, просвещенной светом Божественных откровений, сам являл пример симфонии святой русской Православной Церкви и Православного Царя.

Глубоко трогательным было отношение Царской Семьи Александра III к великому молитвеннику. Известно, что в 1896 г. отец Иоанн участвовал в совершении литургии в московском Успенском соборе во время Священного Коронования Их Императорских Величеств Государя Николая Александровича и Государыни Императрицы Александры Федоровны. Император Николай II всегда удостаивал великого молитвенника личными ответами и поздравлениями. Так, на поздравление, полученное от отца Иоанна по случаю годовщины Святого Коронования 14 мая 1898 г., Государь ответил такой телеграммой. «Благодарю вас, батюшка, Иоанн Ильич, за письмо. Молю Бога со всеми истинно-православными русскими людьми — да укрепит Он ваши силы телесные для

[1] За что Лев Толстой был отлучен от веры. М., 2006. С. 104.

продолжения светлого и тяжелого служения вашего Церкви Христовой»[1].

Но такие отношения у священника с Самодержцами были не только вследствие взаимного дружеского расположения, но и в связи с неколебимой убежденностью Иоанна Кронштадтского в том, что лишь тогда станет благоденствовать русский народ, когда: «…будет держаться всем сердцем Бога, Церкви, любви к Царю и Отечеству и чистоты нравов… И чем бы мы стали, россияне, без Царя? Враги наши постарались бы уничтожить и самое имя Россия, так как Носитель и Хранитель России, после Бога, есть Государь России, Царь Самодержавный, без него Россия — не Россия»[2]. Последовавшие события русской истории показали, насколько верны были эти пророчества. Но, очевидно, что неколебимое убеждение в особой Удерживающей значимости Царской Власти для судьбы России является следствием видения Иоанном Кронштадтским целостной системы Божьего мира. Ясно выразил свой взгляд на Самодержавие Кронштадтский батюшка в речи в честь восшествия на престол Николая Александровича.

«Братия! Во всей Вселенной — во всех мирах, видимых и незримых нами, сколь они ни велики и ни бесчисленны — во всем этом дивном, премудром, прекрасном, живом мировом механизме явно примечается одна премудрая, всемогущая, личная, безначальная, всеблагая и всеобъемлющая Сила, которая дала всему этому бесконечному и разнообразному механизму единство, порядок, чудную гармонию и красоту, в целом везде одинаковую, постоянную и неизменную…

Во всем — в малом и великом — в течении светил и действиях стихий, во всех растениях и животных приметна одна всесозидающая, всеоживляющая, всеукрашающая, всенаправящая Рука Невидимого Творца и Промыслителя. Эта же всенаправляющая Рука правит и всеми народами, всем родом человеческим; Она поставляет царей и переставляет, и на место одних возводит других…

Царь самодержавно правит народом, как образ единоначальной власти Божией, как образ Царя Царей, как Глава Го-

[1] Отец Иоанн Кронштадтский. Репр. СПб., 1909. С. 81.

[2] Отец Иоанн Кронштадтский. Репр. СПб., 1909. С. 94.

сударства, этого великого политического тела, стройно организованного и объединенного единою главою. Все власти в государстве, как радиусы в круге, относятся к Государю, как к своему центру; или все люди в Государстве, как дроби получают в Царе своем одного знаменателя. Государь в своем Царстве, как душа в теле, сообщает стройность направления и действия всем членам великого политического тела.

Наша Православная Церковь постоянно молит Бога, Вседержавного Царя Царей, о спасении и благопоспешении Царя земного во всем, и покорения под ноги его всякого врага и супостата»[1].

Чуткий молитвенник, Иоанн Кронштадтский этими словами выразил сущность не только Самодержавной Царской власти, но и особого места Христовой Церкви. Если по слову Иоанна Златоуста «истинную природу Церкви разумеет только причащающийся Тела и Крови Христовых», то, понятно, что отец Иоанн, черпавший вдохновение почти в ежедневном служении Божественной литургии, как никто другой должен был понимать, что значит Православная Церковь Христова. Он, вдохновляемый Духом Святым, помогал современникам находить истинные решения всех вопросов веры.

Цель жизни для святого Иоанна Кронштадтского — вхождение в полноту христианского совершенства, обожение через покаяние и стяжание Святаго Духа. Всей своей судьбой отец Иоанн доказал, что обычной человеческой жизнью, индивидуальными человеческими усилиями достигнуть этой благодати невозможно. Достижение может быть осуществлено только в теле Церкви Христовой, «необходимо принадлежать к Церкви Христовой, коей Глава есть Всемогущий Царь, Победитель ада Иисус Христос. Царство есть Церковь, понимаемая в смысле общества святых, переселившихся на небо, всех православных христиан, подвизающихся на земле, воинствующая с началами и властями и миродержателями, тьмы века сего, с духами злобы поднебесными… Один человек тут в поле не воин, да и великое общество, но неправославное и без Главы — Христа — ничего не может сделать с такими врагами, хитрыми, тонки-

[1] Отец Иоанн Кронштадтский. Репр. СПб., 1909. С. 92.

ми, постоянно бодрствующими, превосходно изучившими науку сей войны»[1].

IV

Слова, произнесенные Иоанном Кронштадтским, кажется, обращены к нам, к нашим временам. Сегодня священству как никогда приходится вновь бороться за нравственное возрождение народа, почти на век оторванного от Церкви Христовой. Невидимый враг против ослабшей духовно России вновь развязал непримиримую войну в надежде окончательно сбить ее с исконного национального пути. Многие из нас оказались участниками и свидетелями недавних новых «смутных времен», так неожиданно обрушившихся на наше многострадальное Отечество. Очевидны известные признаки очередного лихолетья: отпадение погрязшего в пороках народа от Церкви Православной, предательство властьимущих, продавшихся иноземным иноверцам-«руководителям», потеря исконных территорий, ужасающая смертность русского народа, насильственный разврат и одурманивание людей чуждыми западными идеологиями и т. д. Казалось, что на этот раз Россия не сможет выстоять. Но Господь вновь явил Свою милость, вновь вознамерился спасти Россию, вновь послал на ее защиту праведников и святых, среди которых первейшее место принадлежит Иоанну Кронштадтскому, указавшему точные пути ко спасению Отечества, учившему, что необходимо естественное, непринужденное единение со Христовой Церковью.

Великий молитвенник земли Русской св. прав. Иоанн Кронштадтский всегда чаял союз Церкви Небесной и Церкви Земной, в свете которого только и может Россия чувствовать себя в безопасности. В «смутные дни» конца XX в. Церковь под мудрым предводительством Божией милостью Святейшего Патриарха Алексия II много сделала в этом направлении и в первую очередь сама пошла навстречу страдающему народу, защитила его во времена властного безвластия, возложила на себя миссию Удерживающего. Немало чудных Божиих знаков, свидетельствующих о Господней ей помощи.

---

[1] Очерки истории СПб епархии. Ред. митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн. СПб., 1994. С. 202.

Промыслительно, что интронизация Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, состоявшаяся 7 июня 1990 г., почти совпала с началом «смутного десятилетья». О своем внутреннем состоянии в канун избравшего его Поместного Собора Святейший Патриарх писал: «Я ехал в Москву на Собор, имея перед глазами большие задачи, открывшиеся, наконец, для архипастырской и вообще церковной деятельности в Петербурге. Никакой, говоря светским языком, "предвыборной кампании" я не вел. Только после Архиерейского Собора… где я получил больше всех голосов архиереев, я почувствовал, что есть опасность, что чаша сия меня может и не миновать. Я говорю "опасность", при том, что, будучи двадцать два года управляющим делами Московской Патриархии при Святейших Патриархах Алексии I и Пимене, я прекрасно знал, насколько тяжел крест Патриаршего служения. Но я положился на волю Божию: если будет воля Господня на мое Патриаршество, то, видимо, Он даст и силы» (Беседы с Патриархом Алексием II).

Господь не оставил без помощи Россию в эти тяжелейшие времена, призвав на труднейшее Патриаршее служение вновь одного из лучших сынов России, который так видел его: «Свою первоочередную задачу мы видим прежде всего в укреплении внутренней, духоносной жизни Церкви… Достижению поставленных целей будет способствовать также управление церковной жизнью согласно нашему новому Уставу, уделяющему большое внимание развитию соборности. Перед нами стоит великая задача широкого возрождения монашества, во все времена оказывавшего столь благотворное влияние на духовное и нравственное состояние общества… Памятуя о своей обязанности научать истине Христовой и крестить во имя Его, мы видим перед собой необозримое поле катехизаторской деятельности, включающей создание широкой сети воскресных школ для детей и для взрослых, обеспечение паствы и всего общества литературой, необходимой для христианского научения и духовного возрастания. С благодарением Богу мы отмечаем, что перед нами открываются новые пути и средства для развития свободного духовного просвещения в самых различных кругах нашего общества… Немало предстоит сделать в утверждении справедливости в межнациональных отношениях. Будучи многона-

циональной, Русская Православная Церковь вместе с другими христианскими Церквами и религиозными объединениями нашей страны призвана врачевать раны, наносимые национальной рознью… Как и прежде мы будем развивать наши братские отношения с Поместными Православными Церквами и тем самым укреплять Всеправославное единство…»[1].

Божьей волей в обеспечение этих намерений святым помощником Патриарха, заступником Русской Православной Церкви и всего русского народа становится Иоанн Кронштадтский, канонизированный в эти же дни. Промыслительно, что через несколько дней после интронизации, 14 июня, Алексий II отправился в Ленинград, для того, чтобы совершить прославление св. прав. Иоанна Кронштадтского. Торжество Православия совершилось в Иоанновом монастыре, где погребен угодник Божий. Так Церковь духовно укреплялась перед «лихими девяностыми».

В годы «демократизации» перед Русской Православной Церковью открылись новые возможности вернуть себе былой правовой статус, утвердить законное достоинство, восстановить утраченное, наладить новые отношения с государственной властью, со всем Церковь справилась. Но не только в административном и храмовом строительстве она видела свое главное предназначение. Нельзя было утратить народную веру, исконную духовную силу, во имя чего Святейший Патриарх Алексий II свершил великие дела. Главное, его беспримерными стараниями Россия избежала масштабного кровопролития, когда осенью 1993 г. российское государство переживало один из самых трагических политических кризисов в своей новейшей истории: противостояние исполнительной и законодательной властей, в результате которого перестал существовать Верховный Совет.

Из русской истории «смутных времен» начала XX в. известно, что антиклерикальные настроения, характерные для первого этапа российского парламентаризма, создали духовно-политические предпосылки для тотального погрома Русской Православной Церкви в первые два десятилетия советской власти. И вместе с тем окончательное крушение советской

[1] ЖМП. 1990. № 9. С. 21–22.

власти в октябрьские дни 1993 г., когда в Москве расстреливали защитников Белого дома, привело к удивительным обратным метаморфозам думской формы современного российского парламентаризма.

Полезно вспомнить, как 28 сентября 1993 г., в период резкого нарастания конфронтационной динамики между двумя ветвями государственной власти в России, X Съезд народных депутатов обратился к Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. При этом сообщалось, что Съезд принял дважды отвергнутый Б. Н. Ельциным Закон Российской Федерации «О свободе вероисповедания», «закрывающий дорогу беснующимся зарубежным проповедникам и мракобесам». Вместе с тем Съезд просил Патриарха «приложить все усилия для преодоления распада России и развязывания гражданской войны и достижения национального согласия нашего великого многонационального Отечества»[1].

На следующий день Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II выпустил «Воззвание», в котором говорилось: «Россия — на краю пропасти. Ныне мы перед выбором: или остановить безумие, или похоронить надежду на мирное будущее России. Особенно трагично то, что сегодня может распасться Российская держава. Если это произойдет, будущие поколения проклянут нас.

Противостояние на пределе вокруг Белого дома в любой миг может взорваться кровавой бурей. И поэтому я слезно умоляю стороны конфликта: не допустите кровопролития! Не совершайте никаких действий, могущих разрушить донельзя хрупкий мир! Не пытайтесь решить политические проблемы силой! Не предавайтесь безумию, не переставайте уважать человеческое достоинство друг друга! Имейте мужество не поддаваться ни на какие провокации, как бы больно они не задевали вас! Помните, что нынешней смутой могут воспользоваться экстремисты, преступники, да и просто нездоровые люди.

Одна пуля, выпущенная около Белого дома, может привести к катастрофе, кровавое эхо которой прокатится по всей

[1] *Зевелов А., Павлов Ю.* Расколоть власть. 14 дней и ночей гражданской войны в Москве осенью 1993 г. М.: Российская политическая энциклопедия. 1995. С. 47.

стране. Вот почему я призываю любыми мирными средствами ослабить вооруженное противостояние. В нынешний сложный момент надо милосердно относиться к любому человеку. Никакие политические цели не могут препятствовать обеспечению находящихся в Белом доме медикаментами, пищей и водой, медицинской помощью. Нельзя допустить, чтобы физическое истощение спровоцировало людей на неконтролируемые насильственные действия.

От имени Церкви я призываю противостоящие стороны к диалогу и предлагаю любую форму необходимого посредничества в это судьбоносное время. В связи с происходящими событиями созываю экстренное заседание Священного Синода.

Всех православных христиан прошу молиться о спасении России. Пусть и те, кто ни разу в жизни не обращался к Богу, возопиют ныне к Нему. Верю: "Господь даст силу народу Своему, Господь благословит народ Свой миром!"» (Пс. 28:11)[1].

В Даниловом монастыре при посредничестве священноначалия состоялись переговоры противоборствующих сторон. К сожалению, крови избежать не удалось, но, главное, по молитвам Святейшего Патриарха, священства и боголюбивого народа конфликт решился все же малой кровью, не случилось худшего — полномасштабной гражданской войны. После этих событий авторитет Русской Православной Церкви для новых российских парламентариев и для всего народа стал весьма значителен.

Церковь в это время проявила мудрую умеренную политику и в оценке очередной годовщины Октябрьской революции, и в оценке падения коммунистического режима. Назвав путь, пройденный Россией, как скорбный и тяжкий, она выразила уверенность, что отныне коммунистическая идеология никогда более не будет государственной в России. По просьбе Святейшего Патриарха Алексия II с 1991 г. Рождество Христово было объявлено правительством выходным днем. По инициативе Церкви и ее главы было осуществлено беспримерное строительство — восстановление главного храма России — храма

[1] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Церковь и духовное возрождение России / Слова, речи, послания, обращения 1990–1998. М., 1999. С. 577–578.

Христа Спасителя, канонизировано более тысячи святых угодников, новомучеников и исповедников российских, среди них св. страстотерпцы — Николай II и его Семья, о которых при их жизни молился Иоанн Кронштадтский. Вернулась на родину национальная святыня — Тихвинская икона Божией Матери. Великое событие свершилось в недавние времена — объединение Русской и Зарубежной Православных Церквей, что небывало усилило мировое значение всей Русской Православной Церкви и самой России. Так Божиим соизволением, усилиями Святейшего Патриарха Алексия II и стараниями православных пастырей и верующих страна вновь вышла из «смутных времен» победительницей.

Иначе нельзя объяснить то, что ныне так торжественно, всенародно, более осмысленно, в исконных традициях, при участии государственных лидеров страна отметила святой праздник православной Пасхи. Знаменательным историческим моментом стал нынешний День Победы, когда после стольких лет шельмования, принижения значения извечной защитницы православного духа и Православной Церкви — современной российской армии, она впервые за 17 лет в полном боевом блеске вышла на Парад Победы, что явилось самым ярким и бесспорным свидетельством окончания «смутных времен». Но можно ли вообще избежать их?!

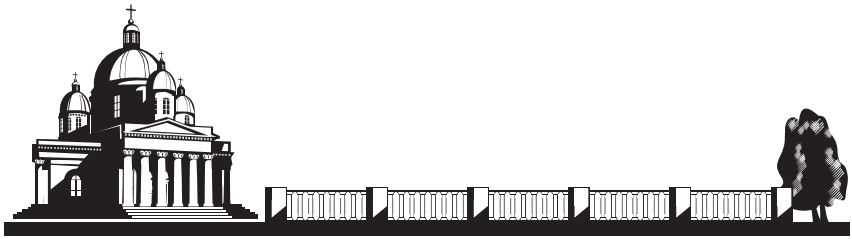
Наш современник, свидетель начала этих «смутных времен», митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн, считал, что при наличии в стране здоровой, национально-осмысленной идеологии и связного, целостного, непротиворечивого государственного мировоззрения никакая смута невозможна. Она будет невозможна, если объединить усилия всего народа, верящего в возрождение России. «Кто же объединит исстрадавшихся, обезверившихся людей, даст им силы жить в этом безумном, жестоком мире, укажет смысл бытия, убедит, что понесенные жертвы и страдания — не напрасны? Сегодня — как и сто, и тысячу лет назад, есть лишь одна сила, способная взять на себя решение этой тяжелейшей задачи. Сила эта — Православная Церковь Христова... Церковь может — и станет — опорой возрождающейся России, духовной основой объединения русского народа потому, что именно она наиболее полно, ясно и обоснованно выражает религиозное, нравствен-

ное, моральное, этическое и правовое мироощущение простого, душевно здорового русского человека, его понятия о справедливости и благе, добре и зле, чести и совести»[1].

Всенародное празднование 100-летия со дня преставления святого праведного Иоанна Кронштадтского является в 2008 г. главным событием в жизни Русской Православной Церкви. Осмысление духовного наследия, изучение жизненного подвига любимого пастыря русского народа, народа-мученика, после стольких лет мытарств возвращающегося в свой духовный дом — Православную Церковь, станет благодатной почвой для сплочения всех русских духовных сил, понимающих общность своих идеалов и целей, непреходящую значимость Русской Православной Церкви. Возрождение национального религиозно-нравственного мировоззрения есть необходимое условие возрождения России. Только оно объединит Россию вокруг ее вековых святынь, восстановит историческую преемственность русской жизни, восполнит уверенность в своих силах и в возможности победы над любым врагом. Если вернется Россия к спасительной, победоносной Христовой вере, как мечтал св. прав. Иоанн Кронштадтский, к своей матери — Церкви, если станет бороться со всяким злом оружием Божией веры, крестом, правдою и молитвой, только тогда придут к ней на помощь ее святые молитвенники, заступники и герои, такие как Сергий Радонежский, Дмитрий Донской, Минин и Пожарский. Только тогда услышит голос Родины и взмолится пред Господом за Россию святой праведный наш соотечественник отец Иоанн Кронштадтский. Только тогда День национальной Победы обретет неудаляющуюся непрерывную историческую длительность в веках.

2008 г.

[1] *Иоанн, митрополит.* Русский узел. СПб., 2001.



«АПОКАЛИПСИСЫ РЕВОЛЮЦИЙ»

(*к 100-летию Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний: 1901–1903*)

Расширенный вариант доклада на научно-практической конференции Собора Православной интеллигенции во имя святого преподобного Серафима Вырицкого. Санкт-Петербург 17–18 декабря 2001 г.

Рассмотрены причины, ход и относительная неудача диалога, проходившего под председательством ректора СПбДА епископа Сергия (Страгородского) в период с 1901 по 1903 г. между иерархами, богословами Русской Православной Церкви и участниками литературно-эстетических кружков (в том числе религиозными философами) т. н. «серебряного века»: Мережковский, Гиппиус, Тернавцев, Розанов, Бенуа и др. Дана критическая оценка этих Религиозно-философских собраний с точки зрения настоящего времени.

Сто лет прошло со времени Религиозно-философских собраний (Р-ф.с.). За это столетие мир неузнаваемо изменился. Цивилизация, несомненно, многого достигла с научно-технической точки зрения, но за это время, возможно, культура обеднела. По крайней мере, трудно назвать среди современ-

ных русских философов и писателей имена, сравнимые с именами Соловьева, Булгакова, Бердяева или таких участников Р-ф.с. как Мережковский, Розанов, Тернавцев. С другой стороны, среди нас нет богословов, равных епископу Сергию Ямбургскому, будущему Патриарху — постоянному председателю этих собраний, Бриллиантову, которые участвовали в этих встречах…

Тем не менее, несмотря на явное превосходство культуры «серебряного века», мы имеем перед ее носителями одно значительное преимущество. Это — апокалиптический опыт прошедшего столетия.

Как сказал Максимилиан Волошин:

Мы пережили Илиады войн
И Апокалипсисы революций[1].

Солженицын писал: «Если бы чеховским интеллигентам, все гадавшим, что будет через двадцать-сорок лет, ответили, что через сорок лет на Руси будет пыточное следствие, будут сжимать голову человека железным кольцом, опускать человека в ванну с кислотами… а самое легкое — избивать в кровавое мясо, ни одна бы чеховская пьеса не дошла до конца, все герои пошли бы в сумасшедший дом»[2]. Однако, за некоторыми исключениями, русский народ в сумасшедший дом не пошел, а выжил, и, кажется, вынес некие уроки из происшедшего.

К последней четверти двадцатого века русская культура в лице ее лучших представителей избавилась от целого ряда иллюзий. Во-первых, мы «в бреду и корчах обрели вакцины от социальных революций»[3]. Теперь никого не соблазнишь хрустально-алюминиевыми дворцами казарменного типа, построенными на крови. Во-вторых, и это значимо уже для всего российского общества, теперь стали невозможны модные было в XIX — начале XX в. фразы о том, что «кровь освежает»[4]: по словам

---

[1] Потомкам. См. *Волошин М.* Стихотворения и поэмы. СПб.: Пб. писатель, 1995. С. 281.

[2] *Солженицын А.* Архипелаг Гулаг. Гл. 3. Следствие / Малое собрание сочинений. М., 1991. Т. 5. С. 75.

[3] *Волошин М.* Поэма Россия. Стихотворения и поэмы. СПб.: Пб. писатель, 1995. С. 302.

[4] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание / Собрание сочинений в 15 т. Л.: Наука, 1989. Т. 5. С. 430.

А. А. Ахматовой «мы узнали навсегда, что кровью пахнет только кровь»[1]. Кроме того, за исключением кучки продажных газетиров и купленных «правозащитников», еще совсем недавно на телевидении восхвалявших чеченских террористов и смаковавших поражение федеральных войск, теперь уже никто не будет желать поражения своему правительству, как это сплошь и рядом происходило в русском образованном обществе начала XX в.[2] Также произошла весьма важная вещь — сами исторические условия сблизили народ и интеллигенцию: многие современные интеллигенты происходят из крестьян или рабочих.

Благодаря кровавому и страшному опыту XX в., вмещающему в себя Русскую трагедию, но также и торжество Русской святости, мы можем по-особому взглянуть на «серебряный век» и его религиозно-философскую проблематику, в том числе и на Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг. Сейчас мы имеем возможность дать ему объективную оценку sine ira et cura[3], отобрать в нем то действительно ценное, с чем мы можем войти в XXI в. Причем, видя положительные стороны Р-ф.с., нельзя пройти и мимо возникавших проблем, которые следует не только выявить, но и дать им определенную оценку.

То, что в Собраниях было подлинно ценным и уникальным — это опыт встречи, попытка искреннего и честного диалога между Церковью и интеллигенцией, которому, конечно, многое мешало. К началу двадцатого века между Церковью и интеллигенцией накопилось много взаимных обид, недоразумений и подозрений. Начиная с XVIII в. народ и дворянство стали говорить на разных языках. Петр I разрушил *симфонию* отношений церковной и гражданской властей, проводя церковную реформу по протестантскому образцу. За два столетия, прошедших после Петровских реформ, интеллигенция в

---

[1] *Ахматова А.* Привольем пахнет дикий мед / Сочинения. М., 1990. Т. 1. С. 180.

[2] Для многих интеллигентов начала века были весьма актуальны строки поэта Печерина:

Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтоженья!

[3] Без гнева и пристрастия (*лат.*).

значительной степени оторвалась от народа, его духовных корней и расцерковилась. Достаточно характерно высказывание Чехова: «Я давно растерял свою веру и с недоумением смотрю на верующего интеллигента»[1]. Те сравнительно немногие интеллигенты, которые приходили к церковности, обрекались на непонимание и изоляцию, своего рода духовный остракизм, и даже великие деятели русской культуры вроде Лескова и Достоевского, не были исключением[2]. Не удивительно, что многие выдающиеся представители Церкви рассматривали интеллигенцию, как сословие атеистическое по преимуществу и уже не принадлежащее России[3]. Вот слова святого праведного Иоанна Кронштадтского: «Отчего гордые интеллигенты стремятся в опекуны и правители народа, не понимая этого народа и его действительных нужд и не любя его? Оттого, что у всех них оскудела вера в Бога, в Его праведные вечные глаголы; оттого, что она отпала от Церкви Божией, единой руководительницы к святой христианской жизни»[4]. Святой Иоанн пророчески предупреждал: «Россия, если ты отпадешь от своей веры, как уже отошли от нее многие интеллигенты, не будет тебе счастья. Накажет тебя Господь, отнимет Православного Царя и пошлет самозваных правителей, которые зальют страну кровью». Опыт нигилизма и отречения шестидесятых годов XIX в. был весьма тяжел и не располагал к открытости со стороны Церкви.

---

[1] *Ельчанинов А., прот.* Дневник. Париж, 1934. С. 53.

[2] Показательны слова Александра Блока о Достоевском семидесятых годов (время его дружбы с Победоносцевым: «Бекетов (дед поэта, ректор Санкт-Петербургского университета), встречаясь с Достоевским, по мягкости характера не может его ненавидеть». (Примечания к поэме «Возмездие»). Еще более показательны слова А. П. Чехова о С. А. Рачинском — замечательном математике, философе, педагоге, деятеле российского просвещения: «Да, он замечательный педагог, но я своих детей бы ему не отдал: слишком религиозен».

[3] К сожалению, эта участь не миновала и носителей «нового религиозного сознания». Весьма характерны по-своему жуткие и, безусловно, несправедливые слова Мережковского о Гоголе: «Как в исполинском зеркале отразилась в нем вся Россия, но вместо человеческих лиц уставились на нас какие-то дряхлые страшилища, и ужаснула мертвая душа России — душа народа-младенца в разлагающемся трупе Византии». Мережковский Д. С. Не мир, но меч / Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 7. С. 53.

[4] *Иоанн Кронштадтский, св.* Творения. М., 1992. С. 304.

Со своей стороны, интеллигенция обвиняла Церковь (далеко не всегда справедливо) в конформизме, в равнодушии к земным проблемам и страданиям народа, излишнем аскетизме, в борьбе не только со свободомыслием, но и с самой мыслью. И все же эта встреча состоялась, и это было знамением времени, свидетельством обращения интеллигенции от грубого позитивистского материализма к религиозным интересам. Более того, инициатива собраний исходила именно от интеллигенции, от группы писателей и философов во главе с Дмитрием Сергеевичем Мережковским (1865–1940), и духовная власть в лице митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) лишь откликнулась на нее.

Конечно, мотивации участников диалога значительно отличались друг от друга. Вот как обосновывает поэтесса Зинаида Гиппиус (1869–1945) со своей стороны этот шаг: «Мысль Религиозно-философских собраний зародилась в наших литературно-эстетических кружках. Они тогда стали раскалываться. Чистая эстетика уже не удовлетворяла. Давно велись новые споры и беседы. И захотелось эти домашние споры расширить — стены раздвинуть. В сущности, для петербургской интеллигенции и вопрос-то религиозный вставал впервые, был непривычен, а в связи с церковным — тем более. Мир духовенства был для нас новый, неведомый мир»[1]. Представители Церкви пошли на этот диалог по миссионерским соображениям. Какая-то лукавая двусмысленность в этом первом шаге присутствовала изначально, и Гиппиус с издевкой комментирует: «Главный наш козырь был “сближение интеллигенции с Церковью”. Тут очень помогло нам тщеславие пронырливого, неглупого, но грубого мужичонки Скворцова, чиновника при Победоносцеве. Миссионер, известный своей жестокостью, он, в сущности, был добродушен, и в тщеславии своем, желании попасть “в хорошее общество”, — прекомичен. Понравилась ему мысль “сближения Церкви с интеллигенцией” чрезвычайно»[2].

Один из основателей Р-ф.с., художник, историк искусства А. Н. Бенуа (1870–1960), в «Воспоминаниях» так описывает

---

[1] *Гиппиус З. Н.* Задумчивый странник / В. В. Розанов. **Pro et contra. Кн. I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 150.**

[2] Там же. С. 150.

первую встречу: «Именно с целью войти в контакт с духовными пастырями и в надежде, что это сближение поможет нам во многом (и в самом главном) разобраться, были предприняты шаги, среди которых одним из самых важных, казалось нам, было личное знакомство с Петербургским митрополитом Антонием. Участвовали в этой поездке супруги Мережковские, Тернавцев, Минский, Розанов, Философов, Бакст и я. Д. С. Мережковский и Минский изложили его Высокопреосвященству наши вожделения и надежды, и главную среди них надежду на то, что духовные пастыри не откажутся принять участие в наших собеседованиях. Запомнилось, как, между прочим, до поездки обсуждался вопрос, подходить или не подходить под благословение — и как это производить, лобзать или не лобзать руку иерея… Отмечу еще, что в нашей группе двое были евреи (Минский и Бакст), один "определенно жидовствующий" — В. В. Розанов, один католик — я. В общем, все шло как нельзя лучше»[1].

Обе стороны были искренни в своем желании выслушать, понять и, если возможно, объединиться. Особенно ярко это стремление выражалось со стороны церковной, прежде всего — постоянного председателя этих собраний Сергия (Страгородского), епископа Ямбургского, ректора Санкт-Петербургской Духовной академии (1867–1944). Его личность и духовный авторитет во многом повлияли на характер собраний. По словам Мережковского, «дух пастыря почил на пастве и определил счастливый и совершенно неожиданный успех собраний… Епископ духом своим показал, как надо вести себя: своего не искать, а чужое беречь… Тщеславие и самолюбие умерли, а забила живая струя духовных интересов»[2].

Мережковский, не склонный идеализировать церковный мир, тем не менее, нашел для деятелей Церкви, участвовавших в собраниях, такие теплые слова: «Они шли навстречу миру с открытым сердцем, с глубокой простотой и смирением, со святым желанием понять и помочь, «взыскать погиб-

---

[1] *Бенуа А. Н.* Религиозно-философское общество. Кружок Мережковских. В. В. Розанов / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 132–133.

[2] *Мережковский Д. С.* Революция и религия. М., 1907. С. 25.

шее». Они сделали все, что могли»[1]. Столь же искренни первоначально были и представители интеллигенции. Мережковский так передает атмосферу этих собраний: «Как будто стены зала раздвигались, открывая бесконечные дали, и это маленькое собрание становилось преддверием вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, в которой казалось все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают и произойдет соединение, дети найдут свою мать»[2]. К сожалению, этого не произошло. Двадцать два собрания (с ноября 1901 по март 1903 г.) были весьма многообразны и насыщенны по своей программе: Мережковский прочел весьма актуальный доклад об отлучении Л. Толстого, а также — о Гоголе, Толстом и Достоевском, князь С. М. Волконский — о свободе совести, Розанов — «о святой плоти» (его доклад послужил основой для пяти заседаний, посвященных браку), целый ряд собраний занимался вопросом о «догматическом развитии»[3]. Однако, при целом ряде достижений, эти встречи все же не привели к серьезным практическим результатам и к действительному обращению интеллигенции к Церкви.

Религиозно ищущая интеллигенция ждала от Церкви обновления, а наиболее радикальные ее представители — революционного действия, нового откровения, даже — Третьего Завета. Следует отметить, что политическое фрондирование и революционные выступления на этих собраниях — не случайность, не дань общественному умонастроению, не «милая либеральная болтовня», по выражению Ф. М. Достоевского, а нечто гораздо более глубокое и страшное. Мережковский и представители «Нового религиозного сознания» подводили под революцию религиозную почву довольно сомнительного характера. Несколько позднее в своем труде «Не мир, но меч» Мережковский ясно и откровенно выразит то,

---

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 470.

[2] *Мережковский Д. С.* Революция и религия. М., 1907. С. 26.

[3] Собственно говоря, обсуждалась не сама проблема развития догматических формулировок, а возможность принципиально нового откровения, т. н. «Третьего Завета». См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 470–471.

о чем, почти не стесняясь, говорили участники собраний: «Русская революция, низвергающая русское самовластие, имеет смысл религиозный»[1]. «Если Христос реально и воплощенно есть Царь на земле, не может быть иного Царя, иного Первосвященника, кроме Христа, сущего до скончания века»[2]. Государство огулом и чохом объявляется началом безбожным и антихристианским: «Подмена лика Христова человеческим ликом, или личиной есть абсолютная ложь, абсолютное антихристианство. Кто может стать на место Христа? Только антихрист...»[3].

Итак, перед нами, казалось бы, типично протестантское требование сугубо духовной Церкви и немедленного Небесного Царствия на земле, без долгих размышлений о том, насколько к этому готово человечество. У одних это проявлялось в понятиях Реформации и Возрождения с его гуманизмом. Гуманизм — один из важнейших элементов религии, центральное место в которой занимает Бог. В гуманизме самоутвержденном, самодостаточном место Богу «на окраине». Стволом этой идеологии является Реформация, бесцерковное христианство, нижней частью ствола — иудаизм, корнем — атеизм. Подземный корень такого атеистического гуманизма раскрылся пышной кроной в т. н. принципах революции: «Свобода, равенство, братство» с последующими многомиллионными жертвами и бесправием. Но это только один аспект проблемы. На самом деле, положение вещей еще хуже: не только протестантство служит источником подобного духовного анархизма, но и темное полуязыческое, оккультистское русское сектантство-хлыстовство, духоборство и скопчество; не случайны следующие кощунственные строки Мережковского: «В хлыстовстве и скопчестве проявляется такая сила религиозного алкания, “взыскания”, какой мир не видел с первых веков Христианства... Отрицание “града настоящего”, то есть государственности, как начала антирелигиозного, утверждение “града грядущего”, *то есть безгосударственной религиозной об-*

---

[1] *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч / Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 7. С. 34.

[2] Там же. С. 45.

[3] Там же. С. 45.

щественности[1] и есть движущая сила всего великого русского раскола-сектантства — религиозной революции, которая рано или поздно должна соединиться с ныне совершающейся в России революцией социально-политической»[2].

Те, кто в наше время пострадал от тоталитарных сект (а именно таковыми по своему характеру являлись скопцы и духоборы) или просто соприкоснулся с ними, может по достоинству оценить и так называемую духовную прозорливость, и трезвомыслие, и любовь к свободе, и социальную полезность этого почтенного философа. Естественно, что никакие здравомыслящие духовные и светские власти с такими безумными и взрывоопасными высказываниями примириться не могли и предпочли в духе той эпохи подобные собрания запретить от греха подальше.

Частичный неуспех Религиозно-философских собраний связан не только и не столько с разномыслием, но в большей степени с разночувствием их участников. Не следует забывать, что со стороны интеллигенции тон задавали так называемые «декаденты», о которых Мережковский писал следующее: «Рус-

---

[1] В феврале 1917 г. исполнилась мечта Мережковского — рухнула Русская государственность, на время воцарилась безгосударственная религиозная общественность, но ее семимесячное господство развалило страну столь стремительно, что даже коммунистическое государство (подлинно атеистическое) казалось для многих благом по сравнению с ним. История сыграла злую шутку с хулителями Русского Православного Царства, предъявив им для сравнения подлинно безбожную и антихристианскую государственность, в появлении которой они вольно или невольно участвовали. Мережковский и Гиппиус, в отличие от Блока, не приняли Великий Октябрь, но это мало что изменило. Показательны слова Гиппиус о двух революциях — Февральской и Октябрьской: «Как вспыхнувшая зарница — радость революции. И сейчас же тьма, грохот, кровь и — последнее молчание. Тогда время остановилось и мы стали “мертвыми костями, на которые идет снег”. Наступил восемнадцатый год». Гиппиус З. Н. Задумчивый странник / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 179.

[2] Там же. С. 39. Последние слова достойны внимания: они объясняют ту огромную заинтересованность, с которой некоторые большевики (в том числе — А. В. Луначарский и в особенности В. Д. Бонч-Бруевич) изучали и защищали сектантов. В них кроется также объяснение того покровительства, которое большевики оказывали сектантам после своей победы: в то время, как Православная Церковь, начиная с Гражданской войны, подвергалась свирепым преследованиям, напротив, сектантов (духоборов, толстовцев, чуриковцев и т. д.) власти не только не трогали, но временами и оказывали помощь в организации «религиозных коммун». Очевидно, речь шла не только об использовании сектантов в борьбе против Церкви, но и о духовной близости их к большевизму.

ское декадентство было явлением глубоко жизненным.... Русские декаденты первые в русском образованном обществе, вне всякого церковного предания самозародившиеся мистики»[1]. На чем же основывалась декадентская мистика? На учении Владимира Соловьева о Софии, в котором было «много мутного и темного», как гностического, так и языческого. Декаданс — эпоха, когда многих соблазняла мысль о синтезе Христианства и язычества, причем дело гораздо больше идет именно о язычестве, чем о Христианстве[2].

Особенно характерно учение Соловьева и Мережковского о «Третьем Завете», где Дух Святой должен замениться Пресвятой Богородицей, или «Вечной Женственностью»: «Третье место Троицы остается пустым и его не может наполнить трепетание крыл голубиных, ибо голубь — не явление, а только символ Духа. Не отвлеченно-созерцательная, а воплощенно-действенная Троица — Отец, Сын и Матерь Божия. В православном почитании Богородицы — уклон всего Христианства от религии Сына к религии Матери... Первоначальное явление Вечной Женственности — Матерь Божия в Христианстве, последнее явление в Апокалипсисе — Жена, облеченная в Солнце — откровение Духа Святаго, Плоти Святой, Церкви как Царства, Богочеловечества в Богочеловеке»[3]. Подобные высказывания с православной точки зрения являются кощунственными, ибо вместо веры в Триединого Бога предлагают троебожие и поклонение твари, пусть даже самой святой и возвышенной — Пресвятой Богородице, Которая, по сло-

---

[1] *Зеньковский Василий, прот.* История Русской философии. Л., 1991. Кн. 2. Ч. 2. С. 56. Показателен акцент на приходе из «ниоткуда», вне всякой генетической, родовой линии. Выражение «самозародившиеся» с одной стороны напоминает гомункула из «Фауста» (что заставляет усомниться в жизненности явления), с другой — невольно ассоциируется со словом «самозваный». Впрочем, в этом изречении Мережковского есть изрядная доля лукавства и неблагодарности к своим подлинным историческим корням: он забывает упомянуть о масонстве (о котором он в других местах отзывается с большой похвалой), о гностицизме, язычестве...

[2] Там же. То, что многие деятели Серебряного века в душе своей были язычниками, показывают слова В. В. Розанова, сказанные Бердяеву: «Я молюсь богу, да не вашему. Я молюсь Осирису». См. Zernov N. Russian Religious Renaissance. London, 1969, p. 262.

[3] *Мережковский Д. С.* Последний святой / Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 7. С. 123.

вам великого католического богослова Бернарда Клервосского, не нуждается в ложной славе. Мережковский возрождает худшее язычество, вводя категории пола в Божество и делая из Троицы триаду из Отца, Сына и Матери. Подобной языческой догматике соответствовала и языческая мистика: следует напомнить, что В. С. Соловьев занимался спиритизмом, а его стихотворение «Три свидания», рассказ о встрече с Вечной Женственностью — великолепный пример любовной лирики. Это не случайно, ибо на основе подобных «богословских построений» могла вырасти только мистика духовного блуда.

Последствия подобного синтеза и мистического опыта печальны и очевидны: достаточно вспомнить творчество Блока, в котором София становится Прекрасной Дамой, причудливо перерождаясь в блудницу-Незнакомку и, наконец — в уличную девку Катьку из революционной поэмы «Двенадцать». Как замечательно сказал о. Георгий Флоровский, «Блок ходил по демоническому рубежу и знал это»[1]. Этот пример доведения Соловьевской мистики «до последних столбов» необходим нам для должной и объективной оценки «самозародившихся мистиков», в том числе и Д. С. Мережковского.

Мережковский и его последователи стремились синтезировать Христианство и античность, античную культуру, как бы не замечая того, что за полтора тысячелетия до них это уже совершили Святые Отцы. На пути иного, неоязыческого синтеза противостояло историческое Христианство, или Церковь. По мнению Мережковского «историческое Христианство отжило свой век, оно было односторонним выражением христианского благовестия — ибо не вместило в себя «правды о земле», «правды о плоти»[2]. Для человека, серьезно знакомого с христианским вероучением, подобное утверждение должно выглядеть весьма странным. Как может не вмещать в себя «правды о плоти» то Христианство, которое в Пасху, «Праздников праздник», торжественно исповедует — «Слово стало плотию и обитало с нами

---

[1] *Флоровский. Г., прот.* Пути Русского богословия. Париж, 1937. С. 469. Весьма характерен следующий факт: на полях «Лествицы» Иоанна Лествичника, напротив слов о бесе печали Блок пометил: «Этот дух необходим для художника».

[2] *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч / Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 7. С. 58.

полное благодати и истины», прославляет Пресвятую Богородицу, как «землю обетования и источник божественного воплощения», Христианство, почитающее освященную плоть в мощах многих святых и даровавшее русскому народу (и не только ему) чувство Святой Земли? Тогда возникает законный вопрос: какую плоть и какую землю искал Мережковский?

Отчасти мы получаем на него ответ, когда сталкиваемся с обвинениями исторического Христианства в одностороннем аскетизме. Как считает Мережковский, односторонний аскетизм свойственен Христианству по самому существу: как «аскетическое, то есть подлинное Христианство и современная культура взаимно непроницаемы». Опять-таки, странно это слышать от младшего современника Достоевского и Лескова, человека, жившего в эпоху Оптинских старцев с одной стороны, Васнецова и Нестерова с другой. Такая постановка вопроса весьма непонятна и по существу: askesis — аскеза, понятие, связанное с упражнениями и тренировками, не может быть противоположно культуре, которая требует и того, и другого.

Не в меньшей степени, но в иной форме мистика духовного блуда присуща творчеству В. В. Розанова (1856–1919). Самый неистовый критик Христианской Церкви, увлеченный Талмудом, Каббалой и еврейским религиозным бытом, он для начала Христианство растворяет в иудаизме[1]. Метафизические искания в сфере пола не могли не привести Розанова к конфликту с Христианством. Сближало Розанова и Мережковского на рубеже веков именно антихристианство. Врагами они стали потом… А тогда богоискательство Розанова было направлено во имя «нового теизма», возрождающего древний теизм Востока, иудаизм и темные глуби Вавилона и Египта, Сидона и Тира, фаллизма и астартизма. По мере погружения Розанова в эту иррациональ-

[1] Свидетельство Глинки Александра Сергеевича, выступавшего под псевдонимом Волжский. См. его статью. Волжский. Мистический пантеизм Розанова / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I / Сост. вступ. ст. и прим. В. А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. С. 512. — (Русский путь). С. 452. О иудейском «культе» Розанова свидетельствуют многие, в том числе Бенуа: «Увлечение Розановым в нашем кружке имело еще и то специальное обоснование, что Левушка (Лев Бакст), будучи убежденным евреем, особенно ценил в Розанове его культ еврейства». См. Бенуа. Религиозно-философское общество. Кружок Мережковских. В. В. Розанов / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. / Сост. вступ. ст. и прим. В. А. Фатеева. — СПб.: РХГИ, 1995. С. 512. — (Русский путь). С. 138.

ную область темная стихия пола незаметно вытесняет духовное начало, а виталистический психологизм сужается до поэтизации собственно сексуальности, до культа «фаллоса». И именно тогда в его философии особенно ощутимо проявляются те демонические черты, которые многим так импонировали: «Боги сливаются с демонами, бесами, духами зла в непроницаемой мгле, в глуби религиозных туманностей древнейших верований, сливаются и срастаются в единстве общего генеалогического древа»[1]. Доклады Розанова, где противопоставлялся Новый и Ветхий Заветы, причем Новый Завет дискредитировался, а все важное и подлинное находилось в Ветхом Завете, принесли ему известность на Р-ф.с. в 1901–1903 гг. «Розанов демонстрировал поразительную остроту ума в нахождении все новых и новых аргументов в защиту своих антихристианских тезисов. Критика Розановым Христианства, по оценке исследователей, была очень сильной, убедительной, как ни у кого»[2]. Позже, в 1915 г. А. Селивачев в докладе «Иудействующие нового времени» подчеркнет: «Еврейским знакомым Розанова его антихристианство было столь же приятно, как и его юдофильство»[3]. Тогда Розановым восхищались и называли «душой общества».

Если Бог и пол у Розанова неразрывны, то Мережковскому необходимо было, во-первых, дематериализовать Христианство (он договаривался даже до того, что «христианство» якобы «уничтожило плоть»[4]), во-вторых, целиком и полностью связать его с аскетизмом, в-третьих, дискредитировать аскетизм,

---

[1] *Волжский.* Мистический пантеизм Розанова / В. В. Розанов: pro et contra. Кн. I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 452.

[2] *Фатеев В. А.* Публицист с душой метафизика и мистика / В. В. Розанов: pro et contra. Кн. I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 9.

[3] *Селивачев А.* Психология юдофильства. В. В. Розанов / В. В. Розанов: pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 238.

[4] Там же. С. 238. На самом деле Христианство спасло плоть и от язычества, которое плоть растлевало, и от манихейства, которое плоть аннигилировало. По словам Сергея Сергеевича Аверинцева, «Против энкратитов различного толка Церковь отстаивала свой выбор: быть не буддийской «сангхой» и не манихейским «обществом совершенных», но «народом Божиим», в котором всем есть свое место — и мирянам, и аскетам. См. Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1988. С. 31–32. Весьма характерны слова великого аскета — св. Пимена: «Нас не тело учили умерщвлять, но страсти». Там же. С. 230. Еще более показательны 9, 10, 13 правила Гангрского собора (IV век). «Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над бракосочетавши-

чтобы заменить историческое Христианство новым религиозным сознанием. «Отныне должна раскрыться во всемирной истории правда не только о духе, но и о плоти, не только о небе, но и о земле»[1]. И всемирная история со школьной наглядностью открыла эту правду в XX в., с его мировыми войнами, революциями, голодом, естественным и искусственным, террором, лагерями, эпидемиями, небывалым терзанием плоти и страшным томлением духа. Такова цена, которую мир заплатил за отвержение «исторического Христианства», то есть Церкви. «Новое религиозное сознание», господствовавшее в Европе в начале XX в., неоязыческое и синкретическое по сути, не могло не способствовать появлению оккультно-тоталитарных режимов вроде нацистского и, отчасти, коммунистического[2].

Линия Мережковского–Розанова во многом обусловила частичный неуспех Религиозно-философских собраний, когда его участники либо ломились в открытые ворота, не зная, либо не желая замечать реалии церковной жизни и вероучения, либо шли против рожна. Это характерно и для программного доклада В. А. Тернавцева «Интеллигенция и религия», открывшего чтения. На нем мы сосредоточимся особо: как в силу невоз-

---

мися, да будет отлучен» (10 канон). Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинского. СПб., 1912. Т. II. С. 41.

[1] *Мережковский Д. С.* Грядущий хам. СПб., 1906. С. 123.

[2] Вопрос об оккультном начале в коммунистической идеологии и советском режиме, а также о личном участии коммунистических вождей в оккультизме очень сложен.. С одной стороны, «сатанические стихи» раннего Маркса, начало Манифеста Коммунистической партии, яростная «мистическая» антирелигиозность большевиков свидетельствуют в пользу активного влияния оккультизма. Многие «старые» большевики были членами мистических кружков и лож. Имеются свидетельства о принадлежности к масонству Льва Троцкого, Анатолия Луначарского (Ложа «Великий Восток») и др. Сам Ленин до 1914 г. числился во французской ложе «Союз». См. Первушин А. Оккультные тайны НКВД и СС. Санкт-Петербург, Москва. 1999. С. 133. «Коммунистическая доктрина, как и любая революционная теория начала века, должна была нести в себе эзотерические элементы, иначе она не смогла бы привлечь на свою сторону достаточный для захвата и удержания власти процент населения». (Там же). Однако, под влиянием Сталина, в середине-конце тридцатых годов, параллельно с нейтрализацией «ленинской гвардии», происходит отход от ряда первоначальных идей, которых принято отождествлять с масонством и оккультизмом. К счастью, СССР не стал оккультной империей, тем более что изначально среди большинства большевиков была более сильна тяга скорее к «научному» атеизму, нежели к оккультизму.

можности в одной статье осветить все заседания, так и ввиду особенной выразительности и показательности данного выступления для характеристики Религиозно-философских собраний и умонастроения его участников.

В нем привлекает многое: во-первых — искренняя тревога о судьбах России, ощущение предгрозовых раскатов над ней, и трезвый социальный анализ, а также — понимание того, что Россия уже вовлечена в своего рода глобализацию. «Внутреннее положение России сложно и почти безнадежно... Все общественные силы, исходя из разных мировоззрений, разно понимают природу человека, разно понимают и саму Россию, борются между собой и глухо подавляют друг друга»[1]. «Нам придется встретиться с враждебными силами уже не домашнего поместно-русского порядка, а силами мировыми, явно и открыто борющимися с Христианством на арене истории»[2].

Во-вторых, Тернавцев (1866–1944) чувствует, что рано или поздно «найдет свой конец та язычественная вера в человека, которая, оказавшись подъемом и творчеством в эпоху Возрождения, долго и безраздельно владела полем истории»[3]. «У интеллигенции падает доверие к спасающей силе тех условий политической жизни, для приобретения которых приносилось столько жертв и которые представлялись высочайшими благами сами по себе. Осчастливливать других, просвещать, приобщать их к сокровищам своего мировоззрения стало невозможно, как только эти сокровища оспариваются совестью как мнимые. Душу сжигает потребность высшего, чем собственное знание, просвещения, высшего примирения, чем то, которое мы сами можем себе дать. Все знание оказывается бесчеловеч-

---

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 8–9.

[2] Там же. С. 11 Справедливость этих слов подтверждает ряд работ (см. например М. Назаров. Мировая закулиса и Русская революция / Тайна России. М., 1998. С. 5–163), ясно показывающих участие неких весьма влиятельных антихристианских интернациональных закулисных сил в трех русских революциях и в разрушении Российской Империи. Слова Тернавцева весьма актуальны и сейчас, когда эти силы уже почти не таятся (см. Фроянов И. Я. Погружение в бездну: Россия на исходе XX в. СПб., 1999. С. 800).

[3] Там же. С. 17.

ным и пустым, ибо бессильно разрешить мучительные сомнения о высшем смысле существования»[1].

Возрождение России по Тернавцеву возможно только «на религиозной почве». И, «если сила России в религиозной вере ее, то мы не можем остаться безнадежными»[2].

Следующее, что привлекает в докладе Тернавцева — поиск серьезной религиозности, подлинной церковности. Он выступает против желания «сделать веру Церкви более легкомысленной, как в догматическом учении, так и в религиозно-нравственном подвиге», так как это «обкрадывает ее». «Христианство без Церкви, таинств и креста не утолит духовной жажды человека. Для успеха проповеди подменить Христианство стоицизмом или моралью, которая эстетикой «хороших поступков» прикроет религиозную пустоту их — преступно. Бога жаждут люди, Живого. «Я нуждаюсь в руках, простертых ко мне»[3].

Наконец, Тернавцев временами, может быть, против своей воли, высоко оценивает Русскую Церковь, в особенности — ее народность: «Русская Церковь народна. Она не покидала народ среди всех его унижений и в трудные времена крепостного права была с ним. Она дала его гражданскому терпению религиозный смысл особого жертвенного делания. Она спасла его с одной стороны от бунта, с другой стороны от отчаяния и тихого помешательства. Церковь была главной причиной того, что освобождение было принято народом честно и с достоинством. Ничто так не народно в России, как Церковь. Интеллигенция не видит, не понимает этого»[4].

Однако все эти замечательные мысли смешиваются с высказываниями, в которых чувствуются идеологические штампы,

---

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 19.

[2] Там же. С. 10.

[3] Там же. С. 17. Отметим, для подобных слов в ту эпоху требовалось определенное духовное мужество, ибо они означали не более и не менее, как посягательство на авторитет великого «гуру» — графа Льва Толстого, который как раз и проповедовал христианство без креста и яростно отрицал таинства, фактически подменяя его морализмом с «эстетикой хороших поступков». Тем более подобные обличения Толстого должны были восприниматься почтеннейшей публикой всего через десять месяцев после его отлучения в феврале 1901 г.

[4] Там же. С. 13.

закоснелые предубеждения «интеллигентского ордена» против Церкви, а также шоры «нового религиозного сознания».

Часто несправедливость этих суждений бросается в глаза. Так, Тернавцев выдвигает следующее обвинение: «Проповедники Русской Церкви наставлены в вере в большинстве односторонне, часто ложно воодушевлены, мало знают и еще меньше понимают всю значительность мистической и пророчественной стороны Христианства»[1]. Штрих к характеристике эпохи: В. А. Тернавцев окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию и служил чиновником для особых поручений при Обер-прокуроре Синода, был современником св. Иоанна Кронштадтского, более того, практически жил с ним в одном городе. Не заметить этого пастыря, пророка и подлинного мистика, раскрывшего для десятков тысяч православных людей «значительность мистической и пророчественной стороны Христианства» мог только слепой, или предубежденный человек, или искатель иной мистики и иного пророчества.

Самое страшное для Тернавцева было другое: «Но самое главное, в Христианстве они видят один только загробный идеал, оставляя земную сторону жизни, весь круг общественных отношений пустым, без воплощения истины»[2].

Опять-таки, только сильно предубежденный человек мог не заметить огромной социальной, благотворительной деятельности Русской Православной Церкви на рубеже веков, строительства народно-церковного образования, а в области учительства и общественной мысли таких личностей как св. Иоанн Кронштадтский, митрополит (тогда — епископ) Антоний (Храповицкий), Михаил Грибановский, Леонтьев, Победоносцев, Рачинский, Тихомиров, Несмелов, Соллертинский, каждый из которых по-своему пытался решать проблему истины в «земном воплощении». Вся церковная предреволюционная мысль у Тернавцева укладывается в презрительную формулировку: «Единственно, что они хранят, как истину для земли и от земли — это Самодержавие, как некий начаток нового порядка и как бы “новой земли”[3].

---

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 11.

[2] Там же. С. 11.

[3] Там же. С. 13.

Напротив, интеллигенция удостаивается у Тернавцева особых похвал, в которых присутствует ряд парадоксов. Неверующий интеллигент для него — Савл, только и ждущий того, чтобы стать Павлом. «В интеллигенции, теперь неверующей, скрыт особый тип служения и благочестия»[1]. Интеллигенция, по Тернавцеву, имеет свое единство, нравственное лицо и свой мартиролог. Хочется спросить, из кого этот мартиролог состоит, не из казненных ли революционеров-террористов и цареубийц? Несмотря на то, что интеллигенция в значительной степени была скомпрометирована нигилизмом, народничеством и терроризмом, в особенности — убийством Царя-Освободителя Александра II 1 марта 1881 г., Тернавцев яростно отстаивает ее статус как силы преимущественно нравственной, и именно на этом основании он не видит для нее особого места в современной ему Церкви: «Все сословия России имеют в Церкви свое определенное место. Одна интеллигенция, будучи силой нравственной по преимуществу, чужда Церкви и не находит в ней места». Не знаешь, чему удивляться. Во-первых, Тернавцев отказывает в нравственности всем прочим сословиям. Посещавший в начале XX в. философский кружок Н. В. Болдырев уже после революции писал: «В старое время было както неловко называть интеллигентом опытного, изощренного монаха, по-военному образованного генерала, искусного жандармского офицера, удачного и смелого промышленника; и очень хорошо, потому что нам *теперь ясно*, что они по природе своей не интеллигенты, а носители народного интеллекта»[2]. Во-вторых, Тернавцев также и Церковь не считает за нравственную силу. В-третьих, искони русский народ считал носителями своего совестного начала по преимуществу именно священство и монашество. Подобное утверждение означает самоощущение интеллигенции себя как некоей «Церкви», которой неплохо бы заменить Церковь официальную, пусть даже «непросвещенный» народ считает ее своей совестью и сердцем. Что из этого вышло, мы знаем: вначале — Февраль 1917 г., распадение страны, а затем — жесточайшая диктатура пар-

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 14.

[2] *Болдырев Н. В., Болдырев Д. В.* Смысл истории и революция. М., 2001. С. 60.

тийной интеллигенции, от последствий которой мы не оправились до сих пор.

Что особенно возмущает Тернавцева в Церкви и вдохновляет в интеллигенции, так это — отношение к власти: «Деятели Церкви настаивают на божественном происхождении и помазании власти и призывают народ к должному повиновению ей. Но сами, оставаясь безучастными к общественному спасению, они не могут дать ни религиозных указаний власти, ни Христовой надежды и радости народу в его тяжком недуге. Интеллигенция с большими жертвами для себя отстаивает понимание власти как ответственности. Правительство же она нравственно принимает и понимает не иначе как очаг виновности и вменяемости за темноту и злополучие народа как целого. Этим обличением и упреком в разных формах и под всяческими личинами проникнута созданная ей литература, и равнодушие людей Церкви к этому обличению ее возмущает и соблазняет больше, чем самое деление Христианства на конфессии»[1].

Здесь В. А. Тернавцев, во-первых, несколько грешит против правды, забывая о таких монументальных фигурах, как митрополиты Московские Филарет и Иннокентий, его современник митрополит Санкт-Петербургский Антоний, св. Иоанн Кронштадтский, которые-таки давали и власти религиозное указание, и народу надежду. А во-вторых, в его словах об интеллигенции, которая воспринимает власть как ответственность и принимает правительство как очаг виновности и вменяемости, скрыто неразрешимое нравственное противоречие. Как можно призывать к ответственности и в то же время безответственно и огульно критиковать власти, считая их изначально виновными во всем, заранее делая правительство козлом отпущения за все беды народные и принципиально не замечая всего того положительного, что оно делает? А, как мы теперь знаем, в это время делалось немало доброго[2]. Такая по-

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 15.

[2] Достаточно сказать, что две трети больниц в Санкт-Петербурге были выстроены до революции. Как показал замечательный русский писатель Борис Можаев, три четверти мужского населения России к 1913 г. были грамотными и в этом — несомненная заслуга системы церковно-приходских школ, получивших особое развитие во время Императора Александра III благодаря трудам консервативного министра просвещения, столь хулимого либеральной прессой графа Д. Толстого и С. А. Рачинского.

зиция не только неконструктивна, с точки зрения нормального честного человека она аморальна. И поэтому, понятно, что трезвомысленные церковные люди просто не желали мараться в этой грязи безответственного критиканства, «воплощенной укоризной предстоять перед отчизной». Наконец, возмущение политической индифферентностью более чем церковными расколами показывает уровень религиозности и церковности интеллигенции, для которой политические скандалы были важнее мира и единства Церкви.

Если говорить о моральной стороне дела, то доклад Тернавцева, помимо его воли, с поразительной силой раскрывает некоторые нравственные черты интеллигенции. Прежде всего — ее гордыню: «Она чувствует эти запросы над своею головой то как проклятие, то как венец, ибо они дают ей сознание ее избранности и *духовного верха* над всеми окружающими»[1]. Тернавцев прекрасно отразил также нераздумчивую агитаторскую нахрапистость интеллигенции: «Интеллигенция создала тип безрелигиозного проповедника-агитатора, подвизающегося в пространстве, бесстрашного, напролом прошедшего всю русскую **жизнь со своим словом и делом»**[2]. Да, действительно этот агитатор прошел через русскую жизнь со своим карающим «словом и делом» так основательно, что чуть не оставил от нее одно пустое пространство, ибо в нем одном он и привык

Показателем положительного развития России в частности являлся небывалый рост населения: за время правления Императора Николая II население страны увеличилось на 50 миллионов, то есть почти на треть. Сравним это с нашими временами, когда с 1989 г. Россия потеряла 17 миллионов человек — по 1 миллиону в год в среднем.

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 16.

[2] Там же. С. 13. Благодаря кроткому царствованию Александров и Николая II Тернавцев, по-видимому, забыл жутковатый смысл сочетания «слово и дело», столь страшившее современников Петра I. Советская ленинско-сталинская действительность с ее безумно жестокими приговорами за слова, а иногда — за шутки и даже обмолвки заставила об этой фразе вспомнить. Так или иначе, знаменательно совпадение между петровскими гвардейцами, хватавшими всех подряд за «слово и дело государево», все строившими заново как бы в пустом пространстве, и революционным агитатором Тернавцева, подвизающимся в пространстве, бесстрашным, напролом прошедшим всю русскую жизнь со своим словом и делом. Общность проявляется в небрежении традицией, презрении к коренной народной жизни, как обычной, так и духовной, в пафосе строительства «нового мира» и в стремлении к насильственному благодетельствованию.

подвизаться. После такого агитаторского опыта впору вспомнить слова Лескова: «Поцените же вы, господа, хоть святую скромность Православия».

Тем не менее интеллигенция оказалась в мировоззренческом кризисе, но и в этих условиях она желает разговаривать с Церковью только на равных, если не чуть-чуть свысока. Для Тернавцева непереносима сама мысль о «проповеди среди интеллигенции», о том, что хорошие идут учить плохих. По его мнению, обращение интеллигенции возможно только целиком. Здесь явно чувствуется влияние Соловьева с его «глобализмом», нежелание рассматривать спасение в личностном плане, а лишь — в общем. По существу в докладе Тернавцева речь идет о принципиально ином — не о воцерковлении интеллигенции, а о синтезе ее и Церкви, что должно явиться источником небывалых сил, возрождения России и «низведения Духа с небес». Причем Тернавцев отводит скромную роль Церкви в этом возрождении, прямо говоря: «Только в России, но не от России, в Православии, но не от Православия, а от Бога, который больше и России, и Православия»[1]. Тогда возникает законный вопрос: каким образом придет Бог, если не через Православную Церковь? Тернавцев отчасти отвечает на него, так отзываясь о современных ему деятелях Церкви: «Нужной здесь широты религиозного замысла, веры, разверзающей небеса и низводящей Духа Святаго, говорю это не в переносном смысле, в них нет»[2]. Итак, по его мнению, необходимо новое откровение, новое ниспослание Святаго Духа, Третий Завет, совсем в духе любимых идей Соловьева и Мережковского: «Первый Завет — религия Бога в мире, Второй Завет Сына — религия Бога в человеке — Богочеловека, Третий — религия Бога в человечестве — Богочеловечество»[3]. Этот новый завет приведет к открытию сокровенной правды о земле — учение и проповедь о христианском государстве, а также — религиозное призвание светской власти, общественного во Христе спасения»[4]. Духовное содержание

---

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 10.

[2] Там же. С. 11.

[3] *Мережковский Д.* Не мир, но меч / Полное собрание сочинений. СПб., 1908. С. 28.

[4] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 25.

«сокровенной правды о земле» было нами раскрыто выше, здесь лишь следует добавить несколько слов о характере «религиозного призвания власти»: Тернавцев прямо говорит о «священной магии власти»[1]. Эта новая священная власть должна была прийти на место старого Самодержавия — «религиозного по своему происхождению и помазанию, и носительницы величайших вероисповедных упований»[2], но неспособного к возрождению, как «действующего через безрелигиозную и равнодушную к общественному благу бюрократию». Иными словами, революционная интеллигенция устами деятелей Религиозно-философских собраний предлагала Церкви отказаться от Самодержавия и благословить и оправдать ее деятельность по построению оккультно-тоталитарного общества[3].

Неудивительно, что церковная власть в лице епископа Сергия, будущего Патриарха, отвергла подобные авансы. С самого начала епископ Сергий заявил: «Не по рясе только, а на самом деле я являюсь служителем Церкви, верным выразителем Ее исповедания. Я бы счел себя поступившим против совести, если бы хоть немного уклонился бы этого, из какого-либо угодничества или ложно рассчитанного стремления к миру. Горе говорящим “мир, мир”»[4]. После доклада Тернавцева епископ Сергий выступил с кратким словом, в котором отверг предлагаемый Церкви неоязыческий и революционный соблазн «новой правды о плоти и о земле». «Когда представители Церкви

---

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 24. Не исключена связь подобных представлений с идеями Соловьева, выраженными им в работах «Будущность теократии», «Оправдание добра» и т. д., подразумевающими некое магическое и теургическое начало у власти (примечательно, что позднее в «Трех разговорах» Соловьев отказался от своих представлений как антихристианских, носитель его ранних надежд и упований на поверку оказывается антихристом).

[2] Там же. С. 8.

[3] К сожалению, оккультно-тоталитарный проект далеко не был чужд Серебряному веку. Помимо трудов Соловьева следует упомянуть работы Н. Федорова — на поверку представляющих собой оккультно-тоталитарную теорию, согласно которой люди должны преобразовывать окружающую природу, а затем живые — воскрешать мертвых, во исполнение родового долга (см. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М., Т. 1. 1906. М., Т. 2. 1913). Некоторые моменты этой теории были позднее использованы большевиками (пафос преобразования природы, культ революционеров, мавзолей и попытки сохранить тело Ленина).

[4] Там же. С. 5.

действительно стремились к небесному, то достигали и земного: Николай Чудотворец, Сергий Радонежский. Не здесь причина разделения Церкви и интеллигенции… Интеллигенция не доверяет искренности духовенства… Церковь проповедовала истину небесного идеала и высшего достоинства человека. Этим, а не чем иным она достигла отмены рабства… Интеллигенция, если она действительно хочет Христианства, а не социализма без веры, не имеет причин восставать против Церкви. Христианство не может отречься от неба, а, не отрекаясь от неба, не может поставить во главу святого служения "правду о земле", но, изрекая свое исповедание небесного идеала, произносит суд и о земном»[1].

Необходимо вспомнить еще об одном неизбежном противоречии между философско-интеллигентской стороной и церковной в Религиозно-философских собраниях. Тернавцев бросил упрек Церкви в том, что она не имеет своей истории. «Вся ее история — в житиях Святых». Таким образом, он закамуфлированно упрекнул Церковь в «индивидуализме и антиобщественности». Подобные обвинения показывают глубинное непонимание сути Христианства, которое спасает прежде всего личности, а лишь затем — народы и сообщества. Святость в Церкви — персоналистична, личностна. «Если не скажет человек в сердце своем, что двое нас в мире, я и Бог, не найдет покоя душе своей», — говорит авва Алоний[2]. Относительно возможности всеобщего спасения соборный голос Церкви всегда отзывался отрицательно. Скептически относились Отцы Церкви и к перспективе спасения целых сословий и классов. Как говорит святитель Иоанн Златоуст в толковании на Евангелие от Матфея: «Хотя Христос и говорит, что богатые с трудом спасаются, тем не менее, показывает, что не все они погибнут, и не все бедные спасутся, но и из тех и из других и спасаются, и погибают»[3]. Практически в этом споре Церковь выступила в защиту персонализма, прав личности, ее свободы против утопичной «почти религиозной веры во всеобщее счастье» (по выражению Тернавцева)[4],

---

[1] Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 37.

[2] От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1988. С. 214.

[3] P.G. T. 58. 704.

[4] Записки Р-ф.с. С. 18.

против оккультного тоталитаризма. Здесь весьма уместно привести слова Виктора Несмелова (1863–1937) из его замечательной работы «Наука о человеке», которые имеют непосредственное отношение к рассматриваемой нами теме: «Христос даровал людям вечную жизнь. Но послужит ли вечная жизнь действительно во спасение людям, или же она явится для них жизнию в погибель, — это всецело будет зависеть от того, какими люди войдут в нее. Кто может сделаться чистым от греха и найдет в себе способность и силу жить духовною жизнью чистого ангела, того, несомненно, обрадует вечность, как условие непрерывного развития нравственных сил, как возможность действительного воплощения нравственных идеалов жизни. Кто же поработил себя власти земли, о земле только думает и землею живет, и не допускает ничего, что выходит за пределы земли, того вечность будущей жизни скорее всего, конечно, поразит чувством ужаса, так как она представится ему непрерывным отрицанием желательных для него условий жизни»[1].

Постепенно в Р-ф.с. элемент «говорильни», моды и политической фронды стал преобладающим. Приведем свидетельство о собраниях А. Н. Бенуа, искусствоведа, человека политически незаангажированного, но духовно чуткого: «С течением времени они стали приобретать тот характер суесловных говорилен, на который обречены всякие человеческие общения, хотя бы основанные с самыми благими намерениями. Мне лично становилось все более и более ясным, что тут, как и во всем на свете, дело складывается не без участия Князя Мира сего — иначе говоря, не без вмешательства какой-то силы мрака, всегда норовящей ввести души людские в соблазн и отвлечь их от всего подлинно-возвышающего. Каково же было мое изумление, когда я удостоверился в *“реальном” присутствии* бесовского начала!

Дело в том, что из-за помянутой черной классной доски в углу зала выглядывали два острых торчка, похожих на рога. Меня это заинтересовало… Я заглянул за доску, и тут меня обуял настоящий ужас! Передо мной стояло гигантского роста чудовище, похожее на тех чертей, которые меня преследовали

[1] *Несмелов В.* Наука о человеке. Метафизика жизни и Христианское Откровение. Казань, 2-е изд. 1906. Т. 2. С. 359.

в моих детских кошмарах и какие были изображены на лубочных картинках, представлявших “Страшный Суд”. У этой гадины были настоящие волосы на голове и на бороде, а все тело было покрыто густой черной шерстью. Из оскаленной пасти кровавого цвета торчали длинные загнутые клыки, пальцы рук и ног были вооружены колючими когтями, а на голове торчали длинные рога. Страшнее же всего были выпученные глазищи идола, с их свирепым, безжалостным выражением. Это был идол, вероятно, когда-то привезенный из глубокой Монголии или Тибета … Чудовищное безобразие этого дьявола было передано прямо-таки с гениальной силой, а нахождение идола в данном помещении в качестве какого-то притаившегося наблюдателя — показалось мне до жути уместным. Оно наглядно символизировало то самое, что мне начинало мерещиться, выслушивая длинные, безнадежно топчущиеся на месте прения и присутствуя при схватках, в которых было все меньше и меньше искания истины и все больше и больше самого суетного софистского тщеславия… Когда я (Мережковского) свел за доску, он на минуты выразил крайнее изумление, а затем, привычным жестом пригладив бороду, криво улыбнулся и чуть ли не радостно воскликнул: “Ну, разумеется! Это — *он*! Надо было ожидать, нечего и удивляться…”»[1]

Церковному руководству стало ясно: главное, чего от Православия желали, чтобы Церковь повела за собой народ на баррикады против Царя, а интеллигентские разговоры о Христе — это для презираемых ими же попов и религиозных тогда масс. Вспомним, что еще террористы, готовившие покушение на Императора Александра II, искали по указанию заказчиков на роль исполнителя-убийцы священника. Против России готовилась многоплановая провокация и в первую очередь надо было скомпрометировать Царя и Церковь, лучше всего столкнув их. 5 апреля 1903 г. по указанию Обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева было принято решение о дальнейшей нецелесообразности Р-ф.с. В 1903 г. Санкт-Петербургскую Духовную академию закончил Георгий Гапон (поп Гапон)… В 1904 г. началась Русско-японская война и в Таврическом

[1] Суд над Розановым / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 135.

дворце вести о поражении русских войск интеллигенция встречала аплодисментами, стоя[1]. В 1905 г. — «кровавое воскресенье».

Последующие события еще более ярко доказали нецелесообразность Р-ф.с. с государственной и церковной точек зрения. После 9 января 1905 г., благодаря активной поддержке ряда деятелей Религиозно-философских собраний (Мережковского, Гиппиус, Философова, Карташева, Тернавцева и др.) и на основе их идей образовалось т. н. «Христианское братство борьбы» во главе с Эрном и Свенцицким. Целью его явилось не только теоретическое обоснование т. н. «христианской общественности», но и практические действия по ниспровержению Самодержавия и решительному реформированию Церкви. Читая воззвания этого братства, перестаешь понимать, где Свенцицкий, а где — Мережковский. «Христианская общественность заключалась в анархизме. Всякая власть человека над человеком должна быть упразднена, а языческое отношение к Царю, как Помазаннику Божию — уничтожено. В Церкви должно действовать выборное начало. Программой максимум являлся социализм. Деятельность братства заключалась в распространении листовок, революционных воззваний, попытке устроить стачку “ради правды Христовой”»[2]. Нетрудно увидеть в этой программе контуры будущего обновленчества, принесшего столько бед и страданий Русской Православной Церкви.

Вместо закрытого «собрания» в 1907 г. открылось уже Религиозно-философское общество, председателем которого с 1909 г. был А. В. Карташев (1875–1960). Он в свою бытность доцентом церковной истории Санкт-Петербургской Духовной

---

[1] Весьма показательны строки А. А. Блока, мыслившего в орбите «нового религиозного сознания» и близкого к Мережковскому и Гиппиус, которые были написаны по поводу Цусимского разгрома:

Их корабли в пучине водной
Не сыщут ржавых якорей.
И не успеть дочесть отходной
Тебе, пузатый иерей.

Подобная иррациональная (лучше сказать — сатанинская) ненависть к своей Родине и Церкви в конечном счете и привела Блока к духовной катастрофе и сотрудничеству с ЧК.

[2] *Свенцицкий В. П.* Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 15–16.

академии имел серьезный разговор с ректором академии епископом Сергием. Сущность разговора сводилась к следующему: или серьезная академическая наука, или церковно-политическая интрига. Карташев выбрал последнее. «Общество», возглавляемое им, было настроено еще более агрессивно и антицерковно, чем Религиозно-философское собрание. Карташев, этот будущий Обер-прокурор Синода при Временном Правительстве, в 1914 г. на заседании «Общества» (Суд над Розановым) дает язвительную оценку прошлым Р-ф.с. и их членам: «Розанов был столпом и соловьем Религиозно-философских собраний, существовавших не по закону, а по благодати до 1903 г. Эта эпоха была совершенно другая сравнительно с теперешней; другая и для Религиозно-философского общества, и для всей русской жизни в ее целом. То было время самых широких сочетаний весьма разнородных лиц и общественных групп, чаявших освобождения России. То же полусознательное, полуинстинктивное предчувствие кризиса произвело на свет Божий и это причудливое сочетание епископов, архимандритов, миссионеров, литераторов из салонов кн. Мещерского и Суворина с "нечестивой" компанией из "мира искусства" с прибавкой нескольких народников, получившее название "Религиозно-философских собраний". Но все это было давно. Заниматься теперь старческими воспоминаниями о тех "Собраниях", как делали сегодня некоторые, значит старчески ослепнуть по отношению к настоящему. То было и быльем поросло»[1].

Прошло всего 11 лет, но члены «Общества» тем не менее позволяли себе роскошь время от времени пинать отцов-основателей за их устарелость и какие-то остатки церковности и здравого смысла, а некоторых из них — привлекать к суду[2]. Так, 26 января 1914 г. в «Обществе» состоялся суд над Розановым. Главный обвинитель Д. В. Философов, для начала громко заявив, что «религия и философия требуют свободы. Но такой свободы в России нет», инкриминирует Розанову два жутких в глазах Совета этого «Общества» преступления. Первое — Ро-

[1] Суд над Розановым / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 202.

[2] Невольно напрашивается параллель с «Бесами» Достоевского. Р-ф.о. относилось к Р-ф.с. примерно так же, как Верховенский-младший к Верховенскому-старшему, который «устарел».

занов в статье «Не надо амнистии» выступает против возвращения в Россию из эмиграции революционеров Плеханова, Кропоткина и народовольца Морозова: «Блудного сына надо простить, но только *раскаявшегося*, а нераскаявшегося: Христос не указал». Философова возмущает даже факт публикации этой статьи в церковном журнале: «С точки зрения свободы слова нельзя бороться с Розановым. Он проявляет свое святое право на свободу мнений. Но такая свобода нам кажется мерзостью из мерзостей,... потому что во имя насилия здесь привлечено имя Христа... И заметьте. Статья помещена в "Богословском вестнике", органе Московской Духовной академии... Нет, мы не верим, мы не хотим думать, что Розанов действительно душа Религиозно-философского общества. Это наваждение»[1].

Философов бросает второе обвинение: «Но Розанов не останавливается на своем призыве к последней жестокости. Он пошел дальше. Я говорю о его выступлении по делу Бейлиса... Розанову, этой душе Религиозно-философского общества, пришлось перекочевать в татарскую орду "Земщины". 5 декабря 1913 г. в "Земщине" появилась статья Розанова "Андрюша Ющинский"... Но Розанову и этого мало. В той же газете... он помещает обширную статью: "Наша кошерная печать"»[2]. По этому поводу позже в «Воспоминаниях об отце» Т. В. Розанова напишет: «В этот же злополучный 1914 г. в нашей семье разразились следующие события, имевшие громадное влияние на всю последующую нашу семейную жизнь. Моего отца, Василия Васильевича по желанию Мережковского, Зинаиды Гиппиус и ее двоюродного брата В. В. Гиппиуса[3] исключили из Религиозно-философского общества за его правые статьи в "Новом времени" против евреев во время "дела Бейлиса". Дело

---

[1] Суд над Розановым / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 189.

[2] Там же. С. 190.

[3] В. В. Гиппиус не играл столь значительной роли в организации «суда» над Розановым — главными фигурами были Д. С. Мережковский, Д. В. Философов и А. В. Карташев; В. В. Гиппиус признался позже Н. В. Розановой-Верещагиной, что вопрос об исключении Розанова был поставлен по требованию масонской организации (см.: РГАЛИ. Ф. 419, Оп. 2. Ед. хр. 7. Л. 137–139). См. В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 466.

было очень громкое, в нем принимали участие адвокаты, врачи, и все настаивали, что в XX в. невозможны такие фантастические изуверские случаи. Отец же настаивал на своем и указывал на Каббалу и Талмуд, где видел намеки на возможность этого ритуального убийства. У отца был Талмуд, который был весь испещрен его заметками»[1].

Следует отметить, что многие были против исключения из «Общества» Розанова. Вспомнили, что когда он глумился над святыней, над Церковью, над монашеством, воспевал Талмуд и критиковал Евангелие — он был «душой общества». Один из участников «Общества» Алексеев С. А. так и выразился: «Мы все прекрасно знаем Розанова. Разве он когда-нибудь был осторожен в своих словах, разве было время, когда он не был ядовит и зол? Мы это прекрасно знали, и когда ядовитость Розанова распространялась на Церковь, ядовитость иногда злобная, мы только благодушно говорили: “Василий Васильевич, по обыкновению, нам сегодня наврал”, — и больше ничего. Теперь мы вознегодовали, когда злое слово Розанова направилось в ту сторону, которая, по убеждению Совета нашего Общества, является противоположной Розанову»[2].

Завязалась дискуссия, многие были против исключения Розанова из “Общества”. И тогда поразительно ясный, потрясающе откровенный приговор, раскрывающий всю подоплеку суда, произнес председатель «Общества» Карташев. Вина Розанова в том, что он стал на путь покаяния, на путь возвращения к Православию: «Эта реакционная и вместе религиозная сила заключена не в каком-то невменяемом преступнике или выродке, не в простом пошляке, а таится в талантливой, Богом помазанной личности, которой дано чрезвычайно много писательских возможностей. Таких песен, которые поет и еще воспоет Розанов, хотя бы, например, современному чудовищу национализма, не способен петь никто из его собратьев. Все эти Столыпины, Меньшиковы, Ренниковы в сравнении с ним — атеисты, прозаики, деревяшки. Розанов истинный поэт и гип-

[1] *Розанова Т. В.* Воспоминания об отце — Василии Васильевиче Розанове и всей семье / В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 71.

[2] Суд над Розановым // В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 193.

нотизер, хватающий за сердце. И он входит теперь в новую силу, он, как блудный сын, из скитаний по идейным чужбинам, возвращается теперь в родное ему лоно славянофильского национализма и Православия. И Церковь с радостью принимает его, прощает ему все грехи, все кощунства, ибо умеет ценить такие силы, ей они до зареза нужны. А Розанову, окрыленному этим мощным союзом, предстоит еще вспыхнуть ярким пламенем таланта писательского, пламенем новых истерически-любовных слов националистических и церковных и затем, вскоре зачахнуть, пропасть, умереть для жизни, ибо на этом роковом пути есть только соблазн разрешения вопросов жизни, а не само разрешение. *Этот путь изжит, исчерпан до конца, соблазн его колоссальный, а конец — удушение и смерть. И это упрек не только русскому национализму и русскому Православию, а и всем их подобиям, всем вероисповеданиям во всем мире*[1]. Таково наше отношение к Розанову как к религиозно-общественной силе. Наш долг — размежеваться с нашим религиозно-общественным антиподом, но мы не выдвигали на первый план этого специфического мотива, зная, что он пока еще не стал общепонятным. Мы выдвинули лишь общепонятную интегральную часть нашего главного критерия — общественную непорядочность»[2].

Карташев признается, что это тяжелый крест, расставаться с Розановым, бывшим «душой общества»[3], который сделался изменником и переходит в Православие. Для особо непонятливых Карташев задает риторический вопрос: «Мы признаем, что Розанов действительно значительный деятель религиозно-философской мысли в России, но чей он слуга? Какого из двух религиозных духов? Какого из двух религиозных лагерей? И какому духу должно служить наше Религиозно-философское общество?... Под именем Розанова мы от глубины души боремся с ве-

---

[1] Суд над Розановым // В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 208. Яснее невозможно выразить сущность синкретической философии масонства, которая стремится к слиянию и уничтожению всех религий, всех вероисповеданий.

[2] Следует отметить этот прием — прикрытия истинных целей общепонятными «общечеловеческими» предлогами, а равно чисто интеллигентский способ расправы и диффамации — расплывчатого обвинения в «непорядочности» вместо вменения конкретных грехов и проступков.

[3] Там же. С. 207.

личайшими культурными и религиозными соблазнами того националистического и церковного лагеря, для которого Розанов так характерен. *Нам совершенно не важно, в какую юридическую форму облечь наше разделение с Розановым*, важно лишь провозгласить, что мы не с его лагерем, что мы не в духовном общении ни с ним, ни с его пакостями, ни с его идеалами!»[1]

Подобная логика характерна для людей с тоталитарным сознанием типа коммунистического. Следовательно, можно говорить о том, что за три года до революции в «Обществе» уже была тоталитарно-оккультная дисциплина с «духом», который прямо противопоставлялся Православию.

Напомним, что Временное правительство в 1917 г. назначило Карташева Обер-прокурором Святейшего Синода, который в то время занял сомнительную позицию по отношению к Царю. В эмиграции Карташев писал широко тиражируемые книги по Истории Русской Церкви.

Итак, деятели «Нового Религиозного Сознания», начав с призыва к свободе, кончили бесправием, напоминающим порядки тоталитарной секты. Провозгласив вначале объединение с Церковью и народом, завершили дело моральным террором против сторонников «русского национализма и русского Православия», и это в 1914 г. Борясь вначале за «права человека», перешли затем к попранию всякого права. Пренебрежение прежними идеалами свободы, единства и правосознания, столь дорогими прежде для интеллигенции, весьма характерно для предреволюционной эпохи: российская национальная элита своими руками готовила себе гибель. «Вся подготовительная работа для большевиков была сделана вековыми усилиями интеллигенции; потому-то, вероятно, Ленин и изображается в монументах в позе срывателя спелой груши: вытянутая кверху рука, слегка откинутый назад корпус на согнутых коленях и сладострастный оскал лица, ожидающего струю сладкого сока...»[2]

Отрезвление значительной части петербургской интеллигенции началось сразу же после Октябрьской революции,

---

[1] Суд над Розановым // В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 210.

[2] *Болдырев Н. В., Болдырев Д. В.* Смысл истории и революция. М., 2001. С. 56.

когда Петроградскую ЧК возглавил Урицкий[1]. Д. С. Мережковский с супругой З. Гиппиус, Философовым и Злобиным, воспользовавшись доверием большевиков, под видом командировки для чтения лекций в красноармейских частях выбрались из Петрограда, пересекли польско-большевистский фронт, а далее последовали Бобруйск, Минск, Вильно, Варшава и Париж. «Сделавшая свое дело интеллигенция стала больше не нужной, и революция обрушилась на нее со всей своей истребительной силой. Разгром интеллигенции завершился торжественным и символическим актом высылки (в 1922 г.) почетных представителей интеллигенции за границу»[2].

Значительная часть интеллигенции, как в России, так и за рубежом, в результате революционных катаклизмов вернулась в лоно Церкви. Казалось бы, совершенно расцерковленный и атеизированный класс дал Церкви множество мирян, пастырей и даже святых. Обращение интеллигенции к Церкви, «смирение гордого человека» — один из важнейших результатов XX столетия.

В завершение хочется привести слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, сказанные им на XI Международных Рождественских образовательных чтениях 26 января 2003 г.: «Наша культура получила всемирное признание благодаря одухотворяющим ее духовно-нравственным идеалам. Сегодня мы встали на путь возрождения Святой Руси. Однако нам нужно преодолеть тяжкое достояние, оставленное XX в. Отторжение человека от Бога и веры усилило нетерпимость и вражду, привело к господству безбожной тоталитарной идеологии, превознесло материальные ценности над нравственными основами бытия. Можно ли избавиться от всего этого без возрождения подлинной культуры, без обращения к духовным первоистокам? Конечно, нет. Вот почему нашему обществу, особенно детям и молодежи, так необходимо сегодня знакомство с православной культурой. Люди — включая школьников и учителей, студентов и профессоров, — все больше осознают, что Православие имеет неоценимое значение для

---

[1] См. на эту тему: Коняев Н. М. Гибель красных Моисеев. М.: Вече, 2004.

[2] *Болдырев Н. В., Болдырев Д. В.* Смысл истории и революция. М., 2001. С. 56–57.

понимания нашего прошлого, для устроения нынешней жизни и для созидания лучшего будущего».

Итак, диалог в начале XX в. в силу целого ряда объективных причин завершился относительной неудачей. Тем не менее он наметил определенные перспективы для дальнейшего общения. Диалог между Церковью и интеллигенцией в конце XX столетия оказался значительно более серьезным и плодотворным, чем в его начале, о чем свидетельствует создание и деятельность «Собора православной интеллигенции». Хочется надеяться, что XXI в. станет эпохой окончательного примирения между Церковью и интеллигенцией, которое послужит их творческому взаимодействию, направленному на благо России.

ЛИТЕРАТУРА

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Слово... на открытие XI Международных Рождественских образовательных чтений. М., 2003.

Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М.: Наука. 1987. 360 с.

Ахматова А. А. Привольем пахнет дикий мед / Сочинения в 2 т. Т. 1. Стихотворения и поэмы. М., 1990. С. 525.

Болдырев Н. В., Болдырев Д. В. Смысл истории и революция / Сост. всуп. статья и примеч. М. Б. Смолина. М.: Изд-во журнала «Москва», 2001. С. 400, илл. (Пути русского имперского сознания).

Волошин М. Стихотворения и поэмы / Вступ. ст. А. В. Лаврова; сост., подгот. текста В. П. Купченко и А. В. Лаврова; Примеч. В. П. Купченко. СПб.: Пб. писатель, 1995. С. 704, 1 л. портр., 32 л. илл. (Б-ка поэта. Большая серия).

Достоевский Ф. М. Преступление и наказание / Собрание сочинений в 15 т. Т. 5. Л.: Наука, 1989. С. 575.

Ельчанинов А., прот. Записи. Жизнь во Христе. М.: Советская Россия, 1992. С. 204.

Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906.

Зеньковский Василий, прот. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 270.

Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века: пер. с англ. 2-е изд., испр. Париж, 1991. С. 368.

Иоанн Кронштадтский, св. Творения. М., 1992. С. 382.

Мережковский Д. Грядущий хам / Полное собрание сочинений. М., 1914. Т. 14. С. 240.

Мережковский Д. Не мир, но меч / Полное собрание сочинений. М., 1914. Т. 13. С. 168.

Мережковский Д. С. Революция и религия. М., 1907. С. 157.

Назаров М. Мировая закулиса и Русская революция / Тайна России. М., 1999. С. 734.

Несмелов В. Наука о человеке. Метафизика жизни и Христианское Откровение. Казань, 1906. 2-е изд. Т. 2. С. 438.

Первушин А. Оккультные тайны НКВД и СС. СПб.–М., 1999. С. 415.

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинского. СПб., 1912. Т. II. С. 640.

Розанов В. В. Pro et contra. Кн. I / Сост. вступ. ст. и прим. В. А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. С. 512. (Русский путь).

Розанов В. В. Pro et contra. Кн. II / Сост. вступ. ст. и прим. В. А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. С. 576. (Русский путь).

Свенцицкий В. П. Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 63.

Солженицын А. Архипелаг Гулаг. Гл. 3. Следствие / Малое собрание сочинений. М., 1991. Т. 5. С. 431.

Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М., 1906. Т. 1. С. 473. М., 1913. Т. 2. С. 731.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины / Собрание сочинений. М., 1996. Т. 1 Ч. 1. С. 490.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 601.

Фроянов И. Я. Погружение в бездну: Россия на исходе XX века. СПб., 1999. С. 800.





КОНЕЦ РУССКОЙ СИМФОНИИ: взаимодействие Государственной Думы и Русской Православной Церкви

Расширенный вариант доклада на международной конференции, посвященной 100-летию учреждения Государственной Думы в России, апрель 2006 г., СПб., Таврический дворец.

2006 год проходит под знаком одной из самых заметных юбилейных дат в истории нашего Отечества — 100-летия российского парламентаризма. В своей думской форме российский парламентаризм возникал в XX в. дважды, и всякий раз — после кровавых революционных потрясений. Но как в девятисотых, так и в девяностых годах ушедшего века Государственная Дума России не могла не вступать во взаимодействие с Русской Православной Церковью.

Выборы в Государственную Думу в 1906 г. не были первыми выборами для России. Как известно, к этому времени уже привычным явлением было, например, избрание городских органов власти и земских собраний. Не были они, строго говоря, и первой попыткой общенационального представительства. Даже если не упоминать о Земских соборах, еще в XVIII в. состоялись выборы депутатов «изо всех уездов и городов империи» в Уложенную комиссию, призванную обсуждать новые законы.

Идея же созыва Государственной Думы впервые стала реализовываться зимой 1905 г. вслед за трагическими событиями «кровавого воскресенья»[1]. «Кровавое воскресенье» 9/22 января 1905 г. утвердило деморализующий миф о расколе между Царем и народом — тот миф, который на протяжении последующих лет стал орудием в информационной войне и использовался всеми оппозиционными партиями и различными тайными обществами. Триединство: Православие, Самодержавие и Народность оказалось разбитым, из-под монархии выбивалась опора — народное доверие; а затем со всеми расправились поодиночке.

Восемнадцатого февраля 1905 г. Государь Император Николай II подписал рескрипт на имя министра внутренних дел А. Г. Булыгина, в котором тому предлагалось разработать проект закона о созыве в России законосовещательной Думы[2]. В июле 1905 г. под председательством Государя в Петергофе было созвано специальное совещание, итогом которого явилось издание Высочайшего манифеста 6 августа 1905 г. Манифест предусматривал созыв законосовещательной Думы. Народные избранники должны были заниматься предварительной разработкой и обсуждением законодательных предложений и рассмотрением росписи государственных доходов и расходов. Тогда же было принято решение и о суточном довольствии, которое от казны должен был получать член Государственной Думы на время ее занятий. Положенные ему 10 рублей в день казались огромными деньгами не только представителю крестьянства, но и подавляющему большинству клириков. Так же члену Думы один раз в год возмещались путевые издержки от места жительства до Санкт-Петербурга и обратно. Эти правила материального обеспечения членов Государственной Думы, принятые в августе 1905 г., сохранялись и в дальнейшем, хотя разрастание революции и помешало правительству реализовать идею создания законосовещательной булыгинской Думы.

Тем не менее российское духовенство с нетерпением и надеждой ожидало созыва Государственной Думы. 14 октября

---

[1] *Зырянов П. Н.* Православная Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984. С. 41–58.

[2] *Дорская А. А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2001. С. 42–58.

1905 г. столичная цензура дозволила издание брошюры «Государственная Дума и пастыри Церкви», которая выходила в свет от имени группы петербургских священников. *«Давно желанное слово скоро перейдет в ожидаемое с трепетом сердечным дело,* — писали не желавшие называть свои имена авторы. — *Не сегодня-завтра начнутся выборы в Государственную Думу. Кому не понятно, как важно для России, из кого составится Дума? Люди какого направления, каких взглядов, какого устоя войдут в Думу? И еще трепетнее забьется сердце, когда подумаешь, как могут быть проведены выборы. ...Хочется молить Бога, хочется просить людей, хочется увещевать, умолять, разъяснять, призывать, чтобы выборы были проведены честно и неподкупно, умно и обдуманно, без всякого вмешательства и богатеев-мироедов, и мелких и крупных властей, с соблюдением интересов правды и истины, интересов всей России, и особенно изможденного от нищеты и приниженного бесправием народа»*[1]. Таковы были чаянья столичного духовенства в ту пору, когда дальнейшим ходом революционных событий в России законосовещательная булыгинская Дума была уже сметена.

17 октября 1905 г. манифестом «Об усовершенствовании Государственного порядка» Государь пообещал созвать уже Думу законодательную. В декабре 1905 г. в Царском Селе под председательством Государя было созвано очередное совещание, в задачу которого входило обсуждение возможностей расширения сословного представительства в Государственной Думе. Речь шла о том, чтобы предоставить избирательные права тем группам населения, которые были лишены их по закону от 6 августа 1905 г. 11 декабря 1905 г. закон о выборах был издан. Тем самым к земледельческой, городской и крестьянской куриям оказалась прибавлена еще и курия рабочая. Куриальная система была заимствована из опыта выборов в земские и городские представительные учреждения. Избирателей разделили на четыре курии — землевладельцев, городских жителей, крестьян и рабочих. Выборщики, непосредственно избирающие членов Государственной Думы, выбирались раздельно по четырем куриям.

---

[1] От группы петербургских священников // Государственная Дума и пастырь Церкви. СПб., 1905. С. 3–4.

Если сравнить с нынешней ситуацией, когда на выборах часто используется технология «рекламных депутатов», то следует признать, что кое-чему у дореволюционного законодателя в плане предотвращения использования административного ресурса можно поучиться[1]. Достоинством законодательства о выборах являлось право избирателей присутствовать при подсчете голосов на избирательных участках в городах, учитывая, что участковые комиссии состояли всего из трех членов. Примечательно также, что Царским указом 8 марта 1906 г. в целях защиты свободы и правильности выборов в Государственный Совет и Государственную Думу были установлены весомые меры уголовной ответственности. Как отмечает Председатель Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации Б. В. Грызлов, «выборы в первую Государственную Думу проходили при наличии устойчивой системы местного самоуправления, в то время, как сейчас такая система еще только создается»[2].

Закон о выборах в первую Государственную Думу в ряде исследований характеризуется как недемократичный на том лишь основании, что он не предусматривал всеобщего избирательного права. Такие оценки, без учета исторических реалий того времени, представляются некорректными и не вполне объективными. Даже если сравнивать с законами европейских государств того времени, мы увидим, что ни в одной другой стране избирательное право тогда не было всеобщим, женщины нигде не допускались к выборам, во многих странах существовали имущественные и сословные цензы. В США избирательного права были лишены все афроамериканцы, а также малоимущие; действовали и другие цензы. В 1906 г. Царское правительство уравняло в избирательных правах мужчин и женщин. Касалось это, правда, только Великого княжест-

---

[1] *Вешняков А. А.* Выборы в первую Государственную Думу — первый опыт демократизации Российского государства // «100-летие выборов Государственной Думы: история и современность». Материалы научно-практической конференции 3 марта 2006 г. М., 2006. (Прилож. к журн. «Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации»). С. 8.

[2] *Грызлов Б. В.* Парламентские выборы и развитие многопартийности в современной России // Там же. С. 5.

ва Финляндского, пользовавшегося правами широкой автономии в Российской империи.

Нельзя было не учитывать и то, что подготовка к выборам в первую Думу проходила в «смутное время». Декабрьские вооруженные революционные выступления в Москве и других городах, бунты и террористические акты преследовали цель парализовать деятельность правительства. За полгода со дня издания октябрьского манифеста в России были убиты или ранены более полутора тысяч чиновников, военных и полицейских. Власть принимала ответные меры. В 41 губернии действовало военное положение, в 27 губерниях — режим «усиленной охраны», а в 15 — «чрезвычайной охраны». За четыре дня до открытия заседания первой Думы Государь утвердил «Основные государственные законы Российской Империи». В этот же день была брошена бомба в московского генерал-губернатора вице-адмирала Ф. В. Дубасова.

I

Торжественное открытие первой Государственной Думы и начало ее работы 27 апреля 1906 г. стало крупным общественным событием. Признали новый парламент и его «старшие братья» в Европе. Что же касается духовенства, то в первой Государственной Думе заседало всего 6 клириков: отцы Клавдий Афанасьев, Павел Воздвиженский, Василий Гума, Авдий Концевич, Николай Огнев и Алексий Поярков[1]. Основной вопрос, который эта Дума пыталась рассмотреть, был аграрный. Хотя собственно церковные вопросы первая Государственная Дума рассмотреть не успела, это вовсе не означает, что ее депутаты были равнодушны к религиозной проблематике. Так, 49-ю депутатами, большинство из которых состояли в самой многочисленной кадетской фракции (в первой Думе ей принадлежало 179 мест), 12 мая 1906 г. была подана записка председателю Государственной Думы С. А. Муромцеву. Записка содержала просьбу внести приложенные к ней основные положения законопроекта о свободе совести на рассмотрение Думы и признать рассмотрение спешным. Среди подписавших запис-

[1] *Фирсов С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 г.) М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002. С. 345.

ку были известные общественные деятели и ученые: М. М. Ковалевский, Н. И. Кареев, князь Д. И. Шаховской, В. Д. Набоков, П. И. Новгородцев. Свою подпись поставил и депутат от области войска Донского православный священник Клавдий Афанасьев. Однако было бы совершенно неверно рисовать картину идиллического сотрудничества между светскими депутатами Государственной Думы и теми немногими священнослужителями, которые также оказались ее членами. Провинциальное и военное духовенство было возмущено антипатриотической настроенностью многих думцев. В этой связи заслуживает упоминания заметка священника Авдия Концевича «Пастырский голос в Государственной Думе», которая была напечатана в «Известиях по Санкт-Петербургской епархии» в № 9 за 1906 г.

«Когда я ехал в Петербург в качестве члена Государственной Думы, — писал о. Авдий Концевич, — *я преисполнен был горячего желания вложить и со своей стороны в сокровищницу созидательной работы Думы свою лепту. <...>*

Поэтому я был страшно поражен, когда мне пришлось в течение нескольких дней слушать зажигательные речи о том, что на Руси святой все гнило и что даже следует выключить из проекта самые дорогие для русского сердца слова «русский народ» и «русская земля».

Под впечатлением этих речей, из которых некоторые были положительно бестактны, мне показалось, что образ России, которую все русские люди привыкли символически изображать в виде стройной прекрасной девы с короной на голове и с крестом и мечом в руке, потускнел в глазах многих членов Думы и представляется им в виде трупа, распухшего, посиневшего, со следами крови, страданий и позора на лице.

Поэтому, когда Дума перешла к обсуждению того пункта своего адреса, где сказано было, что Государственная Дума в числе неотложных своих задач считает широкое удовлетворение давно назревших требований отдельных национальностей, племен и народностей, духовное объединение коих возможно лишь при удовлетворении всех этих племен сохранить и развивать "своеобразие" в отдельных сторонах быта, — у меня явилось страстное желание заставить Думу высказаться точно и определенно по вопросу, считает

ли Дума своей неотложной задачей озаботиться о сохранении "своеобразия" России или, быть может, Дума намерена посягнуть на самобытность России и дать России новый облик, новое имя?»[1]

Сегодня, с высоты прошедших ста лет, трудно не усмотреть известной проницательности в словах священника Авдия Концевича. Пройдет менее 20 лет и страна, перевернутая Февральской буржуазной и Октябрьской социалистической революциями, примет не только новый облик, но и новое имя — Союз Советских Социалистических Республик.

Революционные настроения в первой Государственной Думе проявлялись и в том, что многие депутаты высказывались за введение полной религиозной свободы в России. Они пребывали в убеждении, что именно это является первой обязанностью первого русского парламента. Депутаты полагали, что только полное осуществление свободы совести *«может восстановить то доверие и нравственную связь отдельных народностей, без которых невозможно процветание, благоденствие и мощь России...»*[2]. Вполне понятно, что государственная власть не могла согласиться с требованием этой группы депутатов таким образом решить вопрос о свободе совести, чтобы полностью уничтожить законодательно закрепленное традиционное первенство Русской Православной Церкви. Тем более, что основные положения законопроекта о свободе совести в наихудшее положение ставило именно Православную Церковь. В разгар революции санкционировать разрушение издревле существовавшего церковно-государственного союза было бы равносильно политическому самоубийству, но именно к такому самоубийству и стремились подтолкнуть многие члены Думы государственную власть в России.

Хотел бы добавить, что учреждение Государственной Думы России привело к существенному преобразованию и Государственного Совета Российской Империи: он превратился в вер-

---

[1] *Концевич А.* Пастырский голос в Государственной Думе // Известия Санкт-Петербургской епархии. 1906, № 9. С. 28–29.

[2] Дело по проекту основных положений, предлагаемых изменений в законе о свободе совести, РГИА, ф. 1278, оп. 1. д. 297, 14. Цит. по: Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 г.). М., 2002. С. 348.

хнюю палату российского парламента, получившую право одобрять или не одобрять принимаемые Государственной Думой законы. В период первой Государственной Думы половина членов Государственного Совета избиралась на тех же принципах, что и депутаты Государственной Думы, поэтому в Государственный Совет 1906 г. были избраны такие уважаемые люди, как академик В. И. Вернадский и др. Таким образом, мы можем говорить о 100-летней истории демократического формирования не только Государственной Думы, но и Государственного Совета.

Следует иметь в виду, что уже с первых дней работы Думы депутатское большинство сконцентрировало свое внимание на ожесточенной критике правительства и вовсе не было настроено на конструктивную работу. Партия кадетов пользовалась самой мощной финансовой поддержкой по сравнению со всеми остальными партиями, в том числе проправительственными. В Москве, например, на предвыборные цели кадеты истратили более 700 тысяч рублей, в то время как «умеренные» — около 335 тысяч, а проправительственные монархисты — немногим более 10 тысяч[1].

Правительственная печать также была неспособна создать благоприятное для власти общественное мнение. Все попытки власти исправить это положение, в том числе путем преобразования существовавших и выпуском новых изданий за казенный счет, не дали ощутимого эффекта. В то же время издания, ориентированные в своей деятельности на государственный переворот, выходили миллионными тиражами. Именно с помощью прессы в обществе было сформировано критическое отношение к действиям верховной власти. Если добавить, что даже газеты право-монархического направления подвергали суровой критике правительство, то причины полного проигрыша властью «информационной войны» становятся понятны. Правые партии не провели ни одного кандидата.

---

[1] *Вешняков А. А.* Выборы в первую Государственную Думу — первый опыт демократизации Российского государства // «100-летие выборов Государственной Думы: история и современность». Материалы научно-практической конференции 3 марта 2006 г. М., 2006. (Прилож. к журн. «Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации»). С. 10.

Таким образом, на волне преобладающих антиправительственных настроений большинство мест в Думе получили враждебно настроенные по отношению к власти депутаты. Депутаты даже отказали правительству поддержать его заявление, осуждающее революционный террор. А вот некоторые примеры наиболее громких террористических актов, совершенных в это время. 14 мая эсеры бросили бомбу на Севастопольской набережной в генерала Неплюева, коменданта Севастополя; убито и покалечено более 100 человек. 19 июня Государственная Дума принимает законопроект об отмене смертной казни. 28 июня застрелен у себя на даче главный адмирал Черноморского флота Чухнин. 2 июля в Петербурге убит генерал Козлов. Дума бойкотирует правительство, требуя подчинения ей Совета министров и роспуска Государственного Совета. Дума настаивает на амнистии всем политическим заключенным.

Неудивительно, что в правительственной декларации, изданной 20 июня 1906 г., говорилось, что Дума разжигает смуту. 9 июля опубликован манифест «О роспуске Государственной Думы и о времени созыва таковой в новом составе». Итак, выборы в Думу не оправдали надежд, возлагавшихся на них властью и народом. Дума не смогла наладить конструктивное взаимодействие с правительством и начать вместе с ним постепенно и взвешенно решать накопившиеся в стране острые проблемы. За 1906 г. террористами убито 768 и ранено 820 представителей и сотрудников законной власти.

II

Распустив первую Государственную Думу, правительство созвало вторую Думу, выборы в которую проводились на основе прежнего избирательного закона. Из 13 клириков к правым относились только 4 депутата — епископы Евлогий (Георгиевский), Платон (Рождественский) и двое священников. Правительство рассчитывало, что вторая Дума будет по своему составу более умеренной, но Дума, начавшая работу 20 февраля 1907 г., оказалась еще более левой.

В стране каждый день совершались политические убийства, почти через день — взрывы бомб. Бомбы взорвались: 24 февраля — в Кутаиси (сразу три), 26 февраля — в Ялте, 1 марта — в Харькове. Тем не менее правительство рассчи-

тывало на конструктивную работу с Думой. Уже в своем первом выступлении 6 марта 1907 г. председатель Совета министров П. А. Столыпин напомнил депутатам о том, что свобода совести, неприкосновенность личности, жилища, тайна корреспонденции остались еще не нормированы законодательством. *«Вследствие сего,* — говорил П. А. Столыпин, — *в целях проведения в жизнь начал веротерпимости правительство вменило себе прежде всего в обязанность подвергнуть пересмотру все действующее законодательство и выяснить те изменения, которым оно должно подлежать в целях согласования с указами 17 апреля и 17 октября 1905 г.»*[1]. Председатель также заявил о призвании власти оберегать полную свободу внутреннего управления Церкви. При этом, однако, указывалось, что права и преимущества Православной Церкви не могут и не должны нарушать прав других исповеданий. Речь Столыпина вызвала бурные аплодисменты правой части Государственной Думы. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) откликнулся на нее приветственной телеграммой, в которой охарактеризовал выступление премьера как полное достоинства, авторитета и власти. В ответ Столыпин написал о своей глубокой вере в спасение Православной Руси по молитвам русских людей.

Вспоминая именно эти времена, митрополит Вениамин (Федченков) писал: *«Только один раз явился у трона многообещающий яркий человек П. А. Столыпин. Он бросил дерзновенно-крылатое слово революционной Думе: "Не запугаете!"»*[2]

12 марта Столыпин представил на рассмотрение Думы практически все законоположения, направленные к осуществлению свободы совести, которое разработало МВД. 13 марта на заседании Думы обсуждался вопрос об отмене временного закона о военно-полевых судах. Столыпин выступил с речью. Он задал вопрос депутатам: «Вправе ли правительство перед лицом своих верных слуг, ежеминутно подвергающихся опасности, сделать гласную уступку революции?» 10 апреля в Думе рассматривалась Декларация правительства по аграрному вопросу. Знамени-

---

[1] Государственная Дума (1909, 2-IV). С. 1754.

[2] *Вениамин (Федченков), митрополит.* На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994. С. 130.

тая речь Столыпина на заседании Думы, завершилась словами: «Им нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия!»

Здесь уместно сказать, что некоторые представители русского духовенства в оценке тогдашних политических событий частенько оказывались прозорливее не только тогдашних светских политиков, но даже некоторых нынешних историков. Уже упомянутый нами митрополит Вениамин (Федченков), восхищавшийся дерзновенно-крылатым столыпинским «Не запугаете!», в то же время признавал: *«Это было сказано более смело, чем исторически прозорливо. Сам же он был убит в киевском театре, где был и Царь, провокатором Богровым, а революция продолжала тихо расти. <...> Ему приписывалась некоторыми будто бы гениальная спасительная идея земледельческой системы, так называемого "хуторского" хозяйства; это, по его мнению, должно было укрепить собственнические чувства у крестьян-хуторян и пресечь таким образом революционное брожение. <...> Тогда я жил в селе и отчетливо видел, что народ — против нее. И причина была простая — из существующей площади, — даже если бы отнять все другие земли: удельные, помещичьи, церковные и монастырские, — нельзя было наделить все миллионы крестьян восьмидесятинными хуторами, да и за них нужно было бы выплачивать. Значит, из более зажиточных мужиков выделилась бы маленькая группочка новых "владельцев", а массы остались бы по-прежнему малоземельными. В душах же народа лишь увеличилось бы чувство вражды к привилегиям новых "богачей". Да и вообще, спасать русский народ лишь буржуазным соблазном личной корысти было совсем неглубоко, недуховно, негосударственно. Православный великорусский народ привык к общинному укладу жизни. И хутора в народе "провалились"»*[1].

3 июня 1907 г. П. А. Столыпин совершил так называемый третьеиюньский переворот. Поводом для этого послужило обвинение членов социал-демократической фракции в военном антиправительственном заговоре. Правительство потребовало от Думы временно устранить от заседаний всех социал-демо-

[1] *Вениамин (Федченков), митрополит.* На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994.

кратов и арестовать 16 человек из их состава. И хотя депутаты не возражали против обсуждения предложенного вопроса, реализоваться таковое желание уже не смогло. 3 июня подписан манифест «О роспуске Государственной Думы, о времени созыва новой Думы и об изменении выборов в Государственную Думу». В новой Думе будет уменьшено представительство от нерусских народов. По словам публициста М. Меньшикова, «державная власть отказалась давать средства революции».

Итак, «Дума народного гнева», проведя всего 53 заседания, также оказалась не способной на конструктивное сотрудничество с властью.

III

Таким образом, Дума первого и второго созывов не смогла обсудить вопросы, касавшиеся положения Православной Церкви. Они по наследству перешли в третью Государственную Думу, которая начала работу 1 ноября 1907 г. и просуществовала весь положенный пятилетней срок.

В отечественной исторической науке утвердилось мнение о крайне консервативном характере третьей Государственной Думы. Эта точка зрения в значительной степени основывается на ленинской характеристики: *«III Дума — не соглашательская, а прямо контрреволюционная...»*. Однако резкое снижение «революционной активности трудящихся масс» после 1907 г. объясняется не столько «разгулом реакции», столько явным повышением благосостояния рабочих. С 1909 г. в России начинается мощный подъем индустрии (от 13 до 19 % в год). В Духовных семинариях вводится отдельный предмет «Обличение (критика) социализма». Изменения в политическом климате наблюдались не только в среде пролетариата, но и среди интеллигенции. Одним из выражений такого настроения стал сборник статей «Вехи».

В третью Государственную Думу были избраны 45 священников и 2 епископа — Евлогий (Георгиевский) и Митрофан (Краснопольский), который был также председателем Комиссии по борьбе с пьянством. Еще 4 (17) июня 1909 г. в № 6 газеты «Социал-демократ» Ленин выступил со статьей «Классы и партии в их отношении к религии и Церкви». Поводом, побудившим Ленина подготовить статью для этой нелегальной газе-

ты, являвшейся центральным печатным органом РСДРП, стало выступление в Государственной Думе епископа Митрофана (Краснопольского) от 16 апреля 1909 г. Преосвященный владыка, бывший тогда депутатом от Могилевской губернии, откровенно заявил: *«первые шаги нашей думской деятельности были направлены именно к тому, чтобы нам, почтенным высоким избранием народным, чтобы здесь в Думе стать выше партийных дроблений и образовать одну группу духовенства, которая бы все стороны освещала со своей этической точки зрения. ...Что же причиной, что мы не пришли к этому идеальному положению? ...Вина тех, которые разделяют с вами (то есть с кадетами и "левыми") эти скамьи, именно, депутаты духовенства, принадлежащие к оппозиции»*[1].

Действительно, еще 2 ноября 1907 г. священники, избранные депутатами третьей Государственной Думы, представились митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию. Похоже, что именно во время этой встречи депутаты-клирики сообщили Владыке о своем решении не обособляться в отдельную «клерикальную» фракцию.

Тем, кто принимал это роковое решение, по всей видимости, не были известны слова Ленина двухлетней давности, опубликованные 27 (14) мая 1905 г. в «Пролетарии» 1: *«Брожение среди духовенства, стремление к новым формам жизни, выделение клерикалов, появление христианских социалистов и христианских демократов, возмущение "иноверцев", сектантов и т. д., все это играет как нельзя больше на руку революции, создавая благоприятнейшую почву для агитации за полное отделение Церкви от государства. Вольные и невольные, сознательные и бессознательные союзники революции растут и множатся не по дням, а по часам. Вероятность победы народа над самодержавием усиливается»*[2]. Однако вряд ли те клирики, что твердо положили не обособляться в отдельную «клерикальную» фракцию, не ведали о глубоком убеждении такого выдающегося православного мыслителя как Л. А. Тихомиров, который подчеркивал, что

---

[1] Государственная Дума (1909, 2-III). С. 2229.

[2] *Ленин В. И.* Третий съезд // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: ГИПЛ, 1960. Т. 10. С. 218.

«духовенство, пригодное к общественной деятельности, не должно иметь других партий, кроме своего церковного круга»[1]. Л. А. Тихомиров предвидел, что разбитые по отдельным политическим фракциям священники совершенно утратят самостоятельное значение в российском парламенте и станут выражать интересы партий, конфликтуя между собой. Но именно из опасения, что этого вдруг-то и не произойдет, Ленин так опасался возможности «чистого клерикализма». Зато Владимира Ильича радовало всякое церковное обновленчество, подрывавшее единство Русской Православной Церкви.

И уж глубочайшее внутреннее удовлетворение у будущего создателя атеистического Советского государства вызвало выступление в третьей Государственной Думе социал-демократа П. И. Суркова (1876–1946). Этот депутат от рабочих костромской губернии, по мнению Ленина, «один из всей Думы поднял прения на действительно принципиальную высоту и сказал без обиняков, как относится к Церкви и религии пролетариат, как должна относиться к ней вся последовательная и жизнеспособная демократия». А далее лидер большевиков уже просто цитировал: *«Религия есть опиум народа. <…> Ни одного гроша народных денег этим кровавым врагам народа, затемняющим народное сознание»*. И Ленин одобрительно заключал: *«этот прямой, смелый, открытый боевой клич социалиста прозвучал как вызов черносотенной Думе и отозвался в миллионах пролетариев, которые распространят его в массах, которые сумеют, когда придет время, претворить его в революционное действие»*[2].

Трудно не признать эти ленинские слова восхищения рабочим-ткачем Сурковым за мрачное пророчество. Не пройдет и десяти лет, как антиклерикальные настроения думских депутатов отзовутся в душах тех «сознательных» пролетариев, которым захочется громить храмы и расстреливать священников. Жертвой «красного террора» в 1919 г. падет и епископ Гомельский Митрофан. И уж затем, воистину, такое жуткое

---

[1] *Тихомиров Л. А.* Духовенство третей Думы // Колокол. 1907. 18 ноября.

[2] *Ленин В. И.* Классы и партии в их отношении к религии и церкви // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: ГИПЛ, 1961. Т. 17. С. 438.

«придет время», когда миллионы пролетариев станут воплощать свое погромное настроение *«в революционное действие»* в ходе всех последующих «пятилеток безбожия».

В 1909 г. восхитивший Ленина депутат-большевик называл священство *«кровавыми врагами народа»*. Но пройдет не более двадцати лет и объявлять «кровавыми врагами народа» и, соответственно, расстреливать станут уже тех «героев великого октября», которые с таким воодушевлением по заданию Ленина осуществляли репрессивную политику в отношении к Русской Православной Церкви. Но в годы, еще столь далекие от сталинских «чисток», такого разворота исторических событий материалистически настроенные умы социал-демократических членов Государственной Думы просто не могли предвидеть. А Ленин меж тем их подбадривал: *«Заявив с думской трибуны, что религия есть опиум народа, наша фракция поступила вполне правильно и создала, таким образом, прецедент, который должен послужить основой для всех выступлений русских с.-д. по вопросу религии»*[1]. Истинно, *«по делам вашим воздастся вам»*.

Складывается впечатление, что молодой российский парламентаризм, закладывая на протяжении ряда лет идейную основу для взрыва духовных основ существовавшего общественного и государственного строя, в конечном счете выносил смертный приговор себе самому. И этот смертный приговор с некоторой отсрочкой исполнения должен был обрушиться как на либеральные, так и на революционные тенденции в стане приверженцев парламентской демократии. Как повелось говорить уже после 1917 г., *«за что боролись, на то и напоролись»*.

Но правомерен ли такой вывод по отношению к депутатам третьей Государственной Думы? Ведь в советской исторической науке эта Дума традиционно клеймилась как «черносотенная» и «контрреволюционная». Между тем, если мы обратимся к свидетельствам некоторых членов третьей Государственной Думы из числа духовенства, например к сочинениям священника-миссионера Саввы Богдановича, то традицион-

---

[1] *Ленин В. И.* Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: ГИПЛ, 1961. Т. 17. С. 425.

ная для советской исторической науки характеристика российского парламента тех лет может быть поколеблена. Так, в 1911 г. отец Савва Богданович, характеризуя психологический настрой третьей Государственной Думы, пишет: *«18-го сего мая в думском заседании одно незначительное обстоятельство вызвало извержение огромного огненного потока из глубины революционных сердец, раскаленных агитациею масонского социализма. <...> Вся думская гвардия "внеподданных" и "внерусских" с иудейскими сиятельствами и превосходительствами во главе, выдрессированная под масонскую дудку "русской группы междупарламентского союза", торжественно поклялась <...> очистить вводимое в западных губерниях земство от всякого участия православного духовенства»*[1].

Не вдаваясь в детали политического конфликта 95-летней давности, о котором пишет отец Савва Богданович, следует все-таки признать, что антиправославные настроения были достаточно сильны и в третьей Государственной Думе. Выступления архиереев, как и следовало ожидать, вызывали резкую неприязнь и критику слева — от кадетов до социал-демократов. Последние в традиционной обличительной манере заявили, что господствующая в России Церковь — служанка государства, поддерживающая его во всех начинаниях. Изрядное число депутатов и в третьей Государственной Думе смотрело на Церковь прежде всего как на политический институт и заявляло о монополизации веры в России «официальным исповеданием». В ответ на резкие суждения «левых» депутатов священники и архиереи приводили примеры активной католической экспансии даже в тех местах, где поляки почти не жили.

Уже в первый год работы третьей Государственной Думы стало очевидно, что многие депутаты воспринимали церковные вопросы исключительно как «ведомственные», не затрагивающие интересы большинства русского народа. Примером могут послужить огромные трудности с финансированием церковно-приходских школ. Ко времени обсуждения вопроса об ассигнованиях таких школ в России было уже 42 000, то есть

---

[1] *Богданович С.* Поход на духовенство // На страже Православия. СПб., 1911. С. 6–7.

почти одна треть всех школ Империи. Их программы были не хуже программ других школ, а качество религиозно-нравственного воспитания — несравненно выше. Во всех церковных школах Империи на 1 января 1907 г. обучалось 1 988 529 человек, из которых почти 50 000 не принадлежали к православному исповеданию. Однако Дума не пожелала финансово поддержать эти школы. Впрочем, священники-депутаты сумели добиться учреждения Особого совещания по вопросу о церковных школах, но и Совещание не помогло — «Дума упорствовала». Не помогло даже напоминание Императора: уже на последнем заседании третьей Государственной Думы вопрос о церковно-приходских школах снова был поставлен на повестку дня, но как только его стали обсуждать, депутаты начали поодиночке покидать зал заседаний и ко времени голосования кворума уже не было.

Если вопрос о школах напрямую затрагивал интересы Православной Церкви, то рассмотрение пакета вероисповедных вопросов касалось ее опосредовано. Здесь сложность состояла в том, чтобы увязать юридически закрепленное традиционное первенство Православной Церкви в Империи с возможностью осуществления идеи свободы совести. Необходимость такой увязки осознавала и исполнительная власть. Окончательно это стало ясно после речи П. А. Столыпина, с которой он выступил 22 мая 1909 г. Выступление Столыпина в Думе по вероисповедным вопросам было показательно уже тем, что государство публично заявило о своем намерении разрешить вопрос свободы совести и предложило для этого ряд законопроектов. Напомнив депутатам, что начало религиозной свободы в России было положено законами 12 декабря 1904 г., 17 апреля и 17 октября 1905 г., премьер подчеркнул, что планируемые преобразования не могли осуществиться «вне вопроса о тех преимуществах, которые сохранены основными законами за Православной Церковью»[1].

Практически все выступавшие в своих речах касались положения Православной Церкви — ее настоящего, и будущего, в случае принятия законопроекта. Главное, на что так или иначе обращали внимание все выступавшие, заявлявшие о не-

[1] Государственная Дума (1909, 2-IV). 1754.

обходимости отстоять церковные интересы, был вопрос о положении Православия в Западном крае. Характерно выступление епископа Евлогия (депутата Люблинской и Седлецкой губернии от православного населения), которого член Государственной Думы Караулов упрекал в том, что епископ *«забыл о страданиях своей паствы, о страданиях несчастного холмского народа»*[1]. Преосвященный Владыка тогда ответил: *«Смею уверить г. Караулова, что я об этом не забыл, что мне слишком дорога и памятна многострадальная история нашего бедного, несчастного и забитого холмского народа. Она всегда тяжелой скорбью лежит на моем сердце, и если я о ней вспоминаю здесь, то вовсе не для красного словца, не для стенограммы, не для шумных аплодисментов, как это, может быть, делают некоторые другие. Но если уж углубляться в воспоминания, то я имею больше оснований упрекать г. Караулова, что у него память коротка. Ему следовало бы вспомнить, господа, не то, о чем он здесь вспоминал; ему следовало бы вспомнить и о польских батогах, которые гуляли по спинам наших холмских мужиков, ему следовало бы вспомнить о тех страшных насилиях и преследованиях, которыми его обращали в унию и католичество. Ему следовало бы вспомнить о закрытых православных церквах в нашей несчастной Холмщине, об отдаче этих церквей в аренду евреям, о чем и доселе поет свои скорбные песни наш холмский народ; ему следовало бы вспомнить, какие злые силы искалечили душу нашего холмского народа, который, будучи искони русским, православным, почти потерял теперь свое религиозное национальное самосознание»*[2].

Итак, даже в консервативной, по сравнению с предшествовавшими созывами, третьей Думе отношение к Православной Церкви было непростым. Взаимоотношения между Думой и Церковью, писал впоследствии митрополит Евлогий (Георгиевский), «были безысходной коллизией двух сторон, друг к другу чуждых, а порой и враждебных». Депутаты прекрасно понимали, что, предъявляя претензии к Святейшему Синоду,

---

[1] Вопросы: Приходской, Старообрядческий, Вероисповедный. Речи и доклады в III Государственной Думе. Сессия II-я 1908–1909 гг. СПб., 1910. С. 126.

[2] Там же. С. 126–127.

они высказывают недовольство самой «симфонической» светской властью. Официальный докладчик в Государственной Думе по церковным делам — Обер-прокурор Святейшего Синода — был фигурой политической — членом Совета министров и личным представителем Государя в Синоде. Депутаты стремились в Думе решать и внутренние дела Церкви. А Император Николай II, как верховный ктитор Православной Церкви, не хотел допускать Думу до решения внутренних церковных дел. Насколько драматичной была ситуация в Государственной Думе после убийства П. А. Столыпина можно судить по стенограмме 29-го заседания от 23 ноября 1911 г. Заседание открылось в 8 часов 50 минут под председательством М. Я. Капустина, который сразу же предоставил слово Маркову 2-му.

Марков 2-ой: *«Речь министра внутренних дел, вновь назначенного, Александра Александровича Макарова, я от всей души приветствую, особенно приветствую ту часть речи, где говорится о беспощадной борьбе с крамолой. Давно уже не слыхала матушка Русь Православная столь твердого голоса представителя власти. Так именно и должен говорить истинный, верный слуга русского самодержца, которого не запугаешь, как говорил благородный, покойный Петр Аркадьевич Столыпин (в зале шум)...»*

Председательствующий: *«Покорнейше прошу не шуметь»*.

Марков 2-ой: *«...которого не собьют с единого, верного, единого правого пути, не собьешь его ни злодейской пулей гнусного жида, не собьешь его ни беснованием рабов революции и пристанодержателей крамолы, не собьешь его ни зловещим клеветническим шепотом златомундирных шантажистов. Да, конечно, министр внутренних дел не должен был с этой кафедры раскрывать тайну государственной полиции, не должен был идти в ту ловушку, которую ему так любезно открывали с этих скамей»*. (Голоса слева: *«А как вас баба побила»*).

Председательствующий: *«Покорнейше прошу без резких выражений»*.

Марков 2-ой: *«Он не должен был, конечно, обнаруживать, как он будет бороться с революционерами, как он будет ловить преступников и какие меры он имеет принять, дабы этих людей было поменьше там, где им не следует быть. Я согласен — клин надо вышибать клином: раз революцио-*

неры наняты жидами, пользуются, и чрезвычайно искусно пользуются, сыском, шпионажем и прочими подлыми способами борьбы, то, конечно, ради самосохранения государство должно поневоле пользоваться этими же способами, посылать сыщиков, посылать шпионов, дабы излавливать негодяев в их болоте...»

После убийства П. А. Столыпина 1 сентября 1911 г. Мордко Богровым, который был внедрен революционерами в агентуру Киевского охранного отделения, правительство решило отказаться от разработки многих, в том числе и церковных вопросов.

IV

В работе четвертой Государственной Думы, первая сессия которой состоялась 15 ноября 1912 г., духовенство также принимало активное участие. Причем, как и в предыдущей Думе, среди депутатов были два архиерея: епископ Кременецкий Никон (Бессонов) и епископ Елисаветградский Анатолий (Каменский). В целом же численность священников в Думе сохранилась на прежнем уровне — в Таврическом дворце они получили 48 мест.

Государственный Совет, своего рода «вторая палата» российского парламента, члены которого частью избирались, а частью назначались Государем из высших сановников Империи, был не согласен со многими положениями думского законопроекта по вероисповедным вопросам, полагая необходимым максимально «охранить» права Православной Церкви. В результате создали согласительную комиссию, которая выработала «компромиссный» вариант. Однако после этого Дума уже не торопилась с повторным рассмотрением законопроекта: до конца 1912 г. депутаты так и не решили этот вопрос. Не был решен он и в период работы четвертой Государственной Думы.

Пятилетний опыт участия духовенства в законодательной работе заставлял задуматься над тем, стоит ли его продолжать. Четвертая Государственная Дума создала три специальные комиссии (комиссию по делам Православной Церкви вновь возглавил В. Н. Львов), в которых рассматривались вопросы свободы совести. Но в успех дела тогда уже мало кто верил. Еще до начала работы народного представительства, 3 ноября 1912 г., министр внутренних дел А. А. Макаров отозвал законопроек-

ты, в 1907 г. внесенные на рассмотрение депутатов П. А. Столыпиным, для дальнейшей доработки в МВД.

Что же касается четвертой Государственной Думы, то вопросы религиозной нетерпимости стояли в ее повестке дня не менее остро. Откроем стенограмму заседаний за «благополучный» 1913 г. Вот лишь небольшой отрывок (от 29 октября):

Шингарев: «*...Мы знаем положение массы магометанского населения, которое во многом неравноправно...* (Голоса справа: «о-о-о») *...мы знаем положение массы польского населения, которое страдает от неравноправия и религиозного*».

Пуришкевич (с места). «*Переходите скорей к жидам...*»

Шингарев: «*...сию минуту, депутат Пуришкевич, если вы будете вести себя тихо. И мы знаем, наконец, вопрос самый крупный из всей этой категории вопросов, вопрос еврейского неравноправия...* (Голоса справа: « о-о-о»)[1].

При таком накале депутатских страстей вокруг межэтнических и межконфессиональных проблем нетрудно догадаться, что четвертая Государственная Дума также была одержима «революционным неврозом». В конце декабря 1913 г. Святейший Синод принял решение, запрещающее лицам духовного звания принимать участие в деятельности политических партий и движений.

Вплоть до начала Первой мировой войны думское духовенство не высказывалось о необходимости созыва Поместного Собора, занимаясь обычной законотворческой работой. Впрочем, этот вопрос активно обсуждался светскими депутатами, особенно «левым» графом А. А. Уваровым, В. Н. Львовым и кадетами П. Н. Милюковым и С. С. Липяговым. Начало войны нарушило ход работы Думы, сессии стали созываться нерегулярно, церковные вопросы окончательно перешли в разряд второстепенных.

25 августа 1915 г. в Думе был образован «Прогрессивный блок», руководимый П. Н. Милюковым, С. И. Шидловским и В. В. Шульгиным. В него вошло две трети депутатов. Усугубление внутриполитических проблем, в том числе рост социальной нестабильности, влияние «темных сил» (иначе говоря, Григория Распутина) и многое другое практически полностью

[1] Государственная Дума (1913, 2-IV). С. 2443.

завладело вниманием депутатов. Как говорил В. М. Пуришкевич, в правительстве идет «министерская чехарда». Вместо отправленного в отставку И. А. Горемыкина председателем Совета министров стал ставленник Г. Е. Распутина германофил Б. В. Штюрмер, считающий, что Россия должна заключить мир с Германией и выйти из войны. Распутин, предвидя революцию и свержение монархии, был убежден, что все силы надо сосредоточить на решении внутригосударственных проблем.

«В Империи имеется до 900 миллионов пудов избытка главнейших хлебов, — сказал министр земледелия А. Н. Наумов, выступая перед депутатами Думы. Это — третья часть годовой потребности. Россия — единственная из стран, участвовавших в Первой мировой войне, так и не ввела продуктовых карточек. Продуктов было достаточно, в обороте были золотые деньги. 9 августа 1916 г. уволен со своего поста министр иностранных дел С. Д. Сазонов, ориентировавшийся на продолжение войны в союзе с Англией и Францией. Его портфель отдан Б. В. Штюрмеру. Начало работы думской комиссии по борьбе с «немецким засильем».

О Церкви вспоминали лишь в контексте указанных проблем, как это было, например, при обсуждении финансовой сметы в феврале 1916 г. Наряду со светскими депутатами откровенно выступали против «немецкого засилья» и депутаты-священники. Причем в Таврическом дворце они не занимали левых скамей. О «темных силах» говорил центрист отец Симеон Крылов. Особенно горяча была речь «националиста» священника Вениамина Немерцалова, предлагавшего Государственной Думе выдвинуть лозунг: «Долой темные силы от святых врат Церкви, долой немецкое засилье в вопросах веры и Церкви»[1].

Произошло то, о чем часто писали и чего так боялись многие православные клирики и миряне: Церковь оказалась втянутой в политику. Государственная Дума, где депутаты-священники традиционно поддерживали правительство, стала трибуной для тех из них, кто считал пагубным влияние на церковные дела «царского друга» Распутина, а также всех, кого

[1] *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 г.). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002. С. 389.

молва нарекла сторонниками сибирского странника. Противостояние распутинцев и антираспутинцев было исключительно болезненным, ибо заставляло переносить внутрицерковные проблемы в политическую плоскость, указывать на церковные нестроения и необходимость проведения реформ в тех условиях, когда политическая оппозиция ставила исполнительной власти собственные требования. В тех условиях, как о некой панацее, современники вспоминали о Поместном Соборе, первые надежды на созыв которого появились еще в 1905 г.

К осени 1916 г. противостояние думской оппозиции и правительства достигает своего апогея. Так называемый «прогрессивный блок» был настроен по отношению к существующей власти решительно и непримиримо. Власти, казалось бы, тоже не хотели уступать либералам, но при этом не проявляли твердой политической воли[1]. В таких сложных условиях и началась очередная сессия Государственной Думы.

С тех далеких времен до сего дня в общественном сознании наших граждан глубоко запечатлелся риторический вопрос лидера конституционно-демократической партии и «прогрессивного блока» П. Н. Милюкова: «Глупость или измена?» 1 ноября 1916 г., в день открытия зимней (последней) сессии Государственной Думы, он обвинил премьер-министра и Государыню Императрицу в измене, в желании заключить сепаратный мир с Германией. Не случайно современники назвали речь Милюкова «штурмовым сигналом революции».

Штурм власти, начатый Милюковым, был продолжен В. В. Шульгиным. В своем выступлении от 3 ноября он, хотя и в более корректной форме, также подверг правительство жесткой критике и практически солидаризировался с милюковским «штурмовым сигналом революции». 19 ноября В. М. Пуришкевич, выступая в Думе, обвинил Г. Е. Распутина в измене России. В это время истощенная войной Германия направляет державам Антанты ноту, в которой сообщает, что государства Центральной Европы готовы к переговорам. 17 декабря ночью в петербургском дворце князя Феликса Юсупова при соучас-

[1] *Иванов А. А.* Последние защитники монархии. Фракция правых в IV Государственной Думе в годы Первой мировой войны (1914 — февраль 1917). СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 125.

тии дипломатических представителей Франции и Англии был зверски, особым образом убит Григорий Распутин. 23 декабря 1916 г. — начало наступления 12-й русской армии генерала Д. Р. Радко-Дмитриева на Митаву (Елгаву). Операция провалилась, ряд полков отказались идти в наступление. Это — первое массовое неповиновение русских войск.

Стоит ли поэтому удивляться, что к февралю 1917 г. Государственная Дума, попросту говоря, стала превращаться в центр революции. Трудно не согласиться с мнением доктора исторических наук А. Б. Николаева о том, что *«в дни Февральской революции существовало два центра революции — думский и советский. Особенность функционирования этих центров состояла в том, что при решении важнейших задач революции они создавали совместные структуры (использовали другие формы сотрудничества). В результате этого происходило слияние (соединение) этих центров в один (думско-советский) центр в вопросах практической деятельности при значительном преобладании думского элемента над советским»*[1].

25 февраля (10 марта) 1917 г. Император Николай II подписал указ о роспуске четвертой Государственной Думы. Главная причина — война.

V

Таким образом, антиклерикальные настроения, характерные для первого этапа российского парламентаризма, создавали духовно-политические предпосылки для тотального погрома Русской Православной Церкви в первые два десятилетия советской власти. И вместе с тем окончательное крушение советской власти в октябрьские дни 1993 г., когда в Москве расстреливались защитники Белого дома, привело к удивительным метаморфозам думской формы современного российского парламентаризма.

Полезно напомнить, как 28 сентября 1993 г., в период резкого нарастания конфронтационной динамики между двумя ветвями государственной власти в России, X Съезд

[1] *Николаев А. Б.* Революция и власть: IV **Государственная Дума** (27 февраля — 3 марта 1917 г.). СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2005. С. 592.

народных депутатов обратился к Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. При этом сообщалось, что X Съезд народных депутатов принял дважды отвергнутый Б. Н. Ельциным Закон Российской Федерации *«О свободе вероисповедания», закрывающий дорогу «беснующимся зарубежным проповедникам и мракобесам»*. Вместе с тем съезд просил Патриарха *«приложить все усилия для преодоления распада России и развязывания гражданской войны и достижения национального согласия нашего великого многонационального Отечества»*[1].

На следующий день Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II выпустил «Воззвание», в котором говорилось: «Россия — на краю пропасти. Ныне мы перед выбором: или остановить безумие, или похоронить надежду на мирное будущее России. Особенно трагично то, что сегодня может распасться Российская держава. Если это произойдет, будущие поколения проклянут нас.

Противостояние на пределе нервов вокруг Белого дома в любой миг может взорваться кровавой бурей. И поэтому я слезно умоляю стороны конфликта: не допустите кровопролития! Не совершайте никаких действий, могущих разрушить донельзя хрупкий мир! Не пытайтесь решить политические проблемы силой! Не предавайтесь безумию, не переставайте уважать человеческое достоинство друг друга! Имейте мужество не поддаваться ни на какие провокации, как бы больно они ни задевали вас! Помните, что нынешней смутой могут воспользоваться экстремисты, преступники, да и просто нездоровые люди.

Одна пуля, выпущенная около Белого дома, может привести к катастрофе, кровавое эхо которой прокатится по всей стране. Вот почему я призываю любыми мирными средствами ослабить вооруженное противостояние. В нынешний сложный момент надо милосердно относиться к любому человеку. Никакие политические цели не могут препятствовать обеспечению находящихся в Белом доме медикаментами, пищей и

[1] *Зевелев А., Павлов Ю.* Расколотая власть. 14 дней и ночей гражданской войны в Москве осенью 1993 г. М.: Российская политическая энциклопедия, 1995. С. 47.

водой, медицинской помощью. Нельзя допустить, чтобы физическое истощение спровоцировало людей на неконтролируемые насильственные действия.

От имени Церкви я призываю противостоящие стороны к диалогу и предлагаю любую форму необходимого посредничества в это судьбоносное время. В связи с происходящими событиями созывается экстренное заседание Священного Синода.

Всех православных христиан прошу молиться о спасении России. Пусть и те, кто ни разу в жизни не обращался к Богу, возопиют ныне к Нему. Верю: "*Господь даст силу народу Своему; Господь благословит народ Свой миром!*" (Пс. 28:11)»[1]. Патриарх предложил посредничество и место для встречи — Данилов монастырь.

Здесь особо следует подчеркнуть, что «Воззвание» было составлено, когда Святейший (с 27 сентября) пребывал в Соединенных Штатах Америки. Однако Патриарх Алексий счел необходимым прервать свой визит в связи с событиями в Москве и 30 сентября вернулся в Москву, а не переждал смуту в США.

Вечером 1 октября 1993 г. в Свято-Даниловом монастыре начинаются переговоры между противоборствующими сторонами. Они приводят к следующему результату: проведению поэтапной демилитаризации в здании Верховного Совета и прилегающей к нему территории.

Второго октября переговоры в Свято-Даниловом монастыре между представителями Президента России и Верховного Совета продолжились с участием Святейшего Патриарха. В 10.00 участники переговоров подписали программу мер, разработанных группой экспертов, по нормализации обстановки вокруг Белого дома. Программа предусматривала: взаимное предоставление информации о планируемых действиях и составе вооруженных сил и вооружений у каждой из сторон, разработку совместного графика сокращения вооружений, одновременную ликвидацию сторонами заграждений вокруг Белого дома. В 15.00 предполагалось подписать график совмест-

[1] *Алексий II, **Патриарх Московский и всея Руси.*** Церковь и духовное возрождение России. Слова, речи, послания, обращения 1990–1998. М., 1999. С. 577–578.

ного сокращения сторон и документ, гарантирующий безопасность лиц, находящихся в Белом доме. По оценке Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II *«были у нас сегодня и драматические минуты, были и минуты согласия и доброты. Я думаю, что надо продвигаться вперед»*.

К сожалению, в первые октябрьские дни 1993 г. «минуты согласия и доброты» не восторжествовали над часами взаимной ненависти. Переговоры сторон не удались. Кровопролитие не было остановлено.

Тем не менее после кровавых событий 3–4 октября 1993 г. авторитет Русской Православной Церкви для новых российских парламентариев стал весьма значителен: удалось избежать гражданской войны. Едва ли не все депутатские фракции новой Государственной Думы стремятся подчеркнуть свою лояльность Русской Православной Церкви. Достаточно вспомнить, что депутат Государственной Думы от фракции «Демократический выбор России» Виталий Викторович Савицкий, установив доверительные отношения с митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Иоанном (Снычевым, †1995), одним из первых попытался ограничить деятельность тоталитарных сект, враждебных традиционным религиям нашей страны. Именно при участии ныне покойных митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна и В. В. Савицкого в Санкт-Петербурге в октябре 1994 г. прошла международная конференция «Тоталитарные секты и права человека», участники которой обратились к Государственной Думе с просьбой провести парламентские слушания о деятельности тоталитарных сект на территории Российской Федерации.

И вместе с тем другой депутат Государственной Думы в своем политическом докладе от 22 ноября 1998 г. говорил: *«Возрождающаяся Церковь станет в нашем растерзанном смутой обществе одним из главных гарантов национального единства, защитником народных святынь и традиций, хранителем и проповедником вечных ценностей православной духовности и христианского патриотизма. И это закономерно. На протяжении долгих столетий Церковь являлась духовной опорой нашего национального общественного и государственного бытия. Ее терпеливому окормлению русский*

народ — как уникальная духовная общность — обязан самим фактом своего появления на свет»[1]. Возможно, кто-то будет удивлен, но это слова лидера КПРФ Г. А. Зюганова.

Нельзя не отметить, что и в книге В. В. Жириновского «Последний удар по России» название одной из глав — «Тайный приговор православной державе»[2] — звучит как грозное предостережение. «Мишиах, — пишет лидер ЛДПР В. В. Жириновский, допуская ошибку в правописании еврейского термина (правильно, конечно же, [машиах] — мессия), приход которого к управлению миром призваны обслуживать все разветвленные мондиалистские институты, с точки зрения таких ортодоксальных религиозных традиций, как Православие и ислам, ассоциируется со зловещей фигурой антихриста. Мишиах Мирового правительства — это не просто "культурный проект", новый социальный миф или "утопический гротеск", это нечто гораздо более серьезное, реальное и страшное»[3].

И словно вторя своему политическому антагонисту, Г. А. Зюганов в работе «Югославский рубеж. Балканский кризис в зеркале русской смуты» пишет: *«Следующим непременным признаком "либерального" фашизма является мондиализм, то есть целенаправленное стремление к разрушению суверенитета и независимости национальных государств, имеющее своей конечной целью построение единой глобальной, наднациональной политической структуры с мировым Сверхправительством во главе»*[4]. Какова же по мнению лидера фракции КПРФ в нынешней Государственной Думе Г. А. Зюганова альтернатива мондиалистским устремлениям Запада? Идейную основу для этой альтернативы он, слава Богу, находит уже не у Маркса и Ленина, а в русском Православии у старца Филофея из Псковского Елеазарова монастыря. *«Россия является законным историческим наследником великой цивилизации, восходящей к Риму апостольских вре-*

---

[1] *Зюганов Г.* Святая Русь и кощеево царство. Основы русского духовного возрождения. М., 2003. С. 56.

[2] *Жириновский В.* Последний удар по России. М., 1996. С. 36.

[3] Там же. С. 35.

[4] *Зюганов Г.* Святая Русь и кощеево царство. Основы русского духовного возрождения. М., 2003. С. 92.

мен и окончательно оформившейся в рамках Византийской Империи. <...> Москва естественным путем становится их преемником и наследником. Третий Рим святой Руси против кощеева царства западного гегемонизма — эта формула на долгие века станет определять мировую историю и политику»,[1] — замечательным образом провозглашает лидер современных российских коммунистов.

Нет нужды говорить о том, что свою преданность православным духовным ценностям декларируют и депутаты от «Родины», и от «Единой России». Достаточно показательным в этом отношении является участие вице-спикера Государственной Думы РФ Сергея Николаевича Бабурина в юбилейных мероприятиях, посвященных столетию такой (критикуемой в советское время во всех учебниках по истории) православной и монархической организации, как «Союз русского народа».

Не следует забывать, что среди нынешних депутатов Государственной Думы есть люди, являющиеся прямыми потомками замечательных русских священнослужителей. В этой связи заслуживает особого упоминания Николай Анатольевич Бенедиктов из Нижнего Новгорода, чей дед, Андрей Николаевич Бенедиктов, расстрелянный в 1937 и реабилитированный в 1957 г., был канонизирован Русской Православной Церковью, то есть причислен к сонму святых как священномученик в 2000 г. на Юбилейном Архиерейском Соборе[2].

Складывается впечатление, что четыре революции, пережитые нашей страной в XX в. и повлекшие за собой гибель миллионов людей, научили, наконец, российских парламентариев бережнее относиться к тому, что всегда составляло духовную основу нашей государственности — к Православной вере и Церкви Христовой.

---

[1] *Зюганов Г.* Святая Русь и кощеево царство. Основы русского духовного возрождения. М., 2003. С. 118–119.

[2] *Бенедиктов Н.* Русские святыни. М.: Алгоритм, 2003.

ЛИТЕРАТУРА

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Церковь и духовное возрождение России / Слова, речи, послания, обращения 1990–1998. М., 1999.

Бенедиктов П. Русские святыни. М.: Алгоритм, 2003.

Богданович С. Поход на духовенство / На страже Православия. СПб., 1911.

Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994.

Вешняков А. А. Выборы в первую Государственную Думу — первый опыт демократизации Российского государства / 100-летие выборов Государственной Думы: история и современность. Материалы научно-практической конференции. 3 марта 2006. М., 2006. С. 7–11. (Прил. к журн. «Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации»).

Вопросы: Приходской, Старообрядческий, Вероисповедный / Речи и доклады в III Государственной Думе. Сессия II-я 1908–1909 г. СПб., 1910.

Государственная Дума: (1907, 2–1). СПб., 1907.

Государственная Дума: (1909, 2–IV). СПб., 1909.

Государственная Дума: (1909, 2–IV). СПб., 1909.

Государственная Дума: (1909, 2–Ш). СПб., 1909.

Государственная Дума: (1911, стенограмма 29 заседания). СПб., 1911.

Государственная Дума: (1913, 2–IV). СПб., 1913.

Грызлов Б. В. Парламентские выборы и развитие многопартийности в современной России / 100-летие выборов Государственной Думы: история и современность. Материалы научно-практической конференции. 3 марта 2006. М., 2006. С. 4–6. (Прил. к журн. «Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации»).

Дорская А. А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2001.

Жириновский В. В. Последний удар по России. М., 1996.

Зевелев А., Павлов Ю. Расколотая власть. 14 дней и ночей гражданской войны в Москве осенью 1993 г. М.: Российская политическая энциклопедия, 1995.

Зырянов П. Н. Православная Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984.

Зюганов Г. А. Святая Русь и кощеево царство. Основы русского духовного возрождения. М., 2003.

Иванов А. А. Последние защитники монархии. Фракция правых в IV Государственной Думе в годы Первой мировой войны (1914 — февраль 1917). СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Концевич А. Пастырский голос в Государственной Думе // Известия Санкт-Петербургской епархии. 1906. № 9. С. 28–29.

Ленин В. И. Классы и партии в их отношении к религии и церкви / Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: ГИПЛ. Т. 17, 1961.

Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии / Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: ГИПЛ. Т. 17. 1961.

Ленин В. И. Третий съезд / Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: ГИПЛ. Т. 10, 1960.

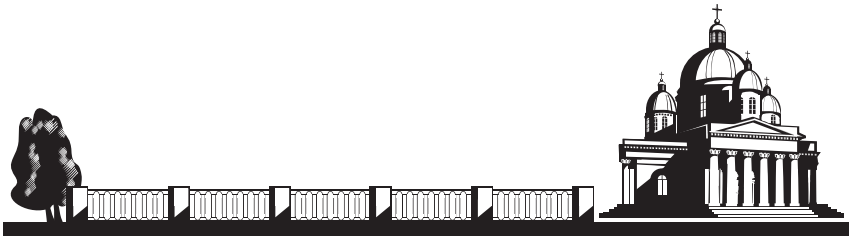
Николаев А. Б. Революция и власть: IV Государственная Дума (27 февраля — 3 марта 1917 г.). СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2005.

От группы петербургских священников. Государственная Дума и пастырь Церкви. СПб., 1905.

Тихомиров Л. А. Духовенство Третьей Думы // Колокол, 1907, 18 ноября.

Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002.





ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ

(*к 90-летию убиения Царской Семьи*)

Последний русский Царь, Император Николай II, по собственной, кажется, воле засвидетельствовал свое отречение или, вернее, допустил отрешение от русского Престола во имя требуемой мнимой свободы, по собственной, кажется, воле, Помазанник смиренно принял мученической венец и обрел свободу вечную. Воля и свобода — смысловое различие этих священных русских слов, имеющих синонимическую общность, может почувствовать только русский человек, знающий нелегкую историю своей Родины. Только русскому человеку дано понять трагическое различие слов — отречение и отрешение, Царь Помазанник и Император, казнь и убиение. Это природное лингвистическое чувствование, корневое семантическое слышание связано не только с национальной принадлежностью, но с тем, что живой славянорусский язык есть древо русской жизни, творение Божественной воли. Святая вера и богословие присущи нашему благодатному языку, который может способствовать осмыслению исторического и современного значения величайшей русской трагедии.

Без малого столетие бытует сомнительная история о причинах и событиях отречения Николая II от богоданной власти. Из этой истории следует, что Помазанник, слабовольный

Царь и плохой командующий, будучи не в силах управлять страной, претерпев бедственные поражения на фронтах мировой войны, испугавшийся гнева народных масс, сам отрекся от русского Престола. Действительно ли, он собственноручно написал и подписал Акт об отречении от власти в пользу своего брата Великого Князя Михаила, «во имя горячо любимой Родины»? Действительно, в Акте есть такие слова:

«Судьба России, честь геройской Нашей армии, благо народа, все будущее дорогого Нашего Отечества требуют доведения войны, во что бы то ни стало, до победного конца. Жестокий враг напрягает последние силы, и уже близок час, когда доблестная армия Наша совместно со славными Нашими союзниками сможет окончательно сломить врага. В эти решительные дни в жизни России почли Мы долгом совести облегчить народу Нашему тесное единение и сплочение всех сил народных для скорейшего достижения победы, и, в согласии с Государственной Думой, признали Мы за благо отречься от Престола Государства Российского и сложить с Себя Верховную Власть».

Кажется все просто, во всем виноват один Царь, который сам признал свою вину, то есть изрек ее и отрекся от власти. Но так ли это? Первые сомнения возникают уже при знакомстве с обстоятельствами, в которых оказался Император в канун этого исторического события, на самом деле подготовляемого на протяжении многих лет тайной, кропотливой, планомерной работы враждебных благу России сил, старающихся отъединить Царя от народа и армии. Подписанный документ с их хитрой подачи стали называть Актом отречения. Но разве можно назвать отречением, то есть сознательным отказом от власти, изменой своей клятве, акт, которому предшествовал заранее разработанный, предательский захват Императора, удерживаемого несколько дней в изоляции в вагоне практически насильственно плененного поезда. Его приказания военными и административными властями не исполняются. Все главнокомандующие фронтами ему изменяют, и сам он попадает в западню. Окружавшие Царя предатели искажали реальные факты, заговорщики в своих интересах снабжали его дезинформацией, навязывали свои решения, беспрекословно убеждали в необходимости отречения якобы во имя России,

которое на самом деле было выгодно в первую очередь иностранным державам и их русским пособникам, заботящимся о своих финансовых и властных интересах. При соблюдении более ли менее благопристойной с юридической точки зрения внешней стороны боящиеся зоркого ока истории заговорщики, по сути, осуществили насильственный военный переворот, отстранение от власти законного правителя, которое следует называть не отречением, а более точно, о т р е ш е н и е м, то есть лишением власти, насильственным свержением с помощью внешних сил. Долго и успешно, на местной благодатной почве, они готовили русскую трагедию, которая состояла не в отречении Царя от власти, а в отречении от оклеветанного и преданного законного Монарха — высшего света, политиков, родственников, а затем и народа. Обманутый русский народ легко поверил в хорошо отрепетированное и быстро разыгранное театрально-политическое действо.

Заговорщики, явно любители мистификаций, даже выбрали соответствующее место, где произошло историческое событие, станцию с говорящим названием «Дно», что должно было свидетельствовать о руке судьбы, отстранившей от власти Царя, доведшего, якобы, Россию до самого дна. И многие в эту «руку судьбы» поверили, не распознав заготовленного заранее сценария. А по сценарию расправа с русской Православной Монархической властью началась задолго до марта 1917 г., сначала путем систематического террора, которым дирижировал центральный комитет эсэров, в который входили Азеф, Гоц, Швейцер, Лейба Сикорский, Дора Бриллиант, Борис Савинков, Каляев и др. Верных царских слуг начинают систематически истреблять. Погибают от выстрелов и бомб Великий Князь Сергей Александрович, министры Плеве, Сипягин, Боголепов, Столыпин, генерал-губернаторы и губернаторы граф Игнатьев, Старынкевич, Хвостов, Александровский, Слепцов, генералы и адмиралы Чухнин, Сахаров, Мин, Карангозов, Алиханов и сотни других. Убийства совершаются с особой жестокостью и издевательствами. За шесть недель только с 1 июля до 15 августа 1906 г. террористы партии Керенского совершают 613 покушений и убивают 244 человека. Это не борьба за свободу, это очевидное разрушение государства.

Но разрушения как будто не видят или не понимают дворянство, интеллигенция, купечество. Многие представители этих сословий или приветствовали убийства известных сынов нации, или трусливо отмалчивались. Так, например, сообщение в Думе об убийстве адмирала Чухнина вызывает гром аплодисментов. Лидер кадет Милюков едет в Лондон уговаривать Ленина продолжать политические убийства и скорее готовить революцию. Купец и миллионер Савва Морозов посылает большевикам деньги и страхует в их пользу свою жизнь. Здесь же мелькают и известные дворянские имена: князья Львовы, Долгорукие, Трубецкие, Шаховской; Родзянко, Самарин, генералы, члены Государственного Совета, грешили свободомыслием и некоторые члены Царского дома, Великие Князья — цвет русского общества. Так об их деятельности высказался очевидец французский журналист Густав Эрвэ: «Мы всем сердцем жалеем русскую аристократию и буржуазию, которые перенесли с 1917 г. страшные испытания, но приходится признать, что подобно и нашей аристократии старого режима, они проявили в критический час легкомыслие, безрассудность и отсутствие политической устойчивости поистине изумительное. <...> Часть русской элиты своим разлагающим и мелко фрондирующим настроением, своим сочувствием самим разрушительным идеям, своими интригами во время войны — могла подготовить ужасную трагедию»[1].

Самое главное, что в России к тому времени не было почвы для революции. Народ не бунтовал, а работал и сражался на фронте. Государство распадалось не вследствие объективных причин, а благодаря тайным усилиям неких врагов и в результате разложения правящего класса, который старался разъединить единственно оставшиеся здоровыми элементы общества — Царя и народ. Произошла не народная революция, свершился насильственный захват власти. Но встает закономерный вопрос — являлась ли деятельность русских либералов и революционеров свободной от постороннего влияния? Не было ли у России тогда более хитрого, замаскированного внешнего врага?

[1] Император Николай II и революция. Ред. С. Фомин. 2005. С. 62.

О значении и степени разрушительной деятельности тайных обществ в русской революции сегодня говорится много. Не следует, вероятно, преувеличивать их бесспорную роль, когда правящие круги по собственной воле сдавали свою страну и первыми отрекались от своего Царя. Известны слова Брусилова, который говорил: «Если придется выбирать между Царем и Россией — я пойду за Россией». «Начинайте, и мы вас поддержим», — говорил генерал Крымов, «нет, пусть армия добивается отречения», — отвечал Родзянко. А чего стоит высказывание командира Финляндского полка Теплова во время приема в масонскую ложу. Когда одним из братьев ему был задан вопрос о Царе, генерал не раздумывая, не по принуждению, а по собственной воле, ответил: «Убью, если велено будет»...[1]. В сплетении личных и государственных интересов уже было трудно определить, где кончалась измена Монарху и начиналась измена Отечеству.

Последним оплотом Царя оставался народ, который за него и за Матушку-Россию проливал кровь на фронте. К концу 1916 г. положение укрепилось на всех фронтах. Снаряды доставлялись в достаточном количестве, части были укомплектованы. Ставка, не без помощи волевых усилий Государя Императора, который не боялся появляться в сопровождении Наследника на передовой, ободрял солдат в тяжелые минуты, вникал во все военные операции, готовила, к началу 1917 г., решительное наступление против обессилевшей к тому времени Германии. Но все усиливающаяся оппозиция со стороны Государственной Думы и измена в военных кругах подрывали возможность победы. Пропаганда Гучкова, членов Думы, Земгора и германских агентов на фронте возымела свое действие, в некоторых частях замечалось уже тревожное настроение. Началось распространение пораженческих настроений, выгодных врагам России, и разложение народной армии.

Государь все же чувствовал себя увереннее и спокойнее всего в армии, среди преданных генералов и верных Отечеству солдат. Поэтому революционный центр пытался перетянуть на свою сторону многих генералов, возбуждая в них честолюбивые планы. В результате подпольной пропаганды понем-

[1] *Мельгунов С. П.* На путях к дворцовому перевороту. М., 2007. С. 215.

ногу стала образовываться ячейка военных, готовых оказать помощь перевороту. В течение лета 1916 г. в Ставке уже идут совещания и обсуждается возможность низложения Государя. К концу 1916 г. военный заговор созрел настолько, что перестал составлять тайну для общественности. Сегодня, с высоты прошедшего времени, все более явственно вырисовываются в хаотичной политической картине, предшествовавшей гибели монархии, рациональные направления, отрегулированные действия, кажется, подвластные палочке закулисного дирижера. Этот «дирижер» как будто заранее знал, что после революции, после измены Батюшке-Царю русский народ откажется воевать за новых господ, и произойдет долгожданное крушение русского фронта, а вслед и самого русского государства.

На протяжении почти всей истории христианской России ей приходилось бороться не только с внешними, явными врагами на поле брани, но и со скрытыми, невидимыми, подтачивающими духовно-нравственные и политические силы государства, искусственно приводящими к смутам и революциям. Но так ли силен был бы этот незримый хитрый противник, если бы не было у него алчных до денег и власти пособников внутри православной страны, представляющей угрозу для мирового зла своей духовно-нравственной силой, хранителями которой были Православная Церковь и Царь Помазанник Божий. Всегда против них велась подлая подпольная война, в начале XX в. превратившаяся в открытое массированное наступление.

Каждый из Православных русских Царей династии Романовых прославил себя подвигами: кто военно-стратегическими, кто политическими, кто в социально-государственном устроении страны. Николай II не блеснул, кажется, ни на одном подобном поприще. С детства он чувствовал свое трагическое предназначение, свою жертвенную миссию, в тяжелые для России времена говорил: «Быть может, для спасения России нужна искупительная жертва. Я буду этой жертвой. Да будет воля Божия!» С детства отличавшийся волевым характером, достойным чувством самообладания, сдержанностью, чувством долга, стремящийся заслужить любовь своего народа, Николай Александрович Романов сохранил все эти качества на всю жизнь. Став российским Императором, он свято

соблюдал обет Помазанника Божия, то есть властителя, ставящего волю Божию, жизнь по Заповедям выше своего желания и обстоятельств. Православный воцерковленнный человек, Николай II был убежден, что лишь в Божией воле, которой следует подчинить свою, можно быть по-настоящему свободным, что Россия может быть свободной лишь устроенная и живущая в согласии с Божией волей. И в этом своем убеждении был непреклонен последний русский Царь, видимая сдержанность и смиренность которого была истолкована многими далекими от церковной жизни современниками, как слабость, как нерешительность. Хотя в это же время президент Французской республики Лубэ, человек умный и проницательный, так отзывался о русском Императоре: «Он предан своим идеалам, он защищает их с трепетом и упорством; у него задолго продуманные планы, которые он постепенно осуществляет… Царь обладает сильной душой и мужественным непоколебимо верным сердцем. Он знает, куда идет и чего хочет»[1].

Не такая свобода ценилась в высших российских кругах. Многим представителям аристократии, промышленникам, политикам и государственным деятелям хотелось лишь свободы беспрепятственного обогащения за счет государства и народа, свободного подчинения законной власти своим корыстным интересам, многие понимали свободу как вседозволенность. Руководствуясь этими принципами, бóльшая часть русской элиты стала благодатной почвой для пропаганды интересов западных стран, мечтавших о слабой России, понимавших, что она может стать таковой лишь при уменьшении влияния Православной Церкви и уничтожении Самодержавной власти, и накинулась с клеветой и ложными обвинениями на Николая II и его Семью. В аристократических салонах и либеральных кругах создавались такие сплетни, о которых английский атташе при Ставке, генерал сэр Вильямс после общения со своим соотечественником, проведшим в столице всего 24 часа и передавшим все, о чем наслышался, сказал так: «…он дал мне о Государе такой отзыв, что я подумал, что он эти часы провел в помойных ямах Петрограда, ибо иначе он нигде не мог со-

[1] Николай II и революция. Ред. С. Фомин. 2005. С. 40.

брать сведений более лживых, несправедливых и столь же ошибочных, как и злостных»[1]. В первую очередь в «заслугу» соотечественникам можно поставить успехи по дискредитации Самодержавия в среде русского народа и в рядах солдат, несущих тяготы мировой войны. Именно там эти предательские, антипатриотические усилия дали свои ядовитые, по сей день не увядшие всходы.

Что сегодня простой народ знает о военных, политических и социально-культурных достижениях в царствование Николая II, — что все было плохо?! Можно спорить о мнениях, оценках, но не о фактах и цифрах, многим неизвестных и сегодня. По данным Энциклопедии Брокгауза и Эфрона за двадцать два года царствования Государя Николая Александровича была начата и отчасти осуществлена величайшая аграрная реформа, которую когда-либо знала история, стабилизована национальная монета установлением золотой валюты, разработано и установлено народное представительство, в международной области — взята инициатива учреждения международного Гаагского суда, действующего и поныне. Добавить к этому, что за двадцать два года правления Николая II экономическое развитие России до войны шло таким быстрым темпом, который уступал лишь США. Урожай хлебов поднялся на 116 %, добыча угля увеличилась на 400 %, нефти — на 65 %, чугуна — на 250 %, золотой запас Государственного банка увеличился с 648 млн р. до 2257 млн р., вся страна покрылась сетью железных дорог. Государственные доходы, несмотря на Русско-японскую войну, на саботаж Государственной Думы, увеличивались темпом, не ведомым ни одному другому европейскому государству: если в 1867 г. они составляли 415 млн р., то в 1913 — 3417 млн р., причем ко времени начала войны оставались значительные излишки после покрытия текущих и чрезвычайных доходов. Россия могла позволить себе щадящие налоги.

Россия преуспевала не только экономически. За время царствования Николая II смета Министерства народного просвещения возросла с 25 млн р. до 161 млн р. Число учащихся в начальных учебных заведениях увеличилось на 159 %, в сред-

[1] Николай II и революция. Ред. С. Фомин. 2005. С. 42.

них — на 264 %, в высших — на 433 %. Нигде в мире женское образование не стояло так высоко, как в Императорской России. Нужно ли говорить о достижениях русской науки, русской культуры.

В военной сфере: самоотверженное наступление русской армии, которое спасло Париж в 1914 г., преодоление бедствия отхода без снарядов, постепенное восстановление сил, яркие победы, вступление России в кампанию 1917 г. непобежденной, более сильной, чем ранее. По данным из монографии М. Геллера и А. Некрича «Утопия у власти», «несмотря на войну, продолжается быстрое экономическое развитие России. В 1914 г. русская экономика составила по сравнению с 1913 г. — 101,2 %», в 1915 — 113,7 %, в 1916 — 121,5 %».

Страстно и доказательно сегодня возражает историкам-мошенникам и «февральским преступникам», посеявшим миф о революционной ситуации, и наш современник, писатель, публицист, историк Кавад Раш. В своей книге, выпущенной в Омске в 2007 г. «Русский выезд», он приводит высказывания англичанина Мориса Беринга, который несколько лет провел в России. Вот что писал иностранный исследователь накануне Первой мировой войны: «Не было, пожалуй, никогда такого периода, когда Россия более процветала материально, чем настоящий момент, или когда огромное большинство народа имело, казалось, меньше оснований для недовольства… У случайного наблюдателя могло явиться искушение воскликнуть: “Да чего же большего еще может желать русский народ?!”»

Кавад Раш приводит не только удивительные цифры экономического роста, но и поразительные факты. Оказывается, к 1913 г. рост промышленности был таков, что позволил заложить уже тогда Днепрогэс, Байкало-Амурскую магистраль, осуществлялся проект Урало-Кузбаса, закончен проект Транссиба, готовится прокладка каналов Рига–Херсон и Кама–Иртыш. До 1917 г. в Императорской России создано 34 авиационных предприятия с десятью тысячами занятых на них рабочих и основано 13 авиационных школ, создана победоносная военно-морская авиация. В начале 1916 г. правительство учреждает отпуск кредитов на строительство шести автомобильных заводов-гигантов — пяти частных и одного государственного. Инициатива исходила от Царя. К 1917 г.

заводы, для которых в США закуплены совершенные станки, в основном возведены. Разве не к славе русского Самодержца вся эта статистика, все эти начинания, многие из которых присвоили большевики себе?

Разве не к славе Царя его нежные отношения в кругу боголюбивой семьи? Разве не в радость его красивые добрые дети, так любящие свою Россию, что старшая дочь Ольга Николаевна отказалась от брака с принцем Каролем, будущим королем Румынии, лишь бы не расставаться с любимой землей? Почему злостная клевета ползет по городу, потоки грязи льются из великосветских салонов, так что брызги летят до самого царского дворца? Или это разлилась темная «сила беззакония», которая вновь схлестнулась с Удерживающим от нее, с Помазанником Божиим, и на этот раз временно победила…

Вероятно, в Самодержавном здании, ведущем счет своим летам от Руси Святой, образовался ущерб или трещина, которая ослабила его вековую крепость. Много тому во все времена могло быть причин. Но основной из них, по мнению богословов, следует считать постепенное подчинение Церкви государству и подмена национальной духовной идеи идеей Империи. Православная Церковь всегда была защитницей и хранительницей нравственно-религиозного идеала Святой Руси — России, предполагающего, что «взаимоотношение государственной и церковной власти характеризуется симфонией, параллелизмом самобытных по существу и происхождению власти Царя и Патриарха. Божественные каноны, являющиеся законом Божиим, требуют безусловного подчинения всех христиан, в том числе и царей. Судьей того, грешит Царь или нет, является духовенство»[1]. Но первый российский Император Петр I увидел по-своему взаимоотношения Церкви и государства в Империи, что отразил в своей книге «Правда воли монаршей» главный идеолог духовной революции Феофан Прокопович, которые можно тезисно сформулировать так: «Государство обладает верховенством, а потому всякая иная власть (включая церковную) верховенством не обладает и юридически подчиняется государственной власти. Верховная государственная власть повинуется только Богу и никаким человеческим нор-

[1] *Иоанн Экономцев.* Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 142.

мам, в том числе и церковным канонам. Судьей того, соответствует ли ее решение воле Божией или нет, является сама Верховная власть»[1].

Между такими взаимоисключающими идеологическими полюсами оказалась Россия, ослабевающая в непрекращающемся конфликте национально-религиозного идеала и идеей Империи, в конфликте интересов этноса, нации и государства, металась над все расширяющейся духовной пропастью, постепенно заполняющейся темной «силой беззакония» вследствие все возрастающей национальной разобщенности. Николаю II, находящемуся ближе многих к идеалам Святой Руси, было трудно, даже невозможно привычными, от мира сего способами восстановить единство русского общества, с одной стороны бесцельного, злостного, утопающего в роскоши, жадного до сенсаций, с другой замученного непосильным трудом, непрестанно жертвующего Родине своих сыновей. Однажды Царь предложил спасительный выход из создавшейся ситуации — избрать его Патриархом. Но мудрое предложение было отвергнуто правительством, боявшимся, что тем самым монархические и православные позиции России значительно усилятся, а Синод промолчал. И тогда не столько понимая, сколько чувствуя последнюю и единственную возможность спасения возлюбленной России — принесением себя в жертву, Помазанник, кажется, сознательно довел до праведного конца подвиг своей жизни.

Когда сегодня многие рассуждают о том, что было бы, если бы Царь спасся, как бы сложилась его судьба в эмиграции, какие более решительные меры можно было предпринять и т. п., удивляешься, как они не понимают, что Николай II пришел на эту землю не для того, чтобы утопить Россию в крови гражданской войны или прятаться в чужеземных дворцах, но чтобы вместе с ней пережить страшные испытания и не получить за них вознаграждения на этом свете во имя того, чтобы над Россией не закатился Свет Вечный. И вся его Святая Семья, составлявшая единое целое, тоже уверовавшая в необходимость жертвы, выживи, не смогла бы существовать отдельно от своего главы. «Когда ты будешь сгибаться под тяжестью

[1] *Иоанн Экономцев.* Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 142.

креста, возложенного на тебя Господом Богом, подними свои очи к Нему, мой единственный обожаемый, и Он тебя утешит, ибо мы смертные, слишком слабы, и трудно сказать: "да будет воля Твоя", если сердце разрывается от большого горя», — писала мужу задолго до трагических событий Императрица. Сказать, казалось, трудно, но легко страдать и умереть, повторяя, «да будет воля Твоя».

Духовно-мистический компонент явно присутствовал во всей жизни Николая II. Он очевиден и в трагические дни отречения, и в последовавшие за ним последние мучительные месяцы жизни. Почему так жестоко расправились с русским Царем? Зачем надо было его арестовывать, если он, отрекшись от престола, полностью отстранился и от политической деятельности. Очевидно, что враги осознавали, что русский Православный Царь, даже вдали от трона, оставался Удерживающим от тьмы беззакония, так алчущей власти над Россией. И потому постарались всяческими способами помешать ему покинуть страну. Перед войной английский король Георг V писал своему двоюродному брату и российскому Императору: «Да, мой самый дорогой Ники, я надеюсь, что мы всегда будем продолжать нашу с тобой дружбу; ты знаешь, я неизменен... и помни, что ты всегда можешь рассчитывать на меня как на своего друга». Сразу после трагических мартовских событий в Лондоне семью русского Императора были готовы принять, но 10 апреля 1917 г. под давлением определенных сил Георг V взял назад свое королевское слово.

Временное правительство во главе с Керенским получило власть распоряжаться судьбой Помазанника Божия и его семьи. 7 марта 1917 г. оно приняло постановление об аресте Николая II и его супруги. 8 марта исполком Петросовета постановил арестовать всю Царскую Семью. С 9 марта Император с Семьей находился под арестом в Царском Селе. Это постановление не имело никакого законного юридического обоснования, так как ему не предшествовало никакое расследование. Однако 4 марта правительство создало Чрезвычайную следственную комиссию для расследования противозаконных действий бывших министров и прочих высших должностных лиц. Комиссия предприняла большие усилия с целью выявить документы, свидетельствующие о противозаконной, антигосу-

дарственной деятельности бывшего Государя и его супруги. Предполагалось предать их суду по обвинению в государственной измене. Следственная комиссия не добыла ничего, что подтверждало бы обвинение. Но вместо того, чтобы освободить невиновных узников, правительство 1 августа 1917 г. отправило Царскую Семью в ссылку в Тобольск.

И большевики, вскоре пришедшие к власти, не нашли за что судить Императора, и не стали проводить открытый процесс, который был бы не в пользу новой власти. Решением ВЦИК весной 1918 г. Николай II с Семьей был переведен в Екатеринбург. А 19 мая в протоколе ЦК РКБ(б) появилась запись о том, что переговорить с уральцами о дальнейшей участи Николая поручается Свердлову. Известно, что Ленин, не послав ответную телеграмму на уведомление о готовящейся казни, дал молчаливую на нее санкцию. Хотя, по другим историческим источникам, утверждающая телеграмма от Ленина все же была.

В ночь на 17 июля в Екатеринбурге без суда и следствия, по решению президиума Уралсовета и коллегии Уральской ЧК были расстреляны все члены Царской Семьи — Император Николай Александрович, его супруга Александра Федоровна, Наследник Цесаревич Алексей, Великие Княжны Ольга, Татьяна, Мария и Анастасия. В тот же день ВЦИК и Совнарком получили телеграмму из Екатеринбурга с уведомлением о состоявшейся казни, которую по всем нравственным и юридическим нормам следует называть только — убийством. Казнят после суда преступников, вина которых или очевидна, или доказана. Император был предательски убит за то, что являлся Православным русским Царем и верой и правдой служил Богу и России.

18 июля президиум ВЦИК по докладу своего председателя Свердлова о расстреле Царской Семьи единогласно принял резолюцию: «Президиум признает решение правильным». Таким образом самый высокий орган советской власти официально солидаризировался с убийцами, что само по себе является соучастием в преступлении. Таким образом, до сих пор мы читали историю из рук предателей и убийц. Нет, не на радость трусливых палачей, которым на том свете досталась во много раз большая кара, не во славу кровавых временщиков было совершено это

страшное убийство, значение которого начинает проясняться только в наши времена. О трусости и подлости свидетельствует тот факт, что народу сообщили только о расстреле Царя, а Семью, якобы, пощадили. Сегодня, когда прошли окаянные времена, когда кровавые потоки смыли не только судьбы, но и имена предателей Родины, стало видно, что сполна досталось и участникам, и воздержавшимся, что исстрадался весь наш народ, вольно или невольно предавший Христа, попустив страшный грех убийства Помазанника Божия.

Первым об этом грехе смело сказал 21 июня 1918 г. на литургии в соборе Божией Матери Казанской на Красной площади в Москве Патриарх Тихон, введенный в заблуждение, что расстрелян только Царь, а его Семья спасена. Об убийстве Помазанника Божия он сказал так: «...совершилось ужасное дело: расстрелян бывший Государь Николай Александрович по постановлению Уральского областного совета рабочих и солдатских депутатов, и высшее наше правительство — Исполнительный Комитет одобрил это и признал законным. Но наша христианская совесть, руководимая Словом Божиим, не может согласиться с этим. Мы должны, повинуясь учению Слова Божия, осудить это дело, иначе кровь расстрелянного падет и на нас, а не только на тех, кто совершил его. Не будем здесь оценивать и судить дела бывшего Государя: беспристрастный суд над ним принадлежит истории, а он теперь предстоит пред нелицеприятным судом Божиим, но мы знаем, что он отрекся от престола, делал это, имея в виду благо России и из любви к ней... Он ничего не предпринимал для улучшения своего положения, безропотно покорился судьбе... и вдруг он приговаривается к расстрелу где-то в глубине России, небольшой кучкой людей, не за какую-либо вину, а за то только, что его будто бы кто-то хотел похитить. Приказ этот приводят в исполнение, и это деяние — уже после расстрела одобряется высшей властью. Наша совесть примириться с этим не может. И мы должны во всеуслышание заявить об этом, как христиане, как сыны Церкви. Пусть за это называют нас контрреволюционерами, пусть заточают в тюрьму, пусть нас расстреливают». Но что бы сказал Патриарх, зная, что зверски уничтожена вся Царская Семья вместе с невинными детьми!

Царская Семья подверглась незаконным политическим репрессиям как со стороны Временного правительства, Петросовета и входивших в них партий, так и со стороны РКП(б), Совнаркома, ВЦИК и подчиняющихся им органов советской власти. И до октября, и после — причиной репрессий было то, что Царская Семья являлась живым символом Российской Империи с ее государственной религией — Православием. Члены Царской Семьи были казнены не как конкретные люди, в этом качестве они не представляли реальной угрозы никому, Белая армия воевала не под монархическими знаменами. Их, как живые символы Православной России, нужно было уничтожить для полного разрыва с великим прошлым непобедимой страны.

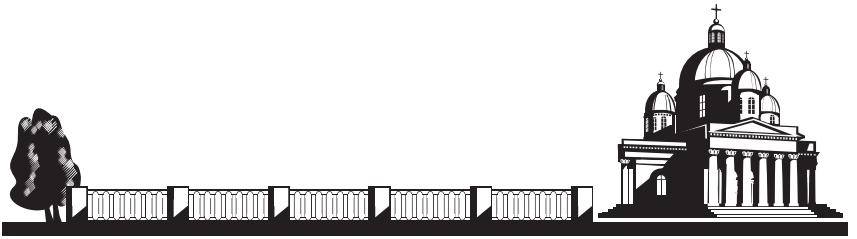
Всероссийский праведник св. прав. Иоанн Кронштадтский за долго до кровавых событий неоднократно прямо и решительно предупреждал, что до тех пор антихрист не придет, пока существует в России Самодержавная Царская власть, которая «сдерживает бесчинное шатание безбожников». Русский народ, обжегшийся дыханием антихриста, заглянувший в адовы бездны, сегодня, глядя на икону Царя-мученика, начинает понемногу выздоравливать духовно, понимать отличие свободы-вседозволенности от воли Божией. Как впоследствии писал архиепископ Иоанн (Максимович), «Царь Николай II является образцом благочестия и полной преданности воле Божией. Восприняв благодатную Печать дара Духа Святого в Таинстве Миропомазания, Император Николай II был до конца жизни верен своему высокому званию и осознавал свою ответственность перед Богом. Император Николай II в каждом поступке отдавал отчет перед своей совестью, вечно ходил перед Господом Богом. Благочестивейший во дни своего земного благополучия, он во дни своих испытаний проявил терпение, подобное терпению праведного Иова… Пред униженным, оклеветанным и умученным должна склониться Русь»[1].

И Русь в Крестных ходах и молебнах склонилась пред тем, кто осенил ее новой славой, и прославила своего нового Небесного Защитника и его Семью. Но темные силы не унимаются, продолжают глумиться над страстотерпцами. Мало знать

[1] Благодатный Царь над Россией. СПб., 2000. С. 21.

о подробностях святого подвига, необходимо говорить об источниках духовного превосходства, о непоколебимой глубокой вере страстотерпцев. И от нас требуются духовные усилия. Как говорил в одном из своих выступлений Патриарх Алексий II: «Ныне, отрекаясь от грехов прошлого, мы должны понять: благие цели должны достигаться достойными средствами. Созидая и обновляя жизнь народа, нельзя идти по пути беззакония и безнравственности. Совершая любое дело, даже самое доброе и полезное, нельзя приносить в жертву человеческую жизнь и свободу, чье-либо доброе имя, нравственные нормы и нормы закона». Для понимания этого требуется от народа укрепление в собственной вере, собственное воцерковление. Только тогда будет искуплен страшный грех цареубийства, только тогда до конца будет понято значение царского мученичества, совершенного и за наше духовное прозрение, только тогда будет отдана справедливость эпохе великого царствования, когда русский народ вернется в свой исконный духовный дом — Русскую Православную Церковь.





ПАТРИОТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

(*к 65-летию Победы*)

Расширенный вариант доклада на Всероссийской научно-практической конференции «Православие в судьбе Урала и России: история и современность», Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г.

Вначале следует отметить, что выход на непосредственное военное столкновение с СССР был главной предпосылкой реализации провозглашенной Гитлером еще в «Майн Кампф» цели уничтожения Российского государства, ликвидации и порабощения ее населения, превращения всей России в колонию и место для расселения немецкой расы «господ». Это было задолго до пакта Молотова–Риббентропа. Цель эта была отлично известна на Западе. Все его действия в 30-е гг. прошлого века были однозначно направлены на то, чтобы помочь Гитлеру подготовиться к войне с СССР. Гитлера толкали на Восток, убеждая, что на Западе ему искать нечего: там нет жизненного пространства для немцев.

Развязанная фашистской Германией с попустительства «западных демократий» после Мюнхенского сговора осенью

1938 г. Вторая мировая война явилась страшным бедствием для всего мира и особенно для СССР. Но пути Господни неисповедимы и Божий Промысел, умеющий обращать зло в добро, дал возможность возрождения для Русской Православной Церкви (РПЦ). На 1914 год в Российской Империи было 117 млн православных христиан, которые проживали в 67 епархиях, управляемых 130 епископами, и 50 с лишним тысяч священников и диаконов служили в 48 тыс. приходских храмов. В ведении Церкви находилось 35 тыс. начальных школ и 58 семинарий, 4 академии, а также больше тысячи действующих монастырей с почти 95 тыс. монашествующих[1]. В результате коммунистического уничтожения Церкви на огромной территории Советского Союза к 1 сентября 1939 г. осталось всего 100 храмов, 4 архиерея, 200 священников. Но уже к середине 1940 г., в результате присоединения Западной Украины и Белоруссии, Прибалтики, где церкви не закрывались новой властью по политическим соображениям, число храмов увеличилось до 4000, что давало возможность Русской Православной Церкви хотя бы отчасти возродиться от пережитого ею ужасного погрома. Правительство не могло не считаться с новыми массами православного населения[2].

Во время войны Церковь не поддалась искушению рассчитаться за нанесенный ей жесточайший удар. Патриотизм православного духовенства и мирян оказался сильнее обид и ненависти, вызванных долгими годами гонения на религию. Всем известно, что Великая Отечественная война (ВОВ) началась 22 июня 1941 г. Но не столь многие знают, что это воскресенье было по церковному календарю «Неделей всех Святых, в земле Российской просиявших». Этот праздник был установлен в преддверии жестоких гонений и испытаний для Русской Церкви и явился своеобразным эсхатологическим знамением мученического периода в истории России, но в 1941 г. он промыслительно явился началом освобождения и возрождения Церкви. Русские святые стали той духовной стеной, которая

[1] *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX в. М., 1995. С. 35.

[2] Там же. С. 183.

остановила бронированную немецкую машину с оккультной свастикой.

В первый же день войны, за 11 дней до знаменитой сталинской речи, без всякого нажима властей, сугубо по своей инициативе, Патриарший местоблюститель митрополит Сергий (Страгородский) написал свое знаменитое «Послание пастырям и пасомым христианской Православной Церкви».

«Фашиствующие разбойники напали на нашу Родину. Попирая всякие договоры и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает родную землю. Повторяются времена Батыя, немецких рыцарей, Карла Шведского, Наполеона. Жалкие потомки врагов Православного Христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени пред неправдой, голым насилием принудить его пожертвовать благом и целостью Родины, кровными заветами любви к своему отечеству… Наши предки не падали духом и при худшем положении, потому что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном своем долге пред Родиной и верой и выходили победителями. Не посрамим же их славного имени и мы — православные, родные им по плоти и вере. Отечество защищается оружием и общим народным подвигом… Вспомним святых вождей русского народа, например Александра Невского, Димитрия Донского, полагавших души свои за народ и родину… Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей Родины».[1]

Значение этого Послания трудно переоценить. Гонимая Православная Церковь сама протягивала руку помощи, но не столько атеистической власти, сколько заблудшему и несчастному русскому народу. В Послании местоблюстителя митрополита Сергия речь идет только о народе и о всенародном подвиге, ни слова о вождях, которые в это время практически безмолствовали. Восстанавливался в своем значении русский православный патриотизм, гонимый, оплевываемый и осмеиваемый космополитами-коммунистами; вспомним знаменитые слова Ленина: «На Россию мне наплевать, потому что я

[1] Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник документов. М., 1943. С. 3–4.

большевик». Вспомним также статью и призывы Ленина к поражению России в Первой мировой войне, когда русские солдаты сражались на германском фронте. От воспоминания местоблюстителем святых вождей русского народа — Александра Невского и Димитрия Донского красная нить протягивается к соименным правительственным орденам и к сталинским словам из речи от 3 июля: «Под знаменами Александра Невского, Дмитрия Донского, Минина и Пожарского — вперед к победе!» Митрополит Сергий вдыхал в души русских людей веру в победу и надежду на Божий Промысел: «Но не в первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божиею помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу… Господь нам дарует победу». Устами Патриаршего местоблюстителя Церковь объявляла судьбу народа своей: «Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет Он небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг».

В Послании изъяснялся духовный смысл не только воинского подвига, но и мирного труда в тылу. «Нам нужно помнить заповедь Христову: Больше сея любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя». Душу свою полагает не только тот, кто будет убит на поле сражения за свой народ и его благо, но и всякий, кто жертвует собой, своим здоровьем или выгодой ради Родины». Митрополит Сергий определял и задачи духовенства: «Нам, пастырям Церкви, в такое время, когда Отечество призывает всех на подвиг, недостойно будет лишь молчаливо посматривать на то, что кругом делается, малодушного не ободрить, огорченного не утешить, колеблющемуся не напомнить о долге и о воле Божией»[1].

Митрополитам Сергию, Алексию, Николаю не препятствовали распространять свои патриотические воззвания, хотя это и являлось нарушением закона. Митрополит Сергий прозорливо разглядел сатанинскую сущность фашизма. Свое понимание он выразил в Послании от 11 ноября 1941 г.: «Всему

[1] Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник документов. М., 1943. С. 9.

миру ясно, что фашистские изверги являются сатанинскими врагами веры и Христианства. Фашистам, с их убеждениями и деяниями, конечно, совсем не по пути за Христом и за христианской культурой». Уже позднее, в Пасхальном послании 1942 г. митрополит Сергий напишет: «Тьма не победит света… Тем более не победить фашистам, возымевшим дерзость вместо Креста Христова признать своим знаменем языческую свастику… Не забудем слов: “Сим победиши”. Не свастика, а Крест призван возглавить христианскую культуру, наше “христианское жительство”. В фашистской Германии утверждают, что Христианство не удалось и для будущего мирового прогресса не годится. Значит, Германия, предназначенная владеть миром будущего, должна забыть Христа и идти своим, новым путем. За эти безумные слова да поразит праведный Судия и Гитлера, и всех соумышленников его»[1].

Действительно, Советский Союз был антихристианским, но не антихристовым, был атеистическим, но не оккультным. Напротив, система государственной власти Третьего рейха выстраиваемая Гитлером, была оккультной и антихристовой по своей сути. «Потрясающая новизна нацистской Германии в том, что магическая мысль впервые взяла себе в помощники науку и технику… Гитлеризм — это, в известном смысле, магия плюс бронированные дивизии»[2]. Но дело здесь не только в обращении к германским языческим образам и в оккультных программах типа «Аненербе», на которые в Третьем рейхе тратились огромные деньги и силы. Опасно было то, что языческий оккультизм гитлеровские пропагандисты стремились смешать с Христианством: образ Неизвестного солдата кощунственно совмещался с ликом Христа, сам Гитлер являлся своим адептам в облике Мессии[3], т. н. копье сотника Лонгина, пронзившее сердце Христово, в руках Гитлера стало магическим талисманом, а на пряжках ремней солдат, шедших убивать, грабить и зверствовать над мирным населением, были написаны слова из мессианского пророчества Исаии: «С нами

---

[1] Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник документов. М., 1943. С. 9.

[2] *Луи Повель, Жак Бержье.* Утро магов: пер. с фр. Киев: София, 1994. С. 295.

3 *Вейс И.* Адольф Гитлер. М., 1993. Т. 2. С. 243.

Бог» (Исайя. 8:10). Крест на немецких самолетах, бомбивших школы и госпитали, явился одним из омерзительнейших кощунств над Животворящим Крестным Древом в истории, но также и знамением псевдохристианской, а на последней глубине — антихристовой западноевропейской цивилизации. То, что одной из конечных целей нацистов являлось провозглашение Гитлера Мессией и признание его таковым покоренными народами всей земли показывает следующая кощунственная молитва по подобию «Отче наш», активно распространявшаяся в листовках: «Адольф Гитлер, ты наш вождь, имя твое наводит трепет на врагов, да приидет третья империя твоя. И да осуществится воля твоя на земле»[1].

Весьма значимо то, что по большому счету только предстоятели большинства Православных церквей осудили фашизм: Ватикан хранил молчание и по поводу нацистских захватов (в том числе — католических стран), и по поводу истребления целых народов (не только и не столько евреев, но прежде всего славян — русских, сербов, белорусов). Более того, некоторые католические иерархи не только благословляли нацистский террор, но и активно участвовали в нем, например хорватский кардинал Загреба Кватерник и архиепископ Алоиз Степинац[2]. Не случайно то, что именно православные страны — Югославия, Греция, Россия и православные народы стали объектами нацистской агрессии: в этом сказался антиправославный и христоборческий дух Западной Европы, шедшей под предводительством Гитлера в крестовый поход на Восток. Мы вовсе не хотим сказать, что рядовые католические или протестантские священнослужители не страдали от фашизма, вовсе нет, напротив, в одной Польше только до января 1941 было убито 700 католических священников, 3000 было заключено в концентрационные лагеря[3], но Ватикан никак не реагировал на доклады Польского архиепископа Глонды.

Что же касается руководителей некоторых протестантских церквей, в особенности в Германии, то они прямо признали Гит-

---

[1] *Сергий (Ларин)*. Православие и гитлеризм. Одесса, 1946–1947 (рукопись). С. 23.

[2] *Ривели М. А.* Архиепископ геноцида. Монсеньор Степинац. Ватикан и усташская диктатура в Хорватии 1941–1945. М., 2011. С. 224.

[3] *Руденко Р. А.* Нюрнбергский процесс. М., 1966. Т. 2. С. 130.

лера как богодарованного вождя. Хотя, впрочем, и там были единичные случаи сопротивления. На этом фоне осуждение фашизма с христианских позиций было исключительно важным.

Русская Православная Церковь сыграла большую роль не только в мобилизации русского народа, но и в организации помощи со стороны союзников, а косвенно — и в открытии второго фронта. Уже в Послании, посвященном первой годовщине нападения фашистской Германии на СССР, митрополит Сергий пишет: «В борьбе с фашистами мы не одиноки. На днях из Америки, из Нью-Йорка к нам поступила телеграмма от Комитета по военной помощи русским. Пятнадцать тысяч религиозных общин США устроили 20–21 июня (канун начала войны) особые моления за русских христиан, чтобы запечатлеть память о сопротивлении русских фашистским нашественникам и чтобы поддержать в американском народе помощь русским в их борьбе против агрессоров»[1]. Русская Православная Церковь в немалой степени способствовала созданию положительного образа Советской России среди союзников. Даже немецкая разведка отмечала успешность воздействия на союзников фактора возрождения Церкви в СССР.

Многое сделала Русская Православная Церковь, чтобы духовно укрепить и ободрить движение Сопротивления в Европе. В посланиях митрополита Николая (Ярушевича) к славянам и другим православным народам, находящимся на оккупированных фашистами территориях, видна горячая любовь к православным и единокровным братьям, в них сквозит пламенный призыв к сопротивлению фашистам: «Мы усиленно молим Господа, чтобы Он и на остающееся время войны поддержал ваши силы и ваше мужество. Пусть еще ярче разгорится у вас светильник Православия, еще пламеннее будет ваша любовь к Родине и ее свободе, еще непримиримее ваше отвращение ко всяким попыткам смягчить, если не сломить ваше противление врагу и его жалким слугам.

Неужели сербы, не один раз за веру и отечество всенародно полагавшие свою жизнь, когда-нибудь успокоятся под фашистским сапогом? Неужели замолкнет когда-нибудь их орли-

[1] Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник документов. М., 1943. С. 31.

ный клич: “Пусть Душан знает, что сербы живы, сербы свободны?” Неужели православный греческий народ может остаться на фашистской цепи?... Братья-славяне! Приблизился час великих событий на фронтах. Предстоят решающие бои. Пусть не будет ни одного среди нас, кто бы не содействовал всеми своими силами и возможностями победному разгрому нашего общего ненавистного врага: и на полях брани, и в тылу, и мощными ударами народных мстителей-партизан. Будем все, как один»[1].

Особое значение в деле идеологической борьбы против фашизма и его союзников имели послания митрополита Киевского и Галицкого Николая (Ярушевича) к румынским пастырям и пастве, а также к румынским солдатам: «Какова роль в современной войне простого румынского народа, румынских православных христиан, что их ожидает впереди? Они наверняка не приняли участия в антихристианском и разбойничьем торге, именуемом “новым порядком в Европе”, а явились жертвами политических интриг своих правителей. Что может быть общего у румынских православных христиан с гитлеровцами, возрождающими культ почитания языческого бога Вотана?»[2] <...> «А мы, русские, братья с вами по вере, братья по мирному соседству. Румынский солдат не может забывать того, что кровью русских солдат в войне 1877–1878 гг. была завоевана государственная независимость и свобода национального существования Румынии... Ваш христианский долг — немедленно оставить немецкие ряды и перейти на сторону русских, чтобы искупить великий грех соучастия в преступлениях немцев и содействовать делу поражения врага человечества»[3].

Можно говорить о многих видах патриотической деятельности Русской Православной Церкви. Прежде всего это богослужебная и проповедническая деятельность, зачастую в прифронтовой полосе и под вражеским обстрелом. В решающие моменты Сталинградской битвы митрополит Киевский и Га-

---

[1] Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник документов. М., 1943. С. 86.

[2] Послание от 9 декабря 1942 г. к румынским пастырям и пастве // Русская Православная Церковь в Великой Отечественной войне... С. 81.

[3] Послание от 22 ноября 1942 г. к румынским солдатам // Русская Православная Церковь в Великой Отечественной войне... С. 78.

лицкий Николай служил молебны перед Казанской иконой Божией Матери[1].

Особенно велик был подвиг ленинградского духовенства. Богослужения в соборах и кладбищенских церквах совершались под артобстрелом и бомбежками, но по большей части ни клир, ни верующие не уходили в убежища, только дежурные постов ПВО становились на свои места. Едва ли не страшнее бомб были холод и голод. Службы шли при лютом морозе, певчие пели в пальто. От голода к весне 1942 г. из 6 клириков Преображенского собора в живых осталось лишь двое. И тем не менее оставшиеся в живых священники, по большей части преклонного возраста, несмотря на голод и холод, продолжали служить. Вот как вспоминает И. В. Дубровицкая о своем отце-протоиерее Владимире Дубровицком: «Всю войну не было дня, чтобы отец не вышел на работу. Бывало, качается от голода, я плачу, умоляя его остаться дома, боюсь — упадет, замерзнет где-нибудь в сугробе, а он в ответ: “Не имею я права слабеть, доченька. Надо идти, дух в людях поднимать, утешать в горе, укрепить, ободрить”»[2].

Следствием самоотверженного служения клира в блокадном Ленинграде явился подъем религиозности народа. В страшную блокадную зиму каждый священник отпевал по 100–200 человек. В 1944 г. над 48 % покойников было совершено отпевание. Процесс религиозного подъема охватил всю Россию. Сводки НКВД сообщали о присутствии на пасхальном богослужении 15 апреля 1944 г. большого количества военных: в Троицкой церкви г. Подольска — 100 человек, в церкви св. Александра Невского (пос. Бирюлево Ленинского района) — 275 человек и т. д.[3] К вере приходили (или о ней вспоминали) и простые солдаты, и военачальники. Из свидетельств современников известно, что начальник Генерального штаба Б. М. Шапошников (бывший полковник царской армии) носил образ святителя Николая и молился: «Господи, спаси Россию и мой народ». Г. К. Жуков всю войну возил с собою Казанскую икону Божией Матери, ко-

---

[1] *Саулкин В.* Очистительное испытание // Радонеж, 1995. № 3. С. 5.

[2] *Каноненко В.* Поправка к закону сохранения энергии // Наука и религия, 1985. № 5. С. 9.

[3] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 125.

торую он затем пожертвовал в один из киевских храмов. Свою веру прилюдно выражал маршал Л. А. Говоров, командующий Ленинградским фронтом. Часто храмы посещал герой Сталинградской битвы генерал В. И. Чуйков.

Особенно поразительны были случаи прихода к вере из комсомольского атеизма, показательно стихотворение, найденное в шинели простого русского солдата Андрея Зацепы, убитого в 1942 г.:

Послушай, Бог, еще ни разу в жизни
С Тобой не говорил я, но сегодня
Мне хочется приветствовать Тебя...
Ты знаешь, с детских лет мне говорили,
Что нет Тебя. И я, дурак, поверил.
Твоих я никогда не созерцал творений.
И вот сегодня я смотрел
Из кратера, что выбила граната,
На небо звездное, что было надо мной.
Я понял вдруг, любуясь мирозданьем,
Каким жестоким может быть обман...
Не странно ль, что средь ужасающего ада
Мне вдруг открылся свет, и я узнал Тебя.
На полночь мы назначены в атаку,
Но мне не страшно. Ты на нас глядишь...
Но, кажется, я плачу, Боже мой. Ты видишь,
Со мной случилось то, что нынче я прозрел.
Прощай, мой Бог. Иду и вряд ли уж вернусь
Как странно, но теперь я смерти не боюсь[1].

О массовости подъема религиозных настроений в армии свидетельствует, например, такая просьба, направленная телеграммой в Главное политуправление РККА с 4-го Украинского фронта, заверенная подполковником Лесновским: «По встретившейся надобности в самом срочном порядке выслать материалы Синода для произнесения в день празднования годовщины Октября, а также ряд других руководящих материалов Православной Церкви»[2]. Подобное, казалось бы, пара-

[1] Простите, звезды Господни. Фрязино, 1999. С. 256.

[2] Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 6991, оп. 2, д. 3. л. 45.

доксальное сочетание советского и православных начал было нередким для тех лет; вот письмо солдата М. Ф. Черкасова: «Мама, я вступил в партию... Мама, помолись за меня Богу»[1].

Многие священники не только своим церковным служением, но и воинским подвигом внесли свой вклад в победу. Следует отметить прямое участие сотен священнослужителей в боевых действиях, в том числе и тех, кто до войны отбыл срок в лагере и ссылке или шел прямо из лагеря. Здесь может возникнуть несколько щекотливый вопрос: насколько это соотносится с канонами, запрещающими священнослужителям, совершающим Бескровную Жертву, проливать кровь. Следует отметить, что каноны создавались для конкретной эпохи и конкретной ситуации Восточно-Римской империи, когда недопустимо было смешивать священнослужение и военное ремесло, но превыше канонов стоят евангельские заповеди, в том числе и следующая: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). В истории Церкви было немало случаев, когда священнослужителям приходилось брать в руки оружие: оборона Троице-Сергиевой Лавры и Смоленска, вооруженная борьба сербских и черногорских священников, и даже митрополитов против турецких поработителей и т. д.

В обстановке нацистского вторжения, несшего в конечном счете оккультизм и физическое уничтожение славянских и других народов, оставаться в стороне от вооруженной борьбы было недопустимо, к тому же большинство священников шло в армию по послушанию властям. Многие из них прославились подвигами и были отмечены наградами. Вот хотя бы несколько портретов. Уже побывав в заключении, С. М. Извеков, будущий Патриарх Московский и всея Руси Пимен, в самом начале войны стал заместителем командира роты, был дважды ранен, прошел всю войну и завершил ее в звании майора. Наместник Псково-Печерского монастыря в 50-е — первой половине 70-х гг. XX в. архимандрит Алипий (Воронов) — талантливый иконописец и деятельный пастырь — будучи уже в сане оборонял Москву, воевал все четыре года, был ранен несколько раз, награжден боевыми орденами. Будущий митрополит

[1] Советская Россия, 1990, 13 сент. С. 2.

Калининский и Кашинский Алексий (Коноплев) на фронте был пулеметчиком, в 1943 г. он вернулся к священнослужению с медалью «За боевые заслуги». Протоиерей Борис Васильев, до войны диакон Костромского кафедрального собора, в Сталинграде командовал взводом разведки, а затем воевал в должности заместителя начальника полковой разведки[1]. В отчете уполномоченного совнаркома по делам религии Г. Карпова указывался ряд награжденных священнослужителей: так, священник Ранцев (Татарская АССР) был награжден орденом Красной Звезды, протодиакон Зверев и диакон Хитков — каждый четырьмя боевыми медалями и т. д.[2]

Русская Православная Церковь много делала не только для воодушевления воинов, но и для развития партизанского движения. Вот что в частности писал местоблюститель митрополит Сергий 22 июня в годовщину начала войны: «В памяти жителей мест, временно занятых врагом, несомненно, жива вековая борьба православного казачества и его заслуги перед Церковью и Родиной… В настоящее время встают из нашей среды сотни и тысячи народных героев, ведущих отважную борьбу в тылу врага. Будем же достойны и этих священных воспоминаний старины, и этих современных героев: “не посрамим земли Русской”, как говорили в старину. Может быть, не всякому можно вступить в партизанские отряды и разделять и их горе, опасности и подвиги, но всякий может и должен считать дело партизан своим собственным, личным делом, окружать их своими заботами, снабжать их оружием и пищей, и всем, что есть, укрывать их от врага и вообще помогать им всячески»[3].

Священнослужители принимали активное участие в партизанском движении, особенно в Белоруссии, и многие из них заплатили за это жизнью. В одной только Полесской епархии более половины священников (55 %) было расстреляно за содействие партизанам[4]. Некоторые священники, такие как

---

[1] Священники на фронте // Наука и религия. 1995. № 5. С. 4–6.

[2] *Якунин В. Н.* Свидетельствует спецхран // Наука и религия. 1995. № 5. С. 15.

[3] Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник документов. М., 1943. С. 31.

[4] *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в 1927–1943 // Вопросы истории. 1994. С. 43.

о. Василий Капычко, «партизанский поп» (которого автор знал лично), священнодействовали в белорусских партизанских отрядах, исповедовали, причащали. Формы содействия были самыми разнообразными: священники укрывали отставших при отступлении от частей красноармейцев, бежавших военнопленных, как например священник Говоров в Курской области, скрывавший у себя бежавших из плена летчиков[1]. Духовенство вело патриотическую агитацию и занималось сбором средств на танковую колонну «Дмитрий Донской». Пример тому — гражданский подвиг священника Феодора Пузанова из села Бродовичи-Заполье, который смог на оккупированной немцами Псковской области собрать денег и ценностей на полмиллиона рублей и переправить их через партизан на большую землю[2]. Многие из священнослужителей воевали в партизанских отрядах, нескольким десяткам из них позднее была вручена медаль «Партизану Великой Отечественной войны». Так, протоиерей Александр Романушко из Полесья с 1942 по 1944 г. лично участвовал в партизанских боевых операциях, лично ходил в разведку. В 1943 г., когда отпевали убитого полицая, при всем народе и вооруженных товарищах убитого о. Александр сказал: «Братья и сестры, я понимаю большое горе отца и матери убитого, но не наших молитв и “Со святыми упокой” своею жизнью заслужил во гробе предлежащий. Он — изменник Родины и убийца невинных детей и стариков. Вместо “Вечной памяти” произнесем же: “Анафема”. А затем, подойдя к полицаям, призвал их искупить свою вину и обратить оружие против немцев. Эти слова настолько впечатлили людей, что многие прямо с кладбища ушли в партизаны»[3].

Духовенство участвовало в рытье окопов, организации противовоздушной обороны, в том числе и в блокадном Ленинграде. Вот всего один из примеров: в справке, выданной 17 октября 1943 г. архимандриту Владимиру (Кобецу) Василеостровским райжилуправлением, говорилось: «Состоит бойцом группы самозащиты дома, активно участвует во всех меропри-

---

[1] Российский центр хранения и изучения документов Новейшей истории (РЦХИДНИ), ф. 17, оп. 125, д. 407, л. 73.

[2] Московский церковный вестник, 1989, № 2. С. 6.

[3] *Якунин В. Н.* Велик Бог земли Русской // Военно-исторический журнал. 1995, № 1. С. 37.

ятиях обороны Ленинграда, несет дежурства, участвует в тушении зажигательных бомб».

Зачастую священнослужители своим личным примером призывали прихожан к наиболее неотложным работам, прямо с воскресных служб отправляясь на колхозные работы.

Одним из направлений патриотической работы явилось шефство над госпиталями и попечение о больных и раненых. В прифронтовой полосе при храмах существовали убежища для стариков и детей, а также — перевязочные пункты, особенно важные в период отступлений 1941–1942 гг., когда многие церковные приходы взяли на себя заботу о брошенных на произвол судьбы раненых.

Сразу после освобождения Киева (6 ноября 1943 г.) Покровский женский монастырь исключительно на свои средства и своими силами оборудовал госпиталь, который целиком обслуживали в качестве медсестер и санитарок сестры монастыря. Когда монастырский госпиталь стал военным эвакогоспиталем, сестры продолжали работать в нем до 1946 г. За этот подвиг монастырь получил ряд правительственных благодарностей. И это — не единственный случай[1].

Особой страницей является деятельность выдающегося хирурга архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). Во время своей Красноярской ссылки, в начале войны он, по собственному почину, встречая сопротивление властей, стал работать в эвакогоспитале в Красноярске, впоследствии заняв должность главного хирурга. С 1943 г., став епископом Тамбовским, возглавил Тамбовский эвакогоспиталь, где работал вплоть до 1945 г., ежедневно делая по нескольку операций. Благодаря его трудам были спасены и вылечены тысячи красноармейцев. В операционной у него висела икона, операции он не начинал без молитвы. Показателен следующий факт: когда ему вручали награду за самоотверженный труд, то выразили надежду, что он и далее будет оперировать и консультировать. На это Владыка сказал: «Я всегда стремился служить народу и спасать людей. И я спас бы их гораздо больше, если бы вы не таскали меня по тюрьмам и лагерям». Все обомлели. Потом кто-то из начальства робко заметил, что нельзя так уж все припоминать, надо

[1] Тихие обители // Наука и религия. 1995. № 5. С. 9.

иногда и забывать. И снова раздался громовой бас Владыки: «Ну уж нет. Этого я никогда не забуду». За фундаментальный труд «Очерки гнойной хирургии» архиепископ Лука в 1945 г. был удостоен Сталинской премии I степени, большую часть которой он пожертвовал на помощь сиротам.

Особое значение имели сборы средств Церковью на помощь армии, а также на помощь сиротам и восстановление разоренных областей страны. Митрополит Сергий практически нелегально начал церковные сборы на оборону страны. 5 января 1943 г. он послал Сталину телеграмму, прося его разрешения на открытие Церковью банковского счета, на который вносились бы все деньги, пожертвованные на оборону во всех храмах страны. Сталин дал свое письменное согласие и от лица Красной Армии поблагодарил Церковь за ее труды. **Телеграмма митрополита Ленинградского Алексия И. В. Сталину. 13 мая 1943 г.:** *«Ленинградская епархия, выполняя данное Вам обещание всемерно продолжать свою помощь нашей доблестной Красной Армии и осуществляя Ваш призыв всячески содействовать обороноспособности нашей Родины, собрала и внесла дополнительно к ранее перечисленным 3 682 143 рублям еще 1 769 200 рублей и продолжает сбор средств на танковую колону имени Дмитрия Донского. Духовенство и верующие преисполнены твердой веры в близкую победу нашу над злобным фашизмом, и все мы уповаем на помощь Божию Вам и русскому воинству под Вашим верховным водительством, защищающему правое дело и несущему свободу нашим братьям и сестрам, подпавшим временно под тяжкое иго врага. Молю Бога ниспослать Отечеству нашему и Вам Свою победительную силу».* Ответная телеграмма от 17 мая 1943 г.: *«Прошу передать православному духовенству и верующим Ленинградской епархии, собравшим кроме внесенных раннее 3 682 143 рублей, дополнительно 1 769 200 рублей на строительство танковой колонны имени Дмитрия Донского, мой искренний привет и благодарность Красной Армии. И. Сталин»*[1]. А всего православные жители Ленинграда пожертвовали около 16 миллионов рублей. Известна исто-

[1] История Русской Православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Том 1: годы 1917–1970 / Гл. ред. Данилушкин М. Б. СПб., 1997. С. 877.

рия о том, как безымянный паломник положил во Владимирском соборе под иконой Святителя Николая сто пятьдесят золотых николаевских червонцев: для голодающего города это было целое сокровище[1].

Наименование танковой колонны «Димитрий Донской», равно как и эскадрильи «Александр Невский», не случайно: в своих проповедях митрополит Ленинградский Алексий постоянно подчеркивал, что эти святые одерживали победы не просто благодаря своему патриотизму, но благодаря «глубокой вере русского народа, что Бог поможет в правом деле..., так и теперь мы верим поэтому, что все небесные силы с нами». На церковные деньги, шесть миллионов, было построено 40 танков, составивших колонну «Дмитрий Донской». Средства на нее собирались не только в блокадном Ленинграде, но и на оккупированной территории.

Примечательно слово, сказанное Николаем, митрополитом Крутицким и Коломенским, при передаче танковой колонны частям Красной Армии и ответ красноармейцев. Митрополит обратился так: «Гоните ненавистного врага из нашей Великой Руси. Пусть славное имя Дмитрия Донского ведет вас на битву за священную Русскую землю! Вперед к победе братья-воины!» В ответ командование части заявило следующее: «Выполняя Ваш наказ, рядовые, сержанты и офицеры нашей части на врученных Вами танках, полные любви к своей Матери-Родине, громят заклятого врага, изгоняя его с нашей земли».

При этом следует отметить, что колонна «Дмитрий Донской» и эскадрилья «Александр Невский» лишь капля в море церковных пожертвований. В общей сложности они составили не менее четырехсот миллионов рублей, не считая пожертвования вещей и ценностей. В ряде случаев эти дары Церкви целенаправленно перечислялись на создание того или иного танкового или авиационного подразделения. Так, православные верующие Новосибирска пожертвовали более 110 000 рублей на сибирскую эскадрилью «За Родину».

В достаточно сложных условиях оказалась иерархия на территории, оккупированной немцами. Неправильно говорить о том, что немцы открывали церкви на оккупированной терри-

---

[1] *Поспеловский Д. Н.* Русская Православная Церковь в XX в.. М., 1995. С. 187.

тории: на самом деле они лишь не препятствовали верующим их открытию. Вкладывали же часто последние силы и средства русские, украинцы и белорусы — жители оккупированных территорий. В политике немцев на оккупированных территориях сталкивались две линии: одна — от представителей средних (лишь отчасти и высших) военных кругов, заинтересованных в лояльности населения оккупированных областей, а следовательно, и в единой канонической церковной организации. Другая линия, исходившая от Розенберга и Гитлера, была нацелена на деморализацию, разобщение, в конечном счете уничтожение русских людей и, следовательно, инициировала религиозный хаос и церковный раскол. Вот что говорил Гитлер на совещании 11 апреля 1942 г.: «Необходимо запретить устройство единых церквей для сколько-нибудь значительных русских территорий. Нашим интересам соответствовало бы такое положение, при котором каждая деревня имела бы собственную секту, где развивались бы свои особые представления о Боге. Даже если в этом случае в отдельных деревнях возникнут шаманские культы, подобно негритянским или американо-индейским, то мы могли бы это только приветствовать, ибо это лишь увеличило бы количество факторов, дробящих русское пространство на мелкие единицы»[1]. Цитата достаточно красноречивая и весьма злободневная. Не то же ли происходит сейчас на территории Российской Федерации, Украины и Белоруссии, когда лишь по официальным данным насчитывается несколько сотен сект с числом адептов до миллиона, и большинство из них создано на западные деньги?

Исходя из гитлеровских инструкций, германские власти стремились всячески расколоть Церковь на оккупированных территориях. Немецкая политика в отношении Православной Церкви в Белоруссии была сформулирована Розенбергом 13 мая 1942 г. после свидания с Гитлером и Борманом. 8 мая 1942 г. Розенберг писал своим двум рейхскомиссарам, что Русская Православная Церковь не должна распространять свое влияние на православных белорусов, и ее деятельность

[1] *Дашичев В. И.* Банкротство стратегии германского фашизма. Исторические очерки. Документы и материалы. Т. 1. Подготовка и развертывание фашистской агрессии в Европе 1933–1941 гг. М., 1973.

не должна простираться за границу расселения великороссов. Эта политика привела к полному отделению так называемой Белорусской автономной Церкви от Экзархата в Прибалтике. Немцы навязывали независимость (автокефалию) Церкви в Белоруссии, но епископат во главе с митрополитом Пантелеимоном в конечном счете ее не принял.

На Украине, благодаря подогреваемому еще с 1914 г. германским генштабом националистическому фактору Церковь удалось расколоть. Помимо *канонической* Украинской автономной Церкви во главе с митрополитом Алексием (Громадским), была образована антирусская автокефальная Церковь во главе с митрополитом Поликарпом (Сикорским), целиком поддержавшая фашистов. Против митрополита Алексия (Громадского) все время велась усиленная агитация, как против врага Украины, и он был 7 мая 1943 г. убит из засады возле Почаевской Лавры бендеровцами. В августе того же 1943 г. был повешен бендеровцами епископ Мануил (Тарновский), принадлежащий к иерархии *канонической* Украинской Церкви[1]. Большинство из них сохранило верность Московскому Патриархату, но даже некоторые из тех, кто вышел из канонического подчинения, такие как епископ Пинский и Полесский Александр, тайно помогали партизанам — продуктами и медикаментами.

Особого внимания достоин феномен митрополита Виленского и Литовского Сергия (Воскресенского), Экзарха Московского Патриархата в Прибалтике. Необходимо отметить, что ему удалось сохранить единство, несмотря на все давление немцев. Его взаимоотношения с немцами строились всецело на антикоммунистической, а не антирусской почве. Арестованный гестапо сразу после оккупации Риги митрополит Сергий скоро был освобожден, убедив немцев в своем антикоммунизме, и добился разрешения на открытие Миссии РПЦ. Сам он рассматривал свое т.н. сотрудничество с немцами как сложную игру для блага Церкви и России. Он часто говорил: «Не таких обманывали, с НКВД справлялись, а этих колбасников обмануть не трудно»[2]. Псковская Миссия охватывала огромную территорию от Пскова до Ленин-

[1] Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии: 1917–1950 гг. / Сб. под ред. Фотиев К., протоиерей, Свитич А. М., 1997. С. 270.

[2] *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви. М., 1996. С. 511.

града. Успехи Миссии превзошли все ожидания. В результате только на территории Псковской области было открыто 200 храмов. Благодаря Миссии были крещены десятки тысяч русских людей, тысячи получили начатки религиозного образования. В Пскове, Риге и Вильнюсе были открыты богословские курсы, на которых получили богословское образование десятки будущих пастырей Русской Православной Церкви. Один из членов Миссии о. Алексий Ионов подчеркивал, что работа велась без каких-либо директив от оккупационных властей: «со стороны немецких властей никаких инструкций специального или специфического характера Миссия не получила. Если бы эти инструкции были даны или навязаны, — вряд ли наша Миссия состоялась. Я хорошо знал настроение членов Миссии».[1] В просветительской деятельности Псковской Миссии явно выражалось патриотическое начало: ее катехизаторы и учителя призывали к возрождению России «единой и неделимой» в противовес расистской линии Гитлера–Розенберга, предпочитавших видеть Россию расчлененной на ряд марионеточных республик и генерал-губернаторств. Тем не менее встреча с партизанами для члена Миссии заканчивалась смертью.

Самым значительным событием была передача Церкви Тихвинской иконы Божией Матери. Икона была спасена из сгоревшего храма в Тихвине и передана Церкви немцами, которые постарались использовать передачу в пропагандистских целях. На соборной площади Пскова была воздвигнута платформа, а на ней аналой, куда водрузили икону. Там, при огромном собрании народа секретарь Миссии священник Георгий Бенигсен бесстрашно произнес проповедь, в которой говорил о подвиге св. князя Александра Невского, освободившего Псков и Новгород от иноземного нашествия.[2] Просуществовала Миссия с августа 1941 г. по февраль 1944 г. Сам митрополит Сергий был убит офицерами СД весной на кануне Пасхи 1944 г. за свою патриотическую деятельность.

После войны все причастные к деятельности Миссии, оставшиеся на территории СССР, были впоследствии арестова-

---

[1] *Раевская-Хьюз О.* О Псковской Миссии // Бенигсен Г., протоиерей. Не хлебом единым. М., 1997. С. 232.

[2] Там же. С. 233.

ны и направлены в лагеря на верную смерть. «И сегодня, — справедливо писал один из миссионеров, — нашу борьбу хотят изобразить как сотрудничество с фашистами. Бог судья тем, кто хочет запятнать наше святое и светлое дело, за которое одни из наших работников, в том числе священники и епископы, погибли от пуль большевистских агентов, других арестовывало и убивало гитлеровское гестапо». Недавно скончавшийся духовник Санкт-Петербургской Православной Духовной академии архимандрит Кирилл (Начис) 13 октября 1950 г. был арестован МГБ за работу в Псковской Миссии. Осужден ОСО на десять лет ИТЛ. Отбывал срок в лагере Минеральный. Освобожден из лагеря 15 октября 1955 г. Реабилитирован 21 мая 1957 г. Окончил Ленинградскую Духовную академию со степенью кандидата богословия, был профессорским стипендиатом, преподавателем семинарии и академии, принял священный сан, пострижен в монашество, возведен в сан архимандрита (1976)[1].

Как и весь русский народ, Русская Православная Церковь тяжело пострадала во время Великой Отечественной войны. По далеко неполным и неточным оценкам комиссии по расследованию немецко-фашистских злодеяний немцами было уничтожено или разрушено 1670 церквей и 69 часовен. Если с одной стороны, под это число подпало большое количество храмов, разрушенных коммунистами до войны, то с другой стороны, в нем не учитывались все скромные деревенские церкви, сожженные вместе с народом карателями в Белоруссии и на Украине. Зачастую немецкие зондеркоманды собирали в белорусских деревнях весь народ в церковь, отфильтровывали молодых и крепких и угоняли на работу в Германию, а оставшихся запирали в церкви и сжигали. Такая трагедия произошла, например, 15 февраля 1943 г. в селе Хворостово Минской области, когда во время Сретенского богослужения немцы загнали всех жителей в храм якобы на молитву. Предчувствуя недоброе, настоятель церкви о. Иоанн Лойко призвал прихожан всех усердно молиться и причаститься Святых Христовых

[1] *Голиков А., свящ., Фомин С.* Кровью убеленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М.: Паломник. 1999. С. 176.

Таин. Во время пения «Верую» стали силой выводить из церкви молодых женщин и девушек для отправки в Германию. О. Иоанн попросил офицера не прерывать богослужения. В ответ фашист сбил его с ног. А затем двери храма были забиты и к нему подъехало несколько саней с соломой… Позднее полицаи показывали на суде, что из горящей церкви раздавалось всенародное пение «Тело Христово приимите, Источника Бессмертного вкусите». И это лишь один из многих сотен подобных случаев.

Личным примером духовенство РПЦ призывало к мобилизации всех сил в помощь обороне и укреплению тыла. Все это не могло не оказать воздействия и на религиозную политику советского правительства. В начале войны полностью прекратилась антирелигиозная пропаганда, была свернута деятельность «Союза воинствующих безбожников». Сталин порекомендовал «главному безбожнику» Е. Ярославскому (Губельману) публично отметить патриотическую позицию Церкви. Тот не посмел ослушаться и после долгих сомнений 2 сентября подготовил статью «Почему религиозные люди против Гитлера», правда, подписал ее трудноузнаваемым псевдонимом Каций Адамиани[1].

Переломный момент в отношениях между Церковью и государством произошел в 1943 г. Так, газета «Известия» сообщала: «4 сентября у Председателя Совета Народных Комиссаров СССР товарища И. В. Сталина состоялся прием, во время которого имела место беседа с Патриаршим местоблюстителем митрополитом Сергием, Ленинградским митрополитом Алексием и Экзархом Украины Киевским и Галицким митрополитом Николаем. Во время беседы митрополит Сергий довел до сведения Председателя Совнаркома, что в руководящих кругах Православной Церкви имеется намерение в ближайшее время созвать Собор епископов для избрания Патриарха Московского и всея Руси и образования при Патриархе Святейшего Синода. Глава Правительства товарищ И. В. Сталин сочувственно отнесся к этим предложениям и заявил, что со стороны Правительства не будет к этому препятствий. При

[1] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 196.

беседе присутствовал заместитель Председателя Совнаркома СССР тов. В. М. Молотов»[1].

Число убитых священнослужителей в войну не поддается подсчету, тем более, что трудно отделить погибших в войну от репрессированных, и, по большому счету, до последнего пятнадцатилетия никто подобными исследованиями не занимался. Лишь изредка в литературе о Великой Отечественной войне мелькали сведения о погибших священнослужителях, чаще всего — одной-двумя строчками. Например: «Расстрелян священник Александр Новик с женой и детьми… Сожжен священник Назоревский с дочерью… Убит 72-летний протоиерей Павел Сосновский с 11-летним мальчиком… После мучительных пыток расстрелян 47-летний священник о. Павел Щерба»[2].

Более того, хрущевско-брежневская власть и ее пропагандисты зачастую оказывались неблагодарными к тем, кто сражался за Родину и полагал за нее жизнь, если они были священнослужителями. Одним из свидетельств этого является памятник сожженным в селе Хворостово (Полесье), где среди всех поименно названных жертв нет только одного имени — священника Иоанна Лойко. Из военно-документальной литературы целенаправленно изымались свидетельства о священниках-воинах, священниках-партизанах. Например, в книге И. Шубитыдзе «Полесские были» (Минск, 1969) имена священнослужителей упоминались, а в издании 1974 г. — нет. В обширных трудах по истории Великой Отечественной войны вклад Церкви в победу целенаправленно замалчивался, а иногда писались и явно клеветнические книги типа «Союз меча и креста». М., 1969. Только в последнее время стали появляться публикации, правдиво и объективно освещающие роль Русской Православной Церкви в войне, особенно следует выделить труды М. В. Шкаровского.

В заключение хотелось бы сказать, что Великая Отечественная война для нас не кончилась, она продолжается с огромными потерями сегодня, только пока без бомбежек и артобстрелов. Поясню свои слова. На совещании в Ставке, за несколько

---

[1] Прием И. В. Сталиным митрополита Сергия, митрополита Алексия и митрополита Николая // Известия. 1943 г. 9.5.

[2] Преступления немецко-фашистских оккупантов в Белоруссии в 1944 г. Минск, 1965. С. 314–348.

дней до начала войны 16 июня 1941 г., Гитлер говорил: «Мы должны сознательно проводить политику на сокращение населения. Средствами пропаганды, особенно через прессу, радио, кино, листовки, доклады постоянно внушать населению мысль о том, что вредно иметь много детей. Нужно показывать, каких больших средств стоит воспитание детей и что можно было бы приобрести на эти средства. Должна быть развернута широчайшая пропаганда противозачаточных средств. Следует всячески способствовать расширению сети абортариев… Не оказывать никакой поддержки детским садам и другим подобным учреждениям… Никакой помощи многодетным семьям… На всей русской территории всячески способствовать развитию и пропаганде употребления спиртных напитков в широком ассортименте и в любое время… Эта масса расово неполноценных, тупых людей нуждается в алкоголизме и руководстве»[1].

Если мы посмотрим на то, что делается вокруг нас, то с удивлением увидим, что абсолютно все здесь перечисленное в той или иной мере выполняется. Каждый год в России убивают шесть миллионов неродившихся детей и в прошлом году число смертей на миллион превысило число рождений. Каждый год в России только от алкогольных отравлений погибает 300 000 человек, в стране не менее семи миллионов хронических алкоголиков и четырех миллионов наркоманов. Если мы — как представители Церкви, так и общественности — не возвысим свой властный голос против этого тихого убийства, невидимой информационной войны, то через двадцать-тридцать лет Россию можно будет брать голыми руками — некому будет ее защищать и некому в ней работать. Тогда мы окажемся недостойны памяти наших павших предков, в том числе — миллионов верующих и сотен священнослужителей, и характеристика Гитлера, к сожалению, будет абсолютно верной. Надо неукоснительно говорить миру всю правду о той войне, не будем забывать, что русских из общего числа погибших в годы ВОВ погибло 66,2 %. И не надо бояться той клеветы, ко-

[1] «Совершенно секретно. Только для командования». Стратегия фашистской Германии в войне против СССР. Документы и материалы. М., 1967. С. 116.

торая широким фронтом развернулась против великого подвига нашего народа. Но для того, чтобы нам победить в этой борьбе, нужна воля, а для нее — вера в Бога, Божий промысел и назначение России — такая вера, какая была у Патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, митрополита Киевского Николая, митрополита Ленинградского Алексия, архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), протоиерея Александра Романушко и сотен других подвижников благочестия. И да поможет нам Бог в стяжании такой веры для спасения России и русского народа.

День Победы 9 мая 1945 г. пришелся на перенесенный (по церковному календарю, из-за Пасхи) день памяти святого великомученика Георгия Победоносца, небесного покровителя русского воинства. От фашистской Германии Акт о безоговорочной капитуляции подписал адмирал Денниц, и это тоже знаменательно: святой Георгий победил Денницу.



ЛИТЕРАТУРА

Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в 1927–1943 // Вопросы истории, 1994. С. 35–46.

Вейс И. Адольф Гитлер. М., 1993. Т. 2. С. 624.

Голиков А., свящ., Фомин С. Кровью убеленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М.: Паломник, 1999. С. 221.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 6991, оп. 2, д. 3. л. 45.

Дашичев В. И. Банкротство стратегии германского фашизма. Исторические очерки. Документы и материалы. Т. 1. Подготовка и развертывание фашистской агрессии в Европе 1933–1941 гг. М., 1973. С. 653.

История Русской Православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Том 1: годы 1917–1970 / Гл. ред. Данилушкин М. Б. СПб.: Воскресение, 1997. С. 1020.

Каноненко В. Поправка к закону сохранения энергии // Наука и религия, 1985. № 5. С. 7–10.

Луи Повель, Жак Бержье. Утро магов: пер. с фр. Киев: София, 1994. С. 480.

Московский церковный вестник, 1989, № 2. С. 6.

Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX в.. М.: Республика, 1995. С. 511.

Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии: 1917–1950 гг. Сб. под ред. Фотиев К., протоиерей, Свитич А. М., 1997. С. 298.

Преступления немецко-фашистских оккупантов в Белоруссии в 1944 г. Минск, 1965. С. 436.

Прием И. В. Сталиным митрополита Сергия, митрополита Алексия и митрополита Николая (4.9.1943) // Известия. 1943 г. 9.5.

Простите, звезды Господни. Фрязино, 1999. С. 270.

Раевская-Хьюз О. О Псковской Миссии // Бенигсен Г., протоиерей. Не хлебом единым. М., 1997. С. 240.

Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. М., 1996. С. 631.

Ривели М. А. Архиепископ геноцида. Монсеньор Степинац. Ватикан и усташская диктатура в Хорватии 1941–1945. М., 2011. С. 224.

Российский центр хранения и изучения документов Новейшей истории (РЦХИДНИ), ф. 17, оп. 125, д. 407, л. 73.

Руденко Р. А. Нюрнбергский процесс. М., 1966. Т. 2. С. 715.

Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государс-

твом и Церковью // Составитель Г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995. С. 400.

Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник документов. М., 1943. С. 100.

Саулкин В. Очистительное испытание // Радонеж. 1995. № 3. С. 5.

Священники на фронте // Наука и религия. 1995. № 5. С. 4–6.

Сергий (Ларин). Православие и гитлеризм. Одесса, 1946–1947 (рукопись). С. 102.

«Совершенно секретно. Только для командования». Стратегия фашистской Германии в войне протии СССР. Документы и материалы. М., 1967. С. 540.

Советская Россия, 1990, 13 сентября. С. 2

Тихие обители // Наука и религия. 1995. № 5. С. 8–11.

Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999. С. 400.

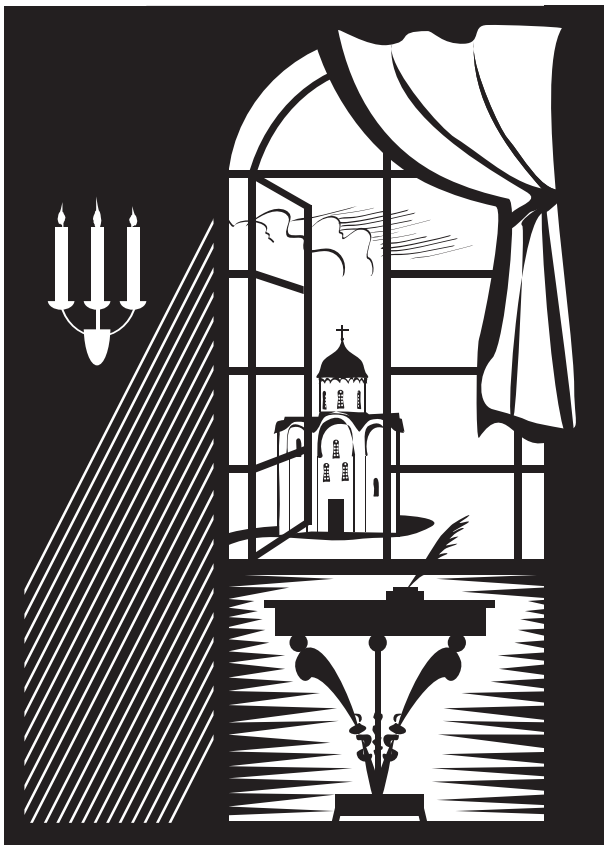
Якунин В. Н. Велик Бог земли Русской // Военно-исторический журнал. 1995. № 1. С. 37–41.

Якунин В. Н. Свидетельствует спецхран // Наука и религия. 1995. № 5. С. 12–16.

«КОПЬЕ ПЕРЕСВЕТА»

(материалы о жизни, служении и творчестве Владыки Константина)





ПРИВЕТСТВЕННЫЕ АДРЕСА И БЛАГОДАРСТВЕННЫЕ ПИСЬМА ВЛАДЫКЕ КОНСТАНТИНУ

Московская Патриархия
Управление делами
10 сентября 1996 г.

Его Преосвященству,
епископу Тихвинскому КОНСТАНТИНУ, ректору
Санкт-Ппетербургских Духовных академии и семинарии

Канцелярия Московской Патриархии сообщает Вашему Преосвященству резолюцию ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА, положенную на Вашем рапорте № 671 о служении в Белоруссии с марта 1990 г. по июль 1996 г.:

«4.IX.96. Благодарю Ваше Преосвященство за представленный рапорт, отражающий труды Ваши на посту Ректора Минской Духовной Семинарии и Епархиального архипастыря Новогрудской епархии. Следует отметить, что трудами Вашими было, наконец, освобождено здание Минской Духовной семинарии, а в Новогрудской епархии были возвращены Церкви все православные храмы. Ваша принципиальная позиция предотвратила раскол в пределах Белорусского Экзархата. Ныне перед Вами открывается новое, ответственное поле деятельности.

Благодарю Вас за понесенные труды в Белоруссии, молитвенно желаю Вам помощи Божией в предстоящих трудах на посту Ректора СПб Духовной академии и семинарии. Ваше вступление на этот ответственный пост происходит в знаменательный для СПб ДАиС год — год двойного юбилея. Да поможет Вам Господь на новом месте Вашего служения так же благоуспешно нести Ваши труды, как несли Вы их в пределах Белой Руси».



Управляющий делами
Московской Патриархии
архиепископ Солнечногорский СЕРГИЙ

Приветственный адрес
от профессорско-преподавательской
корпорации СПбДАиС

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, профессору, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

Ныне единодушно члены профессорско-преподавательской корпорации, сотрудники, студенты, воспитанники и воспитанницы Санкт-Петербургских Духовных школ сердечно поздравляют Вас с золотым юбилеем. Юбилейный год — год особый, он является и временем подведения итогов, и началом нового жизненного этапа. Сделано Вами за полвека чрезвычайно много. Почти десять лет тому назад Господь призвал Вас к архипастырскому служению — и с тех пор по заветам Спасителя «светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:16). Сегодня Вы возглавляете Санкт-Петербургские Духовные школы, которые поистине преобразились под Вашим руководством и достигли необычайного расцвета. Совсем недавно наша академия отмечала свою 190-летнюю годовщину. Ныне, оглядываясь на сложный, но плодотворный путь, пройденный нашей академией на протяжении почти двух столетий, мы с благодарностью чтим память тех, кто достойно потрудился на ниве духовного просвещения в академических стенах. Вы являетесь ревностным продолжателем дела тех, кто возрождал Духовные школы после десятилетий войны на уничтожение, которую вела богоборческая власть против Церкви. Несмотря на тяжелую экономическую ситуацию, практически во всех помещениях академии, семинарии и регентского отделения был сделан ремонт, укомплектованы новой мебелью аудитории и спальни, фасад нашего академического здания украсился иконой небесного покровителя наших школ — святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, а над алтарем сооружен увенчанный крестом купол. Впрочем, попечение Ваше о школах не ограничилось сферой одних лишь внешних преобразований. При Вашем непосредственном участии открыта иконописная школа, постоянно пополняется академическая библиотека, организован Церковно-археологический музей. Много времени и сил отдаете Вы воплощению в жизнь проводимой Учебным Комите-

том реформе системы духовного образования, отдавая всю свою энергию для того, чтобы сокровищница русской богословской науки во всем своем неисчерпаемом богатстве служила современной проповеди Христианства и успешной миссии нашей Церкви в сложное время ее бытия. Сегодня ряды нашей профессорско-преподавательской корпорации укрепились новыми научными кадрами — и в этом тоже Ваша заслуга. Благодаря Вашим заботам развивается и крепнет сотрудничество Академии с вузами нашего города, расширяется круг научных конференций, в которых Вы принимаете непосредственное участие, наши школы стали играть более активную роль в работе Синдесмос.

Нынешний 2001 г. от Рождества Христова открывает новое тысячелетие. Пусть будет он и для Вас началом нового, еще более плодотворного, этапа Вашей жизни. Молитвенно сорадуясь с Вами в день Вашего юбилея, мы верим, что Всемогущий Господь ниспошлет Вам Свое небесное благословение и оградит от многочисленных скорбей и невзгод мира сего. Сердечно желаем Вам благодатной помощи Божией в Вашем многотрудном подвиге воспитания достойных и верных пастырей Церкви Христовой, в деле подготовки ревностных и ответственных тружеников на различных церковных поприщах служения в нашем Отечестве и за его пределами.

Многая и благая Вам лета! Ис полла эти, Деспота!

От лица начальствующих, учащих, учащихся и сотрудников Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии:

проректор по учебной работе заслуженный профессор протоиерей Василий Стойков
проректор по воспитательной работе проф.-прот. Георгий Тельпис
заведующий регентским отделением М. И. Ващенко
заведующий иконописной школой игумен Александр (Федоров)
секретарь Ученого совета священник Кирилл Копейкин
декан факультета иностранных студентов диакон Владислав Анцибор
заведующий библиотекой игумен Стефан (Садо)
заведующий церковно-археологическим музеем С. И. Голубев
главный бухгалтер монахиня Ника (Мартинчук)
заведующая канцелярией О. И. Пономарева
комендант монахиня Нонна (Антонова)
заведующая мед. пунктом А. А. Воробьева
заведующая столовой Е. В. Агапонова
эконом С. П. Царик
23 марта 2001 г.

РАБОТА VII МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНСУЛЬТАЦИИ ПРАВОСЛАВНЫХ БОГОСЛОВСКИХ ШКОЛ

VII Международная консультация православных богословских школ проходила в Санкт-Петербурге с 20 по 26 января 1999 г. и была посвящена теме «Богословское образование и молодежное служение». Она была организована Санкт-Петербургскими Духовными школами совместно с Синдесмос[1] при участии светских вузов и православных молодежных организаций города. По приглашению Синдесмос на нее собралось 84 участника, представлявших 3 Духовные академии, Богословский институт и 15 семинарий Русской Православной Церкви, 8 зарубежных православных богословских школ и 18 молодежных организаций в целом из 19 стран мира (Армении, Беларуси, Болгарии, Великобритании, Германии, Греции, Кении, Кореи, Палестины, Польши, Португалии, России, Румынии, Словакии, США, Украины, Финляндии, Франции, Чехии). Кроме того, в работе секций дополнительно участвовало более 50, а в заседаниях круглых столов — более 40 преподавателей, студентов вузов и представителей молодежных организаций. Таким образом, всего в работе консультации приняло участие более 170 человек.

Основная тема консультации была выбрана с учетом возрождения и расширения молодежного церковно-приходского служения в России, и, в частности, в Санкт-Петербурге, поскольку за последнее десятилетие — вопреки всем трудностям и жизненным проблемам — просветительская и диаконическая деятельность Русской Православной Церкви заметно активизировалась.

На открытии консультации с приветственным словом к собравшимся обратился митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Владимир. Затем на пленарном заседании по предложению руководства Синдесмос первый основной доклад на тему «Церковь, литургия и образование» прочитал ректор Санкт-Петербургских Духовных школ епископ Тихвинский Константин. Он подчеркнул важность воспитания у студентов любви к Богу, Церкви, ближним и преданности Православию. А для этого необходимо как участие в литургической жизни, так и осмысление и усвоение святоотеческого наследия.

---

[1] Синдесмос — всемирное братство православной молодежи.

С пленарными докладами на консультации выступили также сотрудник ОВЦС МП иером. Иларион (Алфеев), доцент СПбДАиС прот. Владимир Федоров (из-за его отсутствия доклад зачитал Н. Г. Тельпис), преподаватель СПбДАиС игумен Александр (Федоров), доктор Афанасиос Папафанасиу из Греции и — с двумя докладами — прот. Рауно Пиетаринен из Финляндии.

Пленарные заседания, работа круглых столов и дискуссионных групп проходили как в Духовной академии, так и в нескольких вузах города. В этих встречах, кроме постоянных участников консультации, приняли участие преподаватели и студенты различных светских учебных заведений. Необходимо отметить большую организационную поддержку, которую оказал при этом председатель Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга, ректор Университета технологии и дизайна В. Е. Романов: в университете, кроме пленарного заседания и круглого стола, была проведена православная выставка-конференция, приуроченная к консультации. Ректоры и представители администрации Государственного университета и Санкт-Петербургских учреждений Академии художеств приняли участие во всех проводившихся в их вузах встречах. Большой вклад в организацию выставки-конференции и круглых столов внес С. Е. Прокофьев, председатель Молодежного земского союза.

Для обсуждения темы «Взаимодействие светского и духовного образования» на встречу в Санкт-Петербургском государственном университете, которую проводил преподаватель СПбДАиС священник Кирилл Копейкин, собралось более 50 ведущих преподавателей вузов города. В своих выступлениях (было представлено 10 докладов) они обратили внимание на необходимость установления более тесных связей между духовными, гуманитарными и техническими учебными дисциплинами. Пленарное заседание, состоявшееся 22 января в Академии художеств и посвященное теме «Христианское искусство и церковная миссия», произвело большое впечатление на участников консультации: оно сопровождалось посещением храма, музея, библиотеки и учебной мастерской церковно-исторической живописи. Проводил это заседание и дальнейшую работу дискуссионной группы на тему «Студенческие приходы» игум. Александр (Федоров). В Университете технологии и дизайна в тот же день состоялось заседание круглого стола по

теме «Государственные и воскресные школы, курсы для молодежи при приходах и братствах», а 24 января — по теме «Преподавание в вузах религиоведения и социально-православного служения». В этом же университете, а также в Русском христианском гуманитарном институте, в рабочей группе обсуждалась тема «Междисциплинарные исследования».

Студенты Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии и воспитанницы регентского отделения приняли участие в консультации не только в качестве заинтересованных слушателей на пленарных заседаниях или в рабочих группах, но и как активные помощники в Организационном комитете. В Оргкомитет, который действовал под руководством ректора СПбДАиС епископа Константина, вошли преподаватели СПбДАиС игумен Александр (Федоров), священник Кирилл Копейкин, диакон Александр Мусин. Необходимо особо отметить самоотверженный труд члена Оргкомитета Н. В. Колесниковой, которая во время работы консультации успешно координировала все мероприятия Синдесмоса и деятельность более 30 студентов СПбДАиС и воспитанниц регентского отделения.

В период работы консультации гости посетили часовню святой блаженной Ксении Петербургской, Иоанновский монастырь и другие святые места Санкт-Петербурга. В воскресенье, 24 января, гости посетили благотворительное Братство св. Анастасии Узорешительницы, которым руководит священник Александр Степанов. 25 января, в день памяти святой великомученицы Татианы, в Казанском соборе была отслужена Божественная литургия, которую возглавил епископ Тихвинский Константин. После молебна наиболее активные участники молодежного движения, их наставники и руководители Синдесмоса были награждены почетным знаком св. Татианы.

Перед участниками консультации выступили с концертами хоры СПбДАиС и мужской хор духовной музыки из Сербии «Святой Николай». 24 января ректором Санкт-Петербургской консерватории В. Чернушенко был организован концерт хора Капеллы, посвященный консультации, на котором звучала духовная музыка Г. Свиридова.

На заключительном заседании было принято итоговое коммюнике, после чего почетным гостям были вручены в дар иконы, написанные учащимися иконописной школы при СПбДАиС.

Работа консультации освещалась в средствах массовой информации и в издаваемой при СПбДАиС молодежной газете «Святые апостолы Петр и Павел». По сравнению с предыдущими VII Международная консультация православных богословских школ была максимально представительной по составу участников и чрезвычайно насыщенной по своему содержанию. В связи с ее успешным проведением генеральный секретарь Синдесмос Владимир Мисиюк высказал предположение о возможности проведения XVII Генеральной ассамблеи Синдесмос в 2003 г. в Санкт-Петербурге.

ПРЕДЫСТОРИЯ КОНСУЛЬТАЦИИ

Письмо генерального секретаря Синдесмос Владимира МИСИЮКА епископу Тихвинскому КОНСТАНТИНУ

Ваше Преосвященство, благословите, Владыко!

На последнем заседании Исполнительного комитета Синдесмос, когда разрабатывались вопросы календаря мероприятий Братства на следующие годы, все члены Исполнительного комитета единогласно решили, чтобы следующую Международную консультацию православных богословских школ провести в России, в одной из богословских школ Московской Патриархии — членов Синдесмос. Подробно рассмотрев все возможности, Исполнительный комитет единодушно поручил генеральному секретариату обратиться к Санкт-Петербургским Духовным академии, семинарии и регентскому отделению. От имени Синдесмос, всемирного братства православной молодежи, обращаюсь к Вам с вопросом о возможности и с просьбой о Вашем благословении на проведение этого мероприятия в возглавляемых Вашим Преосвященством Духовных школах Санкт-Петербурга.

Решение Исполнительного комитета было принято ввиду исключительной важности этой консультации. Первый раз в истории консультации богословских школ Синдесмос для

участия в ней будут приглашены не только представители всех православных богословских школ, но также и преподаватели-катехизаторы и лидеры православных молодежных братств.

Санкт-Петербург будет самым хорошим местом для проведения этой встречи в силу многих причин. Во-первых, это опыт Вашего Преосвященства — опыт плодотворного сотрудничества в проведении международных семинаров, организованных Синдесмос в Минской Духовной семинарии во время Вашего там ректорства, а также опыт студентов академии и семинарии — их участие в последних международных программах Синдесмос и Ваша поддержка в проведении рабочих лагерей Братства в Свято-Преображенском монастыре на Валааме. Кроме того, все Санкт-Петербургские члены Синдесмос, богословские школы и отделение ВПМД примерно выполняют условия членства в Синдесмос. После моих визитов, встреч и разговоров в Петербурге я уверен, что можно рассчитывать на полное сотрудничество и поддержку всех местных членов в подготовке и проведении этого мероприятия.

Во-вторых, что очень важно, Санкт-Петербургские Духовные школы привлекают такое международное мероприятие своим географическим положением. В сравнении со всеми другими известными нам школами к Вам не только легче добраться, но у Вас также достаточно места для примерно 100 гостей — участников консультации. Один из главных приоритетов всех встреч Синдесмоса — возможность непосредственной связи, встреча со студентами поместных членов всемирного братства православной молодежи.

После наших совместных вступительных разговоров, исполняя решение Исполнительного комитета Синдесмос, еще раз обращаюсь к Вашему Преосвященству с просьбой принять VII Международную консультацию православных богословских школ в Санкт-Петербургских богословских школах с 20 по 27 января 1999 г. Для более полного сообщения прошу разрешения включить это мероприятие в готовящийся к печати календарь мероприятий Синдесмос на 1998 г.

Испрашиваю Ваших святых молитв и Вашего архипастырского благословения для нашей работы во славу Бога и Его Церкви, работы для православной молодежи, приношу Вашему Преосвященству пожелания дабы благословение наступающе-

го Праздника Рождества Христова пребывало с Вами и Вашими школами весь наступающий новый 1998 год, и остаюсь,

Ваш во Христе Иисусе, Владимир Г. МИСИЮК,
генеральный секретарь Синдесмос
27 декабря 1997

Письмо епископа Тихвинского КОНСТАНТИНА Владимиру МИСИЮКУ

Дорогой Владимир!

Ваше письмо от 27 декабря 1997 г., в котором Вы просите провести VII Международную консультацию православных богословских школ в Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии получено и доброжелательно рассмотрено. С этим письмом ознакомились активисты Синдесмоса наших школ: Духовной академии, Духовной семинарии и регентского отделения, а также письмо было зачитано на заседании Ученого совета.

Ваше письмо с моим поясняющим рапортом я вручил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию, который очень благосклонно отнесся к Вашей просьбе и 26 января дал свое Патриаршее благословение.

Письмо из канцелярии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси прилагается.

С благословением,

ректор Санкт-Петербургских
Духовных академии и семинарии,
епископ Тихвинский КОНСТАНТИН

Посещение Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II Санкт-Петербургских Духовных школ, 10 сентября 2001 г.

Пастырское посещение Предстоятелем Русской Православной Церкви епархий Северо-Западного региона началось прибытием его Святейшества в Санкт-Петербург. Непосредственно из аэропорта Пулково, где его встречали Высокопреосвященнейший Владимир, митрополит Санкт-Петербургский и

Ладожский, а также викарий Санкт-Петербургской епархии епископ Тихвинский Константин, ректор СПбДАиС, губернаторы Санкт-Петербурга В. А. Яковлев и Ленинградской области В. П. Сердюков, представители епархиального клира и церковного народа, Святейший Патриарх направился на Обводный канал, в Санкт-Петербургскую Духовную академию и семинарию. Святейшего сопровождали викарий Патриарха епископ Дмитровский Александр, наместник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Феогност, начальник протокола протодиакон Владимир Назаркин и другие.

После торжественной встречи Его Святейшества профессорско-преподавательской корпорацией Духовных школ и молитвы пред чудотворным Царскосельским образом Божией Матери в Иоанно-Богословском академическом храме Святейший Патриарх проследовал в переполненный актовый зал, где встречи с ним ожидали сотни учащихся академии, семинарии, регентского отделения, иконописной школы, факультета иностранных студентов, члены профессорско-преподавательской корпорации и журналисты.

Ректор СПбДАиС профессор епископ Константин обратился к Патриарху Московскому и всея Руси Алексию с приветственной речью: «Ваше Святейшество, Святейший Владыко и Отец, Ангел Русской Православной Церкви и выпускник нашей Семинарии и академии! Дорогой Владыка митрополит Владимир, глубокочтимая профессорско-преподавательская корпорация, дорогие студенты, уважаемые гости и сотрудники наших Духовных школ. Сегодня у нас наконец-то совершилось долгожданное событие: в наших Духовных школах и не только в них, во всем Санкт-Петербурге праздник — Ангел Церкви посетил град святого апостола Петра и свою любимую, никогда не забываемую, никогда не оставляемую в своих попечениях alma mater. Мы очень давно ждали, Ваше Святейшество, этого визита и Вы несколько раз намечали эту встречу. К сожалению, были объективные причины, по которым этот визит не состоялся. Первый раз мы Вас ожидали в 1996 г. к 275-летию основания наших Духовных школ; мы даже несколько раз переносили это торжество. Вы посетили наши школы летом 1999 г. в праздник Тихвинской иконы Божией Матери 9 июля, и у нас об этом событии осталась незабвенная память. Вы посто-

янно оказываете alma mater внимание, и ни разу не было, чтобы ректор Санкт-Петербургских Духовных школ зря прибыл в Москву, к Вам на прием, а иногда это бывало даже без предупреждения, приношу свои извинения; но, тем не менее, попечение о Духовных школах всегда остается Вашей прерогативой, и Вы всегда меня принимали, и мы вместе решали самые насущные проблемы наших школ. Со студентами, по мере возможности, встречается владыка Владимир, наш Санкт-Петербургский Авва, и, конечно же, ректор. Но слово ректора, наставников и даже митрополита Владимира — это все же не то, что слово Первоиерарха Русской Православной Церкви. Мы все с нетерпением ждем Вашего Патриаршего благословения, наставления и вразумления на учебу, выпускникам — на будущую пастырскую жизнь, преподавателям — слово мудрости для назидания учащихся и воспитанников. Просим Ваше Святейшество обратиться ко всем нам со словом своего Первосвятительского назидания».

«Я рад сегодня возможности, — сказал Святейший Патриарх, — прямо с аэродрома, прямо с самолета иметь эту встречу с теми, кто воспитывает, кто готовит будущих служителей Церкви Христовой… ибо нива Христова ожидает добрых делателей. Я с волнением вступаю в этот храм, в котором проходила духовная жизнь учащихся с момента открытия Духовных школ в этом граде. Я всегда с благодарностью вспоминаю профессоров, наставников, которые пришли в те сороковые годы. Многие из них тогда спели свою «лебединую песнь», но никогда я не забуду того энтузиазма, с каким преподаватели возрожденных Духовных школ совершали свое служение, свой подвиг, передавали свои знания, свой трудный жизненный опыт, а главное — пример жизни, пример поведения».

Основным содержанием слова Святейшего Патриарха к воспитанникам Духовных школ было размышление о задачах и конкретном содержании пастырского служения в современном мире. Главное, чтобы Церковь смогла удовлетворить запросам общества, сегодня пастыри востребованы везде. «Многое изменилось в нашей стране за последние 10–12 лет. Но, как и раньше, на ниву Христову должны выходить ревностные, усердные и преданные своему делу пастыри, священнослужители и труженики церковные. И всему

этому они должны научиться здесь, получив здесь опыт, знания и воспитание», — сказал Патриарх.

Вспоминая годы своего более чем пятидесятилетнего пастырского служения и сорокалетнего служения в епископском сане, Святейший Патриарх Алексий напомнил учащим и учащимся Духовных школ о тех огромных трудностях, в которых проходило все эти годы служение Русской Православной Церкви. «Но то, что произошло — это чудо милости Божией. Мы, — сказал он, — проникаемся сейчас особым чувством, когда слышим слова великого прокимна “Кто Бог велий, яко Бог наш. Ты еси Бог, творяй чудеса”. Действительно, можно поразиться чудесам, которые произошли в нашей стране… более 13 тысяч храмов построено, отреставрировано, возвращено к жизни. Более чем в 500 монастырях возрождена монашеская жизнь, 60 Духовных учебных заведений дают образование будущим труженикам Церкви — пастырям, регентам, псаломщикам, иконописцам. Все это востребовано людьми, востребовано жизнью».

Первосвятитель поделился своими впечатлениями о недавних поездках в подмосковный город Подольск, где освятил храм, и в Ханты-Мансийский автономный округ, где в новых городах построили десятки храмов. Ведутся непростые переговоры с Министерством образования об обязательном введении в школах предмета «История православной культуры», создаются вузовские кафедры теологии.

Святейший отметил также и большие проблемы, сложности, возникающие при финансировании церковных школ: «Наши духовные учебные заведения пережили в последние годы трудный период, когда мы не имели возможности полностью обеспечить содержание преподавателей, не имели возможности достойно поддержать студентов и воспитанников».

Поэтому очень не просто было что-либо делать, и Святейший Патриарх в своем слове высоко отметил успехи, которые произошли в СПбДАиС за время с 1996 г.: «За последние годы, за годы ректорства Владыки Константина многое сделано в Санкт-Петербургских Духовных школах. Чтобы сохранить это здание, постоянно проводились большие ремонтные работы, укреплялись фундаменты, реставрировались помещения. Проявлялась забота о быте студентов и

воспитанников, учащихся. И это нужно ценить, этим нужно дорожить».

В память о посещении Санкт-Петербургских Духовных школ Святейший Патриарх преподнес Владыке ректору святую именную панагию с надписью: «Преосвященному Константину, Епископу Тихвинскому, Ректору Санкт-Петербургских Духовных Академии и Семинарии на молитвенную память в год золотого жизненного юбилея и 10-летия архиерейского служения. 10 сентября 2001 г. Патриарх Алексий». «Да поможет Господь Вам, — сказал Предстоятель Русской Православной Церкви, — и дальше совершать Ваше служение и возглавлять школы, которые вверены Вашему руководству.

Рад нашей встрече и надеюсь, что те ожидания, которые я высказал, оправдаются, и мы будем ожидать из стен Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии добрых, ревностных и преданных своему делу пастырей Церкви Христовой, тружеников Церкви».

Владыка ректор произнес ответную речь и сердечно поблагодарил Первоиерарха Русской Православной Церкви за проникновенное слово Архипастыря. «Как сказал Премудрый: “Время разбрасывать камни и время собирать камни”. И каждой исторической эпохе Господь посылает, не забывая Свою Святую Церковь, нужных Предстоятелей. Когда после 1917 г. Церковь переживала тяжелейшие, неслыханные в истории гонения, то потребовалась спокойная твердость Святейшего и Святого Патриарха Тихона. Сейчас Церковь востребована, сейчас время созидания, и Господь поставил на свещнице Вас. Сейчас десятилетие, когда только число одних Духовных семинарий выросло с 3-х до 26. В такой же примерно пропорции выросло число храмов, монастырей. И все ждут пастыря доброго, образованного. Мы, Ваше Святейшество, помня постоянные Ваши призывы на Епархиальных собраниях, на заседаниях Учебного комитета, в частных беседах, в различных выступлениях на встречах с научной и учебной общественностью, стараемся что можем делать, благо у нас есть условия. В нашей академии, среди многих, введен и такой предмет, как «Христианская культурология» и, главным образом, занятия по этому предмету проходят на базе Государственного Эрмитажа. Наши студенты там слушают лекции, с ними прово-

дят занятия лучшие специалисты Эрмитажа. Там же проходят занятия и по целому ряду исторических тем и дисциплин. Конечно же, очень сильно вырос уровень подготовки абитуриентов. Если раньше абитуриенты знали в лучшем случае несколько молитв, то теперь они уже сдают экзамены по 10-ти предметам, и некоторые из абитуриентов в семинарию и академию сдают все 10 предметов только на одни пятерки. Но может быть, мы в чем-то и проигрываем, не все у нас хорошо. Вы сказали, что на всю жизнь запомнилась Вам глубокая вера и преданность тех, кто в тяжелые послевоенные годы, когда наступила на очень короткое время оттепель, шли в Духовные школы. Те люди выстояли и удержали церковное образование в годы хрущевских гонений, хотя, мы знаем, были и ренегаты. Очень важна, Вы подчеркнули, социальная деятельность священников, и мы организовали в Санкт-Петербурге межвузовскую кафедру теологии, куда входит и Санкт-Петербургская Духовная академия в качестве главного учредителя.

От имени профессорско-преподавательской корпорации, студентов и себя лично благодарю Вас за материальную поддержку школы, мы теперь будем тверже стоять на ногах. Хотя Его Святейшество и не сказал, за счет чего для Санкт-Петербургской Духовной академии сделано это. Мы сейчас начнем получать денег примерно в два раза больше, но это обременительно для Церкви».

Ректор особо отметил, что с этого учебного года улучшилось финансирование СПбДАиС, что позволило увеличить оклады в два раза. «Это за счет того, — прокомментировал затем Святейший, — что мы сняли с финансирования Московские Духовные школы и объединили хозяйство Троице-Сергиевой Лавры с Московскими Духовными школами. Троице-Сергиева Лавра в лице отца Наместника взяла на себя обязательство полностью финансировать Московские Духовные школы, и мы благодарны Троице-Сергиевой Лавре за это, что позволило нам увеличить финансирование Санкт-Петербургских Духовных школ». Также существенно уменьшено финансирование и Тобольской Духовной семинарии.

Епископ Константин от имени всех присутствующих и себя лично еще раз поздравил Первоиерарха Русской Православной Церкви с 40-летием архиерейской хиротонии. «Эти 40 лет, —

подчеркнул ректор, — выпали на очень тяжелый период. То, что для политики было хрущевской оттепелью, — для Церкви было хрущевскими заморозками. Желаем Вам, Ваше Святейшество, прежде всего здоровья, потому что Господь Вас поставил на свещницу Русской Православной Церкви тогда, когда потребовался созидатель, и Промысл Божий безошибочно выбрал для этого Вас. Мы Вам желаем, Ваше Святейшество, здоровья на многая лета, чтобы Вы как можно дольше устрояли Церковь. Мы не знаем, что будет с Церковью через 20, 50, 100 лет. Но мы знаем, что чем больше мы укрепимся сейчас, тем дольше мы сможем противостоять силам зла. Ведь существует книга "Апокалипсис". Но сейчас время благоприятное, время созидать. И я очень благодарен, Ваше Святейшество, что Вы вдохнули творческий созидательный жар во всех наших студентов и преподавателей».

Затем в актовом зале был сделан общий фотоснимок, после чего Патриарх прошел по академии и остался доволен осмотром. В библиотеке Святейший вспомнил, что как раз в это крыло здания во время войны попала авиабомба, которая пробила все межэтажные перекрытия и разорвалась в подвале. После войны были проведены восстановительные работы, но прошло много времени и снова пришлось во всех помещениях библиотеки делать ремонт, который завершился три месяца назад. Из подвала были удалены посторонние предметы, осуществлен капитальный ремонт, установлено новое библиотечное оборудование, и теперь это (уже два года) книгохранилище на 80 тыс. томов. Патриарха порадовал и компьютерный класс, в котором сейчас занимаются студенты и работают некоторые преподаватели. Число компьютеров в СПбДАиС выросло с одного в 1996 г. до двадцати семи. Компьютерный класс постепенно преобразовывается в богословско-информационный центр с отделами: библейских исследований, патрологический, издательский и библиографический. Некоторые студенты уже проходят специализацию в университетах Оксфорда, Кембриджа, США. В беседе во время осмотра СПбДАиС Предстоятель высоко оценил достижения в области учебного процесса и улучшенные условия для научно-богословской деятельности.

По окончании осмотра школы Его Святейшество проследовал в профессорскую, где состоялась его беседа с членами про-

фессорско-преподавательской корпорации. Подобно своим знаменитым выступлениям на московских Епархиальных собраниях Святейший и сейчас отметил не только достижения, но и остановился на проблемах. Патриарх порадовался, что видит в коллективе преподавателей не только тех, с кем пришлось ему работать в годы управления Санкт-Петербургской епархией, но и молодые, новые силы. Святейший также с удовлетворением отметил, что «наладилось сотрудничество со светскими вузами, и оттуда привлекаются преподаватели и профессора для повышения научного и культурного уровня наших студентов… То искусственное средостение, которое было образовано между светской наукой и наукой богословской, разрушается и сегодня осознается, что мы должны вместе взаимодействовать, давать знания, воспитывать будущих священнослужителей и граждан нашего Отечества, нашей Родины». Перейдя к обстановке внутри СПбДАиС, Святейший выделил не только достижения, но и высказал критические замечания в адрес некоторых членов профессорско-преподавательской корпорации. Сейчас есть счастливая возможность беспрепятственно совершать богослужения и более активно принимать участие в научной деятельности. Это и издание «Православной энциклопедии», где требуются научные статьи на самые разные темы, это и издание многих богословских трудов, книг. «Нельзя замыкаться только рамками своей Духовной школы. Но при этом, конечно, первостепенная задача — всемерно участвовать в учебном процессе, в воспитании, в богослужениях, в образовании будущих священнослужителей, пастырей, тружеников церковных. И Владыка ректор справедливо сказал, что те возможности, которые сейчас предоставлены нам, уникальны. Сегодня закладывается будущее Церкви, будущее Церкви в нашем обществе, нашем государстве. И поэтому за те благоприятные условия, которые предоставлены сегодня, Господь и история с каждого из нас сурово спросит, как мы их использовали. И хотелось бы пожелать, чтобы профессорско-преподавательская корпорация Санкт-Петербургских Духовных школ была бы сплоченным коллективом, чтобы не было у вас такого, когда каждый тянет в свою сторону… Определенные силы и внутри страны, и за ее пределами пытаются разделить нас. Я думаю, что и в такой сложный, большой коллектив, как

Санкт-Петербургские Духовные школы, тоже пытаются внести разделения, противопоставить друг друга. Наша задача быть сплоченными, сплотиться вокруг Владыки митрополита, Владыки ректора и чувствовать на себе ту ответственность, которая лежит на всем профессорско-преподавательском коллективе Санкт-Петербургских Духовных школ, чтобы в единении, в единодушии совершалось то дело, которое вам поручено и в котором мы будем всемерно поддерживать вас, чтобы вы достойно и честно решали и выполняли свою работу. Но и порядок должен быть! И если члены профессорско-преподавательской корпорации сознательно уклоняются от своих прямых обязанностей — будем к ним принимать меры — и со стороны Владыки ректора, и со стороны Владыки митрополита, и со стороны священноначалия Церкви… Я от души желаю всем вам доброго соработничества для решения тех ответственных для Церкви задач, о которых частично я сегодня сказал, о которых говорит постоянно Владыка митрополит, Владыка ректор, которые стоят перед всей нашей Церковью. Бог вам в помощь!»

Обращаясь к Первосвятителю Русской Православной Церкви от лица корпорации Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии, пребывающих в его каноническом ведении, Высокопреосвященнейший Владимир, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, сказал: «У нас сегодня необыкновенный праздник, необыкновенная радость и честь. Вы, несмотря на насыщенную программу, ведь ни один Патриарх Московский столько не служил, столько не ездил, не посещал епархий, не принимал вот такое активное участие в различных социальных, государственных, церковных мероприятиях, нашли несколько дней и для нас». Митрополит Владимир вспомнил и свои годы учебы в ЛДА в тяжелое послевоенное время, молитвенных профессоров. «Все понимали, что мы выстоим, если вместе будем идти по каноническим рельсам. Сейчас Господь благословил нас другим временем. Мы свободны, мы получили такие возможности, каких не было в Церкви с петровских времен, но сатана посылает на нас целый ураган развращающей, опустошающей информации. Средства массовой информации пытаются уничтожить духовность, людей разделить, людей развратить, уничто-

жить святость, уничтожить почитание, уничтожить доброе и ревностное отношение к святыне и правилам Церкви, к Самому Христу. И сейчас молодежь, студенты приходят несобранные. С одной стороны здесь мы предлагаем им одни дисциплины, одно дело. А со стороны, с улицы дует ветер, который расхолаживает, пытается увести, «выдуть» их отсюда, из Духовных школ. Духовные академия и семинария это, образно говоря, кузница кадров, где закладывается основание Церкви. И школы тоже попали под ураган разрушений». Далее Владыка митрополит остановился на тех проблемах, с которыми приходится сталкиваться ректору-епископу в его трудах по воцерковлению учащейся молодежи, а затем дал общую характеристику жизни в Духовных школах. Была высказана архипастырская озабоченность в адрес некоторых членов профессорско-преподавательской корпорации в священном сане, какой они подают отрицательный пример будущим священникам своим отношением к богослужениям.

После обстоятельного выступления митрополита Владимира Святейший Патриарх высказал и свои соображения по этому поводу: «Я думаю, Владыка митрополит затронул более конкретно, чем я, те болевые точки, которые сегодня есть, к сожалению, в среде профессорско-преподавательской корпорации. Я сказал о необходимости единства. Я приведу вам один пример. В 1959 г. бывший профессор и бывший протоиерей Александр Осипов отрекся от Бога через газету. Причем сделано это было в день памяти его небесного покровителя Александра Невского, 6 декабря. И он, и те, кто стоял за ним, думали, что отречение поможет разрушению и закрытию Ленинградских Духовных академии и семинарии. Наоборот, этот факт сплотил коллектив. Удивительно сплотил перед лицом вторжения атеизма, грубого вмешательства, давления, которое было оказано. Он не сознательно отрекся. Он был поставлен в такие условия, когда “или-или”. Но вот этот факт сплотил. И академия и семинария выстояли. Поэтому и нынешние Духовные семинария и академия Санкт-Петербурга выстоят и решат все задачи, если будет сплоченный коллектив».

После встречи в профессорской епископом Тихвинским Константином был дан прием для гостей и членов профессорско-преподавательской корпорации, во время которого обще-

ние с Предстоятелем Русской Православной Церкви продолжилось в теплой неофициальной обстановке.

После встречи в Духовной академии Святейший Патриарх направился в Дом Правительства Ленинградской области, где его ожидали губернатор В. П. Сердюков и руководство области. Там Первоиерарху нашей Церкви было присуждено звание «Почетный гражданин Ленинградской области», которое было недавно учреждено, и первым его носителем стал Святейший Патриарх Алексий. Губернатор Ленинградской области В. П. Сердюков доложил Святейшему Патриарху о восстановлении разрушенных в годы безбожной власти храмов, рассказал о восстановлении Тихвинского монастыря.

Затем Предстоятель Русской Церкви отбыл на завод «Северная верфь», где освятил закладку сухогрузного судна «Святитель Алексий», получившего имя Небесного покровителя Святейшего Патриарха — Святителя Московского Алексия. Уже заложены и строятся два сухогруза «река-море»: «Святой апостол Андрей» и «Святой князь Владимир». На церемонии присутствовали митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Владимир, полномочный представитель Президента в Северо-Западном федеральном округе В. В. Черкесов, губернаторы Санкт-Петербурга В. А. Яковлев и Ленинградской области В. П. Сердюков, представители Северо-Западного пароходства.

На следующий день, 11 сентября Святейший Патриарх Алексий совершил освящение церкви во имя святых равноапостольных Константина и Елены, построенной в поселке Ленинское близ знаменитой усадьбы художника Репина «Пенаты». Святейший Патриарх совершил освящение в сослужении епископов Тихвинского Константина и Дмитровского Александра. На освящении храма присутствовали руководитель администрации Президента РФ А. С. Волошин, полномочные представители Президента РФ в Северо-Западном федеральном округе В. В. Черкесов и в Центральном федеральном округе Г. С. Полтавченко. Епископ Константин остался совершать Божественную литургию, а Первосвятитель вернулся в Санкт-Петербург и посетил Смоленское кладбище, где отслужил молебен в часовне св. блаженной Ксении Петербургской. Вечером того же дня, в канун празднования обретения

мощей св. благоверного Великого Князя Александра Невского, Святейший Патриарх Алексий совершил Всенощное бдение в Свято-Троицком соборе Александро-Невской Лавры. Его Святейшеству сослужили митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Владимир и епископы Тихвинский Константин и Дмитровский Александр, братия Лавры, члены профессорско-преподавательской корпорации СПбДАиС в священном сане и клирики храмов Санкт-Петербурга. Множество петербуржцев пришли на праздник, однако начавшийся день был омрачен трагическим известием о страшных террористических актах в Америке. Предстоятель Русской Церкви, так же как и все, был потрясен случившимся. В тот же вечер он отправил телеграммы с соболезнованиями Президенту США Джорджу Бушу и главе Православной Церкви в Америке митрополиту Феодосию. На следующий день было опубликовано заявление Святейшего Патриарха и Священного Синода по этому поводу.

12 сентября, после праздничной Божественной литургии, которую Святейший Патриарх совершил в Троицком соборе в сослужении тех же Преосвященных архипастырей, крестный ход с мощами св. Александра Невского направился на площадь перед Александро-Невской Лаврой, где состоялся общегородской праздник. После молебна, на котором присутствовали губернатор города В. А. Яковлев и ветераны Великой Отечественной войны — кавалеры ордена Александра Невского, состоялся парад, в котором приняли участие войска Петербургского гарнизона, а также курсанты Суворовского и Нахимовского военных училищ и выпускники высших военных учебных заведений.

В тот же день, 12 сентября, в здании Государственного музея истории религии на улице Почтамтской состоялась презентация второго алфавитного тома «Православной энциклопедии», редакцию которой возглавляет Его Святейшество, и встреча Святейшего Патриарха Алексия и министра культуры Российской Федерации М. Е. Швыдкого с петербуржцами — авторами «Православной энциклопедии» и научной общественностью Санкт-Петербурга. В числе участников встречи были ректоры более 70 вузов города, руководители и ведущие научные сотрудники институтов Российской Академии Наук,

Российской Национальной Библиотеки, Государственного Эрмитажа, Санкт-Петербургского государственного университета. Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» представляли его руководитель С. Л. Кравец и руководитель Санкт-Петербургского отделения Преосвященнейший Константин, епископ Тихвинский, ректор Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии. В числе присутствовавших авторов энциклопедии было немало членов корпорации СПбДАиС. В слове, обращенном к участникам встречи, Святейший Патриарх Алексий отметил чрезвычайную значимость опыта широкого и плодотворного сотрудничества светских и церковных ученых, осуществляемого в рамках проекта «Православная энциклопедия» для будущего науки, культуры и церковно-общественной жизни России.

Утром 13 сентября Святейший Патриарх Алексий в сопровождении епископа Константина вылетел на вертолете в Карелию, в город Сортавала, где недавно был построен дом для переселенцев с о. Валаам, возведенный в рамках программы возрождения Валаама, проводимой Международным фондом единства православных народов. На карельской земле Святейшего Патриарха встретили Председатель правительства республики Карелия С. Л. Катанандов и мэр Сортавалы В. А. Варья. Святейший Патриарх лично вручил именные ордера 30-ти первым семьям, всего несколько дней назад переехавшим с Валаама в Сортавалу. Всего в доме будет проживать 60 семей. Предстоятель Русской Церкви сказал: «Мы строим новую Россию, мы созидаем будущее нашего народа, мы думаем о том, как наш народ будет жить в XXI в. И мы верим, что новый век будет веком мира, созидания, благополучия и духовного возрастания, возвращения к своей отеческой вере — Святому Православию, которая сопутствовала нашему народу на протяжении тысячелетней истории Государства Российского».

В тот же день Его Святейшество возвратился в Петербург, откуда затем отбыл в Москву.

Архимандрит НИКОН (Лысенко)
преподаватель СПбДАиС

Приветственный адрес от ректора МДАиС
архиепископа Верейского ЕВГЕНИЯ

**Его Преосвященству, Преосвященнейшему
КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, ректору
Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии**

Ваше Преосвящество!

От имени профессорско-преподавательской корпорации, учащихся и сотрудников Московских Духовных школ примите самые сердечные поздравления со столь знаменательной в Вашей жизни датой — днем пятидесятилетия.

Промыслом Божиим Вашему архипастырскому попечению вручена одна из старейших Духовных школ Русской Православной Церкви, связанная со многими славными страницами в истории российского духовного образования. Сегодня Вы являетесь ее хранителем и заботливым попечителем.

Имея давние традиционные связи с возглавляемой Вами Духовной школой, рады разделить радость сегодняшнего торжества с Вами, учащими и учащимися.

Отмечая Ваш полувековой юбилей, молимся, да сопутствует Вам Господь во всех делах и начинаниях, обновит силы, ниспошлет неиссякаемую радость, вдохновляющую Вас в святительском служении и в трудах по управлению Санкт-Петербургскими Духовными школами.

С любовью о Господе,

ректор Московской Духовной академии и семинарии,
архиепископ Верейский ЕВГЕНИЙ
с учащими и учащимися. 23 марта 2001 г.

Приветственный адрес губернатора
Ленинградской области В. П. СЕРДЮКОВА

Ваше Преосвящество!

Примите мои самые чистосердечные поздравления со славным событием в Вашей жизни — днем 50-летия!

Величие и крепость Христианской веры подвигли Вас посвятить зрелую и лучшую половину своего жизненного пути святому служению Богу и Русской Православной Церкви.

С каждым сегодняшним днем все больше возрождается духовная жизнь в нашем Отечестве, воскрешаются казавшиеся забытыми и утерянными древние традиции и нравственные человеческие ценности.

И в этом процессе современного обновления российского общества важнейшая роль выпала на долю Святого Православия и его бескорыстных служителей, к которым относитесь Вы.

Древняя земля нашего края всегда была оплотом духовности и веры. Сегодня на ней восстанавливаются разрушенные и строятся новые храмы, открываются духовные гимназии, больницы и дома социальной защиты.

И отрадно, что Вы, носящий почетный духовный сан епископа Тихвинского, отдаете столько сил воссозданию одного из центров русского Православия — Тихвинского монастыря и возвращению его святыни — Тихвинской иконы Божией Матери.

От всего сердца желаю Вам, Ваше Высокопреосвященство, здоровья, счастья, силы духа и успехов в Ваших благодеяниях ради мира и спокойствия в нашей стране и лучшей жизни ее граждан!

С уважением, Валерий СЕРДЮКОВ

Приветственный адрес
губернатора Санкт-Петербурга В. А. ЯКОВЛЕВА

Ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии епископу Тихвинскому КОНСТАНТИНУ

Ваше Преосвященство!

Позвольте мне от имени Правительства Санкт-Петербурга и от себя лично сердечно приветствовать Вас в день Вашего 50-летия и 30-летия научной деятельности!

Начиная с 1996 г. Ваше служение неразрывно связано с Санкт-Петербургскими Духовными академией и семинарией — крупнейшими центрами отечественной духовной культуры.

Сегодня в период возрождения национальных нравственных традиций Русская Православная Церковь испытывает острый дефицит учебной базы для подготовки достойных священнослужителей. И здесь значение Санкт-Петербургских Духовных школ трудно переоценить.

Позвольте выразить надежду, что Санкт-Петербургские Духовные академия и семинария и впредь будут занимать достойное место в жизни нашего города и внесут свой вклад в дело сохранения исторических и нравственных традиций России.

Ваше Преосвященство! Желаю Вам крепкого здоровья, долголетия и успехов в свершении тех высоких богоугодных дел, к которым Вы призваны.

С уважением,
губернатор Санкт-Петербурга В. А. ЯКОВЛЕВ

Приветственный, адрес архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского ВИКЕНТИЯ, ректора Екатеринбургской ДС

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, викарию Санкт-Петербургской епархии, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

От всей полноты клира и мирян Екатеринбургской епархии и от меня лично примите в день Вашего юбилея самые сердечные поздравления и пожелания здравия, сил духовных и телесных, душевного покоя, обильной милости Божией и долгоденствия в многотрудном Вашем Архипастырском служении. Ныне все мы, трудясь на ниве Господней, вновь и вновь вспоминаем слова Спасителя нашего, сказанные Им, когда «видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря. Тогда говорит ученикам Своим: “жатвы много, а делателей мало; итак, молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою”» (Мф. 9:36–38). Потому столь благословенное возложенное на Вас многотрудное служение воспитателя будущих пастырей стада Христова, новых апостолов Святого Православия, которым предстоит нести слово Истины исстрадавшемуся народу Божию.

Сегодня от священнослужителей нашей Матери-Церкви требуется подлинно жертвенное служение и твердое противостояние искушениям мира сего. Для учащихся Санкт-Петербургских Духовных

школ Вы являетесь не только добрым наставником в Вере Христовой, но и примером ревностного служения во славу Божию.

Все мы с радостью вспоминаем Ваше пребывание на Уральской земле и совместную молитву вместе с Его Святейшеством, Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II у святынь нашего края. Высоко ценим и Вашу помощь — предоставление обширных и очень полезных материалов о взаимодействии Санкт-Петербургских Духовных школ со светскими высшими учебными заведениями, о создании студенческих православных общин и храмов, об общегородском праздновании дня памяти святой мученицы Татианы.

В сей высокоторжественный и радостный день молим Господа Пастыреначальника да укрепит силы Ваши, да будет Всесильным Помощником и Покровителем Вашим в подвиге Архипастырского служения.

С почтительной любовью о Господе и доброй памятью о нашей встрече на Уральской земле

† *ВИКЕНТИЙ*
архиепископ Екатеринбургский и Верхотурский

Приветственный адрес архиепископа Саратовского и Вольского АЛЕКСАНДРА

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, викарию Санкт-Петербургской епархии, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыка!

Сердечно приветствую и поздравляю Вас с днем Вашего юбилея — 50-летием со Дня рождения.

Желаю доброго здоровья, благоденствия и обильных милостей Божиих в Ваших Архипастырских трудах во славу Святого Православия.

Да хранит Вас Всемилостивый Господь в добром здравии и благополучии на многая и благая лета.

С любовью о Господе,

† *АЛЕКСАНДР*
архиепископ Саратовский и Вольский
23 марта 2001 г.

Приветственный адрес митрополита
Ставропольского и Владикавказского ГЕДЕОНА

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко ректор!

Сердечно и вседушевно поздравляю Вас со славным юбилеем — благословенным пятидесятилетием.

Промыслом Божиим Вы поставлены на послушание ректора Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, одно из важнейших в современной Церковной жизни. Это послушание уникальное, требующее не только огромных знаний и сил, но также и терпения, смирения и любви. Вседержитель Господь щедро наградил Вас этими и многими иными дарами, употребляя которые Вы мудро правите слово Христовой Истины в этом вертограде духовного просвещения.

Помощь Божия да сопутствует Вам, дорогой Владыка, в Вашем подвижническом служении Матери Православной Церкви и Руси Святой, дабы еще многая премногая лета трудами Вашими на многотрудной ниве церковного образования славилось имя Божие умножением числа высокообразованных кадров Русской Православной Церкви.

С наилучшими молитвенными благопожеланиями крепкого сибирского здоровья и благословенного кавказского долголетия, неоскудевающей помощи Божией, благополучия и благоденствия.

† *ГЕДЕОН митрополит Ставропольский и Владикавказский, ректор Ставропольской Духовной семинарии*

Приветственный адрес архиепископа
Тобольского и Тюменского ДИМИТРИЯ,
ректора Тобольской ДС

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

В день Вашего 50-летия примите наши искренние поздравления и молитвенные пожелания доброго здравия, благоденствия и неоску-

девающей помощи Божией в Вашем высоком и ответственном апостольском служении Церкви Христовой в должности ректора Санкт-Петербургских Духовных школ.

Во все времена Духовные школы имели важное значение в жизни Церкви. Воспитание грамотных, ревностных, с высокой духовной ответственностью пастырей есть основа крепости Церкви, доверия к ней внешнего мира, непоколебимости и благочестия церковного народа и утверждения Православия на нашей земле.

В этот юбилейный год для Вас, дорогой Владыка, хочется пожелать Вам крепости сил духовных и телесных и отметить, что Ваше ответственное архипастырское служение на посту ректора Санкт-Петербургских Духовных школ выпало на сложный период становления и развития духовного образования, и от мудрого управления во многом зависит благополучие и благоденствие церковного народа в настоящем и будущем.

Примите наши сердечные поздравления, и пусть Всемилостивый Господь сохранит Вас на многая и благая лета!

С любовью о Господе,

† *ДИМИТРИЙ архиепископ Тобольский и Тюменский, ректор Тобольской Духовной семинарии, 23 марта 2001 г.*

Приветственный адрес архиепископа Костромского и Галичского АЛЕКСАНДРА, председателя Синодального отдела по делам молодежи

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

Примите мои сердечные поздравления по случаю Вашего пятидесятилетнего юбилея.

Вы стали ректором прославленных Санкт-Петербургских Духовных школ на рубеже столетий и тысячелетий, когда весь мир с тревогой и надеждой всматривается в будущее. Значение Вашей деятельности трудно переоценить. Ведь сегодня именно в таких учебных заведениях, как Духовные школы, формируется новое поколение людей, которые будут определять облик России XXI века.

Под Вашим мудрым архипастырским и педагогическим попечением получают духовное образование и религиозное воспитание будущие священнослужители Русской Православной Церкви. Всем им предстоит трудиться в городах и весях, неленостно проповедовать Слово Божие, вести путем христианской жизни свою многочисленную паству.

Разрешите в этот высокоторжественный день от всего сердца пожелать Вам, дорогой Владыко, новых благословенных успехов на ниве духовного образования. Пусть Всемилостивый Господь сохранит Вас в добром здравии на многая и благая лета.

С любовью во Христе,

† *АЛЕКСАНДР архиепископ Костромской и Галичский, председатель Синодального отдела по делам молодежи*

Приветственный адрес от председателя Синодального отдела религиозного образования и катехизации РПЦ игумена ИОАННА (Экономцева)

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, викарию Санкт-Петербургской епархии, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

От всей души поздравляю Вас с благословенным днем юбилея!

Воистину ревностно и самоотверженно исполняете Вы епископское свое служение, являя достойный образец веры, верности и любви. На многотрудном посту ректора Санкт-Петербургских Духовных школ несете Вы, дорогой Владыко, свет истины Христовой и помогаете будущим пастырям нашей Церкви овладеть науками с тем, чтобы они могли впоследствии исполнить апостольские заветы и научить Слову Божию «все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Матф. 28:19).

Вы встречаете этот знаменательный день в полноте душевных и телесных сил, вознося Подателю всех благ Господу Благодарение за Его неизреченные милости.

Дай Вам Бог еще долгих лет жизни, дабы Вы могли потрудиться на благо Русской Православной Церкви и воздать Господу сторицею за те многие таланты, которыми Он наградил Вас щедрою рукою.

Да увенчает Господь наш Иисус Христос успехом все Ваши добрые труды и начинания и дарует Вам здравия и благоденствия на многая лета!

Испрашиваю Ваших молитв и благословения,

председатель отдела религиозного образования и катехизации РПЦ,
ректор Российского православного университета
св. Иоанна Богослова, настоятель Высоко-Петровского монастыря
игумен ИОАНН (Экономцев)

Приветственный адрес ректора Православного Свято-Тихоновского Богословского института, профессора, прот. Владимира ВОРОБЬЕВА

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

Примите сердечные поздравления с днем Вашего 50-летия от имени учащих и учащихся Православного Свято-Тихоновского Богословского института, с любовью и благодарностью помнящих Вас.

Вскоре исполняется уже и десятилетие Вашего архипастырского служения, которое с самого начала было посвящено возрождению Духовных школ Русской Православной Церкви. Духовная семинария в Жировицком монастыре под Вашим руководством очень быстро вновь достигла высокого уровня и подготовила открытие Минской Духовной академии. Теперь Вы возглавляете Санкт-Петербургские Духовные школы — академию и семинарию, прославленные многими великими профессорами-богословами, церковными историками, канонистами и литургистами и множеством еще более славных выпускников, среди которых теперь мы чтим целый ряд новых великих святых: святителей, священномучеников, исповедников и праведников. Их молитвенное предстательство да поможет Вам, дорогой Владыко, совершать Ваш трудный подвиг: развивать и совершенствовать православное духовное образование, которое является сегодня одним из главных необходимых условий для укрепления нашей родной Русской Православной Церкви, для возрождения России и спасения нашего народа.

Да подаст Вам Всемилостивый Господь Свою благодатную помощь, здравие и долгоденствие, да укрепит Вас Пресвятая Владычица Богородица на МНОГАЯ ЛЕТА!

От имени профессорско-преподавательской корпорации и студентов Православного Свято-Тихоновского Богословского института

ректор института протоиерей Владимир ВОРОБЬЕВ,
23 марта 2001 г.

Приветственный адрес председателя Совета ректоров Санкт-Петербурга В. Е. РОМАНОВА

Ваше Преосвященство, Владыко КОНСТАНТИН!

Совет ректоров вузов Санкт-Петербурга сердечно поздравляет Вас — нашего коллегу и друга — с юбилеем!

Мы искренне рады, что наше душевное притяжение и личные симпатии переросли в надежные отношения и взаимопонимание между светскими и духовными учебными заведениями Санкт-Петербурга.

С верой и надеждой смотрим в будущее. Уверены, что наши совместные деяния, направленные на возрождение духовности общества и воспитание молодежи в традициях Русской Православной Церкви, станут крепким фундаментом возрождения России. От всего сердца желаем Вам здравия души и тела, духовной радости, помощи Божией в трудах на благо нашего любимого Отечества! Да не оставит Господь Вас своей любовью!

Председатель Совета ректоров В. Е. РОМАНОВ,
Санкт-Петербург, 23 марта 2001 г.

Приветственный адрес начальника Российской Военно-медицинской академии, проф. генерал-майора Б. В. ГАЙДАРА и заместителя начальника Российской Военно-медицинской академии, проф., генерал-майора В. С. НОВИКОВА

Его Высокопреосвященству, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, академику РАЕН, профессору епископу Тихвинскому КОНСТАНТИНУ

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыко!

Командование, ученый совет, профессорско-преподавательский состав, курсанты и слушатели Российской Военно-медицинской академии тепло и сердечно приветствуют Вас в день Вашего славного юбилея и обращаются со словами, переполненными личной симпатии к Вам, как человеку большого сердца и доброй души, отдающему все свои силы и энергию укреплению Православной веры и культуры в гражданском и воинском обществах.

Ваш вклад в восстановление Минской и Санкт-Петербургской Духовных академии и семинарии, любовь и преданность Церкви, высокополезная и разносторонняя деятельность на посту ректора Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, забота о духовном воспитании российского народа, отзывчивость и душевная теплота, высокая работоспособность и эрудиция снискали Вам авторитет и уважение сотен тысяч россиян.

Искренне желаем Вам, Ваше Высокопреосвященство, больших духовных сил, телесного здоровья, многая и благая лета во имя торжества Православной Церкви и Вашего беззаветного служения.

Пусть этот юбилей добавит Вам новых сил и бодрости, а Ваш богатый опыт в возрождении духовных и нравственных начал, просветительский и педагогический талант, творческая активность еще долгие годы будут служить укреплению Православной веры на благо российского народа и его воинства. Да хранит Вас Бог!

Начальник Российской Военно-медицинской академии, заслуженный деятель науки РФ, член-корреспондент РАЕН, профессор генерал-майор медицинской службы Б. В. ГАЙДАР; заместитель начальника Российской Военно-медицинской академии по учебной и научной работе, заслуженный деятель науки РФ, академик РАЕН, профессор генерал-майор медицинской службы В. С. НОВИКОВ. 23 марта 2001 г.

Приветственный адрес ректора Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена Г. А. БОРДОВСКОГО

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

Сердечно и радостно поздравляем Вас с замечательным юбилеем, который позволяет нам выразить чувства глубокого уважения и признания Вашей многотрудной подвижнической стези, по которой Вы достойно идете, распространяя духовный свет и благо.

Мы глубоко чтим Ваши труды и Вашу заботу о духовно-нравственном воспитании молодежи, высоко оцениваем Ваш вклад в возрождение и развитие отечественных образовательных традиций. Именно

во время Вашего пребывания на посту ректора СПбДАиС установились тесные связи РГПУ им. А. И. Герцена и других светских образовательных учреждений и Санкт-Петербургскими духовными школами. Плодотворное сотрудничество на ниве педагогического дела становится той благодатной почвой, которая способна воспитать новое поколение духовной России.

Вместе с Вами нам удалось заложить добрые традиции совместного проведения Покровских педагогических чтений, Межвузовского творческого конкурса, осуществить многие дела и начинания.

Мы особенно ценим Вашу отзывчивость, неустанное участие в многочисленных научных и организационных встречах, в работе Совета ректоров.

Позвольте от имени сотрудников РГПУ им. А. И. Герцена и от себя лично пожелать Вам доброго здоровья, неутомимости и успехов в трудах на благо нашего Отечества.

Ректор РГПУ им А. И. Герцена Г. А. БОРДОВСКИЙ

Приветственный адрес ректора Академии гражданской авиации Георгия КРЫЖАНОВСКОГО

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, профессору, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, викарию Санкт-Петербургской епархии

Ваше Преосвященство!

От имени коллектива, учащих и учащихся, ректората Ученого совета Академии гражданской авиации и от себя лично примите, Владыко, искренние и сердечные поздравления с 50-летием со дня рождения и 30-летием научной деятельности.

Профессорско-преподавательский состав Академии гражданской авиации, широкая общественность петербуржцев и россиян, независимо от вероисповедания и крепости личной веры, знают Вас, Владыко, как человека, гражданина и патриота нашей Великой Родины, который, следуя по стопам отца, окончил в 1974 г. лечебный факультет Винницкого медицинского института, в течение ряда лет работал практическим врачом, а после защиты в 1981 г. кандидатской диссертации — преподавал в Смоленском медицинском институте.

От своего деда — потомственного священника, Вы, Владыко, позаимствовали могучий дух, неиссякаемую энергию, крепкую веру,

сильную волю. Именно эти качества позволили Вам успешно окончить Московские Духовные академию и семинарию и полностью посвятить себя служению вере, людям, Отчизне.

Ректор Минской Духовной семинарии, игумен, архимандрит, викарий Минской епархии, управляющий Новогрудско-Лидской епархией Белоруссии, епископ Новогрудский и Лидский — таков Ваш замечательный послужной список до перевода в Санкт-Петербург.

Только талант, Ваш ясный ум, незаурядные энергия и способности, высочайшая работоспособность и крепкая вера могли привести к таким великолепным результатам.

С 1996 г. Вы назначены ректором Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии. Каждый культурный человек знает и глубоко чтит имена педагогов, ученых, богословов, пастырей, исповедников — наших замечательных сограждан, прославивших Санкт-Петербургские Духовные школы; среди них — митрополит Филарет (Дроздов), прот. Г. П. Павский, профессора В. В. Болотов и Н. Н. Глубоковский, св. Патриарх Тихон, св. Вениамин Петроградский, Патриарх Сергий (Страгородский), новомученик протопресвитер Александр Хотовицкий, митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, ныне здравствующий Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

Унаследовав уникальные традиции и опыт основателей Санкт-Петербургских Духовных школ и своих знаменитых предшественников, Вы, Владыко, бережно их храните, развиваете и приумножаете. Ваш вклад в развитие Духовных школ, в духовное возрождение нашего Отечества уникален, а заслуги неоспоримы.

Особенно приятно отметить, что именно на эти дни приходится еще один более скромный, но весьма значительный для Академии гражданской авиации юбилей — 10 лет установления сотрудничества с Духовными академией и семинарией (1991). С тех пор совместные конференции, семинары, выставки, беседы и другие виды общения стали важной и необходимой частью нашей жизни. Являясь искренним другом Академии гражданской авиации, Вы, Владыко, своей деятельностью и примером придаете новый импульс нашей дружбе и сотрудничеству. Мы уверены, что наше плодотворное сотрудничество будет продолжаться и в дальнейшем.

Отмечая Ваш юбилей, желаем Вам, Владыко, крепкого здоровья, счастья и благополучия, новых успехов в Вашем благородном служении людям и Отечеству.

С глубоким почтением и уважением,

Георгий КРЫЖАНОВСКИЙ

Приветственный адрес ректора Винницкого государственного медицинского университета им. Н. И. Пирогова, профессора В. М. МОРОЗА

Глубокоуважаемый Владыка КОНСТАНТИН!

Руководство Винницкого медицинского университета с гордостью называет Ваше имя среди наиболее достойных своих выпускников, шлет Вам поздравления ко дню Вашего 50-летия.

Ректор и коллектив ВГМУ от всей души желают Вам крепкого здоровья, долгих лет жизни и дальнейших успехов в Вашем нелегком труде на благо нашей Православной Церкви.

Ректор ВГМУ им. Н. И. Пирогова,
профессор В. М. МОРОЗ

Приветственный адрес настоятельницы Иоанновского ставропигиального женского монастыря, игумении СЕРАФИМЫ

Ваше Преосвященство!
Преосвященнейший Владыко КОНСТАНТИН!

В этот торжественный день примите от насельниц Иоанновской обители сердечные поздравления с Вашим 50-летним юбилеем!

Архипастырское служение не только честь, но великая ответственность и очень большой труд.

За прошедшие годы много пришлось Вам потрудиться во Славу Божию на благо Православной Церкви. Везде, где бы ни проходило Ваше служение, оно было деятельным и многополезным: приводились в порядок храмы, налаживалось уставное Богослужение, укреплялась церковная дисциплина и православные традиции.

В Санкт-Петербурге Вы стали активным участником в деле духовного образования Русской Православной Церкви, применив весь свой педагогический и административный опыт, накопленный Вами за многие годы трудов во славу Божию на ниве Христовой.

В настоящее время Вы отдаете все свои духовные и физические силы возрождению церковной жизни Санкт-Петербурга. Возглавляя Духовную академию, Вы прилагаете труды к трудам для возвращения ей былого величия и духовного авторитета в деле воспитания будущих духовных пастырей для Русской Православной Церкви.

Да укрепит Вас Господь в Ваших трудах на ниве Христовой!

В этот знаменательный день примите, дорогой Владыко, самые искренние поздравления с юбилеем и молитвенные благопожелания доброго здоровья, крепости духовных и телесных сил, неоскудеваемой помощи Божией в Ваших трудах на благо Святой Православной Церкви!

Возносим о Вас свои смиренные молитвы у гробницы дорогого батюшки отца Иоанна Кронштадтского.

Многая Вам многая и благая лета!

Испрашивая Ваших святительских молитв и благословения

С любовью о Господе,

игумения СЕРАФИМА с сестрами,
25 марта 2001 г.

Приветственный адрес представителя МИД РФ в Санкт-Петербурге, чрезвычайного и полномочного посла В. А. ЛОПАТНИКОВА

Епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, профессору, викарию Санкт-Петербургской епархии КОНСТАНТИНУ

Владыко!

Представительство МИД РФ в Санкт-Петербурге свидетельствует свое уважение и имеет честь сердечно поздравить Вас с 50-летием со дня Вашего рождения!

Духовная миссия, освященная величием учения Иисуса Христа, которую Вы несете в мир, в нынешнее время особенно ценима.

Ваше преданное служение, любовь к человеку, деятельная энергия, личное обаяние делают Вас весьма почитаемым священнослужителем Санкт-Петербургской епархии!

Шлем Вам, дорогой Владыко, пожелания доброго здоровья, дальнейшего плодотворного служения во человеческое благо!

Примите уверения в весьма высоком уважении,

представитель МИД РФ в Санкт-Петербурге,
чрезвычайный и полномочный посол В. А. ЛОПАТНИКОВ,
Санкт-Петербург, 23 марта 2001 г.

Приветственный адрес ректора Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета Ю. П. ПАНИБРАТОВА

Епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, профессору, викарию Санкт-Петербургской епархии КОНСТАНТИНУ

Высокочтимый Владыко!

Сердечно поздравляю Вас со славным юбилеем и с 30-летием научной деятельности!

В этот торжественный день мы вновь вспоминаем, что воля Божия и промысел Божий познаются из обстоятельств, что есть более широкая Жизнь, которую вместить не могут берега нашей жизни земной.

Мы живы Верой, Надеждой и Любовью. Память о прожитом укрепляет нас и становится источником, дающим силы в наше столь обильное горестными заблуждениями время.

Мы думаем, что можем слишком мало. И поэтому не можем ничего. Мы стараемся думать больше, чтобы пришла уверенность в своих силах. Ваша бескорыстная помощь в этом для нас неоценима.

Примите, прошу Вас, самую искреннюю благодарность и пожелания здоровья, бодрости и всяческого благоденствия.

«Покуда земля стоит, не прекратятся посев и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь» (Быт. 8:22).

С совершенным уважением,

ректор СПбГАСУ Ю. П. ПАНИБРАТОВ,
23 марта 2001 г.

Приветственный адрес Православного общества писателей Санкт-Петербурга

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, викарию Санкт-Петербургской епархии, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство!

От всей души поздравляем Вас с полувековым юбилеем.

Велик вклад, который вносите Вы, Ваше Преосвященство, и возглавляемая Вами Санкт-Петербургская Духовная академия и семинария в нравственное просвещение нашего народа и всей России.

Благодаря Вашему труду и молитвам многие наши соотечественники нашли дорогу в свой родной дом — Русскую Православную Церковь.

Нам очень дорого, что при всей Вашей загруженности Вы находите время и силы для работы с Православным обществом писателей Санкт-Петербурга.

Трудно преувеличить значение молитвенной помощи, советов и участия, которое Ваше Преосвященство оказывает православным литераторам.

Сердечно желаем Вам, Владыко, здоровья и долголетия,

председатель Православного общества писателей Санкт-Петербурга, член совета секретарей Союза писателей России Н. М. КОНЯЕВ;

председатель Санкт-Петербургской организации СП России, член совета секретарей Союза писателей России И. И. САБИЛО;

секретарь Православного общества писателей Санкт-Петербурга, член правления Санкт-Петербургской организации СП России А. Б. РЕБРОВ

Приветственный адрес Собора православной интеллигенции Санкт-Петербурга

Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, почетному председателю Собора православной интеллигенции Санкт-Петербурга

Высокочтимый Владыко!

Мы, Ваша паства и Ваши соработники в деле возрождения Православной веры в нашем Отечестве, сердечно поздравляем Вас с 50-летним юбилеем!

Мы знаем Вас как одного из уважаемых иерархов Русской Православной Церкви, видим, какой значительный вклад Вы вносите в дело православного образования и просвещения, будучи ректором Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии, членом Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга.

Мы глубоко благодарны Вам за активное участие в общественной, научной и культурной жизни нашего города, за то, что всегда полу-

чаем Вашу помощь и поддержку в делах, связанных с духовным возрождением России.

Ваша принципиальная, честная и открытая позиция в вопросах Православной веры вызывает глубокое уважение у общественности города, укрепляет Ваш духовно-нравственный авторитет.

Желаем Вам, дорогой Владыко, крепкого здоровья и счастья, новых духовных подвигов и успехов на ниве Вашего служения.

Многая Вам лета!

Исполнительный совет Собора православной интеллигенции:

А. Н. ШВЕЧИКОВ; В. Е. СЕМЕНОВ; Н. М. КОНЯЕВ,
25 марта 2001 г.

Приветственный адрес директора НИИКСИ при СПбГУ, профессора В. Е. СЕМЕНОВА

Епископу Тихвинскому, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, профессору, викарию Санкт-Петербургской епархии КОНСТАНТИНУ

Многоуважаемый и высокочтимый Владыко!

Мы, православные ученые, социологи и психологи, знаем Вас не только как епископа, ректора и профессора Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, но и как общественного деятеля и православного мыслителя, выступающего по самым актуальным и острым проблемам современной жизни, науки и культуры.

Мы глубоко ценим и уважаем Вас за Вашу принципиальную и ясную нравственную позицию, которую Вы высказываете и отстаиваете в самых разных аудиториях и средствах массовой информации.

Мы премного благодарим Вас за Вашу постоянную и авторитетную поддержку православной интеллигенции в целом и отдельных честных ученых, преследуемых антиправославными и антироссийскими силами.

Желаем Вам, Ваше Преосвященство, самого крепкого здоровья и душевной просветленности, неизменной мудрости и силы духа!

От имени сотрудников НИИ комплексных социальных исследований,

директор института, профессор В. Е. СЕМЕНОВ,
23 марта 2001 г.

Почетная грамота от Комитета по здравоохранению Правительства Ленинградской области

Комитет по здравоохранению правительства Ленинградской области

НАГРАЖДАЕТ

Преосвященнейшего КОНСТАНТИНА (Горянова), епископа Тихвинского, ректора Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, Президента Общества православных врачей России за многолетний плодотворный труд по укреплению духовного здоровья жителей Ленинградской области и в связи с 50-летием со Дня рождения.

Председатель Комитета, заслуженный врач РФ,
член-корреспондент РАМН, д-р мед. наук,
профессор А. Я. ГРИНЕНКО,
23 марта 2001 г.

Приветственный адрес ректора Института богословия и философии П. А. САПРОНОВА

Ваше Преосвященство!

Сердечно поздравляем Вас с 50-летним юбилеем!
Храни Господь Вас во всех делах Ваших!
Многая Вам, Владыко, лета!

Вызывает глубокое уважение тот путь, который Вы прошли за 30 лет Вашей научной деятельности. Вы избавляли людей от телесных недугов, преподавали будущим служителям Церкви и уже длительное время осуществляете архипастырское служение Русской Православной Церкви. В наше время, когда вся страна страдает от безначалия, образ епископской власти, неколебимого духовного авторитета церковной иерархии укрепляет души людей, не позволяет сорваться в пучину анархии, пьянящую стихию ложно понятой свободы, притягательной вначале и губительной по своим результатам.

Ваше Преосвященство! Просим Ваших молитв об учащих и учащихся Института богословия и философии, который существует во многом благодаря Вашей благожелательной помощи и содействию.

С глубоким уважением в день Вашего пятидесятилетнего юбилея,

ректор Института богословия и философии П. А. САПРОНОВ,
Санкт-Петербург, 23—25 марта 2001 г. от Р. Х.

Приветственный адрес депутата Государственной Думы А. ЧУЕВА

Его Преосвященству, Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, епископу Тихвинскому

Ваше Преосвященство!

Сердечно поздравляю Вас с 50-летием. Молю Всемилостивого Спаса подать Вам здравие, спасение и во всем благое поспешение, да сохранит Вас Господь на многая лета и да укрепит Вас в Вашей многотрудной архипастырской деятельности на благо Святой Матери-Церкви!

Испрашивая Ваших святых молитв,

заместитель председателя Комитета
по делам общественных объединений и религиозных организаций,
председатель политического совета
Российской Христианско-Демократической партии
Александр ЧУЕВ

Приветствие епископу КОНСТАНТИНУ от СПбДАиС по случаю 10-летия архиерейской хиротонии

Его Преосвященству
Преосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
епископу Тихвинскому, профессору, ректору
Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Ваше Преосвященство, дорогой Владыко!

Ныне, в знаменательный день Вашего архипастырского служения, члены профессорско-преподавательской корпорации, сотрудники, студенты, воспитанники и воспитанницы Санкт-Петербургских Духовных школ сердечно поздравляют Вас с десятилетием Вашей архиерейской хиротонии. Десять лет — срок немалый, и Вам удалось сделать за это время чрезвычайно много. Еще до того, как Господь призвал Вас к пастырскому врачеванию душ, Вы врачевали людей, щедро отдавая им тепло своего сердца. Имея горячее желание поработать Господеви, Вы, преодолев многие препятствия, поступили в Московскую Духовную семинарию, а затем и в академию,

где уже на первом курсе приняли монашеский постриг. Все годы обучения в академии Вы были патриаршим стипендиатом; за добросовестное исполнение послушаний были удостоены многих церковных наград. По окончании академии, защитив кандидатскую диссертацию, Вы были оставлены профессорским стипендиатом, преподавая Священное Писание Ветхого Завета. Видя Ваше усердие, священноначалие Русской Православной Церкви доверило Вам ответственное послушание — возрождать Минскую Духовную семинарию. Во внимание к Вашему неподдельному радению о духовном просвещении и во укрепление Духовных школ, 16 июня 1991 г., в день памяти всех Святых, в земле Белорусской просиявших, в Жировицком монастыре была совершена Ваша архиерейская хиротония, которую возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ. С того момента к заботам о нуждах Духовных школ прибавилось и бремя архиерейского служения — попечение о возрожденной Новогрудско-Лидской епархии. Труды Ваши на этом двуедином поприще оказались столь успешными, что священноначалие нашей Церкви доверило Вам возглавлять Санкт-Петербургские Духовные школы: постановлением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ и Священного Синода от 17 июля 1996 г. Вы были назначены ректором Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, викарием Санкт-Петербургской епархии.

Сегодня, возглавляя Санкт-Петербургские Духовные школы, Вы продолжаете высоко нести тот крест, который на Вас возложил Господь. Под Вашим омофором сегодня воплощается в жизнь проводимая Учебным комитетом реформа системы духовного образования, а ряды профессорско-преподавательской корпорации пополняются новыми научными кадрами. Благодаря Вашему попечению продолжается благоукрашение наших академии, семинарии и регентского отделения, открыта Иконописная школа, организован замечательный Церковно-археологический музей, улучшаются бытовые условия учащихся. Все это, как и многое другое — свидетельство Вашей искренней архипастырской заботы о воспитании высокообразованных и ревностных пастырей, о благе Церкви.

Сегодня, оглядываясь на все соделанное Вами, мы поражаемся и радуемся тому, сколь многое Вы уже успели, и надеемся, что с помощью Божией сумеете сделать еще много. Мы сердечно желаем Вам милости Господней и верим, что благодать Божия, «всегда немощная врачующая и оскудевающая восполняющая», укрепит Вас на поприще архипастырского служения, дарует Вам крепость сил и приумножит Ваши благие деяния.

Многая и благая Вам лета! Ис полла эти, Деспота!

От лица начальствующих, учащих, учащихся и сотрудников Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

проректор по учебной работе, заслуженный профессор-протоиерей Василий СТОЙКОВ;

проректор по воспитательной работе, профессор-протоиерей Георгий ТЕЛЬПИС;

заведующий регентским отделением М. И. ВАЩЕНКО

заведующий иконописной школой, доцент игумен АЛЕКСАНДР (Федоров);

секретарь Ученого совета, священник Кирилл КОПЕЙКИН

Его Преосвященству епископу Тихвинскому КОНСТАНТИНУ, ректору Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии

Канцелярия Московской Патриархии сообщает Вашему Преосвященству резолюцию ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА, положенную на Вашем отчете о прошедшем юбилее:

«30.III.2001 г. Радуюсь, что золотой юбилей жизни Вашего Преосвященства прошел торжественно и явился свидетельством уважения, которое Вы заслуженно завоевали среди ученых, государственных и общественных деятелей».

Управляющий делами Московской Патриархии архиепископ Солнечногорский СЕРГИЙ

Юбилей ректора: 50-летие со дня рождения и 30-летие научной деятельности

23 марта 2001 г. епископу Тихвинскому Константину (Горянову) исполнилось 50 лет. Накануне состоялось заседание Ученого совета Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии. Выписка из Журнала 4 (868): «Заслуженный профессор-протоиерей Василий Стойков от имени всех членов профессорско-преподавательской корпорации, сотрудников и учащихся Санкт-Петербургских Духовных школ тепло позд-

равил ректора СПбДАиС епископа Тихвинского Константина с его 50-летием. Профессор-протоиерей Василий Стойков предложил выразить Владыке ректору благодарность за его непрестанную заботу и отеческое попечение о Духовных школах. Постановили: “Вынести епископу Константину благодарность”.

В академическом храме святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова в сослужении членов профессорско-преподавательской корпорации епископом Тихвинским Константином была совершена Божественная литургия Преждеосвященных Даров, после которой был отслужен благодарственный молебен.

25 марта в воскресенье Божественную литургию в академическом храме возглавил Высокопреосвященнейший Владимир, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Вместе с юбиляром ему сослужили прибывшие на торжества архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета, ректор Московской Духовной академии и семинарии; архиепископ Берлинский и Германский Феофан; архиепископ Екатеринбургский и Верхотурский Викентий, ректор Екатеринбургской Духовной семинарии; архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий, ректор Тобольской Духовной семинарии и епископ Читинский и Забайкальский Евстафий. После праздничного обеда в актовом зале СПбДАиС состоялась официальная часть, на которой митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Владимир сердечно поздравил юбиляра и вручил епископу Константину Патриаршую награду — орден преподобного Сергия Радонежского II степени. От имени профессорско-преподавательской корпорации Духовных школ приветственный адрес зачитал проректор по учебной работе, заслуженный профессор-протоиерей Василий Стойков и преподнес юбиляру символический подарок — настольные часы, над которыми распростер крылья орел — символ святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, небесного покровителя Санкт-Петербургских Духовных школ. Секретарь Ученого совета священник Кирилл Копейкин зачитал curriculum vitae и поступившие в адрес юбиляра многочисленные поздравления и телеграммы. Вице-президент Российской академии естественных наук, генерал-майор медицинской службы Васи-

лий Семенович Новиков вручил юбиляру диплом о награждении епископа Константина почетным званием академии «Рыцарь науки и искусств» и орденом святого Георгия Победоносца I степени за научные труды и вклад в дело консолидации светских и церковных ученых. Архиепископ Евгений зачитал приветственный адрес Учебного комитета, вручил памятный подарок и передал поздравления от профессорско-преподавательской корпорации Московской Духовной академии и семинарии. Председатель Совета ректоров Санкт-Петербурга Виктор Егорович Романов со своими коллегами тепло поздравил Владыку ректора, отметив тот большой вклад, который епископ Константин вносит в дело сближения духовного и светского образования. Профессор Минской ДАиС Виталий Кириллович Антоник выступил с приветствием и рассказал о совместных трудах с Владыкой ректором в то время, когда епископ Константин возглавлял возрождаемые под его началом белорусские Духовные школы.

Вечером в Митрополичьих покоях Александро-Невской Лавры был дан торжественный прием, на котором выступили с приветствием ректор Санкт-Петербургского государственного университета Людмила Алексеевна Вербицкая и многие участники торжества. Среди почтивших юбилей епископа Константина своим присутствием были члены профессорско-преподавательской корпорации СПбДАиС, ректоры и представители Духовных школ Русской Православной Церкви, ректоры, ученые и представители вузов Санкт-Петербурга, духовенство из Санкт-Петербургской епархии, Белоруссии, Москвы и других городов и стран.

В торжествах приняли участие следующие ректоры и представители религиозных школ:

— игумен Иоанн (Экономцев), ректор Российского православного Иоанно-Богословского университета, председатель Синодального отдела религиозного образования и катехизации;

— протоиерей Александр Салтыков, декан православного Свято-Тихоновского Богословского института;

— архимандрит Геннадий (Гоголев), ректор Костромской Духовной семинарии;

— протоиерей Виктор Савик, ректор Смоленской Духовной семинарии;

— протоиерей Павел Самойленко, проректор Ставропольской Духовной семинарии;

— протоиерей Анатолий Зайшлый, преподаватель Курской Духовной семинарии;

— Бурлака Дмитрий Кириллович, ректор Российского христианского гуманитарного института в Санкт-Петербурге;

— Сапронов Петр Александрович, ректор Санкт-Петербургского института богословия и философии;

— Печерская Наталья Александровна, ректор Высшей религиозно-философской школы в Санкт-Петербурге;

— Антоник Виталий Кириллович, профессор Минской Духовной академии и семинарии.

Ректоры и представители светских вузов:

— Романов В. Е., председатель Совета ректоров Санкт-Петербурга, ректор Санкт-Петербургского университета технологии и дизайна;

— Вербицкая Л. А., ректор Санкт-Петербургского государственного университета;

— Бордовский Г. А., ректор Санкт-Петербургского государственного педагогического университета;

— Новиков В. С, генерал-майор, заслуженный деятель науки РФ, зам. начальника Военно-медицинской академии по учебной и научной работе, вице-президент Российской академии естественных наук, председатель СПб отделения образования и развития науки;

— Еремеев О. А., ректор Санкт-Петербургского государственного академического института живописи и архитектуры;

— Крыжановский Г. А., ректор Санкт-Петербургской академии гражданской авиации;

— Панибратов Ю. П., ректор Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета;

— Тарасович Л. С, ректор Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов;

— Шабров А. В., ректор Санкт-Петербургской государственной медицинской академии им. И. И. Мечникова;

— Чернушенко В. А., ректор Санкт-Петербургской государственной консерватории;

— Семенов В. Е., профессор, директор НИИ Комплексных социальных исследований при СПбГУ;

— Швечиков А. Н., доцент НИИ Комплексных социальных исследований при СПбГУ и председатель Собора православной интеллигенции;

— Фроянов И. Я., декан исторического факультета СПбГУ, профессор;

— Молин Ю. А., доктор медицинских наук, профессор, заместитель начальника областного БСМЭ, писатель;

— Окрепилов В. В., профессор Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов, член корреспондент РАН, директор «Госстандарта» в Санкт-Петербурге;

— Пентюк А. А., заслуженный деятель науки, профессор, заведующий кафедрой Винницкого медицинского университета;

— Хаврель А. И., доцент Брянского университета.

Администрация Санкт-Петербурга и области:

— Яковлев Владимир Анатольевич, губернатор Санкт-Петербурга;

— Пустотин Николай Иванович, вице-губернатор Ленинградской области;

— Антонов Владимир Степанович, глава администрации Центрального района Санкт-Петербурга;

— Арцышевский Иван Сергеевич, начальник Управления государственного протокола;

— Булах Александр Максимович, председатель Комитета по международным связям Ленинградской области.

Присутствовали наместник Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры архимандрит Назарий, наместники и настоятельницы монастырей Санкт-Петербурга и области, а также наместница ставропигиального Иоанновского женского монастыря игумения Серафима.

Юбилейные торжества, посвященные 50-летию епископа Константина, стали заметной вехой в деле консолидации церковных и светских ученых и интеллигенции и духовенства Санкт-Петербурга.

Секретарь Ученого совета СПбДАиС
протоиерей Кирилл КОПЕЙКИН

Ученый совет СПбПДА

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Тихвинскому, профессору, ректору
Санкт-Петербургской Православной Духовной академии

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыко!

Сегодня, в знаменательный день Вашего 55-летия, члены профессорско-преподавательской корпорации, сотрудники, студенты, воспитанники и воспитанницы Санкт-Петербургских Духовных школ сердечно поздравляют Вас с этим замечательным юбилеем. Будто бы совсем недавно мы вместе отмечали Ваш золотой юбилей. Много добрых слов прозвучало в Ваш адрес, и, казалось бы, едва ли что-то можно было бы к этому добавить. Но то, что сделано Вами за прошедшие годы, достойно еще высшей оценки. Поистине, Всещедрый Господь даровал Вам великие и богатые таланты, и Вы ревностно приумножаете их. Сегодня Вы — ректор одной из ведущих Духовных школ не только России, но и всего Православного мира. В наступившем 2006 г. наши Духовные школы будут торжественно отмечать 285-летие со дня своего основания и 60-летие с момента возрождения. Вы являетесь достойным продолжателем дела тех, кто созидал наши Духовные школы, и тех, кто возрождал их после той многолетней войны, которую вела богоборческая власть против Церкви. Ваши научные труды снискали Вам заслуженную известность — Вы являетесь академиком Российской академии естественных наук, членом Синодальной богословской комиссии, членом редколлегии «Богословских трудов», членом научного совета «Православной энциклопедии», сопредседателем церковно-общественного совета по биомедицинской этике, почетным доктором многих вузов. Вы принимаете участие в работе множества конференций, в различных научных изданиях появляются Ваши глубокие богословские работы. Удивительным образом Вы совмещаете научно-богословскую деятельность с административной и Церковно-общественной. Ряды нашей профессорско-преподавательской корпорации укрепились новыми научными кадрами — и в этом тоже Ваша прямая заслуга. Под Вашим руководством благополучно завершилась реформа семинарии, уже четвертый выпуск подготовленных по пятилетней программе студентов будем совершать мы в этом году. Высокий уровень представляемых выпускниками дипломных работ свидетельствует о правильности выбранного пути.

В этом году мы будем совершать первый выпуск трехлетней реформированной академии, причем выпуск будет, если можно так выразиться, «двойной»: наряду с третьим курсом «новой» академии будут защищать свои курсовые и дипломные работы студенты четвертого курса «старой» академии, обучающиеся по четырехлетней программе. Благодаря Вашему непрестанному попечению развивается и крепнет сотрудничество академии с вузами нашего города. Именно Вашими трудами в 2002 г. была создана Межвузовская ассоциация духовно-нравственного просвещения «Покров», учредителями которой, помимо Санкт-Петербургской Духовной академии выступили Совет ректоров вузов Санкт-Петербурга и ведущие вузы города. И показательно, что именно Вы были единодушно избраны Президентом ассоциации.

Преобразился и внешний вид наших Духовных школ. Несмотря на тяжелую экономическую ситуацию, практически во всех помещениях академии и семинарии был сделан ремонт, улучшены бытовые условия учащихся, студенты имеют возможность заниматься в спортзале, открылся и непрестанно пополняется Церковно-археологический музей, оборудовано книгохранилище, а регентское и иконописное отделения переехали в новые благоустроенные здания. Начался ремонт в академическом храме апостола и евангелиста Иоанна Богослова, написаны новые иконы для алтаря, а на фасаде нашего академического здания сияет икона небесного покровителя наших школ. Все это — яркое свидетельство Вашего ревностного, горячего, самоотверженного служения Господу и Его святой Церкви.

Пусть нынешний 285-й год от основания Санкт-Петербургских Духовных школ и 60-й год от их послевоенного возрождения будет для Вас началом нового, еще более плодотворного, этапа Вашей жизни. Молитвенно сорадуясь с Вами в день Вашего 55-летнего юбилея, мы сердечно желаем Вам благодатной помощи Божией в Вашем многотрудном подвиге архиерейского служения, в деле воспитания достойных и верных пастырей Русской Православной Церкви, ревностных и ответственных тружеников, несущих свои послушания на различных поприщах церковного служения.

Многая и благая Вам лета! Ис полла эти, Деспота!

От лица начальствующих, учащих, учащихся и сотрудников Санкт-Петербургских Духовных академии, семинарии, регентского отделения, иконописной школы и факультета иностранных студентов,

проректор по учебной работе, заслуженный профессор
протоиерей Василий СТОЙКОВ;

проректор по воспитательной работе
протоиерей Александр КУДРЯШОВ;

секретарь Ученого совета, доцент
протоиерей Кирилл КОПЕЙКИН;

заведующий регентским отделением М. И. ВАЩЕНКО;

заведующий иконописным отделением, доцент
игумен АЛЕКСАНДР (Федоров);

декан факультета иностранных студентов
иеромонах КИРИЛЛ (Зинковский),
23 марта 2006 г.

Пришли также приветственные телеграммы и поздравления от Блаженнейшего ВЛАДИМИРА, митрополита Киевского и всея Украины, постоянных членов Священного Синода, многих архиереев РПЦ, ректоров Духовных академий и семинарий, руководителей синодальных структур РПЦ, наместников и игуменей монастырей, ректоров гражданских и военных вузов, академий наук, видных ученых, редакций газет и журналов, общественных организаций и частных лиц.

Юбилей ректора: 55-летие со дня рождения и 35-летие научной деятельности

Всемилостивый Господь, времена и лета устрояющий и пути человеческой жизни направляющий, сподобил Санкт-Петербургские Духовные школы торжественно отпраздновать 55-летний юбилей своего ректора — архиепископа Тихвинского КОНСТАНТИНА, профессора, викария Санкт-Петербургской епархии, ныне достойно продолжающего дело тех, кто созидал Духовные школы града святого апостола Петра, и тех, кто возрождал их после той многолетней войны, которую вела богоборческая власть против Церкви. Накануне юбилея, 22 марта, в академическом храме святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова в сослужении членов профессорско-преподавательской корпорации архиепископом Тихвинским Константином была совершена Божественная литургия Преждеосвященных Даров и благодарственный молебен.

23 марта состоялось заседание Ученого совета, на котором Владыку ректора тепло поздравили с юбилеем Высокопреосвященнейший Владимир, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Он зачитал поздравление от Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия. Юбиляра поздравил также прибывший на заседание Совета председатель Учебного комитета, ректор Московской Духовной академии архиепископ Верейский Евгений. От имени профессорско-преподавательского состава академии, семинарии, регентского и иконописного отделений, а также факультета иностранных студентов приветственный адрес зачитал проректор по учебной работе, заслуженный профессор-протоиерей Василий Стойков. Секретарь Ученого совета доцент-протоиерей Кирилл Копейкин от лица всех преподавателей преподнес юбиляру памятный подарок. После праздничного обеда, на котором Владыку ректора поздравляли студенты и гости наших Духовных школ, Ученый совет продолжил свою работу. Состоялись защиты кандидатских диссертаций игумена Александра (Федорова), выполненной под научным руководством архиепископа Константина, и диакона Владимира Василика, выполненной под руководством доц. прот. Валентина Асмуса. Отец Валентин зачитал также приветственный адрес от Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Вечером в трапезной СПбДА был дан торжественный прием, на котором с приветственными речами выступили прибывшие на юбилей гости.

Среди почтивших юбилей архиепископа Константина своим присутствием были Губернатор Ленинградской области В. П. Сердюков, вице-губернатор Н. И. Пустотин, глава Центрального района Санкт-Петербурга С. В. Штукова, начальник отдела по связям с религиозными объединениями Администрации губернатора Санкт-Петербурга Л. А. Мусиенко, члены профессорско-преподавательской корпорации СПбДАиС и дети из воскресной школы при академии, представители Духовных школ Русской Православной Церкви, духовенство из Санкт-Петербургской епархии, Белоруссии, Москвы и других городов.

На юбилейных торжествах присутствовали наместник Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры архимандрит Назарий, наместники и настоятельницы монастырей Санкт-Петербурга и области.

Поздравить Владыку Константина прибыли его коллеги — ректоры из гражданских и военных вузов Санкт-Петербурга:

— председатель Совета ректоров вузов Северо-Западного Федерального округа, ректор Санкт-Петербургского государственного университета Л. А. Вербицкая;

— председатель Комитета по науке и высшей школе Правительства Санкт-Петербурга А. Д. Викторов;

— председатель Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга, ректор Санкт-Петербургского государственного университета информационных технологий, механики и оптики В. Н. Васильев;

— ректор Российского государственного педагогического университета Г. А. Бордовский;

— начальник Военно-медицинской академии генерал-лейтенант Б. В. Гайдар и начальник кафедры и клиники нейрохирургии ВМА, лауреат Государственной премии полковник В. Е. Парфенов;

— начальник Военно-космической академии им. А. Ф. Можайского генерал-лейтенант А. П. Ковалев;

— ректор Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна В. Е. Романов;

— ректор Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета А. И. Михайлушкин;

— ректор Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов Л. С. Тарасевич;

— ректор Санкт-Петербургской государственной академии постдипломного педагогического образования В. Г. Воронцова;

— ректор Санкт-Петербургского института внешнеэкономических связей, экономики и права С. М. Климов;

— ректор Русской христианской гуманитарной академии Д. К. Бурлака;

— ректор Высшей религиозно-философской школы (института) Н. А. Печерская;

— генеральный директор ФГУ «Центр испытаний и сертификации Санкт-Петербург», заместитель председателя Санкт-Петербургского научного центра Российской академии наук В. В. Окрепилов;

— директор НИИ Комплексных социальных исследований при СПбГУ В. Е. Семенов.

Юбиляра пришли поздравить также председатели и представители различных научных и общественных организаций:

— вице-президент, первый заместитель председателя правления МООО «Знание» В. В. Случевский;

— председатель Общества православных врачей Санкт-Петербурга, доктор медицинских наук, доцент, протоиерей Сергий Филимонов;

— консультант губернатора Ленинградской области по связям с религиозными организациями М. М. Прокошин;

— председатель Собора православной интеллигенции, доцент А. Н. Швечиков;

— секретарь правления Союза писателей России, известный писатель Н. М. Коняев; профессор доктор медицинских наук писатель Ю. А. Молин; члены редколлегии журнала «Всерусский Собор» и многие другие.

Торжества, посвященные 55-летнему юбилею архиепископа Константина, внесли весомый вклад в дело консолидации петербургской интеллигенции, церковных и светских ученых.

Секретарь Ученого совета СПбДАиС
протоиерей Кирилл КОПЕЙКИН

Московский Патриархат
Учебный комитет Русской Православной Церкви
24 июля 2009 г.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство! Дорогой Владыко!

Сердечно благодарю Вас за присланный краткий отчет о Вашей деятельности на посту ректора Санкт-Петербургской Духовной академии за период с 1996 по 2008 год.

Проделана огромная работа за эти 12 лет. Мне как ректору Московской Духовной академии во многом понятны Ваши стремления, чаяния и благие порывы по улучшению условий жизни студентов и повышению уровня образования вверенной на 12 лет Вашему попечению Санкт-Петербургской академии.

Пользуясь случаем, хотел бы выразить свою признательность за весомый вклад в дело реформирования духовного образования нашей Церкви по линии Учебного комитета. Реформа была бы не столь эффективной и, даже скажу более, была бы невозможной без активного участия Санкт-Петербургских Духовных школ и Вашего личного участия.

Молитвенно желаю Вам, дорогой Владыко, обильной помощи Божией на Вашем новом церковном послушании.

С любовью о Господе, всегда молитвенно помнящий Вас,



председатель Учебного комитета
Русской Православной Церкви
архиепископ Верейский ЕВГЕНИЙ

БЛАГОДАРСТВЕННЫЙ АДРЕС
10 октября 2008 г.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство!
Дорогой Владыко Константин!

Позвольте выразить Вам от лица профессорско-преподавательской корпорации сердечную благодарность за Вашу многообразную и плодотворную деятельность на посту Санкт-Петербургских Духовных школ. При Вашем участии в 1997 году было открыто иконописное отделение, на котором ныне обучаются 37 студентов. В 1998 году благодаря Вашим стараниям был вновь открыт Церковно-археологический музей, а в 2000 году была проведена крупномасштабная конференция памяти В. В. Болотова.

С 1998 г. Вы возглавили процесс перехода Духовных школ на двухуровневую современную систему богословского образования, а в 2006 году состоялся первый выпуск академии по новой программе и последний — по старой. Благодаря этому процессу семинария из среднего учебного заведения стала вы-

сшим, а академия — уникальной аспирантурой, где лекции сочетаются с консультациями преподавателей и библиотечной работой студентов. Под Вашим руководством значительно повысился научный уровень диссертаций и публикаций Санкт-Петербургской Православной Духовной академии, а журнал «Христианское чтение» стал по-настоящему академическим. При этом число защищенных во время Вашего ректорства диссертаций почти втрое превышает их количество за предшествовавший двенадцатилетний период (186 против 72). Под Вашим руководством был проведен ряд ремонтов здания Духовной семинарии, а в этом году была завершена роспись алтаря и верхней части храма, и 4 октября было совершено архиерейское освящение академического храма во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова — первое за шестьдесят лет после открытия Духовных школ в 1946 г.

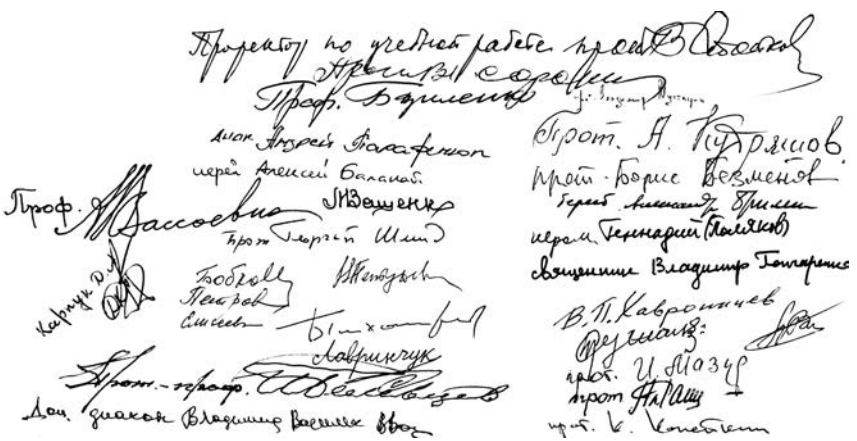
За время своего пребывания на посту ректора Санкт-Петербургских Духовных школ Вы смогли наладить прочные дружественные связи как с высшими учебными заведениями города, так и с общественностью и способствовать как росту авторитета Русской Православной Церкви среди преподавателей и студентов Санкт-Петербурга, так и их духовно-нравственному возрастанию. Возглавляемая Вами с 2002 г. ассоциация «Покров» насчитывает сорок гражданских и военных вузов Санкт-Петербурга и других городов, и эта ассоциация много и плодотворно работает на благо православного просвещения и образования, ее мероприятия, такие как Татьянин День и др., собирают сотни студентов и преподавателей. Вы являетесь инициатором ряда конференций — «Знаменские чтения», «Покровские чтения», «Татьянин день», на которых выступают ведущие ученые и преподаватели как Санкт-Петербурга, так и иных городов, как светские, так и духовные лица. Благодаря Вашей деятельности в 2007 г. был основан Православный народный университет, который посещают на бесплатной основе сотни слушателей, при его участии был также создан Православный институт богословия и искусств. Студенты наших школ участвуют в целом ряде акций, связанных с православной просветительской деятельностью. Вы являетесь Почетным председателем Собора православной интеллигенции и на этом посту немало сделали для окормления как православ-

ной общественности, так и городской интеллигенции в целом. Весьма значима Ваша роль признанного эксперта в вопросах православной медицины и биоэтики: в своих выступлениях и публикациях вы немало способствовали отстаиванию подлинно православных, нравственных основ в этой области. Вы известны научному миру как крупный ученый: автор более восьмидесяти публикаций как в области антропологии, так и православной культуры.

Благодарим Вас и за заботу о наших материальных нуждах, при первой же возможности Вы старались увеличить нам зарплату, проявляли понимание и сочувствие в наших нуждах и обстоятельствах. В Вас постоянно ощущалось подлинно отеческое начало, под Вашим архипастырским руководством в академии царила сердечная, теплая, подлинно христианская атмосфера. Мы Вас знали как тонкого, доброжелательного, по-настоящему интеллигентного человека, доброго пастыря, неутомимого труженика, который старался большую часть трудов брать на себя, и не оставлял без защиты своих подчиненных.

Хочется вновь Вас поблагодарить за все, выразить грусть и сожаление по поводу нашего с Вами расставания и пожелать Вам успехов на новой ниве Вашего служения, которая, как мы верим, будет, может быть, и трудной поначалу, но благодатной и благодарной в конце. Да хранит Вас Господь.

Преподаватели Санкт-Петербургских Духовных школ



Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство!

В день Вашего 60-летия шлю Вам поздравления вкупе с пожеланиями крепости сил, терпения и помощи Божией в служении Святой Церкви.

Получив богословское образование в Московских Духовных школах и приняв священный сан, Вы почти четверть века трудитесь в Винограднике Христовом. За минувшие годы Вам суждено было исполнять различные послушания, возлагаемые на Вас Священноначалием.

Ныне Вам надлежит проявлять архипастырскую заботу об устроении и развитии приходской жизни во вверенной вашему попечению Курганско-Шадринской епархии. Надеюсь, что с чувством ответственности Вы будете совершать это нелегкое, но весьма важное дело.

Во внимание к архипастырским трудам и в связи с 60-летием со дня рождения полагаю справедливым удостоить Вас орденом преподобного Серафима Саровского II степени.

Да хранит Вас Господь в добром здравии на многая лета.

С любовью во Христе
† КИРИЛЛ, Патриарх Московский
и всея Руси

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ
от полномочного представителя Президента РФ
в Уральском Федеральном округе Н. ВИННИЧЕНКО

Архиепископу Курганскому
и Шадринскому КОНСТАНТИНУ

Ваше Высокопреосвященство, Владыка Константин!

Примите мои самые теплые и сердечные поздравления по случаю Вашего 60-летия!

Всю свою жизнь Вы посвятили научной деятельности, служению добру, справедливости, помощи страждущим.

На любом поприще Вы всегда проявляли высочайшую компетентность, целеустремленность и милосердие.



В современных условиях Вы продолжаете сохранять и приумножать лучшие традиции православного образования, воспитывать достойную плеяду ученых.

Сегодня Ваш огромный жизненный опыт и энергия направлены на возрождение лучших православных традиций, развитие научного поиска в области духовного совершенствования человека.

Желаю Вам крепкого здоровья, радости душевной, успехов в Вашем служении людям и обществу.

С уважением, Н. ВИННИЧЕНКО, 4 апреля 2011 г.

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от заместителя руководителя администрации Президента Российской Федерации А. БЕГЛОВА

Архиепископу Курганскому и Шадринскому КОНСТАНТИНУ (Горянову)

Ваше Высокопреосвященство!

Поздравляю Вас с Вашим 60-летием!

Многолетние труды и заслуги в развитии просветительского и социально-благотворительного служения принесли Вам уважение представителей органов федеральной и региональной власти, общественности, духовенства и прихожан.

Желаю Вам крепости духовных и телесных сил, благоденствия, успехов в Ваших благословенных трудах на благо Святого Православия и нашего Отечества.

Заместитель руководителя администрации Президента РФ А. БЕГЛОВ, 6 апреля 2011 г.

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от губернатора Курганской области О. БОГОМОЛОВА

Ваше Высокопреосвященство!
Глубокоуважаемый Владыка Константин!

Примите от меня лично и Правительства Курганской области самые теплые поздравления с шестидесятилетием со дня Вашего рож-

дения! Избрав три десятилетия назад путь служения Богу и людям, Вы прошли его честно и достойно. Вы — известный архиерей, ваши разносторонние знания, организаторские способности, мудрость руководителя снискали высокий авторитет среди духовенства и паствы Русской Православной Церкви. Этому во многом способствовала Ваша неустанная архипастырская деятельность, глубокая теологическая подготовка, бесценный опыт преподавания и руководства духовными учебными заведениями Московского Патриархата. Вас высоко ценят также в научной и культурной среде России за богословские, научные и литературные изыскания и публикации.

Получив назначение на Курганскую кафедру, Вы за короткий срок укрепили основы финансово-экономической, организационной и богослужебной деятельности Курганской и Шадринскои епархии. Вас любят и ценят в Зауралье.

Отрадно, что под Вашим руководством, на основе полномасштабного Соглашения о сотрудничестве Правительства Курганской области и Курганской и Шадринской епархии Русской Православной Церкви от 19 января 2007 г., на новый уровень вышло конструктивное взаимодействие церковных структур с органами государственной власти региона.

Выражаю уверенность, что наше плодотворное сотрудничество будет развиваться и впредь во благо всех жителей Зауралья.

От всей души желаю Вам крепости духовной и телесной на многие лета, дальнейших успехов в Вашем многотрудном архипастырском служении!

Губернатор Курганской области
О. А. БОГОМОЛОВ, 4 апреля 2011 г.

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ
от Патриаршего Экзарха всея Беларуси,
митрополита Минского и Слуцкого ФИЛАРЕТА

Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыко!

Сердечно поздравляю Вас со знаменательной датой в Вашей жизни — 60-летием со дня рождения.

Нам отрадно, что путь Вашего церковного становления начался на белорусской земле, где Вас по-прежнему помнят и любят. Промысел Божий привел в Жировичскую обитель, где Вы подвизались сначала как доктор, затем как инок, позднее как преподаватель богословских дисциплин и, наконец, как пастырь словесного стада Христова, которому было вручено управление Новогрудской и Лидской епархией. Далее Господь судил Вам попечение над Духовными школами Санкт-Петербурга, где Ваши благие усилия также принесли свои богатые плоды. Ныне, уже в архиепископском сане, Вы возделываете виноградник Христов на курганской земле. Но какое бы послушание ни определял Вам Господь, везде Вы несете благодатное бремя служения Церкви Христовой и народу Божию с ревностью, терпением и многою любовью.

В сей торжественный день молитвенно желаю Вам, дорогой Владыка Константин, доброго здравия, мира и благоденствия, а также всемерной помощи Божией в Вашем ответственном служении на церковном поприще, дабы христолюбивая паства Ваша непрестанно возрастала в добродетелях и вере Православной, обретая в ней радость, утешение и духовное укрепление.

С братской о Господе любовью,
ФИЛАРЕТ митрополит Минский и Слуцкий,
Патриарший Экзарх всея Беларуси

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от губернатора Кемеровской области А. ТУЛЕЕВА

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство,
уважаемый Владыко Константин!

Примите сердечные поздравления с 60-летием Вашего рождения.

От всего сердца желаю Вам крепкого здоровья, духовных сил, плодотворного благоденствия, помощи Божией во многотрудном архипастырском служении во славу Матери-Церкви Христовой и родного Отечества.

Низкий Вам земной поклон за возрождение и развитие христианских традиций благотворительности и милосердия, отеческую мудрость и заботу о народе Божием, за неустанные молитвы о мире и бла-

гополучии в жизни людей, подвижнические труды по сохранению и приумножению духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей Православной Церкви.

Да хранит Вас Господь и дарует Свои великие милости и щедроты на многая-многая лета.

С уважением, губернатор Кемеровской области
А. ТУЛЕЕВ, 6 апреля 2011 г.

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ
от главы Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в республике Казахстан митрополита Астанайского и Казахстанского АЛЕКСАНДРА

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, архиепископу Курганскому и Шадринскому, профессору, академику РАЕН

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыко!

Сердечно поздравляю Вас со знаменательной датой — 60-летием со дня Вашего рождения.

На протяжении многих лет в Русской Православной Церкви знают Вас как мудрого архипастыря, церковного ученого, внесшего значительный вклад в дело становления и развития богословского образования нашей Церкви.

Ваши административные, педагогические и научные труды получили высокую оценку общества и государства. Ныне Вы с достоинством несете крест архиерейского служения в Курганской епархии, ревностно проповедуя слово Божие, подвизаясь на миссионерском и духовно-просветительском поприще.

Молитвенно желаю, чтобы светильник Вашего высокого служения Церкви и народу Божию светил многая и благая лета!

Молимся у святынь земли Казахстанской — на месте подвигов сонма новомучеников и исповедников — о Вашем здравии и благополучии.

Пусть Всемилостивый Господь подаст Вам Свою помощь во всех Ваших благих делах и начинаниях.

С любовью о Господе,

глава Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в республике Казахстан АЛЕКСАНДР митрополит Казахстанский

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от главы города Кургана В. СЕРКОВА и руководителя администрации города А. ЯКУШЕВА

Ваше Высокопреосвященство,
уважаемый Владыко Константин!

От имени главы города Кургана, депутатов Курганской городской Думы и администрации города Кургана поздравляем Вас со знаменательной датой — 60-летием со дня рождения!

Ваши усилия по развитию церковной жизни, сохранению нравственных устоев, воспитанию молодого поколения снискали Вам авторитет и уважение среди священнослужителей, прихожан и многих светских людей, способствовали установлению мира и согласия в обществе.

Мы благодарны Вам за Ваши труды во благо Церкви и выражаем надежду на дальнейшее сотрудничество по вопросам духовно-нравственного воспитания и сохранения лучших православных традиций. В этот памятный день желаем Вам крепкого здоровья, успехов в Вашем многотрудном важном деле, светлой духовной радости, мира и благополучия!

В. СЕРКОВ, глава города Кургана,
А. ЯКУШЕВ, руководитель администрации города Кургана
6 апреля 2011 г.

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от председателя Курганской областной Думы В. Н. КАЗАКОВА

Ваше Высокопреосвященство!
Уважаемый Владыко Константин!

От имени Курганский областной Думы сердечно поздравляю Вас со знаменательной датой — 60-летием со дня рождения!

За это время Вами пройден весьма насыщенный и богатый жизненный путь служения Русской Православной Церкви. Ваша просветительская и пастырская деятельность всегда была направлена на совершенствование нравственных и духовных устоев российского общества.

Возглавляя Курганскую и Шадринскую епархию, Вы многое делаете для расширения и укрепления взаимодействия духовных и

светских властей, внесли существенный вклад в развитие приходской жизни, в восстановление православных святынь Зауралья.

Ваша созидательная работа способствует сохранению в Курганской области гражданского мира и согласия, укреплению семейных ценностей и воспитанию молодежи в духе преданности идеалам нашего Отечества.

Желаю Вам крепкого здоровья, счастья, благополучия, духовных и телесных сил в служении Господу!

Председатель Курганской областной Думы В. Н. КАЗАКОВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от Минских Духовных академии и семинарии

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство!

Поздравляя человека с днем рождения, невольно вспоминаются слова Священного Писания о радости, которая бывает, «потому что родился человек в мир» (Ин. 16:21). Эта радость возникает от сопричастия к великой тайне новой жизни. Но несравненно больше бывает радость о рождении тех, кто приходит в мир возвещать правду Божиих. Такое потомство, по словам псалмопевца Давида, «будет называться Господним вовек» (Пс. 21:31). Слова эти в полной мере можно отнести к Вам, Дорогой Владыко!

Для учащих и учащихся Духовных школ на протяжении многих лет Вы были не только образцом пастыря, примером непорочного устроителя дома Божия — Церкви, но и ответственным и доброжелательным сотрудником и соработником, требовательным и взыскательным, но открытым и отзывчивым учителем и наставником. Сохраняя благодарную память о том времени, когда Вы были ректором Минской Духовной семинарии, мы молитвенно верим, что милость Господня пребудет с Вами и дело проявленной любви никогда не будет забыто.

Присоединяясь к поздравлениям, обращенным к Вам в день Вашего 60-летия, мы все, преподаватели и воспитанники Минских Ду-

ховных школ, желаем Вам, дорогой Владыко, светлой и сердечной, искренней радости. Господь и Бог наш Иисус Христос, по молитвам его Пречистой Матери, да дарует Вам мир, здравие и благоденствие, укрепит Ваши силы для служения во благо Матери-Церкви и сохранит на многая и благая лета!

Испрашивая благословения Вашего Высокопреосвященства,

ректор Минских Духовных академии и семинарии
архимандрит ИОАСАФ (Морза);
проректор по воспитательной работе игумен ПАВЕЛ (Тимофеенков);
секретарь Ученого совета протоиерей Александр БОЛОННИКОВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от епископа Каскеленского ГЕННАДИЯ

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ, архиепископу Курганскому и Шадринскому, профессору, академику РАЕН

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыко!

Прошу принять Вас самые искренние и сердечные поздравления по случаю знаменательной даты — 60-летия со дня Вашего рождения.

Ваш многолетний архипастырский подвиг, Ваши труды на поприще богословского образования в ответственный период становления Духовной школы современной России снискали Вам заслуженное уважение среди православной паствы, признание в научном сообществе.

Ныне Вы продолжаете свое служение на благословенной земле Курганской епархии, сочетая заботы по управлению епархией с активной духовно-просветительской и миссионерской деятельностью. В этот торжественный для Вас день позвольте от всей души пожелать Вам крепкого здоровья, помощи Божией и новых творческих успехов.

Молюсь у цельбоносных мощей святых новомучеников и исповедников земли Казахстана о Вашем здравии.

Многая и благая Вам лета, дорогой Владыко!

С любовью о Господе, епископ Каскеленский ГЕННАДИЙ,
ректор Алматинской Духовной семинарии

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ
от вице-президента Российской академии естественных наук,
лауреата Государственной премии России генерал-полковника
В. С. НОВИКОВА

Архиепископу Курганскому
и Шадринскому КОНСТАНТИНУ

Дорогой и многоуважаемый Владыко Константин!

Президиум Российской академии естественных наук сердечно поздравляет Вас со славным юбилеем — 60-летием со дня рождения. Вы пример молитвенного служения нашему Отечеству, Православной Церкви и науке. Ваши проповеди и труды залог новых свершений на благо России. Вы человек большой души, открытого сердца, благодатной помощи людям.

Ученые Российской академии любят, глубоко уважают и ценят Вас как друга, учителя и наставника. Желаем Вам крепкого здоровья, долголетия, помощи Божией в Ваших делах на благо Отечества.

С глубоким уважением и любовью к Вам,

вице-президент РАЕН,
лауреат Государственной премии России,
генерал-полковник В. С. НОВИКОВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ
от председателя Союза писателей России, заместителя главы
Всемирного Русского Народного Собора В. Н. ГАНИЧЕВА

Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство!

Сегодня Вы отмечаете свое 60-летие, и нам особенно приятно поздравить Вас с этим знаменательным юбилеем, еще и потому, что значительная часть Вашего яркого и многогранного служения связана с литературной деятельностью, с духовным руководством творческой интеллигенцией и содружеством с русскими писателями.

Ваши статьи, дорогой Владыко, вызывают большой интерес у читателей, они помогают нашим современникам разобраться в важных

вопросах духовной жизни и русской истории. Статьи эти отличаются не только глубокими богословскими знаниями, научной эрудицией, литературно-художественным даром, но и преданной любовью к Богу и любовью к человеку.

Многие годы, Ваше Высокопреосвященство, Вы осуществляли духовное руководство Собором православной интеллигенции Санкт-Петербурга, в деятельности которого принимают участие видные петербургские ученые, педагоги, писатели, журналисты.

Заметным явлением в современной литературной журналистике стал культурно-просветительский и литературный журнал «Родная Ладога», которому с самого начала его становления Вы помогали и продолжаете помогать, входя в редакционный совет.

Ярко и весомо заявил о себе курганский журнал «Русское поле Зауралья». При Вашем непосредственном участии и духовном руководстве это издание, действительно, превращается, как и заявлено на его обложке, в «журнал для тех, кто любит и верит в Россию».

Желаем Вам, Ваше Высокопреосвященство, доброго здоровья, новых свершений во благо Русской Православной Церкви и нашей Родины.

С неизменным почтением и уважением,

председатель Союза писателей России,
заместитель главы Всемирного Русского Народного Собора
В. Н. ГАНИЧЕВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от вице-президента Российского Союза ректоров, президента Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна профессора В. Е. РОМАНОВА

Ваше Высокопреосвященство.
Глубокоуважаемый архиепископ Константин!

Примите искреннее поздравление с Юбилеем!

За свои всего лишь 60 лет Вы успели не только всесторонне познать жизнь — врач, преподаватель вуза, кандидат медицинских наук, но и вложить собственный труд в сохранение, а лучше сказать воссоздание, духовности нашего многострадального общества.

Будучи в высшей степени интеллигентным человеком, имея светские ученые степени и почетные звания, но прислушавшись к состоянию собственной души, Вы избрали путь пастырского служения Господу и людям. 14 апреля этого года исполняется 25 лет с даты Вашего пострига в монашество.

Ваше жертвенное служение на этом поприще получило высокое признание. С 1996 по 2008 год Вы ректор Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, профессор, заведующий кафедрой богословских дисциплин, викарий Санкт-Петербургской епархии. Неоценим Ваш вклад в развитие этих Духовных школ, поскольку, кроме совершенствования учебно-методической работы и укрепления материальной базы, Вы установили активные деловые связи со светскими высшими учебными заведениями и академическими институтами. Как постоянный член президиума Совета ректоров Санкт-Петербурга Вы явились инициатором учреждения Межвузовской ассоциации духовно-нравственного просвещения «Покров», президентом которой являлись с момента создания в 2002 г. до 2010 г. С Вашего благословения ассоциация и сегодня продолжает выполнять начертанную Вами благородную миссию духовного воспитания студенчества.

Разрешите, дорогой Владыко, выразить Вам свое восхищение и благодарность за Ваш жизненный подвиг, за Ваш духовный и национальный патриотизм, являющиеся примером истинно православного и русского Человека. Пусть Господь хранит Вас многая и благая лета.

Вице-президент Российского Союза ректоров, президент Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна, председатель Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга в период 1994—2005 гг., профессор В. Е. РОМАНОВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от Издательского совета Русской Православной Церкви

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыка!

Сердечно поздравляю Вас со знаменательной датой Вашей жизни — с 60-летием со дня рождения.

В то время, когда Русская Православная Церковь осуществляла свою спасительную миссию в непростых исторических условиях, Вы начали служение Богу и людям. Однако Господь давал Вам мужест-

во, мудрость и силы достойно следовать этим нелегким путем. Приняв священный сан, Вы всегда с усердием стремились исполнять все многообразие возлагаемых на Вас церковных послушаний.

Видя Ваше ревностное служение во благо Церкви, Господь готовил Вас к высоте архиерейского служения, дабы Вы, по слову святого апостола Павла, являли образ Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса сына Божия (Евр. 4.14).

Весьма отрадно, что ныне, как и в прежние годы, Вы с чувством большой ответственности совершаете многотрудное служение, на которое поставил Вас Господь. Мудрым словом и добрым делом Вы убедительно свидетельствуете о вечных Евангельских истинах, призывая людей к жизни по заповедям Христа Спасителя, христианским добродетелям и верности Святому Православию.

В этот торжественный день молитвенно желаю Вам, дорогой Владыка, всесильной помощи Божией в Ваших дальнейших архипастырских трудах, во благо Церкви Христовой с ревностью совершаемых, доброго здравия и духовной радости на многая и благая лета!

С любовью о Господе,

† *КЛИМЕНТ, митрополит Калужский и Боровский,*
председатель Издательского совета Русской Православной Церкви

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от Управляющего делами Московской Патриархии митрополита ВАРСОНОФИЯ

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство! Дорогой Владыко!

В день Вашего Юбилея по случаю 60-летия со дня рождения примите, дорогой Владыко, мое сердечное поздравление и пожелание Вам крепкого здоровья и помощи Божией в Ваших архипастырских трудах и заботах о вечном спасении.

С любовью о Господе,

† *ВАРСОНОФИЙ, Управляющий делами Московской Патриархии*
митрополит Саранский и Мордовский

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ
от архиепископа Верейского ЕВГЕНИЯ

Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство!

От имени профессорско-преподавательской корпорации, наставников и учащихся Московской Духовной академии и семинарии, а также сотрудников Учебного комитета Русской Православной Церкви, сердечно поздравляю Вас с 60-летием.

Архиерейское служение только тогда бывает мирным и отрадным, когда высота его не надмевает сердце. Преподобный Исидор Пелусиот учил: «Если Христову служишь алтарю, то по Христовым заповедям проходи свое служение: будь кроток и смирен сердцем. У тебя в руках не гражданская какая-либо власть, но мирное и безмятежное служение».

В сегодняшний радостный день мы желаем Вам, чтобы Ваше архиерейское служение было бы для Вас и для Ваших пасомых источником духовной радости и чтобы всем Вашим начинаниям сопутствовал успех. Милосердный Господь да сподобит Вас многих лет плодотворной и творческой жизни и укрепит Вас в нелегких трудах на благо Русской Православной Церкви и нашего Отечества.

С любовью о Господе,

† ЕВГЕНИЙ, архиепископ Верейский, председатель Учебного комитета Русской Православной Церкви, ректор Московской Духовной академии и семинарии

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ
от Военно-медицинской академии Санкт-Петербурга

Ваше Высокопреосвященство,
многоуважаемый Владыко Константин!

Позвольте с чувством искренней любви и радости поздравить Вас с шестидесятилетием.

В академии Вас знают как человека доброго сердца и щедрой души. Ваше чуткое отношение к людям и доступность в общении вызывают восхищение.

Вы являетесь живым примером истинного служения Богу, терпения, смирения, христианской любви и милосердия, того, как нужно преодолевать трудности, которые встречаются на нашем пути. Ваш талант доброго пастыря отмечен многими званиями и наградами. Милость Божия, явленная в Вас и передаваемая нам в Ваших наставлениях, побуждает нас к решимости духовно возрастать в христианских добродетелях.

В этот торжественный день желаем Вам доброго здравия, благополучия, благословенного успеха в Ваших трудах на многие лета.

Да хранит Вас Бог!

Начальник Главного Военно-медицинского управления Министерства обороны Российской Федерации — начальник Военно-медицинской академии генерал-майор медицинской службы профессор А. БЕЛЕВИТИН;

заместитель начальника Военно-медицинской академии по клинической работе, генерал-майор медицинской службы профессор В. ПАРФЕНОВ;

профессор кафедры нейрохирургии академик РАМН Б. ГАЙДАР

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от преподавателей Санкт-Петербургской Духовной академии

Архиепископу Курганскому и Шадринскому КОНСТАНТИНУ

Ваше Высокопреосвященство,
дорогой Владыко Константин!

Сердечно поздравляем Вас с 60-летием со дня Вашего рождения! На протяжении 12 лет Вы являлись ректором Санкт-Петербургской Духовной академии, в течение всего этого периода вы непрестанно трудились для качественного улучшения состояния богословской школы на Неве и достигли в этой области значительных успехов и результатов!

Желаем Вам крепкого здоровья, непрестанной радости, помощи Божией в Вашей архипастырской деятельности на многая лета!

Преподаватели Санкт-Петербургской Духовной академии

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от ректора Народного православного университета Санкт-Петербурга и Ленинградской области С. М. КЛИМОВА

Его Высокопреосвященству!
Высокопреосвященнейшему КОНСТАНТИНУ,
архиепископу Курганскому и Шадринскому

Ваше Высокопреосвященство,
дорогой Владыко Константин!

Примите мои самые искренние сердечные поздравления с юбилеем. С теплотой вспоминаю дни нашей совместной работы. Вашей волей и личным участием создавался первый в России Народный православный университет, Ваша обширная духовная, просветительская, научно-педагогическая деятельность снискала признание, искреннюю любовь и уважение православной общественности.

От всей души желаю Вам успехов в многотрудном, ответственном и высоком служении архипастыря Курганской и Шадринской епархии. Да умножит Господь лета жизни Вашей и ниспошлет Вам здравие, Божественную помощь и благословение во всех трудах Ваших.

С сыновней любовью и уважением, ректор Народного православного университета Санкт-Петербурга и Ленинградской области,
С. М. КЛИМОВ, преподаватели и слушатели

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от президента Российского фонда культуры Н. МИХАЛКОВА

Управляющему Курганской и Шадринской епархией
Русской Православной Церкви,
архиепископу КОНСТАНТИНУ

Ваше Высокопреосвященство,
глубокоуважаемый Владыко Константин!

Примите от меня лично и членов правления Российского фонда культуры самые искренние и теплые поздравления с 60-летием со дня Вашего рождения. Знакомясь с Вашим жизненным путем, не перестаю удивляться целеустремленности, настойчивости по утверждению святоотеческих идеалов и ценностей, представленных в вере Православной. Надо быть очень мужественным и стойким, чтобы, достигнув в совет-

ское время высокого положения в обществе, защитив диссертацию, став высококвалифицированным врачом, фактически отказаться от всего и стать на путь духовного совершенства в Православной вере.

Опираясь на свои энциклопедические знания, преуспев в духовном совершенствовании и в православном учении, Вы за короткое время снискали авторитет, любовь и уважение не только среди архиереев и православных клириков, но и среди ученых-богословов, творческой интеллигенции и деятелей культуры в Российской Федерации. Под Вашим руководством Духовная академия и семинария в городе Санкт-Петербурге превратились в одно из лучших учебных заведений Московского Патриархата.

Ваши богословские труды, книги, статьи по вопросам истории и культуры пользуются заслуженной популярностью как среди старшего поколения, так и молодежи. Послушно приняв непростое для Вас назначение на Курганскую кафедру, Вы за короткий период сумели навести организационный и финансовый порядок среди духовенства и пользуетесь заслуженным уважением как у представителей государственной власти, так и у прихожан.

От всей души желаю Вам крепости духовной и телесной. Успехов в Вашем непростом архипастырском служении на благо всех россиян!

С чувством и искренним уважением,

президент Российского фонда культуры Н. МИХАЛКОВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от директора НИИКСИ В. СЕМЕНОВА

Ваше Высокопреосвященство! Достопочтенный, многоуважаемый и дорогой Владыко Константин!

Вы вступаете в возраст еще большей мудрости и духовной прозорливости. Вы очень многое свершили в своей жизни, в том числе стояли у истоков формирования православного духовно-нравственного движения среди интеллигенции Санкт-Петербурга — ученых, преподавателей, студентов. Вы окормляли и окормляете нас своей духовной и душевной мудростью и силой. Мы благодарны и всегда будем благодарны Вам за Вашу поддержку и вразумление!

Дорогой Владыко! От всей души поздравляем Вас с Вашим высокозначимым юбилеем! Желаем премногого духовного, душевного и телесного здравия! Желаем всяческого добра Вам и Вашим близким и соработникам! Желаем Вам неугасимого духовного горения и молитв на благо нашей многострадальной Родины!

Храни Вас Господь для дальнейшего духовно-нравственного подвижничества и нашего вразумления! Многая лета Вам, достопочтенный, мудрый и добрый Владыка! Многая лета! Созидательные лета! Добрые лета!

По поручению православных сотрудников Научно-исследовательского института комплексных социальных исследований Санкт-Петербургского государственного университета, директор НИИКСИ, доктор психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки России В. СЕМЕНОВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от Совета Санкт-Петербургской общественной организации «Собор православной интеллигенции»

Архиепископу Курганскому и Шадринскому КОНСТАНТИНУ

Ваше Высокопреосвященство! Дорогой Владыко!

Мы искренне рады появившейся возможности высказать Вам еще раз нашу любовь и уважение, используя для этого Вашу юбилейную дату — 60-летие со дня Вашего рождения.

Мы счастливы тем, что под Вашим покровом в течение многих лет «Собор православной интеллигенции», как общественная православная организация, успешно решал миссионерскую задачу по православному образованию и просвещению, внося достойный вклад в дело духовного православного возрождения нашего Отечества.

Ваши заслуги по развитию православного общественного движения в Санкт-Петербурге велики и бесспорны. Вы всемерно укрепили связь православной общественности и Православной Церкви, что принесло благодатные плоды. По Вашей инициативе и Вашими трудами были созданы не только наш «Собор», но и Межвузовская ассоциация «Покров», Народный православный университет в Санкт-Петербурге, которые действуют и поныне.

Мы высоко ценим Ваши духовные и нравственные качества как церковного иерарха, таланты публициста и лектора. В своих публикациях на духовные темы Вы ставите актуальные вопросы современного духовного возрождения, высказываете интересные идеи и положения. Мы многому научились у Вас и очень благодарны Вам за это.

Позвольте, дорогой Владыко, от лица всей православной общественности Санкт-Петербурга, в глазах и умах которой Ваш автори-

тет остался высоким и непоколебимым, сердечно поздравить Вас с 60-летним Юбилеем, пожелать Вам доброго здоровья, крепости духа и новых творческих успехов на ниве православного служения.

Совет Санкт-Петербургской общественной организации «Собор православной интеллигенции», А. П. БЕЛЯКОВ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от ректора Курганской государственной сельскохозяйственной академии им. Т. С. Мальцева П. Е. ПОДГОРБУНСКИХ

Глубокоуважаемый архиепископ Курганский и Шадринский Константин!

Коллектив Курганской государственной сельскохозяйственной академии от всей души поздравляет Вас с 60-летним юбилеем, благодарит за поддержку и сотрудничество и желает успехов в церковно-общественной и просветительской деятельности, социальной и воспитательной работе.

Вся Ваша деятельность направлена на возрождение и укрепление духовной жизни, на благо человека. Убеждены, что Ваш богатый опыт, обширные знания, присущие Вам энергия и доброжелательность будут и впредь устремлены на решение важнейших духовных и социальных задач в Курганской области.

Примите теплые слова и наилучшие пожелания крепкого здоровья Вам и Вашим близким, больших жизненных сил и энергии, успехов и удачи в делах, свершения намеченных планов.

Ректор Курганской государственной сельскохозяйственной академии им. Т. С. Мальцева П. Е. ПОДГОРБУНСКИХ

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от ректора Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета профессора О. В. ГОНЧАРУКА

Уважаемый архиепископ Курганский и Шадринский Константин!

Ректорат Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета поздравляет Вас с днем рождения!

Ваша воля, оптимизм, преданность делу достойны восхищения и уважения. Блестящее знание своего дела и целеустремленность помогли Вам достичь значительных результатов, завоевать признание и уважение.

Желаем Вам крепкого здоровья и благополучия, интересных начинаний, мудрых решений и вдохновения! Пусть в Вашей жизни будет много светлых и радостных дней, удача и успех сопутствуют Вам во всем!

Благополучия и уюта Вашему дому, здоровья и счастья Вам и Вашей семье!

Ректор СПбГИЭУ, д.э.н. профессор О. В. ГОНЧАРУК

Поздравление архиепископу КОНСТАНТИНУ от редакции журнала «Родная Ладога»

Ваше Высокопреосвященство,
дорогой Владыко Константин!

Поздравляем Вас с юбилеем! Сегодня Вы отмечаете не только 60-летие со дня своего рождения. К удивительному совпадению, которое можно назвать Божиим промыслом, — у Вас в этом году трехкратный юбилей, к которому относится 40-летие научной деятельности и 20-летие архиерейской хиротонии. Все эти вехи — вехи не только Вашей личной жизни, но вехи истории России, причем истории ее побед. Успешное продвижение по выбранному Вами смолоду пути служения Христу в богоборческие времена уже можно считать победой, тем более следует назвать духовным и трудовым подвигом Ваши значимые свершения на этом пути, которые отмечены высокими государственными и церковными званиями и наградами.

К счастью, Ваше служение Русской Православной Церкви замечено в Отечестве, от которого ни на час, ни на секунду неотделима Ваша многотрудная жизнь. Русские люди во многих краях России, ближнего и дальнего зарубежья знают и любят Вас, радуются Вашим успехам, горюют вместе с Вами в часы проявления несправедливости. Они внимательно вслушиваются в Ваше пастырское слово, которое представляет непреходящий интерес для простых тружеников и воинов, преподавателей и студентов, писателей и священников, для государственных деятелей и членов Дома Романовых. Такой широкий охват определяется не только Вашими богословскими знаниями, научной эрудицией, литературно-художественным даром, но, главное, глубокой, преданной любовью к Богу и любовью к человеку.

О проявлениях этой любви можно много говорить на примере Вашего отношения к нашему журналу «Родная Ладога», к которому Вы

проявили интерес с момента замысла издания и находитесь рядом с ним с первых дней его жизни и поныне. Трудно переоценить Вашу помощь, выражающуюся во многих проявлениях, основным из которых мы считаем творческое сотрудничество. Ваши статьи, дорогой Владыко, пользуются особым интересом у читателей, стремящихся к постижению смысла бытия. Из Ваших статей мы сами черпаем духовную мудрость, что способствует и нашему совершенствованию, как создателей издания, претендующего на духовно-нравственное просвещение соотечественников.

В связи с Вашим юбилеем, дорогой Владыко Константин, редакция журнала «Родная Ладога» выражает Вам почтение и благодарность за Вашу неутомимую, мудрую, деятельную помощь. Мы восхищаемся Вашим уровнем научных знаний, литературным талантом, Вашим смелым, образным художественным словом, историческим чутьем. Мы восхищаемся Вашей работоспособностью, открытой душой, неустанным умом и добрым, боголюбивым сердцем, просветленным Светом Евангельской Истины.

Желаем Вам, дорогой Владыко Константин, доброго здоровья, новых свершений во благо необоримой Русской Православной Церкви и неколебимой веры в грядущую славу России.

Андрей РЕБРОВ, Валентина ЕФИМОВСКАЯ

В связи с юбилейными торжествами, посвященными 60-летию Владыки, в адрес архиепископа Константина поступили поздравительные письма и телеграммы от членов Священного Синода, собратьев-архиереев, ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, руководителей Синодальных учреждений, представителей духовенства и мирян.

Поздравления прислали: митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси; митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий; митрополит Саранский и Мордовский Варсонофий, управляющий делами Московской Патриархии; митрополит Волоколамский Иларион; митрополит Челябинский и Златоустовский Иов; митрополит Одесский и Измаильский Агафангел; митрополит Оренбургский и Бузулукский Валентин; митрополит Екатеринодарский и Кубанский Исидор; митрополит Пермский и Соликамский Мефодий; митрополит Калужский и Боровский Климент, предсе-

датель Издательского совета Русской Православной Церкви; митрополит Псковский и Великолукский Евсевий; митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергий; митрополит Ижевский и Удмуртский Николай; митрополит Тульский и Белевский Алексий; митрополит Астанайский и Казахстанский Александр; митрополит Черновицкий и Буковинский Онуфрий; митрополит Донецкий и Мариупольский Иларион; митрополит Хмельницкий и Староконстантиновский Антоний; архиепископ Уральский и Гурьевский Антоний; архиепископ Хустский и Виноградовский Марк; архиепископ Казанский и Татарстанский Анастасий; архиепископ Самарский и Сызранский Сергий; архиепископ Иркутский и Ангарский Вадим; архиепископ Ровенский и Острожский Варфоломей; архиепископ Гомельский и Жлобинский Аристарх; архиепископ Уфимский и Стерлитамакский Никон; архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий; архиепископ Тернопольский и Кременецкий Сергий; архиепископ Виленский и Литовский Иннокентий; архиепископ Рязанский и Касимовский Павел; архиепископ Белогородский Николай, викарий Киевской Митрополии; архиепископ Львовский и Галицкий Августин; архиепископ Курский и Рыльский Герман; архиепископ Йошкар-Олинский и Марийский Иоанн; архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета Русской Православной Церкви, ректор Московской Духовной академии и семинарии; архиепископ Бориспольский Антоний, викарий Киевской Митрополии, председатель Учебного комитета при Священном Синоде Украинской Православной Церкви, ректор Киевской Духовной академии и семинарии; архиепископ Ставропольский и Владикавказский Феофан; архиепископ Новогрудский и Лидский Гурий; епископ Магаданский и Синегорский Гурий; епископ Тираспольский и Дубоссарский Савва; епископ Сыктывкарский и Воркутинский Питирим; епископ Гродненский и Волковысский Артемий; епископ Брестский и Кобринский Иоанн; епископ Тамбовский и Мичуринский Феодосий; епископ Пензенский и Кузнецкий Вениамин; епископ Саратовский и Вольский Лонгин; епископ Туровский и Мозырский Стефан; епископ Улан-Удэнский и Бурятский Савватий; епископ Троицкий Панкратий, игумен Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря; епископ Горловский и Славянский Митрофан; епископ

Бобруйский и Быховский Серафим, первый проректор Института теологии БГУ; епископ Нарвский Лазарь; епископ Каскеленский Геннадий; Минская Православная Духовная академия и семинария (ректор — архимандрит Иоасаф (Морза), ученый секретарь — протоиерей Александр Болонников); Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ректор — протоиерей Владимир Воробьев); издательский отдел Московского Патриархата (руководитель — протоиерей Владимир Соловьев); информационный отдел Московского Патриархата (руководитель — Владимир Легойда); заместитель руководителя администрации Президента Российской Федерации Александр Беглов; совет Санкт-Петербургской общественной организации «Собор православной интеллигенции»; начальник главного военно-медицинского управления Министерства обороны Российской Федерации, начальник Военно-медицинской академии, генерал-майор медицинской службы профессор Александр Белевитин; Военно-медицинская академия Санкт-Петербурга; председатель Союза писателей России, заместитель Главы Всемирного Русского Народного Собора Валерий Ганичев; директор ФГУ «РНЦ «ВТО» им. академика Г. А. Илизарова» Минздравсоцразвития России, доктор медицинских наук Александр Губин; ректор Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета профессор Ольга Гончарук; коллектив КОУНБ им. Югова; ректор Народного православного университета Санкт-Петербурга и Ленинградской области Сергей Климов; начальник Курганского пограничного института ФСБ России генерал-майор Владимир Левитский; Н. Мелехова; вице-президент Российской академии естественных наук, лауреат Государственной премии России генерал-полковник Владимир Новиков; президент Российского фонда культуры Никита Михалков; ректор Курганской государственной сельскохозяйственной академии им. Т. С. Мальцева Павел Подгорбунских; член-корреспондент РАН Владимир Окрепилов; редакция журнала «Родная Ладога»; глава города Кургана Виктор Серков и руководитель администрации города Александр Якушев; президент Российского Союза ректоров, президент Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна, профессор Виктор Романов; губернатор Кемеровской области Аман Тулеев и мн. др.



«СТРОКОЙ НЕЗАВЕРШЕННОЙ...»

(*о религиозной, творческой деятельности и общественном служении архиепископа Константина* (*Горянова*), *ректора Санкт-Петербургской Духовной академии*)

Санкт-Петербург, защищенный молитвами святых и святителей, построенный гениальными зодчими, воспетый великими поэтами, спасенный героическими жителями и отважными воинами, является городом, представляющим собой живой целостный организм. Причем эта целостность не есть простое случайное земное единство, а, можно сказать словами А. С. Хомякова, она отражает «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»[1]. И в уникальной архитектурной форме, и в содержании неповторимой петербургской жизни, определяющейся различными аспектами человеческих устремлений, Санкт-Петербург, эта живая целостность, обладает жизненно важными органичными узлами, обеспечивающими сокровенную историческую крепость всего «организма». Сегодня, к сожалению, можно привести много примеров тому, как стремление ослабить, а иногда и разрубить эти «узлы» приво-

[1] *Хомяков А.* С. Соч. в 2 т. М., 1994.

дит к очевидному нарушению устойчивости, а в худшем случае — необратимому искажению петербургской метафизической природы.

Казалось бы, благое дело — новое здание Биржи на Васильевском острове. Но каковы последствия непродуманного архитектурного решения, изменившего образ города и принесшего столько горя истинным петербуржцам. Кажется, что плохого, если в историческом центре на месте тихих старинных зданий появятся новые современные дома в виде стеклянных призм и пирамид? При виде зияющих пустот по обеим сторонам Невского проспекта разрывается от боли сердце, чувствующее, как убивается прекрасное тело любимого города, как хрустко рвутся связи, как безжалостно перерубаются исконные кровотоки, как отучаются петербуржцы от того, что зовется традицией. Но еще страшнее, когда ледяной ветер перемен угрожает живым, пульсирующим узлам духовной жизни, когда лучшее неожиданно может стать погубителем хорошего.

Назначение ректора Санкт-Петербургской Духовной академии архиепископа Константина (Горянова) в разгар учебного года на новую должность заставило многих православных людей содрогнуться от неожиданности и необоснованности произошедшего и задуматься над выдающимся значением сделанного Владыкой для Санкт-Петербурга за годы своего ректорства. Не трудно понять, как много мы сегодня теряем, какие многочисленные важные для духовного здоровья города связи будут окончательно оборваны с отъездом в глубинку мудрого православного пастыря, ученого-богослова, честного историка, талантливого писателя, неутомимого администратора. Ректор Санкт-Петербургской Духовной академии Владыка Константин более многих способствовал единению светской молодежи и Русской Православной Церкви. О значении сделанного архиепископом Тихвинским для нашего города и для Духовной академии, которую он успешно возглавлял, много говорилось в средствах массовой информации особенно в 2006 г., когда Санкт-Петербургские Духовные школы торжественно отмечали 55-летие со дня рождения и 35-летие научной деятельности своего ректора, профессора, викария Санкт-Петербургской епархии, вставшего на ответственное служение в тяжелейшие для России 90-е, а именно в 1996 г.

Владыка достойно продолжил дело тех, кто созидал Духовные школы града святого апостола Петра, и тех, кто возрождал их после той многолетней войны, которую вела богоборческая власть против Церкви. Высоко оценивая служебные заслуги архиепископа Константина, Патриарх Московский и всея Руси Алексий II говорил: «На протяжении многих лет Вы ревностно служите Богу и людям, внося весомый вклад в развитие богословского образования и воспитания учащихся Духовных школ. Находясь на посту ректора, Вы являете пример следования своему призванию и верности служебному долгу, отдавая все свои силы и дарования делу Церкви. Весьма отрадно сознавать, что во многом благодаря Вашему участию ныне успешно осуществляется реформа Духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Немало трудов Вы положили, дабы повысить уровень подготовки будущих священнослужителей, иконописцев, регентов и тружеников церковных. С присущей Вам ответственностью Вы исполняете все многообразие возлагаемых на Вас послушаний[1]. Губернатор Санкт-Петербурга В. И. Матвиенко тоже отмечала особые заслуги Владыки, по ее мнению, делавшего все возможное, «чтобы высокие духовно-нравственные ориентиры, мир, согласие и взаимопонимание определяли отношения между жителями нашего великого города»[2].

С почтением и любовью всегда относились и относятся по сей день к своему наставнику профессорско-преподавательский состав академии, студенты, воспитанники и воспитанницы, для каждого из которых у Владыки хватало времени и внимания. И это удивительно, если знать, что одну из ведущих не только в России, но и во всем Православном мире, Санкт-Петербургскую Духовную академию возглавлял человек, обладающий ученой известностью, являющийся академиком Российской академии естественных наук, членом Синодальной богословской комиссии, членом редколлегии «Богословских трудов», членом научного совета «Православной энциклопедии», сопредседателем церковно-общественного совета по биомедицинской этике, автором глубоких богословских работ,

[1] Христианское чтение. № 26. 2006. С. 228.

[2] Там же. С. 229.

философом, публицистом, деятельным администратором. Кроме очевидных благих преобразований, касающихся научно-педагогического процесса, приведших к улучшению профессиональной подготовки, выразившейся в постоянном ежегодном увеличении количества научных работ, выдвигаемых на соискание ученых степеней, Владыка не забывал о хозяйственной стороне жизни академии. Несмотря на тяжелую экономическую обстановку, он, заботясь о быте студентов, улучшал бытовые условия, проводил ремонт.

Особое поприще ректора, имеющее сегодня для Петербурга первостепенное, оборонное значение — это формирование новых межвузовских взаимоотношений, основанных на духовно-нравственном просвещении как петербургских студентов и курсантов, так и преподавателей многих петербургских вузов. Именно трудами архиепископа Константина была создана Межвузовская ассоциация духовно-нравственного просвещения «Покров», учредителями которой выступали кроме Духовной академии Совет ректоров вузов Санкт-Петербурга, Государственный университет и ведущие вузы города. Президентом ассоциации единогласно был избран Владыка Константин. В сложных условиях духовной и информационной войны за души молодежи не могло быть более достойного руководителя просветительской организации «Покров», чем Владыка Константин, который, будучи не только служителем Церкви высокого сана, но и прекрасно образованным человеком, имеющим ученую степень кандидата медицинских наук, заслуженно пользуется признанием, уважением и высоким авторитетом среди многочисленных деятелей науки, образования, культуры, искусства и представителей всех слоев петербуржцев.

Так деятельность ректора Санкт-Петербургской Духовной академии архиепископа Константина (Горянова) в обращении к Патриарху Алексию II от 9 октября 2008 г. оценивает Совет ректоров вузов Санкт-Петербурга: «Сотрудничество Церкви, общества, государства, армии и молодежи, консолидация всех здоровых сил общества — одно из важнейших условий национальной безопасности России. И в свете нынешней политической ситуации не только в России, но и вокруг нее в мире, в условиях все усиливающегося идеологического давления особую

значимость приобретает борьба за влияние на молодежь, особенно студенческую…

За годы руководства старейшим духовным учебным заведением Санкт-Петербурга ректором Константином Духовная академия заняла особое место в системе высшего образования Северной столицы. Знаменательно, что вокруг духовно яркой личности архиепископа Константина, под покровом Пресвятой Богородицы во имя возрождения, укрепления и процветания нашего Отечества ректоры вузов добровольно объединились в Межвузовскую ассоциацию духовно-нравственного просвещения «Покров», которая включает сегодня 36 крупнейших вузов, в том числе 12 военных, ряд самостоятельных общественных организаций. Впервые такое общественное содружество создано на основе стержня нашей отечественной традиции — Православия. Это — беспрецедентный опыт в истории современной России, который распространяется не только в Санкт-Петербурге, но и в других городах России (Рязань, Воронеж, Екатеринбург, Москва).

Уже сейчас видны реальные плоды работы ассоциации по возрождению в среде студенческой молодежи духовных ценностей Православия. Деятельность Межвузовской ассоциации «Покров» охватывает многообразные стороны жизни учащейся и студенческой молодежи: научные исследования, опирающиеся на культурные отечественные традиции; разнообразные образовательные и информационные проекты; социально-благотворительная работа молодежи; участие в восстановлении и сохранении культурных памятников и святынь; внедрение церковных праздничных традиций в светскую студенческую жизнь; миссионерская деятельность среди учащейся молодежи. На базе вузов Петербурга 12 лет проводятся Покровские, Знаменские, Татьянинские, Кирилло-Мефодиевские конференции и чтения, инициатором и научным руководителем которых является Владыка Констатнтин».

Такая удивительная общественная активность архиепископа является следствием не только жгучей боли от понимания им возможной гибели погрязшего в неверии и грехах мира, в котором разрушается сама основа религиозного бытия, не только стремлением помочь своей пастве, ищущей спасения. Такая активность является естественной, необходимой для че-

ловека, наделенного полномочиями духовного воспитателя, и в наше время имеет объективно-исторические причины. Прежде, в средневековой Руси, когда Церковь определяла мировоззренческий идеал человека, живущего по церковным законам, непосредственно участвующего в богослужениях и таинствах, все вопросы бытия разрешались самой этой жизнью, не требовалось рационального обоснования христианских истин. По мере проникновения западных идеалов, в связи с агрессивно возрастающей секуляризацией, отпадением людей от годичного круга церковных служб, появилась насущная необходимость сохранить традицию в этих сложных условиях, применить творческий подход к осмыслению православного Христианства. Сегодня, когда большинство русских людей не знакомы даже с основами Православия, священнослужителям, монахам приходится идти в мир, чтобы вместе с людьми вновь обосновать и осмыслить христианские догматы. О значении современного монашеского подвига архиепископа Константина можно сказать словами прот. Г. Фроловского, посвященными свт. Тихону Задонскому, который «писал для этого мира, свидетельствовал о Спасителе погибающему миру, и не ищущему спасения. Это был апостольский отклик на безумие вольнодумного века»[1].

«Апостольский отклик» архиепископа Константина заключается не только в его активной общественной позиции, но и в многочисленных научно-богословских трудах, следующих русской святоотеческой традиции и составляющих основу современного русского богословия, религиозной философии и духовной истории.

Богословские, исторические, публицистические статьи Владыки написаны не ради удовлетворения научных амбиций, но продиктованы любовью, к которой призывает нас Господь во имя единства Тела Христова, во имя мира, за который страдал Христос Спаситель. А мир этот, прежде всего, как пишет архиепископ, «наши ближние, и вообще всякий человек в нужде». Понимая, что сегодня почти каждый человек находится в «духовной нужде», архиепископ Константин обращается в своих трудах к фундаментальным основам церковной жизни. Он подробно останавливается на раскрытии сути и смысла ве-

[1] *Фроловский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

ликой Христовой заповеди единения, на собирающей природе Церкви и литургии как Таинстве собрания, которое из греховной разобщенности собирает человека в целостное существо.

Являясь иерархом Русской Православной Церкви, Владыка Константин на страницах православных петербургских журналов, в частности журнала «Христианское чтение», будущим священникам и простым мирянам преподает извечный смысл существа Церкви и ее Таинств. Особо архиепископ напоминает о проповеднической природе Церкви, о ее миссии, о ее призыве, в котором обязательно должна быть заключена истина, и не в минимуме, а во всей полноте. Несмотря на очевидную методологичность, иногда назидательность статей, обращенных в особенности к будущим православным пастырям, композиционная целостность, метафоричность, литературный язык, эрудиция, оптимальное цитирование первоисточников богословской мысли роднят труды архиепископа с классическими шедеврами русской религиозной философии. В то же время статьи воспринимаются и как убедительные проповеди, достойные сравнения с известными лучшими образцами.

Исследуя в статье «Путь от литургии и традиции — к подлинному единству народа» единство истинное и мнимое на библейских, исторических примерах и с использованием примет безбожной современной потребительской цивилизации, Владыка Константин доказывает, что в единстве истинном главенствующее значение принадлежит Церкви по определению, которое, безусловно, связано с евхаристическим собранием. «И действительно, древние Отцы называли Евхаристию единением. Во-первых, потому, что в нем происходит полное соединение с Богочеловеком Христом, во-вторых, потому что через Христа мы соединяемся друг с другом. Как говорится в литургии св. Василия Великого после освящения Святых Даров: “Нас же всех причащающихся от единого Хлеба и Чаши соедини друг ко другу, да ни един от нас не причастится недостойно”».

Болея душой о возможности недостойного участия в Таинстве таинств, архиепископ Константин создает фундаментальную статью «Церковь и Евхаристия», где проповедует о чрезвычайной важности отношения к святейшему Таинству Причастия, в котором, “как в своеобразном зеркале, отражается истинное духовное содержание всей жизни христианина —

епископа, священника, мирянина”[1]. Рассказывая доступным языком в своем труде о евхаристическом служении, о его сути, о многообразии вариантов евхаристических молитв, и о том, что в единой Церкви не может не быть единой Евхаристии, Владыка обеспокоенно упоминает и практические проблемы, которые стоят в литургической жизни Церкви. «Возвышенное православное богословие и христианское призвание очень далеко отстоят от того, свидетелями чего мы являемся в этом мире», где очевидно «стремление “князя мира сего” внести в Тело Христово всевозможные разделения». Заботясь о защите истинного христианского призвания, ректор Духовной академии первостепенное значение придает воспитанию и подготовке в Духовных школах «тех, кто мог бы приступить к священническому служению со страхом Божиим, верою и любовию, кто мог бы достойно принимать Божественную благодать и раздавать ее требующим». То есть возлагает главную надежду на отдельную человеческую личность, принимающую священнический сан. И в этом смысле средствами богословия, философии и психологии Владыка пытается исследовать и обосновать то, как духовное миросозерцание, зачатки которого находятся в каждой человеческой душе, трансформируется, изменяется в зависимости от условий религиозно-нравственной жизни человека. Ученому интересно исследовать вопрос, как в отдельном человеке, имеющем видимую предметную объективность, распознать богословское своеобразие.

Философско-богословский аспект этой проблемы архиепископ Константин рассматривает на примере жизни и трудов родоначальника русской религиозно-философской антропологии, малоизвестного ныне ученого Виктора Несмелова (1863–1937) в глубокой, многоплановой работе «Жизнь и религиозно-философская антропология Виктора Несмелова»[2], являющейся сокращенным разделом диссертации Владыки. В частности он рассматривает философские особенности православной антропологии, суть которой заключается не в исследовании физиологических особенностей человека, а в рассмотрении его духовной

---

[1] *Архиепископ Константин (Горянов), проф.* Церковь и Евхаристия. Христианское чтение. 2004. № 23. С. 19.

[2] Христианское чтение. 1998. № 16. С. 5–25.

деятельности, его идеального отношения к реальным условиям бытия. Очевидно, что объективная природа человека в противоположность условиям физической жизни обнаруживает тягу к духовному, желание свободного развития своих духовных сил. Насколько различны критерии и степени свободы у людей, несущих в себе образ Божий, Владыка показывает путем сопоставления судеб исторических личностей — Иоанна Кронштадтского и Георгия Гапона в блистательной статье «Русский выбор» (Святой праведный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон — становление личности в Духовных школах)[1].

Рассматривая становление этих двух по-своему выдающихся людей в историческом контексте, ученый-богослов ставит горький для руководителя Духовной школы вопрос: как могло случиться, что вышедшие практически из одинаковой среды, из русской глубинки, воспитывающиеся примерно в одинаковых условиях, в частности в Петербургской Духовной академии, принявшие желаемый духовный сан священники пошли столь различными, вернее, противоположными путями. Один, Иоанн Кронштадтский, стал любимым всей Россией батюшкой, другой, Георгий Гапон, обуреваемый духовной гордыней, повел народ против Царя, выступил одним из разрушителей основ русской государственности.

«Известно, что становление личности происходит от рождения и до последнего дыхания и является исторической категорией, определяющейся протяженностью во времени и ограничивающейся длиною жизни, — пишет в статье «Русский выбор» архиепископ Константин. — Младенчество можно считать фундаментом этого процесса, этого духовного строительства. Уже первые события биографий Иоанна Кронштадтского и Георгия Гапона позволяют судить о разном характере их воспитания. Духовное развитие личности будущего светила праведности — Иоанна Кронштадтского с раннего детства было сопряжено с Богом через молитвенное обращение к Нему». Георгий Гапон, к сожалению, в детстве, в своей семье, заразился «бациллой бунта», которая и в дальнейшей, взрослой жиз-

[1] Русский выбор. Святой праведный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон — становление личности в Духовных школах // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2008. № 2. С. 46–72.

ни священника находила благодатную почву. Православный пастырь, якобы во имя народа, даже отрекся от своего сана, а впоследствии и от Бога. Святой праведный Иоанн Кронштадтский действительно помогал народу, взяв на всю жизнь за образец слово Божие и подвиг Христов.

Об особой, всепобеждающей силе этого «оружия» в истории России ректор-ученый пишет в своих исторических работах, в частности в статье «День Победы»[1], подготовленной к столетию со дня кончины св. прав. Иоанна Кронштадтского и посвященной современному значению его жизненного подвига. Владыка прав, что невозможно рассмотреть этот подвиг, пришедшийся на «смутные времена», в отрыве ото всей истории России, которая издавна знакома с такими периодами и недавно пережила подобный. С уверенностью, с использованием богатого фактического материала, архиепископ Константин показывает, что в с е г д а, Господней волей находились праведники, которые Божиим словом, крестом и памятью подвига Христова в любые, самые темные, лютые времена способствовали русской победе над врагом, посягающим на Русь Православную, в с е г д а Пасхально празднующую День Победы.

Такой же Пасхальной радостью в 2004 г. сиял неоглядный, ликующий Крестный ход, который лично возглавлял архиепископ Тихвинский Константин с иконой Тихвинской Божией Матери в руках в день Ее возвращения в родной Тихвинский монастырь. Владыка Константин, встретивший Святыню в аэропорту Москвы и сопровождавший Ее на всем пути следования до обители, в своих руках как будто нес людям чаянную радость: после стольких лет богоборчества и лжи над русской землей вновь воссиял в целости Покров Пресвятой Богородицы. Соборным единением всего православного народа под Покровом Пресвятой Заступницы земли Русской возрождалась Россия. Уверенностью в завтрашнем дне наполнялись сердца пастырей и паствы. Большие планы строил на своей ответственной должности и глава Санкт-Петербургской Духовной академии архиепископ Константин. Сегодня можно ска-

[1] День Победы. О значении для современности проповеднического и пророческого подвига святого праведного Иоанна Кронштадтского // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2008. № 3. С. 10–33.

зать, что трудами неутомимого ректора многое исполнилось, многое удалось. Многое планировалось, когда после Великого архиерейского освящения (4 октября) в только что отреставрированной его заботами академической Церкви, прямо на торжественном заседании ассоциации «Покров» 6 октября 2008 г. Владыка был оповещен о решении Священного Синода о новом своем назначении, которое принял с удивительным спокойствием и невозмутимостью. Ныне он архиепископ Курганский и Шадринский, а его епархия находится в далекой провинции, вблизи границы с Казахстаном… Ужели он нужнее там?!

Священники как воины, обязаны подчиниться приказу. Но как воины они умеют и должны сражаться «без устали и страха». На память приходит прозорливое стихотворение петербургского поэта Андрея Реброва «На брань последнюю», написанное достаточно давно, в 2002 г., и посвященное Владыке Константину, когда тот был еще епископом Тихвинским.

Золотилось небо спелой рожью,
А в полях синели васильки.
Шел монах сумняшеся ничтоже
Вековой тропой, и кулики
Щебетали в долах васильковых
Под ржаною вязью облаков.
И лучилась к полю Куликову
Тропка летописною строкой…

Шел чернец строкой незавершенной,
Посох придержа в руце своей,
Мимо новорусских вавилонов,
Мимо стойких дедовых церквей.

А издалека, сквозь птичье пенье,
Сквозь халдейский ропот городов,
Доносился грозный гул сраженья:
Гром гранат, глухой, как стук щитов,
Посвист пуль, звучащий, словно эхо
Впившихся в простор ордынских стрел,
Лязг пропятных танковых доспехов,
Трубный гуд страстных монастырей.

Шел монах без устали и страха
На армагеддонское жнивье...
И служило посохом монаху
Пересвета древнее копье.

Удивительными бывают поэтические прозрения. Если метафорический образ монаха, идущего с символичным копьем Пересвета на духовную битву сквозь халдейский ропот городов, мимо новорусских вавилонов, явился сразу запоминающимся, явно зримым и узнаваемым, то смысл образа «шел чернец строкой незавершенной», кажется, проясняется только теперь. Какая «незавершенная строка» виделась поэту много лет назад на священном жизненном пути ученого-монаха? Не та ли, что сегодня осталась недописанной за ректорским письменным столом? А может быть та, которую Божией волей Владыке еще предстоит написать вдали от страстных городов, от громкого общественного поприща. Может быть, это будет строка самая важная, самая сильная, которая, как известно, в России лучше всего пишется в глуши уединенной и становится, действительно, сродни копью Пересвета.

Валентина ЕФИМОВСКАЯ
«Родная Ладога». № 1. 2009

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ТАЛАНТ

По своему опыту могу сказать, что каждый современный человек в течение своей жизни встречается и взаимодействует с сотнями, а некоторые и с тысячами самых разных людей. Однако очень немногие из них оставляют в душе глубокий след и остаются в памяти на всю жизнь. Об одном таком человеке в моей жизни и будут эти строки.

Долгие десятилетия наша страна была поделена на два лагеря, большинство людей из которых почти не сталкивались друг с другом и уж точно не были объединены одним общим делом и тем более не дружили просто по-человечески. Я имею в виду людей Церкви и людей, состоявших в партии и облаченных властью, тем более отвечавших за атеистическое воспита-

ние молодежи (были и другие водоразделы, но моя речь пойдет именно об этой ситуации).

Конечно, с крушением коммунистических идеалов и развалом Советского Союза официальные идеологические запреты тоже рухнули, но какая-то настороженность и непонимание мира служителей Церкви у меня оставались. И вот вдруг произошло чудо. На заседание Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга, видимо, по приглашению председателя Совета В. Е. Романова пришел ректор Санкт-Петербургской Духовной академии архиепископ Тихвинский Владыка Константин. Чудо было не в самом факте его участия в работе сугубо светского органа, а в той естественности, с которой один из иерархов Церкви вошел в нашу работу, вызвав большое уважение и доверие к себе очень мудрой позицией, глубиной понимания непростых проблем начала 90-х гг., искренним желанием сотрудничества и заботой о нуждах студентов, открытостью в поиске путей совместной воспитательной деятельности.

Убежден, что именно Владыке Константину принадлежит главная заслуга в том, что идея диалога духовной и светской систем образования молодежи не осталась простым пожеланием, а воплотилась в создании и развитии Межвузовской ассоциации духовно-нравственного воспитания «Покров», авторитет и влияние которого уже давно вышли за пределы нашего города. Чудо также состоит в том, что тот нравственный потенциал, который заложил Владыка Константин в это сотрудничество, позволил ассоциации «Покров» развиваться и сегодня, когда у него уже нет возможности принимать непосредственное участие в ее работе.

В этой заметке мне не хочется вдаваться в историю или детали становления, развития и работы этого уникального сотрудничества священнослужителей и светских педагогов на ниве духовно-нравственного просвещения молодежи. Представляется, что этому должна быть посвящена специальная работа, и, вероятно, не одна. Хочется сказать несколько слов о человеческом таланте Владыки Константина, совместная работа и даже дружба с которым стали важными моментами в моей жизни. Правда, когда речь идет о таких людях, трудно, или даже невозможно отделить личностные и профессиональные качества.

Подкупает и захватывает целостность личности Владыки Константина. Он удивительным образом объединяет в себе на-

учные знания, особенно в медицине, естественных науках, о природе человека, и глубокое погружение в вероучение, что позволяет ему не навязывать другому свою точку зрения, а вести за собой, убеждая своими поступками, заботой о других, будь-то студенты Духовных школ, ректоры или просто прихожане. Наверное, так все великие просветители — они доводят до людей православные ценности не только словом, но и делом, своим ежедневным служением, своим участием в жизни других, создавая особую притягательную атмосферу, которая уже не отпускает человека. Находясь рядом с Владыкой Константином, хочется быть достойным этого общения.

Не могу не высказать и еще одну мысль, которая не покидает меня с тех пор, как Владыка Константин переехал к новому месту своей службы. Весь облик этого человека, стиль его работы, способ общения с другими удивительно соответствует стилю и духовной атмосфере Санкт-Петербурга. Владыка сравнительно недолго жил в нашем городе, но казалось, что он здесь родился, вырос и сформировался как личность. Пребывание Владыки Константина в Санкт-Петербурге было очень органично, и я надеюсь, что по воле Господа он еще вернется сюда, где его многие ценят и любят.

Г. А. БОРДОВСКИЙ, ректор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, академик Российской академии образования, вице-президент ассоциации «Покров» в период 2002–2010 гг.

ЗА ЗАСЛУГИ ПРЕД САНКТ-ПЕТЕРБУРГОМ

Архиепископ Константин решением Гуманитарного фонда «Личности Петербурга» от 25 января 2008 г. награжден медалью лауреата «Личность Петербурга»

Публикуем фрагменты передачи популярной петербургской радиостанции «Радио Петербург», в которой принимали участие архиепископ Курганский и Шадринский Константин, председатель Петербургского исторического клуба, профессор Андрей Леонидович Вассоевич (в записи А. Л.), за-

ведующий кафедрой истории и теории социологии Российского государственного педагогического университета, доктор философских наук, профессор Алексей Васильевич Воронцов (в записи А. В.).

Андрей Леонидович Вассоевич: Алексей Васильевич, Вы пришли сегодня в Санкт-Петербургский дом радио, чтобы представить кандидатуру нового почетного члена Петербургского исторического клуба.

Алексей Васильевич Воронцов: Спасибо. Действительно, у меня такая кандидатура есть. Кандидатура, которую хорошо знают наши радиослушатели, которую хорошо знают жители города Санкт-Петербурга, Ленинградской области и многие россияне. Я имею в виду архиепископа Курганского и Шадринского Константина, который до недавнего времени был ректором Санкт-Петербургской Православной Духовной академии.

Я неоднократно встречался с архиепископом Константином, будучи вице-губернатором Ленинградской области. Знаю его личный вклад в возвращение иконы Тихвинской Божьей Матери. Он работал совместно с Правительством Ленинградской области, с представителем Президента по Северо-Западу, и эта работа увенчалась, как известно, успехом. Кроме того, это образованнейший, начитанный человек, который много делает для просвещения наших людей, петербуржцев и жителей Ленинградской области.

А. Л.: Алексей Васильевич, мне особенно приятно сказать, что Владыка Константин неоднократно выступал на заседаниях Петербургского исторического клуба, и на его выступления поступали многочисленные отклики, по письмам радиослушателей эти передачи мы даже неоднократно повторяли.

А. В.: И, кроме того, Андрей Леонидович, его очень хорошо знают ученые Санкт-Петербурга, Ленинградской области. Я принес письмо, которое хочу огласить.

«Председателю Петербургского исторического клуба
телерадиокомпании “Петербург” профессору
Андрею Леонидовичу Вассоевичу

Уважаемый Андрей Леонидович!

Памятуя о том, что предыдущий ректор Санкт-Петербургской Православной Духовной академии профессор архи-

епископ Константин неоднократно выступал на заседаниях Петербургского исторического клуба телерадиокомпании "Петербург", прошу Вас на предновогоднем или новогоднем заседании исторического радиоклуба огласить в эфире следующее решение президиума Петровской академии наук и искусств: "Отмечая плодотворную научно-просветительскую деятельность на ниве духовного возрождения России и сплочения братских славянских народов Республики Беларусь и Российской Федерации, президиум Петровской академии наук и искусств принял решение об избрании бывшего ректора Санкт-Петербургской Православной Духовной академии архиепископа Тихвинского, ныне архиепископа Курганского и Шадринского Константина академиком Петровской академии наук и искусств.

В знак признания выдающихся заслуг архиепископа Константина в период его двенадцатилетнего служения в Санкт-Петербурге по сплочению усилий духовной и светской науки города, направленных на духовное возрождение России, наградить архиепископа Курганского и Шадринского Константина медалью Петра Великого.

Президент Петровской академии наук и искусств, лауреат Государственной премии СССР, доктор технических наук, профессор Майборода Леонид Александрович».

Хочу сказать, Андрей Леонидович, что это решение было принято единодушно, и все члены президиума пожелали архиепископу Константину плодотворной деятельности теперь уже в Кургане, да и в целом в России, поскольку этот человек заметный и в церковном мире, и в светской среде.

А. Л.: Алексей Васильевич, я рад, что Вы как первый вице-президент Петровской академии наук и искусств выступили в роли доброго вестника, принесли такое замечательное письмо, содержащее выписку из решения президиума Петровской академии наук и искусств, и хочу Вам сознаться, что еще до этого исторического решения президиума я записал беседу с архиепископом Константином. Я уже знал о том, что Вы предложили его кандидатуру в качестве нового почетного члена Петербургского исторического клуба, но, конечно, не мог предположить, что архиепископ Константин удостоится чести стать

академиком Петровской академии наук. До этого я знал, что его избрала Российская академия естественных наук сначала академиком, потом и членом своего президиума. Вот запись этой беседы.

А. Л.: Владыка Константин, было бы интересно знать Ваше мнение по поводу тех приемов психологического воздействия, которые сегодня применяются в информационной войне против народов, некогда входивших в состав Российской Империи, а затем СССР.

Владыка Константин: Главное орудие этой информационной агрессии — это «реклама» самых низменных человеческих пороков. Это разврат, причем в предельно грубых, садистических формах, насилие, чудовищная жестокость, прежде всего с экранов, грубо вторгающиеся в нашу жизнь. Печатные средства массовой информации, так называемая «желтая пресса», также содействуют растлению народа. Сразу вспоминаются древние библейские времена. Массовая информационная агрессия подобна всемирному потопу. Сегодня мутные волны информационного потопа опрокидывают традиционную систему ценностей. Все самое мерзкое и отвратительное всплывает наверх и при этом представляется как идеальный образ жизни, как нечто модное и привлекательное. Телевидение, компьютерные игры, виртуальные убийства, Интернет, газеты, журналы — все буквально затоплено пропагандой безнравственности. А цель — это духовно-нравственная деградация российского общества. Достижение этой цели автоматически ведет к демографическому кризису, к вымиранию нации, и как итог, к фактической гибели государства.

Россия уже давно живет в условиях глобальной геополитической войны, а ее важнейшей составляющей частью является война информационная, которую, к сожалению, Россия не всегда выигрывала. Эта информационная война очень хорошо продумана. Она преследует конкретные цели, осуществляется цинично, безжалостно и планомерно.

А. Л.: Высокопреосвященнейший Владыка, полностью соглашаюсь с Вашей оценкой характера информационной агрессии, которая осуществляется на всем постсоветском пространстве. Хотелось бы отметить и то обстоятельство, что нравственная деградация наблюдается сегодня и в странах

Евросоюза, я уж не говорю о североамериканских Соединенных Штатах.

Владыка Константин: Совершенно верно. Следует отметить, что причины нравственной деградации — это общеизвестный факт — лежали в основе гибели древних цивилизаций. А сегодня факт наличия деградации Евросоюза и Штатов не может отрицать и даже глава Римо-католической церкви. Это еще раз свидетельствует о том, что на исходе XX века Европейская цивилизация из христианской превратилась в постхристианскую. В важнейших документах Евросоюза сегодня нет даже упоминания о христианских основах Европейской цивилизации.

Антихристианские тенденции в современной американской и европейской политической культуре в немалой степени способствуют тому ожесточению, с которым сегодня ведется война против православных народов. Речь идет о сербах и черногорцах в Югославии, об абхазах, осетинах и грузинах на Кавказе. Полагаю, что на очереди будет стоять конфликт в Македонии между православным македонским большинством и проживающими там мусульманами-албанцами. И, наконец, самое тяжелое и самое трагическое, что может быть — это попытка разжечь конфликт между братскими народами России и Украины.

А. Л.: Владыка, какие идеалы может предложить антихристианский мир православным народам сегодня вместо традиционных ценностей? Какие соблазны могут толкнуть их на путь вооруженного противостояния и ненависти друг к другу?

Владыка Константин: Древо узнается по плоду. На терновнике не могут расти яблоки или груши. И вот эти, с позволения сказать, плоды, вот эти идеалы мы видим своими глазами уже сегодня воплощенными в жизнь. В частности пьянство, особенно в деревнях, беспредельный рост наркомании, невиданное число абортов, страшная преступность, в том числе особо жестокая детская, торговля людьми, детская беспризорность и тому подобное. При этом многие из перечисленных социальных бедствий спровоцированы именно западной рекламой самых низменных человеческих пороков. Эта пропаганда началась в годы так называемой перестройки на бескрайних просторах СССР. Например, многомиллионному числу абор-

тов предшествовали кампании по сексуальному воспитанию молодежи, а массовому распространению наркомании фестивали под лицемерным девизом «Рок против наркотиков». Ведь ни для кого не секрет, что тысячи и тысячи молодых людей впервые попробовали такой наркотик как «экстази» именно на дискотеках, именно на рок-фестивалях.

Русская Православная Церковь препятствует нравственному растлению общества, отстаивая традиционные ценности, укрепляя институт семьи. Поэтому те силы, которые работают против России, против оздоровления нашего общества, стараются оттеснить Церковь, принизить ее авторитет, пытаются, грубо говоря, заткнуть ей рот, заставить ее молчать.

А. Л.: Владыка, действительно, в последнее время мы постоянно сталкиваемся с выступлениями, прямо или косвенно направленными против Русской Православной Церкви. При этом зарубежные голоса зачастую звучат куда громче, чем протестные заявления отечественных богоборцев.

Владыка Константин: Совершенно верно. Достаточно напомнить, что в ноябре 2007 г. Госдеп США опубликовал ежегодный доклад о состоянии религиозной свободы в мире, в котором, в частности, говорилось, что российская исполнительная власть ограничивает права и религиозные свободы меньшинств, Русская Православная Церковь пользуется явными преимуществами по сравнению с другими религиозными организациями. Цитирую: «Русская Православная Церковь и ФСБ ограничивают свободу вероисповедания». Здесь явно просматривается преемственность политики Третьего рейха на оккупированных территориях: каждой деревне своя секта. И такая преемственность далеко не случайна. Геополитические противники России прекрасно понимают значение Православной Церкви как мощной, объединяющей силы, способной сплотить не только русский народ, но и другие православные народы на постсоветском пространстве. Именно поэтому со стороны Запада оказывается поддержка и всяческая помощь множеству незарегистрированных религиозных движений. Не случайно идеолог современной американской политики Збигнев Бжезинский откровенно заявлял: «После падения коммунизма наш самый главный враг это Русская Православная Церковь».

Против Русской Православной Церкви выступают не только на Западе. Идеи Збигнева Бжезинского находят своих приверженцев и в нашей стране. Так, академик Гинзбург, комментируя преподавание в школах предмета «Основы Православной культуры», заявлял, в частности, что, «преподавая религию в школах, эти, мягко говоря, сволочи церковные, мягко говоря, хотят заманить души детей». В Москве движение «Свободные радикалы» проводит акцию-пикет против вмешательства Церкви в дела государства. Не против растлевающего влияния СМИ, не против криминализации общества, а против той силы, которая реально всему этому препятствует. Какой вывод отсюда следует? Получается логическая цепочка. Церковь препятствует нравственному разложению общества и тем самым способствует физическому выживанию нации и государства. Если удастся внедрить в умы молодежи образ жизни, пропагандируемый современными СМИ, то Россию можно будет взять голыми руками. Руки, исколотые наркошприцами, не удержат оружие для защиты Отечества. Опустившаяся молодежь не сможет ни создать семью, ни служить в армии, ни стоять у станка, ни заниматься умственным или физическим трудом.

А. Л.: Но тем удивительнее кажется, Владыка, то антиправославное упорство, с которым ряд видных представителей современной интеллигенции выступает в печатных и электронных средствах массовой информации.

Владыка Константин: Насчет ряда я бы не согласился. Все-таки речь идет о нескольких пожилых академиках, воспитанных в советское время в атеистическом духе, это далеко еще не вся отечественная интеллигенция. Куда более показательным примером является деятельность Межвузовской ассоциации «Покров», которая через Совет ректоров вузов Санкт-Петербурга объединила представителей Духовной академии, светских, военных и гражданских вузов. Ядром Межвузовской ассоциации «Покров» стали такие вузы как Санкт-Петербургская Духовная академия, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Военно-космическая академия им. Можайского, постепенно в ассоциацию вступали все новые и новые вузы. Сейчас их число приближается к сорока. В ассоциацию входят несколько во-

енных и медицинских академий, технические вузы, Университет кино и телевидения, Университет технологии и дизайна, Государственная консерватория и т. п. К тому же сейчас в «Покров» начинают вступать вузы из других городов России. Например, в ассоциацию вступил Уральский институт бизнеса и права из Екатеринбурга.

А. Л.: Получается, что в нашем городе родилось новое всероссийское движение, которое объединяет ректоров крупнейших вузов России ради благородного дела — защитить студенчество от нравственной деградации.

Владыка Константин: Это движение возникло в 2002 г., и не стало, как теперь говорят, фирмой-пятиминуткой или какой-то конъюнктурной организацией, которая преследует сиюминутный политический интерес. Мы начинали с десяти вузов, а теперь их уже сорок, причем входят вузы из Москвы, Екатеринбурга, Рязани и других городов. Это свидетельство того, что организация живая, деятельная.

А. Л.: Владыка, работа Межвузовской ассоциации «Покров», конечно же, вызывает всяческое уважение, ведь на протяжении нескольких лет семинаристы, курсанты и студенты бескорыстно занимались нравственно-просветительской деятельностью не только среди студенческой молодежи, чему я, конечно, свидетель, как профессор РГПУ им. А. И. Герцена, но главное, что они работали с детишками.

Владыка Константин: Да, это так. В наше непростое время самой уязвимой частью общества оказываются даже не люди преклонного возраста, а в первую очередь дети. Люди старшего поколения, несмотря на все трудности материальной стороны их жизни, сохраняют обычно нравственные ориентиры, а по детям растлевающие электронные СМИ наносят убийственный удар. Самыми уязвимыми среди несовершеннолетних оказываются дети, по разным причинам потерявшие родителей и семью. Именно по ним, дезориентированным, легче всего бить безнравственностью. Не требуется почти никаких усилий, чтобы быстро развратить и нравственно разложить беспризорного ребенка. При этом результат двойной. Уже сейчас такие дети осложняют ситуацию в государстве, но это еще и мина, которая взорвется в будущем. Из них уже вырастают сотни тысяч преступников, миллионы хронических алкоголи-

ков, наркоманов, которые уже сами в скором времени будут работать над разложением общества, в котором они живут.

А. Л.: Хочу Вас спросить, на каких принципах ассоциация «Покров» строит свою работу с детдомовцами?

Владыка Константин: Воспользуюсь примерами из жизни Ленинградской области. Деятельность Межвузовской ассоциации «Покров» наиболее успешно проходила в детском доме поселка Лопухинка Ломоносовского района. Там изначальным принципом работы с детдомовцами стало воцерковление детей. Почему? Важно было заложить духовно-нравственный фундамент, на котором уже потом бы создавался внутренний мир каждого отдельного ребенка, и соответственно возникал бы более совершенный мир детства в целом. Естественно, все начиналось с крещения детей, которое организовывалось ассоциацией «Покров». Крестными детдомовских детей стали покровские студенты, курсанты и семинаристы. В ситуации, когда сам институт семьи находится в России в глубоком кризисе, когда два миллиона детей оставлены без попечения родителей (и это только официальные данные), ассоциация «Покров» как один из перспективных вариантов решения проблемы предлагает создание крестных семей.

А. Л.: А что такое крестные семьи? Довольно необычное для наших радиослушателей словосочетание. Как они функционируют?

Владыка Константин: На пепелище обычной семьи, когда ребенок остается сиротой, часто при живых родителях, возникает духовная семья: крестный отец и крестная мать, их крестники — это детдомовские дети. Причем в сознании самих детей крестные воспринимаются именно как родители. Они так и говорят: «Папы с мамой у меня нет, но зато у меня есть крестные, а это ведь почти одно и то же». Крестные родители не только дают возможность детям вступить в Церковь, но берут на себя ответственность за своих подопечных. Забота преподавателей и студентов ассоциации «Покров» о детях из детского дома простирается на все стороны их жизни, как внешние, так и внутренние. Студенты дважды в неделю регулярно посещают детский дом. Они помогают детям делать уроки, многие из этих детей сильно отстают в учебе, это понятно, у каждого из них за спиной не одна психотравма. Эта травма требует очень

внимательного и бережного отношения к ребенку. Это отношение и забота проявляются, в том числе, и в организации досуга. В детском доме проводятся интеллектуальные и спортивные игры, совместно отмечаются детские дни рождения, именины, церковные, светские праздники. «Покров» организовывал для детей и воспитателей праздник в поселке Копорье, поездки в Санкт-Петербург на праздник реконструкции Ледового побоища. Эти дети часто останавливаются, даже ночуют у нас в Духовной академии, мы их там кормим. Они принимают участие в выпускном дне в Военно-морском институте радиоэлектроники им. Попова в Петродворце, в авиашоу на аэродроме поселка Гостилицы, участвуют в награждении лучших выпускников вузов в Петропавловской крепости, в праздничных гуляниях в Екатерингофском парке, в подготовке к участию, и участвуют сами в Рождественской и Пасхальной епархиальных выставках. Это далеко не полный список мероприятий.

А. Л.: Высокопреосвященнейший Владыка, Вы на протяжении более чем двенадцати лет возглавляли Санкт-Петербургскую Православную Духовную Академию, которая, без сомнения, принадлежит к числу главных хранительниц христианского культурного наследия в России. Каковы основные тенденции развития этого прославленного учебного заведения были на протяжении последних лет?

Владыка Константин: Санкт-Петербургская Духовная академия всегда стремилась к тому, чтобы широко использовать культурное наследие прошлого, не отметать его, как нередко поступали реформаторы светского образования в XX в., но сохранять и преумножать. Та реформа духовного образования, которая нами сегодня, можно сказать, успешно завершена, направлена на то, чтобы в полной мере восстановить высочайший научный потенциал, который был присущ Санкт-Петербургским Духовным школам до 1917 г. Высшим учебным заведением стала наша Духовная семинария, она до этого была средним учебным заведением, а что же касается академии, то ее задача — подготовка научно-педагогических кадров для работы в многочисленных семинариях, во множестве открывающихся на всем постсоветском пространстве. Сейчас таких семинарий уже около сорока. Не случайно Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий, выступая на Архиерейском Соборе,

указал на необходимость повышения требований к богословским диссертациям. С учетом этих высказываний Святейшего научные работы студентов Санкт-Петербургской Православной Духовной академии проходят сейчас предзащиты, а кроме отзыва научного руководителя требуются еще и две рецензии. Причем иногда второй рецензент бывает из Университета или Академии наук, что весьма обязывает научного руководителя. Отмечу также, что кроме качественного роста диссертаций повысились и количественные показатели. Так, за двенадцать лет моего ректорства в Санкт-Петербургской Духовной академии было защищено 186 кандидатских диссертаций, в то время как за двенадцать лет до меня было защищено 72 диссертации, а количество профессоров выросло в 5 раз.

А. Л.: Владыка, разрешите сердечно поблагодарить Вас за участие в очередном заседании Петербургского исторического клуба и сказать Вам о том, что группа почетных членов Петербургского исторического клуба обратилась ко мне с предложением в знак признания Ваших выдающихся заслуг в деле духовного просвещения жителей Петербурга и Ленинградской области избрать Вас почетным членом Петербургского исторического клуба.

Владыка Константин: Спаси Господи, это для меня большая честь, это оказанное мне доверие.

А. Л.: Мы провозглашаем Вас в эфире «Радио Петербург» почетным членом Петербургского исторического клуба.

Владыка Константин также избран академиком Петровской академии наук и искусств и награжден высшей наградой Петровской академии наук и искусств медалью Петра Великого.

СЛУЖЕНИЕ БОГУ И НАРОДУ

(*к 60-летию со дня рождения и 20-летию архиерейской хиротонии архиепископа Константина*)

23 марта 2011 г. исполнилось 60 лет со дня рождения известного во всей Русской Православной Церкви и за ее пределами церковного деятеля, архиерея, богослова и на протяжении 18 лет ректора Минской, а затем Санкт-Петербургской Духов-

ных семинарий и академий — архиепископа Курганского и Шадринского Константина.

Вся жизнь владыки Константина — это постоянный благородный и напряженный труд на ниве церковной. Архиепископ Курганский и Шадринский Константин всему Православному миру больше известен как ученый-богослов и ректор высших Духовных школ. Действительно, как уже было выше сказано, Владыка 6 лет возглавлял Минскую Духовную семинарию (МинДС), а потом на протяжении 12 лет возглавлял Санкт-Петербургские Православные Духовные семинарию и академию. МинДС первой в РПЦ перешла на 5-летнее образование, получила статус вуза, а ее дипломы признаны государством. Кстати, Владыка Константин установил своего рода рекорд, ведь до него такое длительное время Санкт-Петербургскими Духовными школами никто не руководил. Кроме того, можно с уверенностью сказать, что время ректорства в Петербургской академии Владыки Константина — это время расцвета академии во всех отношениях. Свидетелем этого расцвета сподобил Господь быть и меня сначала в качестве студента семинарии и академии, потом в качестве преподавателя Санкт-Петербургской Православной Духовной семинарии и с 2000 г. по настоящее время нести послушание иподиакона у архиепископа Константина.

Владыка Константин стал у руля Санкт-Петербургской Православной Духовной академии в сложное время, когда богословское образование переживало тяжелейший кризис. До него ректоры академии менялись часто и, как вспоминает Владыка, после назначения его на ректорство некоторые пророчествовали, что он не продержится там и двух месяцев: в Ученом совете академии уже сидели четыре бывших ректора. Однако Господь судил по-иному, и, благодаря покровительству Божией Матери, молитвами св. кн. Александра Невского, ап. Иоанна Богослова и собственной колоссальной трудоспособности, Владыка Константин не просто удержался в качестве ректора академии 12 лет, но и сделал ее лучшим Православным Духовным учебным заведением Русской Православной Церкви.

Сразу же после назначения на должность ректора СПбДА в 1996 г. Владыка начал претворять в жизнь реформы, осуществляемые по решению Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви. Срок обучения в семина-

рии был увеличен с 4-х до 5-ти лет и семинария стала высшим духовным учебным заведением. Как показали результаты реформы, переход на 5-летнее образование с защитой дипломной работы оказался оправданным и своевременным.

Сразу же после этого начался процесс реформирования Духовной академии, которой определено было стать научно-педагогическим и научно-богословским центром. В рамках реформы срок обучения был сокращен с 4-х до 3-х лет. В академии были учреждены богословское и библейское отделения, созданы кафедры богословия, библеистики, церковно-практических и церковно-исторических дисциплин. Процесс обучения в академиях в значительной мере ушел от имевшегося прежде дублирования обучения в семинарии, существенный акцент был сделан на вновь разработанные курсы, спецкурсы и семинары, а также на самостоятельную исследовательскую работу студентов. Все студенты академии, начиная с первого курса, должны были заниматься написанием кандидатских диссертаций.

Благодаря стараниям и авторитету Владыки Константина многие студенты из СПбДА обучались на теологических факультетах в Финляндии, Греции, США, Великобритании.

В 1998 г. по инициативе Владыки Константина в СПбДА был открыт Церковно-археологический музей им. Патриарха Алексия II, получивший большую популярность среди школьников и студентов Санкт-Петербурга.

Наряду с учебно-педагогической, научной, просветительской, социальной и миссионерской деятельностью, в СПбДА стали проводиться беспрецедентные по масштабам ремонтно-строительные и хозяйственные работы, направленные на улучшение условий учебы и быта студентов.

В 1997 г. стараниями Владыки Константина было открыто иконописное отделение, создан академический веб-сайт и интернет-класс. В 2003 г. регентское отделение также обрело отдельное двухэтажное помещение.

В 2004 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II начался ремонт академического храма святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. В течение года был сделан капитальный ремонт в храме, который находился в аварийном состоянии. По проекту, утвержденному Патриархом Алексием в 2004 г., бала расписана значитель-

ная часть храма в православном стиле. К 200-летнему юбилею академии в 2008 г. были отремонтированы практически все академические помещения.

Кроме всего этого, архиепископ Константин находил время для преподавания догматического богословия в семинарии и академии, его преподавательская нагрузка составляла 12 часов в неделю; он был заведующим кафедрой богословских дисциплин, профессором.

В 2005 г. благодаря стараниям архиепископа Константина состоялось торжественное открытие нового учебного заведения — Народного православного университета (НПУ) Санкт-Петербурга и Ленинградской области, одним из учредителей которого стала Санкт-Петербургская Православная Духовная академия. Председателем Попечительского совета был избран архиепископ Константин. Православный народный университет с трехлетним сроком обучения стал центром духовного просвещения, доступным для самых широких слоев населения как самого города, так и всей Ленинградской области. Это учебное заведение также, как и ассоциация «Покров» не имеет аналогов в Российской Федерации.

Архиепископ Константин, кандидат медицинских наук, является председателем Церковно-общественного совета по биомедицинской этике при Московской Патриархии. На Рождественских чтениях он традиционно возглавлял секции «Церковь и медицина», «Святоотеческое наследие и православная антропология», «Христианская психология» и др., где постоянно выступал с докладами.

В 2004 г. архиепископ Тихвинский Константин доставил чудотворный образ Тихвинской иконы Божией Матери из Москвы в Санкт-Петербург.

Кроме того, архиепископ Константин является членом президиума Российской академии естественных наук; вице-президентом академии АНИС; членом академии АПОБ; членом Международной академии наук экологии, безопасности природы и человека; членом Санкт-Петербургской академии истории, науки и техники; почетным членом Международной академии интегративной антропологии; Почетным председателем Собора православной интеллигенции; Почетным доктором СПбТИЭУ и др. Он постоянный участник отечественных и международ-

ных конференций, автор многочисленных публикаций. Награжден орденами РПЦ св. блгв. князя Даниила Московского II ст.; преподобного Сергия Радонежского II ст.; святителя Иннокентия Московского II ст., орденом Александрийской Церкви апостола Марка II ст., орденом Белорусской Православной Церкви преп. Кирилла Туровского II ст. преподобного Серафима Саровского II ст., медалью «Литчность Петербурга» и другими наградами.

В конце 2008 г. архиепископ Константин назначен Управляющим на Курганскую кафедру, где значительно активизировал церковную жизнь. Впервые в епархии был проведен целый ряд мероприятий: православные выставки с международным участием, Ильинские молодежные чтения, музыкальные фестивали, Александровские дни. В Курган доставлена частица мощей святого благоверного князя Александра Невского из Санкт-Петербурга.

От лица благодарных учеников и помощников хотелось бы в этот знаменательный юбилейный 2011 год поздравить архиепископа Константина с 60-летием со дня рождения и 20-летием архиерейской хиротонии и пожелать нашему дорогому Владыке еще многие годы столь же усердно в крепости душевных и телесных сил совершать архипастырское служение на благо Святого Православия и народа Божия!

Диакон Константин ПАВЛЮЧЕНКО,
кандидат богословия

«ВЛАДЫКА КОНСТАНТИН — УБЕЖДЕННЫЙ ПАТРИОТ И ГОСУДАРСТВЕННИК. ПРИ НЕМ БЫЛО СПОКОЙНО, ДЕЯТЕЛЬНО И КОНСТРУКТИВНО»

(*к 60-летию архиепископа Курганского и Шадринского Константина*)

Архиепископ Курганский и Шадринский Константин (Горянов) относится к числу выдающихся пастырей современной Русской Православной Церкви. Мне выпало счастье тру-

диться рядом с ним в течение благодатных 9 лет, с 1999 по 2008 г. Он пригласил меня в Санкт-Петербургскую Духовную академию сначала на должность преподавателя иностранных языков, потом, благодаря его помощи, я смог преподавать богословские дисциплины — патрологию, византологию, а после кончины Петра Андреевича Дудинова каноническое право и новозаветные дисциплины. Благодаря Владыке Константину я получил радость общения со студентами, право готовить будущих пастырей Церкви, делиться с ними теми знаниями и опытом, возможность получить которые дал мне Господь. Архиепископу Константину я обязан счастьем быть диаконом Русской Православной Церкви. Он меня рукоположил 2 ноября 2005 г.

Глубоко мною почитаемый Владыка Константин, истинно верующий христианин, который любит Бога, любит Церковь и всего себя ей отдает. Внешне сдержанный, не очень многословный, он обладает глубокими знаниями, богатым духовным внутренним миром. Его, воспитанника Троице-Сергиевой Лавры, можно назвать носителем русского благочестия.

Владыка Константин — убежденный патриот и государственник. По его благословению в Санкт-Петербурге был создан Собор православной интеллигенции. Это сообщество православных ученых, литераторов, деятелей культуры и образования. В течение многих лет Владыка лично благословлял и курировал его заседания и конференции, сам участвовал в них. Архиепископ Константин широко известен своими публицистическими и историческими статьями. Их отличает глубокое видение государственных проблем, трезвость мысли, историчность. В каждой из них Владыка болеет за правду Божию, требующую от общества и от каждого из нас в отдельности ее понимания. Владыка Константин — человек глубоко совестливый и ответственный. Это чувствовалось и во время его управления епархией в Белоруссии, и во время, когда он руководил Санкт-Петербургской Духовной академией. И на всех его поприщах проявлялись редкие качества его характера: внимание к нуждам людей, деятельное понимание их.

Характерно насколько он был деликатен, сдержан и терпелив во время своего ректорства. Всегда, когда придешь к нему на прием, он и усадит, и расспросит, поинтересуется как

жизнь. В нем присутствует удивительная интеллигентная профессорская деликатность, к сожалению, не всегда свойственная нашему начальству. И, в то же время, — твердость, принципиальность и умение управлять людьми, что опять же встречается у нас не часто.

Владыка Константин — человек науки. Он профессор богословия, в прошлом серьезный специалист в области медицины (в свое время защитил кандидатскую диссертацию по медицине). Прекрасный знаток сложных вопросов биологии и биоэтики. Его интерес к гуманитарным и историческим проблемам, проявившийся в целом ряде статей, далеко не случаен для медика, понимающего, что надо лечить не отдельную болезнь, а всего человека, которого следует рассматривать только в духовно-душевно-телесной целостности.

Я вспоминаю множество ситуаций в академии, когда Владыка подходил к решению проблем именно как врач, не с торопливым энтузиазмом хирурга, а с мудрым терпением терапевта. Следует сказать, что во время его ректорства Духовные школы развивались поступательно и динамично. При нем был совершен переход на пятилетний образовательный план для семинарии и трехлетний для академии, который я считаю идеальным. При нем были разработаны конкретные учебные программы, давались четкие и понятные требования к дипломам и кандидатским диссертациям, причем требования выполнимые. При нем было спокойно, деятельно и конструктивно. Были учреждены ежегодные Покровские образовательные чтения, которые имеют столь же глубоко научный уровень, сколь и практически прикладной характер. Владыка является основателем уникальной Межвузовской ассоциации «Покров». Ее создание стало историческим свершением для нашего города, для объединения и сдруживания академического и светского студенчества. Окормление учащихся военных учебных заведений, в частности курсантов Военно-космической академии, проповеди Православия в стенах светских учебных заведений оказались значимыми не только для студентов, но и для преподавателей. Многие, пообщавшись с Владыкой, узнав его энциклопедичность, его доброту и радушие, с почтением и вниманием стали смотреть на Православную Церковь.

Владыка Константин многое делал для престижа Русской Православной Церкви среди городских властей, среди представителей государственных светских структур, особенно среди медиков и военных. При нем были установлены прочные связи с Военно-медицинской академией, с Военно-космической академией, Военно-морской академией, Государственным университетом и другими учебными заведениями.

Глубокая религиозность архиепископа Константина неотделима от его чувства прекрасного. Одним из значительных, но, к сожалению, заключительных его дел на должности ректора Санкт-Петербургской Духовной академии стало освящение после капитального ремонта академического храма, престола, росписи. Лично для меня росписи, созданные в православном византийском и балканском стиле, были прекрасны. К сожалению, позднее, после отъезда Владыки, их записали другими росписями.

Что касается исторических и историософских работ архиепископа Константина, то обращает внимание его принципиальная позиция по вопросу «екатеринбургских останков». Он, как архиерей и как медик, убежденно отстаивает невозможность принадлежности этих останков членам Императорской Семьи. Владыка занимает честную, хотя и непопулярную позицию. Характерно его объективное видение сложной русской истории, в которой он видит Церковь и Россию в неслитном единстве: в убеждении, что судьбы народа России отражаются в судьбе Церкви, отстаивает свое понимание народности Церкви, что, к сожалению, сегодня не дано зреть многим нашим соотечественникам. Владыка Константин осмысливает вековые последствия октябрьской трагедии, воспринимает революционную катастрофу начала XX в. как следствие все нагнетавшегося помрачения народного духа и как результат иудина греха, которые впоследствии привели к цареубийству и богоборчеству. В то же время как настоящий русский человек, архиепископ Константин понимает ценности советского периода, осознает непреходящее значение подвига русского народа в этот период, в том числе и в Великую Отечественную войну.

Для Владыки базисной является ценность монархии и монархического принципа, что отражено и доказано в ряде его

исторических статей, в частности в статье «Преподобный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон». Три исконных русских принципа: Православие, Самодержавие, Народность — это и его принципы, как священника, как историка, как человека, любящего свое Отечество, свой народ.

Волей священноначалия в 2008 г. архиепископ Константин был переведен в Курган на самостоятельное служение. Это не случайно, его всегда посылали туда, где трудно. В настоящее время Курганская епархия постепенно, но поступательно развивается, благоукрашается. В славный день юбилея хотелось бы пожелать высокочтимому Владыке Константину благоденственного мирного жития, здравия, спасения, во всем благого поспешения. Многая и благая лета.

Диакон Владимир ВАСИЛИК, патролог, доцент специально для «Русской народной линии», 23 марта 2011 г.



ПРИЛОЖЕНИЕ

Список наград архиепископа КОНСТАНТИНА

Церковные награды:

- медали преподобного Сергия Радонежского I и II ст. (учеба в академии);
- Архиерейская грамота за 1-й выпуск в МинДС 1994 г.
- орден Александрийской Церкви апостола Марка II ст. (1986);
- орден благ. князя Даниила Московского II ст. (1995);
- орден преподобного Сергия Радонежского II ст. (2001);
- именная панагия к 10-летию архиерейской хиротонии (2001);
- юбилейная медаль апостола Петра, Санкт-Петербург (2003);
- орден святителя Иннокентия Московского II ст. (2006);
- юбилейная Патриаршая грамота в 2006 г. в связи с 60-летием возрождения Санкт-Петербургских Духовных школ и 285-летием их основания;
- орден Белорусской Православной Церкви свт. Кирилла Туровского II ст. (2010 г.);
- орден преподобного Серафима Саровского II ст. (2011).

Научные и другие награды:

- «Почетный знак Российской академии естественных наук (РАЕН): За заслуги в развитии науки»;
- грамота и медаль «Ревнителю просвещения» от Академии российской словесности;
- орден Петра Великого II ст. «За выдающиеся заслуги и большой личный вклад в развитие и укрепление Государства Российского» от академии АПОБ;
- орден святого Иоанна Кронштадтского «За заслуги в области духовного возрождения России» от МАНЭБ;
- орден Ломоносова «За выдающиеся заслуги и большой личный вклад в многотрудное дело восстановления и укрепления нравственных и духовных традиций государства Российского»;
- орден св. Георгия Победоносца I ст. от РАЕН; медаль «За достижения в образовании и экономике»; почетное звание и знак «Рыцарь науки и искусств» РАЕН;
- золотая медаль лауреата Национальной премии Петра Великого «За выдающиеся заслуги на благо Отечества»;
- медаль «В память 300-летия Петербурга»;

- золотой почетный Крест св. Татианы — покровительницы российского студенчества;
- лауреат премии им. Вернадского от АНИС;
- Большая серебряная медаль Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (РГПУ) «За большой вклад в развитие духовно-нравственного воспитания молодежи»;
- сертификат Хельсинского Европейского форума «Создание единого образовательного пространства России и Европейского Союза»;
- благодарности от Совета ректоров вузов СПб. «За многолетний плодотворный труд, обеспечивший устойчивое взаимодействие Православной и светских высших школ Санкт-Петербурга в борьбе за духовность молодежи России»;
- Звезда Вернадского II ст. — высшая награда Международного межакадемического союза;
- Медаль Бецкого И. И. от РГПУ;
- грамота губернатора Ленинградской области В. П. Сердюкова «За содействие в деле возвращения Тихвинской иконы Божией Матери»;
- Почетный диплом за организацию и проведение Международной конференции «Святой Иоанн Кронштадтский и соборное возрождение России» и др.;
- неоднократно получал благодарности от Ученого совета СПбПДА за попечение о профессорско-преподавательской корпорации и за труды по благоустройству Духовных школ;
- медаль лауреата «Личность Петербурга» (2008);
- медаль «20 лет МЧС России», в соответствии с решением ГУ МЧС России по Курганской области, удостоверение от 27.12.2010 г.
- юбилейная медаль «За трудовые заслуги» в ознаменование 65-летия Победы в Великой Отечественной войне, в соответствии с решением Межотраслевого объединенного комитета по наградам от 14.05.2010 г., удостоверение № 535;
- медаль «65 лет ПОБЕДЕ» в соответствии с решением Президиума НП МНБИ, удостоверение от 07.05.2010 г.;
- памятная медаль «30 лет Софрино» ХПП «Софрино» РПЦ, 2010 г.;
- памятная медаль Ученого совета Военно-медицинской академии им. С. М. Кирова, в соответствии с решением председателя Ученого совета А. Белевитина, удостоверение от 28.02.2011 г.
- почетный знак Российской академии естественных наук «Звезда Академии» I ст. (2011).

Список научных и публицистических работ архиепископа КОНСТАНТИНА (Горянова)

МЕДИЦИНСКИЕ НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

1. Об эстрогенном действии белокочанной капусты (Brassica aleraceae) // Вопросы питания. 1975. № 4. С. 73–75.

2. Эстрогенная активность некоторых растительных продуктов питания // Сб.: Профилактика незаразных болезней и пути повышения продуктивности животноводства. Кишинев, 1975. Т. 143. С. 154–158.

3. Влияние хлорида лития на функцию почек у крыс // Фармакология — здравоохранению. Тезисы IV Всесоюзного съезда фармакологов. Л., 1976. С. 184–185.

4. О патогенезе литиевой интоксикации // Фармакология и токсикология. 1977. Т. 40. С. 76–79.

5. О роли почек в патогенезе литиевой интоксикации // Бюллетень экспериментальной биологии и медицины. 1976. Т. 82, № 12. С. 1426–1428.

6. Влияние хлорида лития на обмен воды в организме крыс // Тезисы докладов. Шестая конференция молодых ученых. Научно-исследовательский институт фармакологии АМН СССР. М., 1977. С. 45–46.

7. Влияние диуретиков на токсичность хлорида лития // Фармакология и токсикология. 1980. № 5. С. 625–628.

8. Влияние солей лития на функцию почек // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата медицинских наук. Смоленск, 1981 (на правах рукописи).

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ ПУБЛИКАЦИИ

9. Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов // Диссертация кандидата богословия, Загорск, 1990 (на правах рукописи).

10. Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Вестник Белорусского Экзархата. 1990. № 5. С. 32–36; 1991. № 6. С. 40–44.

11. Речь при наречении во епископа // Вестник Белорусского Экзархата. 2/1991. № 7. С. 7–8.

12. Устань і хадзі // Звязда. 1991. № 202 (21730). С. 2.

13. Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Человек. № 2. Наука, 1992. С. 90–96.

14. Курс лекций по догматическому богословию // Праваслаўе у Беларусі і свеце. С 1993 г.

15. Молящаяся община как основа свидетельства и служения // Вестник Белорусского Экзархата. 1993. № 10–11. С. 65–70.

16. Ныне отпущаеши раба Твоего, Владыко. Проповедь // ЖМП. 1993. № 2. С. 44–45.

17. История Новогрудской епархии от основания до настоящего времени // Сб.: Навагрaдскія чытанні. Гісторыка-археалагічныя даследаванні Навагрудка. Навагрудак, 1993. С. 16–30.

18. Leben und Werk des russischen Theologen Victor Ivanowitsh Nesmelow // Wort und Dient 13 N.23, 1995, 187–199 Kirchliche Hochchule Bethel.

19. Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 7. С. 55–62.

20. Речь ректора Минской Духовной семинарии епископа Новогрудского и Лидского Константина на торжественном акте, посвященном дню Небесных покровителей семинарии вселенских учителей и святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста 12 февраля 1996 г. // ЖМП. 1996. № 4–5. С. 27–30.

21. Стремление стать священником не должно опираться на юношеский романтизм // Интервью. Беседовала В. Морозова. Смена. 1997. 20 мая. № 108 (21688). С. 4.

22. Брест-Литовская уния 1596 г. как церковно-политический плод догматически бесплодного унионального богословия // Материалы научно-богословской конференции, посвященной памяти преподобномученика Афанасия, игумена Брестского и 400-летию Брестских церковных соборов. Брест, 16–19 сентября 1996 г. Мн., 1997. С. 18–23.

23. Медицина в Библии // Вестник Белорусского Экзархата. № 1(16), 1997. Церковь и медицина. Материалы Пятых Минских Епархиальных Чтений. С. 8–18.

24. Брест-Литовская уния 1596 г. как церковно-политический плод догматически бесплодного унионального богословия // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 149–156.

25. Библия и медицина // Вестник Санкт-Петербургского отделения Российской академии естественных наук. 1997. № 1(3). С. 297–303.

26. Благословение ректора Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии, епископа Тихвинского Константина // Аничковский вестник. Вып. 6. Всероссийская олимпиада школьников по археологии, этнографии и истории религии. Часть 4: Официальная часть. Доклады руководителей кружков. СПб., 1998. С. 9–10.

27. Приветствие ректора Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии епископа Тихвинского Константина участникам

и гостям II Всероссийской церковно-археологической конференции // Церковная археология. Вып. 4. Материалы II Всероссийской церковно-археологической конфереции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848–1917). Санкт-Петербург, 1–3 ноября 1998 г. СПб., 1998. С. 3–5.

28. Жизнь и религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Христианское чтение. 1998. № 16. С. 5–25.

29. Біблія і медыцына // Праваслаue. Мн., 1998. № 7. С. 5–15.

30. Светоч веры и надежды // О. И., К. И. Вальковы. Слово об отце Петре. СПб., 1999. С. 5–6.

31. Церковь, литургия и образование // Доклад прочитан на VII Международной консультации православных богословских школ Синдесмоса в Санкт-Петербургской Духовной академии 20–26 января 1999 г. // Христианское чтение. 1999. № 18. С. 92–104.

32. Религиозная безопасность личности // Доклад для Международной научно-практической конференции «Рыночная экономика и стратегия безопасного развития личности». Межпарламентский комитет СНГ. СПб., Таврический дворец, 14 октября 1999 г.

33. Темы Благовещения и Боговоплощения в творениях Петербургских святых // Доклад на Всеправославной богословской конференции в Назарете 15–21 марта 1999 г.

34. *Константин, епископ.* Религиозная безопасность личности // Литературный Петербург. 1999. № 10(16). С. 2.

35. Библейское обоснование служения женщин в Церкви // Доклад на Четвертых Педагогических Рождественских чтениях 4 января 2000 г. Актовый зал гимназии № 2.

36. Слово к выпускникам Санкт-Петербургских Духовных академии, семинарии и регентского отделения ректора Епископа Тихвинского Константина // СПбДАиС, 16 июня 2000 г.

37. Православие и русская культура // Христианское чтение. 2000. № 19. С. 3–20.

38. Религиозные аспекты современной геополитической ситуации в России // Доклад прочитан на конференции «Вопросы российской государственности», СПб., Таврический дворец, Межпарламентская ассамблея, 14 июня 2000 г.

39. Религиозная безопасность личности // Рыночная экономика и стратегия безопасного развития личности. Материалы Международной научно-практической конференции, 14 октября 1999 г.: Сборник статей. — СПб.: Секретариат Совета Межпарламентской ассамблеи государств — участников СНГ, 2000. С. 32–38.

40. Обращение к участникам и гостям конференции // История Древней Церкви в научных традициях XX века. Материалы научно-

церковной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской Духовной академии, члена-корреспондента Императорской академии наук Василия Васильевича Болотова (1854–1900). СПб., Изд-во Государственного Эрмитажа, 2000. С. 9–14.

41. Православие и русская культура // Сб.: Культура и общество: взаимные обязательства на пороге нового тысячелетия. СПб., 2001. С. 25–36.

42. Православие и образование. Справка // Заседание Президиума Совета ректоров в Университете техники и дизайна 15 марта 2001.

43. Естественные науки и православная нравственная идея в XXI веке // Вестник Российской академии естественных наук. СПб., 2001. № 5(1). С. 5–12.

44. «Мы исходим из того, что человеческая жизнь священна!» Интервью // Сб.: Культура и общество: взаимные обязательства на пороге нового тысячелетия. 2001. С. 127–139.

45. Сообщение // Съезд Православной молодежи 13–16 мая 2001 г. в Москве. Сб. докладов. М., 2001. С. 52–55.

46. Святой праведный Иоанн Кронштадтский и современность // Свято-Иоанновские чтения. Церковно-практическая конференция. Статьи и материалы Первых Санкт-Петербургских Свято-Иоанновских чтений 30 октября — 1 ноября 1999 г. Вып. 1. СПб.: Издание Леушинского подворья, 2001. С. 6–10.

47. Православие и культура // Образование и культура Северо-Запада России: Гуманитарные науки. Гуманитарное образование. Гуманитарное мышление / Вестник Северо-Западного отделения Российской академии образования. Вып. 6. СПб.: СПбГУП, 2001. С. 180–187.

48. Речь при награждении медалью «Ревнитель просвещения в память 200-летия со дня рождения А. С. Пушкина» 15 ноября 2002 года.

49. Понятие творения в православной богословской традиции // Доклад на V Международном философско-культурологическом конгрессе «Творение, творчество, репродукция», Санкт-Петербург, 7–12 сентября 2002 г.

50. Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Вестник образования и развития науки Российской академии естественных наук. СПб., 2002. № 6(1). С. 18–27.

51. Опыт встречи: К столетию Религиозно-философских собраний // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. Материалы научно-практической конференции Собора православной интеллигенции во имя святого преподобного Се-

рафима Вырицкого. Санкт-Петербург, 17–18 декабря 2001 г. СПб., 2002. С. 6–19.

52. Триста лет религиозного образования в Санкт-Петербурге // Доклад был зачитан 13.05.2003 г. на конференции общества «Знание».

53. К столетию Санкт-Петербургских Религиозно-философских собраний: 1901–1903 // Христианское чтение. 2003. № 22. С. 15–56.

54. Опыт встречи. К столетию Религиозно-философских собраний // ЖМП. № 1. 2003. С. 64–71.

55. Слово человека и Слово Творца // Приветствие на конференции «Православие и литература» в Пушкинском доме. 16 апреля 2003 г.

56. Русская православная миссия в Урмии (1898–1918) и ее вклад в изучение Ирана // Доклад прочитан в Тегеране 21 декабря 2004 г.

57. Церковь и Евхаристия // Христианское чтение. 2004. № 23. С. 19–43.

58. Церковь и Евхаристия // Всерусский собор. 2004. № 3(9). С. 82–99.

59. Церковь и Евхаристия // Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о Церкви», 17–20 ноября 2003 г. Москва. М., 2004. С. 153–172.

60. Интервью. Константин, архиепископ Тихвинский, ректор Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии // Цендровский В. А. Истина высшей пробы. Киев: КМЦ «Поэзия», 2004. С. 148–154.

61. Темы Благовещения и Боговоплощения в творениях петербургских святых // Всерусский собор. 2004. № 2(8). С. 78–88.

62. Приветственные слова. Архиепископ Тихвинский Константин (Горянов), ректор СПбДАиС // Православие, молодежь и будущее России / отв. ред. А. Н. Швечиков, ред. Т. Н. Федорова. — СПб., 2005. С. 6–8.

63. Деятельность различных учреждений, общественных и религиозных организаций по формированию экологической культуры населения. Архиепископ Тихвинский Константин (Горянов), Казаков С. В., Романова Н. Л., Соснова И. Г., Семенов В. Е. // Экологическая культура населения: взгляд петербуржцев. Монография / под ред. А. И. Чистобаева. — СПб., СПб НЦ РАН, ВВМ, 2005. С. 135–168.

64. Святой праведный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон. К столетию Первой русской революции // Всерусский собор. 2005. № 1(11). С. 48–77.

65. Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны // Всерусский Собор. 2005. № 2(12). С. 37–62.

66. Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны // Христианское чтение. 2005. № 24. С. 49–66.

67. Приветственное слово архиепископа Тихвинского Константина (Горянова), ректора СПбДАиС // Сб.: Православие и патриотизм / отв. ред. А. Н. Швечиков. — СПб.: Алетейя, 2005. С. 8–9. (Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека»).

68. Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны // Вестник образования и развития науки Российской академии естественных наук. СПб., 2005. № 9(2). С. 27–38.

69. Плоть скрипка души. Интервью // Православный Санкт-Петербург. 2005. № 10. С. 1.

70. Человек и его здоровье с библейской точки зрения // Доклад для конференции «Церковь и медицина. Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства». СПб., 14–16 июня 2005 г.

71. Эсхатологическое учение в творениях Святых Отцов и его значение в современном мире // Христианское чтение. 2005. № 25. С. 33–66.

72. Человек и его здоровье с библейской точки зрения (тезисы) // Церковь и медицина. Церковно-медицинский журнал. 2005. № 1, июнь. С. 6.

73. Естественные науки и православная нравственная идея в XXI веке // Православие и медицина. Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник избранных докладов медицинской секции (Конференции IX–XII). М., 2005. С. 6–24.

74. Социальная угроза нравственности молодежи // Православие и нравственность / отв. ред. А. Н. Швечиков, ред. Т. Н. Федорова. — СПб., 2006. С. 6–13.

75. Взаимодействие Государственной Думы и Русской Православной Церкви // Всерусский собор. Международный литературно-художественный журнал. 2006. № 2(16). С. 12–28.

76. Выступление в дискуссии на тему: Роль Европейского парламентаризма в противодействии новым вызовам и угрозам // Вестник Межпарламентской ассамблеи. СПб., 2006. № 2(45). С. 218–223.

77. Взаимодействие Государственной Думы и Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2006. № 26. С. 37–59.

78. Опыт встречи: Церковь и интеллигенция в начале XX века // Империя и религия. К 100-летию Петербургских Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.: Материалы Всероссийской конференции / науч. ред. А. В. Карпов, А. И. Тафинцев. — СПб.: Алетейя, 2006. С. 21–46.

79. Православие и русская культура // Балтика. Международный художественно-литературный и публицистический журнал. 2006. № 2. С. 191–199.

80. Русская Православная Церковь и Государственная Дума: к 100-летию учреждения Государственной Думы в России // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. Духовная культура как основа безопасности и здоровья личности, семьи, общества: Материалы Покровских чтений 2005–2006 гг. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. С. 5–24.

81. Рецензия на монографию В. А. Киносьяна «Загадка человека» (о философско-религиозном учении В. И. Несмелова) // Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной семинарии. Вып. 2(12), 2006: Казань: Казан. Духов. семинария, 2006. С. 233–235.

82. История Санкт-Петербургских Духовных школ от основания до реформы: 1721–1808 // Христианское чтение. 2006. № 27. С. 114–144.

83. Богословские аспекты Таинства Евхаристии // Таинства Церкви. Материалы подготовительных семинаров Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». М.: Синодальная Богословская комиссия РПЦ, 2007. С. 61–73.

84. Человек и его здоровье с библейской точки зрения // Церковь и медицина. № 1(2), август, 2007. Доклады II Международной духовно-медицинской конференции «Церковь и медицина». С. 24–30.

85. Становление личности в Духовных школах: святой праведный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон // Христианское чтение. 2007. № 28. С. 4–37.

86. История Санкт-Петербургских Духовных школ от основания до реформы: 1721–1808 гг. // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2007. № 2. С. 60–90.

87. Эсхатологическое учение в творениях Святых Отцов и его значение в современном мире // Эсхатологическое учение Церкви. Богословская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007. С. 212–239.

88. Святая праведность и бунтарское безумство (Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон) // Аврора. 2007. № 6. С. 133–157.

89. Виктор Несмелов — создатель первой русской систематической антропологии // Пути Промысла Божия и святоотеческое наследие. Сб. докладов. Вып. 1. XV Международные Рождественские образовательные чтения «Вера и образование: общество, школа, се-

мья в XXI в.». (2007). М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2008. С. 31–45.

90. Русский выбор. Святой праведный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон — становление личности в Духовных школах // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2008. № 2. С. 46–72.

91. Вступительное слово. Воспитание православного победителя // Новая дорога к старой школе. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы православного образования и воспитания». СПб., 2008. С. 9–16.

92. Богословские аспекты Таинства Евхаристии // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 5–21.

93. История Санкт-Петербургских Духовных школ от основания до реформы: 1721–1808 гг. // Мир человека. Ежеквартальный гуманитарно-экономический междисциплинарный журнал. 2008. Т. 7. № 3. С. 94–119.

94. День Победы. О значении для современности проповеднического и пророческого подвига святого праведного Иоанна Кронштадтского // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2008. № 3. С. 10–33.

95. Богословские аспекты таинства Евхаристии // Казанский собор. 2008. № 3(27). С. 6–7; № 4(28). С. 6–7.

96. Санкт-Петербургская Православная Духовная академия / под общ. ред. архиепископа Тихвинского Константина. СПб., 2008. С. 102.

97. Взаимодействие Государственной Думы и Русской Православной Церкви // Мир человека. 2008. 4. Т. 8. С. 60–80.

98. Да будет воля Твоя. К 90-летию убиения Царской Семьи // Родная Ладога. 2008. № 4. С. 8–23.

99. Отрекаясь от грехов прошлого (к 90-летию убиения Царской Семьи) // Аврора. 2008. № 8. С. 123–137.

100. Становление личности и стратегия жизни св. прав. Иоанна Кронштадтского и Георгия Гапона // Московский психотерапевтический журнал (Теоретико-аналитическое издание). 2008, № 3(58), июль-август. С. 36–64.

101. Господь не оставит Россию (интервью) // Резидент. 2009. № 2(15). С. 3–12.

102. И. А. Ильин и Православие // Русский экономический вестник. Научно-публицистический журнал. Тематический вып. № 8 / Материалы VII Международных Ильинских научно-богословских чтений «Духовно-нравственный путь развития России» (27–28 апреля 2009 г.). Екатеринбург: Изд-во Уральского института бизнеса, 2009. С. 17–22.

103. Библия и медицина // Збірник статей Науково-практична конференція «Особистість, духовність та біотичні аспекти сучасної медицини». Вінниця, 2009. С. 11–16.

104. Конец русской симфонии. Русская Православная Церковь и Государственная Дума первых созывов // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2009. № 4. С. 12–23.

105. Господь не оставит Россию (интервью) // Русское поле Зауралья. 2009. № 1. С. 2–11.

106. Рождественское послание Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского богоспасаемой пастве Курганской епархии Русской Православной Церкви // Православная газета. 2009. № 1(22), С. 1–2.

107. Пасхальное послание Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского богоспасаемой пастве Курганской епархии Русской Православной Церкви // Православная газета. 2009. № 4(26). С. 1–2.

108. Крест помогает преодолеть страх смерти // Православная газета. Курган. № 4(27), 2009. С. 11.

109. Россия. Родина. Молодежь // Православная газета. Курган. № 5(28), 2009. С. 5.

110. «Запечатлеть на себе красоту». Русская культура и Православие // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно–художественный журнал. 2010. № 1. С. 26–32.

111. Священный долг перед Родиной и верой. О патриотической деятельности Русской Православной Церкви в годы ВОВ // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2010. № 2. С. 20–34.

112. Напутственное благословение Преосвященного архиепископа Курганского и Шадринского Владыки Константина // Духовно-нравственный путь развития России и молодежь: материалы II Всероссийских Ильинских молодежных научно-богословских чтений (Шадринск, 11 декабря 2009). Шадринск: ШГПИ, 2010. С. 9–11.

113. Желаю, чтобы Святой Дух снизошел на жителей города Шадринска (интервью) // газета «Исеть» за 2 июня 2010 г. С. 8.

114. Патриотическая деятельность РПЦ в годы Великой Отечественной войны // Русское поле Зауралья. 2010. № 2. С. 2–9.

115. С верой в Победу // Тобол. 2010. № 19. С. 58–70.

116. К 65-летию Победы: патриотическая деятельность РПЦ в годы Великой Отечественной войны // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (г. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г.). Екатерин-

бург: ИИА Уро РАН; Изд-во Екатеринбургской епархии, 2010. С. 315–326.

117. Рождественское послание Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского богоспасаемой пастве Курганской епархии Русской Православной Церкви // Православная газета. 2010. № 1(34). С. 1–2.

118. Собирательный и образовательный аспекты богослужения // Православная газета. 2010. № 2(35) С. 1–2.

119. Пасхальное послание Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского, богоспасаемой пастве Курганской епархии Русской Православной Церкви // Православная газета. 2010. № 3(36). С. 1–2.

120. Приобщение молодежи к христианскому мировоззрению через православную книгу — задача Церкви // Православная газета. № 3(36). 2010. С. 6–7.

121. Священный долг перед Родиной и верой. О патриотической деятельности Русской Православной Церкви в годы ВОВ // Православная газета. 2010. № 4 (37). С. 1–4.

122. Любовью служите друг другу. Церковь, литургия, образование // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2010. № 3. С. 50–58.

123. Русская Православная Церковь в годы войны // Экономическая и философская газета. http://www.eifgaz.ru/hristosocy.htm

124. Доклад на расширенном заседании Совета по взаимодействию с религиозными объединениями и Консультативного совета по проблемам национальных отношений при губернаторе Курганской области 4 февраля 2010 г. http://www.kurgan.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=460:sovet–pri–gubernatore&catid=1:latest–news&Itemid=57

125. Деятельность Курганской и Шадринской епархии РПЦ по воспитанию толерантности среди жителей области и противодействию экстремизму // Доклад на заседании Межведомственной координационной комиссии по вопросам противодействия экстремизму и его профилактики в Курганской обл. 11 марта 2010 г. http://www.kurgan.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=491 % 3A11march10&Itemid=57

126. Желаю, чтобы Святой Дух снизошел на жителей города Шадринска (интервью) // Православная газета. 2010. № 6(39). С. 6.

127. О духовном образовании и патриотическом воспитании студентов Духовных школ // Православная газета. № 10(43), 2010. С. 4–5.

128. Деятельность Русской Православной Церкви в поднятии патриотизма и духа советского народа для достижения победы в Великой Отечественной войне. Доклад на общем собрании АНИС 10 апреля 2010 г., Москва // Вестник Союза. 2010. № 2(43), август. С. 1, 4.

129. Образование: каким ему быть. Статья // Русское поле Зауралья. 2010. № 3, декабрь. С. 29–33.

130. Пресыщение или воздержание. Медицина и религия // Родная Ладога. Культурно-просветительский и литературно-художественный журнал. 2011. № 1. С. 146

131. Выдержки из отчетного доклада Управляющего Курганской и Шадринской епархией Высокопреосвященнейшего Константина, архиепископа Курганского и Шадринского, на Епархиальном собрании 28 декабря 2010 г. // Православная газета. № 1(45), 2011. С. 4.

132. Скорбь спасения // Православная газета. № 1(45), 2011. С. 8.

133. Отсутствие идеи порождает революции // Православная газета. № 1(45), 2011. С. 4.

134. Темы Благовещения и Боговоплощения в творениях петербургских святых // Родная Ладога. Культурно-просветительский и литературно-художественный журнал. 2011. № 2. С. 5–19.

135. Петр Столыпин: «Им нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия!» Доклад на II Всероссийской Ильинской научно-практической конференции «Россия. Земля. Крестьянство» // Православная газета. № 4(48). С. 8–9.

136. Социальные ценности и выбор времени // Православная газета. № 5(49), 2011. С. 6.

137. О духовном образовании и патриотическом воспитании студентов Духовных школ // Вестник Екатеринбургской Духовной семинарии. 2011. № 1. С. 12–27.

138. Бог — мир — человек // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2011. № 3. С. 157.

О НЕМ:

1. *Раков А. Семенов Б.* Ректор // Православный Санкт-Петербург. 1996. № 9 (51). С. 1.

2. *Коняев Н. М.* «Епископ», очерк / Газета «Русь Державная». 2001. № 5(84).

3. *Ефимовская В.* «Строкой незавершенной… «О религиозной, творческой деятельности и общественном служении архиепископа Тихвинского Константина (Горянова), ректора Санкт-Петербургской

Духовной академии // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2009. № 1. С. 13–24.

4. Стыдно русским не знать русской жизни // Курган и курганцы. 19.02.2011 и Православная газета. 2011. № 2(46). С. 10. (*Примечание: статья о VI Областных Рождественских образовательных чтениях. в которых принял участие архиепископ Константин. Автор Дмитрий Литвиненко.*)

5. *Бордовский Г., Романов В.* Дар духовного просвещения // Православная газета. 2011. № 3(47). С. 6.

6. Многая лета! К 60-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего Константина, архиепископа Курганского и Шадринского // Православная газета. 2011. № 3(47). С. 1.

7. Признание Санкт-Петербурга. Архиепископ Константин награжден медалью лауреата «Личность Петербурга» // Православная газета. 2011. № 3(47). С. 4–5.

8. *Павлюченко К.* Служение Богу и народу. К 60-летию со дня рождения и 20-летию архиерейской хиротонии архиепископа Константина // Православная газета. 2011. № 3(47). С. 7

9. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл поздравил архиепископа Курганского и Шадринского с 60-летием со дня рождения // Православная газета. 2011. № 4(48). С. 3

10. *Фомина Л.* День православной книги в Кургане // Православная газета. 2011. № 4 (48). С. 10–11.

11. Путь познания истины // Родная Ладога. Культурно-просветительский и литературно-художественный журнал. 2011. № 2(16). С. 5–10.

12. *Литвиненко Д. А.* Служение Богу и народу // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2011. № 3. С. 170.

13. *Литвиненко Д. А.* Служение Богу и народу // Православная газета. 2011. № 6(50). С. 5. (*К 20-летию архиерейской хиротонии Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского.*)

14. Архиерейское служение // Православная газета. 2011. № 6(50). С. 3. (*Материал подготовлен пресс-службой Курганской и Шадринской епархии.*)

15. Поздравление архиепископа Константина с днем тезоименитства // Православная газета. Курган. № 6(50), 2011. С. 2. (*Материал подготовлен пресс-службой Курганской и Шадринской епархии.*)

16. Поздравление святейшего Патриарха с 20-летием архиерейской хиротонии архиепископа Курганского и Шадринского Константина // Православная газета. 2011. № 6(50). С. 1.

Архиепископ КОНСТАНТИН (Горянов)

И ПОЗНАЕТЕ ИСТИНУ

Редактор *В. В. Ефимовская*
Корректор *Н. П. Першакова*
Подготовка оригинал-макета *Т. Б. Макарова*
Дизайн обложки *Г. Ю. Алкаева*

Подписано в печать 29.09.2011 г. Формат 60×90 $^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ.л. 35,5.
Тираж 1000 экз. Заказ 1109231.

Издательский дом «Родная Ладога»
196244, Санкт-Петербург, п/я № 8.
Тел. +7 (911) 215-65-48, e-mail: tradicia-mag@mail.ru

Отпечатано в типографии ООО «Лесник-Принт»
Санкт-Петербург, Сабировская ул., д. 37.