

ПУТЬ



5-6

Православный альманах издается при храме Христа Спасителя. Нью Йорк
PUT' (THE WAY). Almanac, published by Russian Orthodox Church of Christ the Savior New York
The Orthodox Church in America.

Мы просим подписчиков и читателей извинить нас за задержку с выпуском очередного номера. Альманах „Путь” издается на скромные пожертвования прихожан нашего храма и ряда читателей силами нескольких добровольцев. Мы надеемся, что в будущем нам удастся достичь регулярности в издании и рассылке альманаха. Просим и вас поддержать это литературное начинание своим терпением.

Редакция

В этом номере мы публикуем гравюры и зарисовки русской церковной архитектуры и Святой Земли, сделанные Анатолием Шнитке. Желающие заказать подлинники гравюр должны обратиться по адресу: Anatol Schmittke,
720 Ft. Washington Ave. N.Y. N.Y. 10040

На главном листе: Анатолий Шнитке.

Вход в Старый Иерусалим. Улочка с осликом.

На обороте: Анатолий Шнитке.
иллюстрация к стихотворению Анны Ахматовой „Третий Зачатьевский”:
... Покосился гнилой фонарь —
С колокольни идет звонарь.
Как по левой руке — пустырь,
А по правой руке — монастырь,
А напротив — высокий клен
Красным заревом обогрен...



СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

ПРАВОСЛАВИЕ СЕГОДНЯ

АМЕРИКАНСКАЯ ПАНОРАМА

НА СМЕРТЬ ОТЦА НИКОЛАЯ ЭШЛИМАНА

ХРИСТИАНСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ

ЮБИЛЕИ ГОДА

СЕРГИЕВСКОЕ ПОДВОРЬЕ — ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСЕЙ КНЯЗЕВ

(К шестидесятилетию Православного Богословского Института в Париже)

ДИАЛОГ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ВЕРЫ (Философия Мартина Бубера)

К двадцатилетию со дня смерти философа

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ОТДЕЛ

АЛЕКСАНДР АНТОНОВИЧ „ДОРОГА”

АНРИ ВОЛОХОНСКИЙ „ДАВИД И УРИЯ”

АЛЕКСЕЙ ТАТИЩЕВ „ВСТРЕЧА С БУДДИЙСКИМ АРХИЕП ИСКОПОМ ЛАТВИИ”

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ЭМИГРАЦИИ

МАРК ПОПОВСКИЙ „НАШ ХРАМ”

ЮБИЛЕИ ГОДА

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В АМЕРИКЕ. о. Михаил Аксенов Меерсон

БОГОСЛОВИЕ XX ВЕКА

ПРОТ. СЕРГИЙ БУЛГАКОВ „Свв. ПЕТР И ИОАНН. ДВА ПЕРВОАПОСТОЛА”

Окончание

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

ПРАВОСЛАВИЕ



Патриарх Игнатий IV Антиохийский и Митрополит Феодосий, глава Православной Церкви в Америке.

ПРЕЕМНИК АПОСТОЛА ПЕТРА ВЫСТУПАЕТ В СВЯТОВЛАДИМИРСКОЙ СЕМИНАРИИ

В конце мая в Соединенные Штаты прилетел патриарх Антиохийский Игнатий IV. Это первый визит в Америку предстоятеля одной из старейших православных кафедр в мире. Антиохия, в наше время деревушка на турецкой земле, была некогда третьим по величине городом Римской империи, после Рима и Александрии. Согласно книге Деяний Апостольских (11:26) именно в Антиохии ученики Иисуса стали называться „христианами“.

Патриарх Игнатий, избранный на кафедру в 1979 году, является 166-м патриархом Антиохийским и прямым преемником апостола Петра, который основал церковь в Антиохии в 37 году н. э. и был ее первым предстоятелем. В настоящее время в патриархию входят десять митрополий и архиепископия в Северной и Южной Америке, окармливающие около 400 000 верующих. Игнатий IV Антиохийский играет важную роль в экуменическом движении, занимая в настоящее время должность президента Всемирного Совета Церквей, на которую он был избран Шестой Генеральной Ассамблеей ВСЦ в Вакувере в августе 1983 г. Он также является президентом и одним из основателей ближневосточного совета церквей.

Святвовладимирская духовная семинария удостоила патриарха Антиохийского почетной степенью доктора богословия, которую вручил патриарху примас Православной Церкви в Америке митрополит Феодосий на выпускном акте в семинарии 18 мая. Обращаясь к профессорам, студентам и гостям семинарии в своей речи на выпускном акте, патриарх Антиохийский Игнатий IV с теплотой вспомнил свои студенческие годы, проведенные в Святосергиевском русском православном институте в Париже, за которые он сдружился с многими будущими профессорами Святвовладимирской Академии, в том числе с молодым тогда профессором института Иоанном Мейендорфом, детей которого будущий патриарх иногда сторожил по вечерам, практикуясь в роли доброго пастыря.

Патриарх Игнатий IV приехал с целью ознакомления со своей американской паствой. Он пробыл в США до конца июля.

ИНТРОНИЗАЦИЯ НОВОГО ГЛАВЫ РУМЫНСКОЙ ЕПАРХИИ

Румынская епархия получила нового иерарха, епископа Нафанаила, интронизированного 16–17 ноября 1984 года. Епископ Нафанаил, бывший до того викарным епископом, был избран правящим архиереем на собрании румынского духовенства мирян в октябре прошлого года. На избрании нового иерарха съехалось более пятисот человек, 108 приняло участие в голосовании. В числе кандидатов были викарный епископ Нафанаил, священник Николай Кусевич и богослов-мирянин Марин Михалече, секретарь Отдела Публикаций румынской епархии и член епископского совета.

После избрания епископа Нафанаила духовенством и мирянами его назначение было подтверждено голосованием святейшего синода ПЦА. Утверждение синодом произошло в семнадцатую годовщину священства владыки Нафанаила, а для дня интронизации была избрана годовщина его посвящения во епископы 4 года назад.

МИССИЯ В АВСТРАЛИИ

Недавно на миссионерскую работу в Австралию был послан молодой священник нашей церкви Джон Джильянс с семьей. В своей статье о возможностях миссионерской деятельности в Австралии его жена Денис Джиллиан рассказывает, что первые греческие общины появились здесь в конце прошлого века. В настоящее время в Австралии 100 греческих, 14 сербских и 10 антиохийских приходов, находящихся под управлением местных епископов, пребывающих каждый в юрисдикции своего патриархата.

Три православных прихода в Австралии принадлежат Православной Церкви в Америке. Их общины вышли из состава Русской Зарубежной Церкви, к юрисдикции которой принадлежит большинство (17) русских приходов.

ОСВОБОЖДЕНИЕ КОПТСКОГО ПАПЫ ШЕНУДЫ III

Президент Египта Мубарак издал указ об освобождении главы самой крупной ближневосточной христианской общины, патриарха египетской коптской церкви, Шенуды III, который в сентябре 1981 года был сослан в отдаленный монастырь тогдашним президентом Египта Садатом якобы за разжигание религиозной вражды между коптами и мусульманами.

Папа Шенуда III является 117-ым патриархом Коптской Церкви, одной из древнейших христианских церквей, которая возводит свое происхождение к проповеди евангелиста Марка, который согласно преданию в I веке основал в Александрии Египетской первую христианскую общину.

С сентября 1981 года Православная Церковь в Америке неоднократно выражала свою озабоченность судьбой коптского папы. В августе 83-го года 7-ой Всеамериканский Собор принял резолюцию, призывавшую к немедленному осво-

бождению Шенуды III и восстановлению его в правах официального главы Коптской Церкви. В октябре 1983 года тогдашний президент Национального Совета Христианских Церквей США, епископ Джеймс Армстронг в сопровождении о. Леонида Кишковского, делегата от Православной Церкви в Америке, и сотрудника НСС Ричарда Батлера посетил папу Шенуду III в его монастырском заточении. Президент Мубарак тогда же принял представителей Национального Совета Церквей, которые от имени американских протестантов и православных просили восстановления папы в правах главы Коптской православной Церкви. На осенней сессии Синода Православной Церкви в Америке в прошлом году епископы снова обратились к президенту Мубарак с письмом, выражающим озабоченность судьбой папы Шенуды III и общим положением Коптской Православной Церкви в Египте.

СЪЕЗД

МОЛОДЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ

В феврале в деревушке Монтогье, расположенной в Арденнах, в Восточной Бельгии, прошел 10 съезд бельгийской православной молодежи. Эти съезды начались в 81 году, и проводятся дважды в год. Обычно на них собирается около сорока человек, из всех православных юрисдикций, говорящих как по-французски так и по-фламандски. На литургии, которая служится на этих двух языках, поет многоязычный

хор. На эти съезды, которые организует сама молодежь, съезжаются православные юноши и девушки и из других стран: Франции, Нидерландов, Англии, Швеции и Германии. Съезды открыты и для неправославных, желающих ознакомиться с православием.

МОНАШЕСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ НА АФОНЕ

Вот уже тысячу лет южная половина Афонского полуострова славится строгостью монашеской жизни и силой молитвенного подвига. Афон веками считался главным очагом православного монашества. До сих пор по всему Афону, называемому „Святой Горой“, рассыпаны монастыри и скиты. Однако еще 10-15 лет назад эти монастыри и скиты пришли в полное оскудение и запустение. Число монахов уменьшилось, духовная жизнь иссякла. Греческое правительство уже было собиралось сделать Афон туристической достопримечательностью и некогда знаменитый центр духовной жизни превратить в заповедник для туристской коммерции. Конец Афона представлялся неизбежным.

Но внезапно началось возрождение, причем пришло оно с неожиданной стороны. Афонские монастыри и скиты начали пополняться молодыми людьми из Европы и Америки, обращающимися в православие американцами, немцами, англичанами, французами и др. А из числа греков впервые за многие века в монахи идут не только крестьяне, но и люди интеллектуальных профес-

ПРАВОСЛАВИЕ

сий, молодые люди, окончившие Афинский и Фессалоникийский университеты. Восстановлена традиция монашеского общежития, которая в последнее время была почти целиком вытеснена отшельничеством. Немногочисленные отшельники собирались лишь на редкие общие богослужения, а в общую трапезную — лишь по большим праздникам.

Теперь наряду с отшельничеством восстанавливается общежительная традиция, устав. В Великой Лавре монахи и гости обедают вместе, в трапезной, построенной св. Афанасием Афонским в X веке.

Богослужения совершаются по-гречески, но монахи говорят между собой и на европейских языках в связи с тем, что растет среди насельников Афона число европейцев. Большинство монастырей греческие, однако в возрождении участвуют и славянские монастыри. В огромном русском Свято-Пантелеймоновском монастыре, рассчитанном на несколько тысяч монахов, сейчас проживает девятнадцать монахов из Советского Союза. Запасы монастыря были столь основательны, что еще и сегодня монахи пьют царский чай, завезенный сюда еще до Первой мировой войны.

Афон очень консервативен. В ночь перед исторической встречей патриарха Афинагора с Папой Павлом VI монахи собрались на молитву, чтобы просить Бога предотвратить эту встречу, грозящую чистоте православия. До сих пор во многих скитах и монастырях не поминают Вселенского патриарха из-за его экуменических переговоров с Католической Церковью. Однако

постепенно, с приходом новых сил, атмосфера начинает меняться: сохраняя тысячелетнюю молитвенную традицию, Афон становится и более открытым к проблемам современного мира.

АМЕРИКАНСКАЯ ПАНОРАМА

РЕЛИГИЯ В ТЕАТРАХ НЬЮ-ЙОРКА

Недавно известная американская религиозная газета "Кристиан Сайенс Монитор" опубликовала статью о возрождении интереса к религиозным темам в самых популярных театрах Нью-Йорка. В статье подчеркивается, что театр начался в церкви и никогда окончательно не отрывался от нее. И в наш секулярный век популярные нью-йоркские театры ставят все чаще постановки, связанные с религиозными темами и вопросами веры. Как отмечает газета, эта связь может выражаться довольно экстравагантно в таких недавних спектаклях, как "Массовый призыв", "Агнесса Божия", "Кандида", "Евангелие заплата", "Иосиф Прекрасный и удивительная разноцветная одежда "Техникалор" для снов". Есть и спектакли, подсмеивающиеся над религиозниками, такие, как "Духи" и "Сестра Мария вам все объяснит", но и они исполнены подлинного религиозного содержания.

Иногда театр претворяет знакомые формы богослужения для своих развлекательных нужд.

Но часто театральная форма исполнена серьезного религиозного содержания: таков дуэт Патти Ла Бель и Ал Грина в новом бродвейском



Анатолий Шнитке.

Благовещенская церковь в Новгороде

мюзикле "Руки коротки" — оригинальной версии Евангелия от Матфея. Это — частично мистерия — мистериальное действо, частично — оратория; но все исполнено глубокого христианского смысла. У этого мюзикла интересная история. Он был заказан итальянским правительством для фестиваля Сполето в 1975 году и имел громадный успех у итальянской публики. После возвращения домой, спектакль шел пять месяцев в фордовском театре в Вашингтоне, имел большой успех в 76 году на Бродвее, и в 80 году был снова возобновлен. Учитывая, что театры в Америке лишены государственных дотаций и полностью зависят от зрителя, популярность спектакля свидетель-

ствует о живом религиозном интересе у американской театральной публики.

Кроме того, постоянный успех Евангелического мюзикла, в той или иной форме отражающего отношение к Вседержителю, постоянные упоминания о Боге в программах, хотя и не создают религиозного движения в американском театре, однако свидетельствуют о подлинном и постоянном духовном интересе многих актеров и режиссеров. Как говорят Грин и его труппа — "У каждого свой путь к Богу".

АМЕРИКАНСКАЯ ПАНОРАМА

РЕЛИГИОЗНАЯ МУЗЫКА АМЕРИКАНСКОГО ДЖАЗОВОГО КОМПОЗИТОРА

В 50-х и 60-х годах квартет Дэйва Брубeka был одним из наиболее популярных в джазе. Но после семнадцати лет успеха Брубек неожиданно распустил свой квартет и переключился на религиозную музыку. Через шесть месяцев Брубек опубликовал ораторию "Свет в пустыне", впервые исполненную в Национальном Соборе США в Вашингтоне с телевизионной трансляцией в 1968 году. За этим последовало еще пять религиозных сочинений. Последнее из них — месса "К надежде", написанная по заказу католического еженедельника.

Мессу Брубeka характеризует простота исполнения и включение в нее американской музыкальной культуры: джаза, баптистской музыки, блюзов, испанских и еврейских музыкальных элементов. Все это организовано литургически. Религиозные сочинения Брубeka склоняются скорее к традиции классической музыки, чем к джазу, хотя они и включают в себя моменты импровизации.

"К надежде" — произведение, тесно связанное с внутренним миром Брубeka. Всю свою жизнь композитор пребывал в поиске духовного просвещения. С 67 года он сочиняет, в основном религиозную музыку. Несколько лет назад Брубек обратился в католицизм из иудаизма. Для композитора очень важен экуменический подход — отсюда экуменический характер его произведений.

Месса открывается словами: "Вся земная, воспойте Господу" — и это не географический, не культурно-религиозный, а универсальный призыв. "В этом — мой путь", — объясняет композитор.

"Нужно полностью погрузиться в текст, — говорит Брубек, — Постоянная работа с библейским текстом вводит вас в некую эйфорию: каждый момент жизни, включая даже ночной сон, становится тесно связанным с этим текстом. А месса существует около двух тысяч лет, так что это, по-видимому, один из величайших текстов, с которым только может работать композитор. Возможно, исторически и более перегруженный и переработанный. Этот текст, пока вы им занимаетесь, впитывает вас в себя, окружает добром.

Мой учитель Мийо говорил, что он считает Гершвина и Эллингтона двумя величайшими американскими композиторами. Он посоветовал мне не отступать от принципов джаза, являющегося наиболее выразительной формой музыки в Америке. Стравинский использовал русскую народную музыку, Барток — венгерскую, сам Мийо — французскую".

РАЗВИТИЕ КАТОЛИЧЕСКОГО РАДИО И ТЕЛЕСЕТЕЙ В АМЕРИКЕ

Уже несколько лет в Америке действует католическая сеть телекоммуникаций. Сеть начала с еженедельных трехчасовых передач, включающие телевизионные и радио программы. Программы транслируются через спутник. Сеть охватывает более 30 епархий Соединенных Штатов. Американские католики надеются со временем включить в сеть все сто семьдесят две католические епархии Америки.



Анатолий Шнитке.

Улочка Старого города.

ВСЕМИРНАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ"

В последней четверти XX века религии играют громадную роль в жизни человечества и эта роль все возрастает. К такому выводу приходит читатель новой энциклопедии о религиях, вышедшей в издательстве "Оксфорд Юниверсити Пресс", "Всемирной Христианской Энциклопедии", огромном томе в 1000 страниц. Главный редактор энциклопедии, англиканский миссионер пастор Давид Баррет, вместе с исследовательской-авторской группой из 21 человека, потратили 14 лет труда для сбора информации о религиозной статистике в современном мире.

Около 2-х третей книги состоит из детальной статистики о положении религий от Афганистана (где обращение мусульманина в христианство карается смертной казнью) до Зимбабве (где 40% населения все еще практикует племенные языческие культы). Баррет и его демографы собрали бесценные сведения для церковных деятелей и ученых. Однако эти данные многим могут и не понравиться. Например, Баррет приходит к выводу, что в Бразилии, стране по статистике с самым большим католическим населением, одиннадцать с половиной миллионов числящихся католиками, в действительности являются протестантами, а 60 миллионов — язычниками, которые все еще поклоняются племенным духам.

Индонезия с ее самым большим мусульманским населением с 70-х годов приобрела 5, 6 миллионов христиан, причем более чем треть из этого числа обратилась из мусульманства. В Саудовской Аравии, центре Ислама, тысячи молодых людей тайно обратились в христианство, слушая христианских проповедников по радио".

По статистике "Всемирной Христианской Энциклопедии" самое мощное христианское движение идет в Южной Корее, где посещаемость церквей растет ежегодно на 6,6%. К концу века христиане в Южной Корее составят 42% населения.

В прошлом году, впервые за 12 веков христианское большинство перекинулось из Европы в Азию и Африку. В 1900 году 2 трети христиан проживали в Европе и России: в 2000 году три пятых из них будут проживать в Африке, Азии и Латинской Америке. В то время как на Западе ежедневно 7. 600 человек прекращают быть верующими христианами, Африка ежедневно через обращение из других религий приобретает 4 тысячи христиан, что в три раза больше ежегодного естественного прироста населения в ней.

Во всем мире стремительно растет влияние Библии. Христианское радиовещание достигает 990 миллионов человек ежемесячно. Из 9 тысяч этнических и лингвистических групп на земле, уже почти 7 тысяч имеют Евангелие и Ветхий Завет. Хотя в процентном отношении христианское население мира в этом веке уменьшилось за счет отпадения в атеизм ряда христианских стран, таких как Россия, распространение, глубина и влияние христианства в мире сказочно возросло. К такому выводу приводит "Всемирная Христианская Энциклопедия".

Оказывается, в мире гораздо больше христиан, чем утверждает официальная статистика. Баррет приводит в пример Советский Союз, где его исследование совпало с официальным партийным опросом о распространении атеизма. Баррет даже смог получить данные этого опроса: оказалось, что 137 миллионов советских людей — атеисты, но огромное число в 97 миллионов остаются христианами.

Баррет насчитал в мире 70 миллионов крипто-христиан, т.е. тех, которые в качестве верующих известны только своим церквям, но как христиане не включены ни в какую официальную статистику.

На сегодняшний день "Всемирная Христианская Энциклопедия", изданная в Англии Давидом Барретом, — это самый полный и точный статистический справочник о религии.

НА СМЕРТЬ ОТЦА НИКОЛАЯ ЭШЛИМАНА

8 июня в Москве скончался человек, начавший новую эпоху в Русской Православной Церкви советского времени — отец Николай Эшлиман. Вместе с о. Глебом Якуниным о. Эшлиман в 1965 году обратился с открытыми письмами к патриарху Алексею и тогдашнему председателю Президиума Верховного Совета Подгорному, в которых священники опровергли пропагандистскую ложь о свободе религии и церкви в СССР.

Это открытое письмо прогремело выстрелом в ночи и привлекло внимание всего Западного мира к положению Русской Церкви. Но кроме того, письмо двух священников стало вехой православного возрождения в России. Интеллигенция, до того мало интересовавшаяся церковью, увидела в открытом письме Эшлимана и Якунина свидетельство живой веры и обратила внимание на православие. К этому надо добавить, что время написания письма, — декабрь 1965 года, — совпало со временем первого публичного правозащитного выступления московской интеллигенции, вышедшей на Пушкинскую площадь в защиту арестованных писателей Сняевского и Даниэля. Эти два события, демонстрация 5 декабря с требованием соблюдения конституции, и открытое письмо церковных деятелей, требующее такого же соблюдения закона об отделении церкви от государства и невмешательства государственных органов во внутреннюю жизнь церкви, были восприняты многими как начало новой эпохи, как вежа на пути к освобождению.

Но и в своей личной биографии о. Николай Эшлиман был предтечей православного возрождения и обращения интеллигенции к церкви. Родился Николай Николаевич Эшлиман 10 августа 1929 года в московской интеллигентской семье. Отец его был швейцарский подданный, принявший позднее советское гражданство. Среди шотландских предков отца Николая был Карл Якоб Эшлиман, главный архитектор Крыма в середине прошлого века. Со стороны матери он происходил от грузинского князя Давида Назарова, переселившегося в XVIII веке в Россию. Инженер Яблочков, изобретатель электрической лампочки, приходился о. Николаю двоюродным дедом.

С детства Николай Эшлиман отличался многосторонними дарованиями: закончил художественную школу, учился музыке. К вере пришел сам и, вернувшись в лоно православия, зарабатывал церковным пением и росписями церквей. Наконец, смог добиться посвящения в сан, минуя духовную семинарию. Был рукоположен в дьяконы в 1959 году на праздник Покрова Божией Матери, и во священники в 1961 году на праздник Успения. Рукополагал его митрополит Пимен, будущий патриарх, с которым о. Николая вплоть до написания открытого письма связывала теплая дружба. Письмо патриарху было написано, когда о. Николай служил в московском храме Покрова Пресвятой Богородицы, где и застало его церковное запрещение.

Это запрещение его подкосило. В священстве, в служении евхаристии, был весь смысл его жизни. Уже тогда вокруг о. Николая собралась небольшая группа молодежи, обратившаяся в христианство и привлеченная к церкви необычайной силой его личности и духовным обаянием, которое от него исходило. Начало 60-х годов ознаменовалось новой антирелигиозной кампанией, в прессе участились фельетоны против верующих, в частности — и духовных детей о. Николая.

Лишенный возможности продолжать священническое служение о. Николай попытался выяснить, существуют ли остатки катакомбной церкви. Хотя о. Николай был связан с православной интеллигенцией, входившей в состав „Непоминающей” церкви (т.е. которая отказывалась помянуть митр. Сергия Страгородского в довоенные годы), неофициальной церковной иерархии после войны не осталось. В 60-х годах катакомбная церковь была уже мифом: ни духовенства, совершавшего богослужения, ни тем более епископата, независимых от патриархии, не было. Так называемые Истинно-православные христиане уже давно превратились в секту, лишенную таинств и духовного окормления.

О. Николай был религиозным романтиком. В его сознании обращение к патриарху в открытом письме означало не столько пробуждение гласности в церкви, за которое придется неизбежно платить, — этого о. Николай не боялся, он был готов к исповедничеству, — сколько магический призыв, который пробудил бы к битве полчища православных.

Однако письмо не произвело ожидаемого резонанса. Ни духовенство, ни иерархия не выступили сплоченными рядами. Толпы верующих продолжали молчать. Режим продолжал давить. Ни патриарх, ни синод, наложив заочно запрещение на двух священников, даже не удосужились их вызвать для личной беседы. В своем гласном протесте священники оказались одиноки, запрещение их отрезало от церковного служения. Как известно, о. Глеб Якунин впоследствии вновь обрел себя в правозащитном движении, в котором он стал выразителем молчащей церкви. Однако о. Николай к диссидентской деятельности не был склонен. Необходимости в просветительской катехизаторской деятельности, которую он мог бы продолжать и под запрещением, он не видел. Пойти на компромисс с совестью ради возврата к служению он не мог.

О. Николай ушел от друзей, замкнулся в своей личной боли, которую так и не смог изжить и которая преждевременно свела его в могилу.

Губительную роль сыграл здесь, вероятно, максимализм, неспособность отличить возможное от желаемого. Трагична судьба этого большого человека, который начал движение за освобождение русской церкви. Он был призван к священству, а возложил на себя миссию пророка, которую не смог понести. Но возложил он ее ради нас, и призыв к свободе произнес он от имени и ради всей церкви. Принесем ему за это благодарность. И испросим ему у Господа ВЕЧНУЮ ПАМЯТЬ.



Отец Николай Эшлиман (слева) и отец Глеб Якунин.

ХРИСТИАНСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ

В Лазареву Субботу, когда мы вспоминаем о том, как Иисус воскресил Своего умершего друга Лазаря, и в Вербное воскресенье — в день памятования о входе Господнем в Иерусалим, за которым следует самая драматическая неделя в человеческой истории: предательство Иуды, Тайная Вечера, арест, суд, бичевание, наконец, распятие и смерть на кресте Сына Божия — наша мысль останавливается на тайне смерти.

Что такое смерть, которая так страшит все живое, которой умирают наши друзья и близкие, путем которой рано или поздно пойдем и мы сами, чашу которой вкусил в полной мере и воплотившийся Сын Божий Иисус Христос.

В разговоре о смерти прежде всего отметим, что к ней есть два отношения..., а именно, взрослый и детский. Недавние американские исследования показали, что у детей есть свое отношение к смерти, отличное от взрослых. Рассказывающая об этом исследовании статья в журнале „Католик Даджест“ называет предрассудком взрослых мнение, что дети не имеют или не должны иметь ощущения смерти. В отличие от своих родителей дети не претворяются, что все знают и опыт смерти они готовы проверить на себе. При этом, как свидетельствует работающий с умирающими детьми врач Стефан Леви, дети знают, что они — не только тело, но и душа и умирают легко. На основании своего длительного опыта он свидетельствует, что чем младше дети, тем легче они принимают смерть. У них еще не появилось страха смерти в связи с принятым понятием о ней, и сильно желание „испытать“ ее как личный опыт, без неприятия и страха. Теорию Левина подтверждает „Центр Терапии Восприятия“ в Калифорнии, который поддерживает и создает группы помощи детям со смертельно опасными болезнями и их родителям. Между собой дети говорят о своей смерти с легкостью. Они, однако, понимают, что с родителями этого делать нельзя: родителей эта тема почему-то ранит, страшит и отталкивает. По свидетельству мед. персонала, умирающие дети, даже те, которые не могут выразить этого словами, понимают, что с ними происходит, но не говорят об этом с родителями, щадя их.

Так медсестра, работающая с умирающими детьми, рассказывает, что один ребенок, узнавший, что он умрет, сообщил другим детям в центре об этом. Дети удивились и спросили его, что он по этому поводу чувствует и думает. Мальчик сказал: „Я думаю, вот что происходит. Тело выбрасывается, потому что оно все равно ненастоящее, а ты отправляешься на небо к другим душам. Потом ты иногда возвращаешься на землю побыть ангелом-хранителем“. Вот его отношение к смерти. Это не „взрослая“ черная дверь в никуда, а просвет в новую жизнь. Недели за три до его смерти дети пришли его навестить для того, чтобы поддержать его в умирании и выразить ему свою любовь.

Джой Смит, медсестра в северной Калифорнии, несколько лет работала в отделении педиатрической онкологии. Она говорит: „Меня всегда поддерживал морально сам умирающий ребенок. Дети не боятся и прекрасно и благородно прощаются с близкими и с персоналом больницы, пытаются выразить как можно больше любви к тем, кого они оставляют“.

А вот свидетельство детского социального работника Джуди Конли: „Дети, борющиеся с болезнью, взрослеют умственно и душевно быстрее своих взрослых сверстников, проходя „взрослый“ опыт. Подростки, с которыми я работала, обычно готовы к своей смерти больше, чем их родители. Подростки и беспокоятся, в основном, об отцах и матерях, думая о смерти“.

Пат Лейлор, также работающая в Центре, говорит, что умирающие дети излечили ее саму от страха смерти. „Видя храбрость, мужество и любовь этих детей, я поняла, — рассказывает она, — что мы, люди, духовны, что мы связаны друг с другом, и что для любви нет недостижимого. Дети принимают смерть достойнее, чем все взрослые вокруг них“.

Каково же христианское отношение к смерти? В своей богословской статье „Софиология смерти“ о. Сергей Булгаков говорит, что Святое Писание в книге Премудрости свидетельствует, что Бог смерти не сотворил, но что она вошла в мир завистью дьявола. Смерть вошла в мир путем греха, который разрушает устойчивость человеческого существования.

Потому, как пишет о. Сергей, смерть не безусловна и не всемогуща. Она лишь надрывает, надламывает древо жизни, но она не непреодолима, ибо уже побеждена воскресением Христовым. Человечество воскресает во Христе и со Христом, однако для этого и прежде этого оно со Христом и во Христе умирает. Ибо смертность заключена в самой падшей человеческой природе, которую воспринял Христос в смертном человеческом естестве. Всякая болезнь есть уже ведение смертности, откровение о ней, которого никто не может миновать.

„Христос, — пишет Булгаков в своей работе „Софиология смерти“, — смертью своею победил человеческую смерть на пути к воскресению“.

Христос есть воскреситель, освобождающий свое человечество от смерти, но для всей полноты этого освобождения Ему надлежит испить всю полноту чаши смертной, которую дал Ему Отец во спасение человечества со всей ее горечью.

В смерти Христос пребывает с нами как бы на одной линии — человеческой беспомощности, страдания и ужаса во тьме сидящих. Умирание совершившееся в смерти Богочеловека, только и могло совершиться человечески, т. е. в богооставленности человека. Оно отождествилось со всяким человеческим умиранием и в этом смысле было универсально, включая в себя все его образы, все смертные болезни, было их синтезом.

Поэтому можно сказать, что в эту полноту смерти, точнее умирания Христова, включена смерть всякого человека и всего человечества. Если Христос искупает и воскрешает всякого человека, то потому лишь, что Он с ним и в нем со-умирает. Отсюда следует, что Христос прославленный и одесную Отца сидящий, и ныне страждет и умирает с человечеством, страдания и смерть которого Он в совокупности единожды принял в Себя и изжил на Голгофе.

Мы останавливаемся здесь перед мыслью о тождественности единой, единственной, личной и универсальной смерти Христовой и множественности всех личных человеческих смертей, в эту все-смерть включенных. Этот парадокс смерти необходимо приводит к заключению, что Христос продолжает вкушать смертную чашу с каждым умирающим человеком, болеть с ним смертной болью и со-умирать смертным истощанием.

По мысли о. Сергия Булгакова как Христова смерть есть откровение о человеческой смерти, так и наше, человеческое умирание, как со-умирание со Христом, есть откровение о смерти Сына Божия. В этом отец Сергий видит смысл апостольских слов: „всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем“.

Как же мы можем приблизиться к этой священной тайне смерти Воплощенного Бога, в какой мере она нам может быть доступна? Страшно сказать, — говорит о. Сергий, — но она для нас становится доступна, в полной мере каждому, в его собственной смерти, которая и есть смерть Христова, как умирание с Ним, как откровение о тайне смерти.

Мы, живущие, еще не знаем опыта смерти, который остается нам за пределами. Мы видим лишь агонию умирающих: близких, друзей, больных, но умирание само по себе еще не знает откровения о загробной жизни и о воскресении. В связи с этим о. Сергий так пишет о собственном опыте умирания, который он пережил дважды в ходе смертельных болезней, от одной из которых — рака — он впоследствии и умер:

„Мне предоткрылась тогда загробная жизнь и радость будущего века. В смерти, насколько она мне приблизилась, я познал себя включенным в полноту, в апокалипсис, в откровение будущего века. Наряду с ужасом умирания, здесь опытно открылась и радость смерти, как продолжающейся жизни, ее торжества, победа над смертью со Христом, „смертию смерть поправ“.

Православному богослову о. Сергию Булгакову вторит католический богослов Реми Браг. Он пишет, что для христианства смерть обладает особым значением. Христос не только отнял у смерти жало, но и принял на себя всю ее тяжесть. Смерть — это не только последняя реальность. Смерть как переход есть именно доступ, возможность умереть. Можно даже сказать, что смерть стала возможной только благодаря доступу Христа к Отцу.

„Невозможно умереть, скончаться, — пишет Браг в статье „О христианском понимании смерти“, — кроме как во Христе. Иначе смерть — лишь неясное колебание между миром живым и неопределенным потусторонним. Граница, отделяющая человеческую жизнь от мира мертвых, становится все более четкой по мере того, как начинаешь понимать, что только через смерть можно достигнуть Божественной жизни“.

„Потому что через Христа имеем доступ к Отцу, в одном Духе“, — говорит Павел в Ефессянах. Именно этот доступ, а не нечто невыразимое и непередаваемое делает человека личностью. Между христианами существует подлинное общение, ибо они умирают вместе со Христом. Именно это решительным образом отделяет Христианскую церковь от политических обществ мира сего. Эти общества, согласно политической философии нового времени, порождены общим страхом смерти, который каждый пытается избежать (Гоббс). Церковь же основана на общей готовности к смерти — готовности, проистекающей из любви.

Мы не знаем, что такое тело. Мы не можем его осмыслить иначе как отправляясь от его способности воскреснуть. Тело дано нам, чтобы мы могли умереть и воскреснуть. Христианская жизнь — это жизнь в ожидании воскресения“.

АЛЕКСЕЙ КНЯЗЕВ

СЕРГИЕВСКОЕ

Свято-Сергиевский Православный Богословский Институт празднует в этом году свое шестидесятилетие. Столь продолжительное существование богословской школы, и притом не средней, а именно высшей, возникшей в эмигрантских условиях, прожившей все эти шесть десятков лет без всякой материальной базы, — явление довольно исключительное. Но таким же исключительным явлением была и сама русская эмиграция, в среде которой Богословский Институт родился и получил тот духовный творческий порыв, который он сохранил до сего дня.

В начале двадцатых годов нынешнего столетия русская эмиграция представляла собой двухмиллионную массу людей, половина которых принадлежала к верхним руководящим слоям нации. Она, конечно, бессознательно подвергалась неизбежному растворению в лоне иных культур и иных государств. И при этом, самым упорным и неразрывным ядром русского религиозного и национального самосознания оказалась православная Церковь. Последняя, для того чтобы иметь возможность выжить в беженских условиях и продолжать организованное существование, нуждалась в богословской школе.

Но богословская школа необходима не только для образования духовенства, для окормления беженских масс. Всюду проявлялся и возрастал живой интерес к церковным и богословским вопросам. И потому начали устраиваться популярные лекции на эти темы и в Константинополе, и в Париже, и в Белграде, и в других местах русского рассеяния. В Париже, в помещении русского посольства (это было до признания Францией в 1924 году советского правительства), происходили частые беседы и лекции почти исключительно на церковные темы. В среде многочисленных слушателей возникла мысль о систематических богословских курсах.

В 1921 году приехал в Париж митрополит Евлогий, кафедра которого в то время находилась в Берлине. Он благословил это начинание. И тогда были открыты „Высшие Православные Богословские Курсы“. Занятия происходили по вечерам, в помещении Русской гимназии, на рю дю д-р Бланш. Лекторами выступали: настоятель Александрово-Невского храма, протоиерей Иаков Смирнов (толкование апостольских посланий), его помощник, протоиерей Николай Сахаров (догматическое богословие), профессор А. В. Карташев (введение в Новый Завет и История Церкви), Т. А. Амелистов (Патрология). Курсы продержались с февраля 1921 г. до лета того же года. Тогда же стали говорить о создании регулярной богословской школы. Для этого в эмиграции было достаточно как богословских, так и вообще академических сил (в Париже, в Праге, в Белграде, в Софии и т. д.).

Летом 1922 года проезжал через Прагу глава Всемирной Христианской Студенческой Федерации д-р Джон Мотт. Ему акд. П. В. Струве, в присутствии протопресв. о. Георгия Шавельского, А. В. Карташева, И. И. Лапю и некоторых других, подал докладную записку о потребности и возможности устроить высшую богословскую школу для русских. За несколько месяцев до этого д-р Мотт уже получил аналогичную записку в Шанхае. Ее передал ему от имени съезда христианского студенчества в Пекине Л. А. Зандер, бывший тогда доцентом Владивостокского Университета. Д-р Мотт, человек открытый мировым перспективам, обладавший широким сердцем и харизмами близкими к пророческому дару, мысль эту полностью одобрил. К тому же он был старым другом русских епископов-миссионеров: Тихона в Северной Америке, будущего патриарха, и Сергия, митрополита Японского. Местом проектируемой школы мыслился Париж, куда с 1923 года митрополит Евлогий окончательно перенес свою кафедру.

В июне 1924 года, находясь на съезде Русского Студенческого Христианского движения в Аржероне, митрополит Евлогий получил известие о том, что д-р Мотт переводит в его распоряжение на устройство богословской школы чек на 8000 долларов. А 5/18 июля того же 1924 года, в день памяти преп. Сергия, благодаря энергии и упорству М. М. Осоргина, было приобретено на аукционе поместье в 19-ом арондисмане Парнжа, которое стало Сергиевским подворьем. При этих двух данных открытие богословской школы стало осуществимым. Но создавая высшую богословскую школу в эмигрантских условиях, организаторы ее были достаточно скромны: они не осмелились назвать ее традиционным именем Духовной Академии и назвали ее Богословским Институтом в память и в продолжение того Богословского Института, который просуществовал в 1919–1921 годах в Петрограде после закрытия советским правительством Духовных Академий и всех богословских школ.

Прошения желающих учиться поступали десятками, преимущественно из Праги, где тогда скопилась основная масса русского студенчества за рубежом. Но прием поневоле пришлось ограничить. К началу 1925 года из приглашенных профессоров в Париже собралось только

четверо: еп. Вениамин (Федченков), бывший доцент СПб Дух. Академии, вызванный м. Евлогием для инспекторства и для преподавания „практических“ предметов: церк. устава, гомилетики, пастырской практики; С. С. Безобразов (будущий епископ Кассиан, ректор Института с 1947 по 1965 гг.), бывший профессор Ташкентского Университета — для чтения Нового Завета и греческого языка; А. В. Карташев, для чтения истории Церкви общей и русской, еврейского языка и Ветхого Завета (частично); П. Е. Ковалевский — для преподавания латинского, французского и немецкого языков. Было решено начать с принятыми студентами пропедевтический, подготовительный курс.

К началу Великого поста храм был освящен. Помещения были приведены в бедный, но жилой порядок (освещались еще газом, а не электричеством). Был поставлен убогий школьный инвентарь. Занятия начались после Пасхи, в четверг на Фоминой неделе 30 апреля 1925 года. Эта дата является началом Богословского Института. В 5 часов дня, после молебна перед началом учения, в присутствии Ректора Института, каковым был митр. Евлогий, проф. А. В. Карташев прочитал перед собравшимися профессорами и студентами вступительную лекцию в курс истории древней Церкви со специальным экскурсом по вопросу о проповеди св. апостола Андрея Первозванного в Скифии и о духовной связи с этим апостолом русского христианства.

Занятия шли без перерыва все лето 1925 года. С осени в Институт стали прибывать крупные профессорские силы: о. Сергей Булгаков для преподавания догматики, проф. В. В. Зеньковский — для преподавания философии, апологетики и истории религий. В октябре состоялись проверочные экзамены и, после того как отпали некоторые элементы случайные или слабые, пропедевтический курс превратился в первый академический курс. Началось чтение лекций по плану высшей школы.

Преподавательские силы возрастали. В подмогу В. В. Зеньковскому по преподаванию философских предметов был приглашен В. Н. Ильин, его ученик по Киевскому Университету. Читали энциклопедические лекции С. Л. Франк, Н. О. Лосский, профессора Н. Н. Глубоковский и С. В. Троицкий. Прибыли из Праги и включились в преподавательский состав Института проф. Б. П. Вышеславцев — новая философия и нравственное богословие), Л. А. Зандер (логика и введение в философию), Г. В. Флоровский (патрология), Г. П. Федотов (агиология, история Западной Церкви). М. М. Осоргин стал преподавать церковный устав. Немного позже вошли в преподавательский состав Института русские питомцы Белградского Богословского Факультета Н. Н. Афанасьев (церковное право) и архим. Киприан Керн (литургика, греческий язык, пастырское богословие, патрология). Регулярно преподавали в Институте также проф. К. В. Мочульский (русская религиозная мысль) и В. В. Вейдле (история христианского искусства). Этими людьми в период между двумя войнами было совершено огромное дело в области развития религиозной мысли, образования для Церкви нового поколения пастырей, ознакомления Запада с Православием. Оно хорошо известно. Его невозможно охватить в кратком очерке.

Но уже до Второй мировой войны Институт смог подготовить себе профессорскую смену из среды своих собственных питомцев: Ф. Г. Спасский стал преподавать историю раскола и сектоведение (потом литургика и греческий язык, Б. Н. Сове, получивший дополнительную степень в Оксфорде, стал преподавать Ветхий Завет и еврейский язык (он не смог вернуться во Францию после 1945 года и занял пост заведующего русским отделом государственной библиотеки в Хельсинки); П. Т. Лютов, тоже получивший дополнительную степень в Оксфорде, преподавал в Институте библейскую историю до своего отъезда в Вашингтон, где он стал приходским священником; свящ. А. Князев, нынешний ректор Богословского Института, преподавал сперва догматику и еврейский язык, потом перешел на кафедру Ветхого Завета и кроме того еще преподает мариологию (учение Церкви о Божией Матери) и церковное право. Окончили Институт до войны, но вошли в профессорский состав после 1945 г.: С. С. Верховской, который читал догматику, нравственное богословие и, частично, философию до своего перехода в Свято-Владимирскую Академию в США, а также П. Н. Евдокимов, получивший в начале пятидесятых годов кафедру по нравственному богословию и занимавший ее до своей кончины в 1970 году.

Вторая мировая война поставила было под вопрос существование Института. Но он был спасен чудесным образом, благодаря самоотверженности, проявленной профессорами и студентами. После войны он оказался школой общеправославной и международной, как по студенческому, так и по преподавательскому составу. В Институт, помимо русских, начали поступать православные студенты других национальностей: сербы, ливанцы, греки, киприоты, а затем финны, американцы, африканцы и этнические французы, англичане, немцы. К

ПОДВОРЬЕ

(К шестидесятилетию Православного Богословского Института в Париже)

этому новому поколению студентов, поступивших в Институт и окончивших его после войны, принадлежат нынешний Антиохийский Патриарх Игнатий IY и Высокопреосвящ. Георгий, нынешний Архиепископ русских православных церквей в Западной Европе, состоящих в юрисдикции Вселенского патриарха.

Что касается профессорского состава Института, то в него скоро стали входить новые преподаватели из его бывших студентов: иером. Николай (Еремин), читавший практическую канонику и бывший затем, в сане митрополита, экзархом Московского патриарха в Западной Европе (сконч. в 1985 г.); будущий протопресвитер о. Александр Шмеман, декан Свято-Владимирской Академии в США, читавший в Институте Историю Церкви, недавно безвременно скончавшийся; Н.А. Куломзин, ныне священник, преемник покойного еп. Кассиана по кафедре Нового Завета, также читающий еврейский язык и историю народов древнего Востока; прот. Борис Бобринской, преподающий догматическое богословие; прот. Иоанн Мейендорф, ныне декан Св. Владимирской Академии, преподававший в Институте Историю Церкви и греческий язык; Н.М. Осоргин, унаследовавший своему отцу преподавание устава и пения; И. В. Морозов, преподававший Историю Русской Церкви. Также являются бывшими студентами Института: прот. Андрей Фириллас (патрология), первый его профессор греческого происхождения; прот. Илия Мелия (История древней Церкви, пастырское богословие и ответственный за кафедру по экуменизму), К. Я. Андроников (литургия, методология и деканат) и совсем недавно принявший священство о. Николай Чернокрак, первый профессор-серб, инспектор Института, читающий аскетическую и частично Новый Завет.

К этим профессорам, вышедшим из рядов воспитанников Богословского Института, представляющим не только второе, но и третье и четвертое поколение его профессоров, присоединились люди, вышедшие из французских и иностранных университетов: Оливье Клеман, первый профессор-француз (нравственное богословие, история византийского Богословия), иером. Гавриил Патачи, венгр (Византийское богословие; преждевременно скончался в 1983 г.), прот. Иоанн Брек, американец (он организовал при Институте Курсы Заочного Преподавания, но, к сожалению, был вынужден по семейным обстоятельствам вернуться в Америку), Н. В. Лосский (История Западной Церкви) и Д. М. Шаховской (История Русской Церкви). Принимали также участие в преподавании в Институте окончившие Афинский Университет представители новой сербской богословской школы: иеромонахи Афанасий Евтич и Амфилохий Радович.

В преподавании Богословского Института также принимали и еще принимают участие женщины: Ксения Владимировна Куломзина (русский и славянский языки), Анна Бернардини-Готтини (философия и психология; она скончалась в 1983 г.) и Даница Лекко (греческий язык). Десять лет тому назад Институт был открыт девушкам-студенткам. Некоторые из них, получив степень кандидата богословия, готовятся сейчас на высшие дипломы, магистерские и докторские. Более трехсот человек, православные, католики, протестанты, учатся в настоящее время богословским наукам на заочных курсах Института. Секретарем Института является сейчас женщина, Франс Будан, православная француженка, знающая русский язык. Ее предшественниками на этом посту были Е. М. Киселевский, бывший прокурор Тифлисской Судебной Палаты, и бывшие воспитанники Института: Ф. Г. Спасский, Н. В. Остахович и прот. Николай Самарин. Следует также напомнить, что с 1950 по 1960 гг. под эгидой Института и с участием его профессоров в Париже просуществовали Высшие Женские Богословские Курсы. Они были созданы Валентиной Александровной Зандер и Наталией Александровной Терентьевой. Одна из их заслуг — издание лекций профессоров Института. В настоящее время эти издания являются библиографической редкостью.

В 1950 году, при митрополите Владимире, Институт торжественно отпраздновал первые 25 лет своего существования. С 1950 по 1985 гг. он тоже совершал очень значительное дело, как в области богословской работы, так и на поприще воспитания для Церкви новых пастырей. Дело это только начинает изучаться. О нем можно судить как на основании бесчисленных публикаций его профессоров, так и по количеству вышедших за этот период из его стен священнослужителей и церковных работников. Они сейчас рассыпаны по всему миру и всюду занимают самые ответственные посты, всюду ведут самую самоотверженную работу. О славе Богословского Института и о значении его дела также свидетельствует успех его международных и междоконфессиональных литургических съездов, проходящих ежегодно в июне, начиная с 1952 года. Они собираются для научного изучения богослужения Церкви всех времен и во всех его аспектах.

В 1975 году, при архиепископе Георгии I-ом, Институт не имел

возможности праздновать свое пятидесятилетие. В этот момент потребовалась постройка нового здания для студенческого общежития. Она была осуществлена, благодаря братской помощи друзей Института, экуменических и православных. Стал также необходим капитальный ремонт храма Сергиевского Подворья. Его помог провести почти до конца муниципалитет города Парижа. Остается еще провести реставрацию внешней и внутренней росписи храма. И, конечно, Институту сейчас необходимо прочно поставить на ноги и усовершенствовать свое новое актуальное начинание: курсы заочного преподавания.

В 1935 году, когда Институт праздновал свое десятилетие, его основатель, покойный митрополит Евлогий, дал ему право официально именоваться Свято-Сергиевской Духовной Академией. Это именование стоит на его дипломах и других актах предназначенных для обращения к русской церковной среде. Но Богословский Институт был зарегистрирован Парижской Академией и признан ею как высшее учебное заведение под названием Institut Saint Serge de Theologie Orthodoxe. Это название уже крепко привилось в богословской литературе и в широких церковных кругах.

Торжественное празднование шестидесятилетия Богословского Института состоялось 16 июня с. г. во второе воскресенье после Пятидесятницы, на Сергиевском подворье, и началось с благодарственного молебна.

Протопресвитер Алексей Князев,
Ректор Богословского Института

ПОСЛЕСЛОВИЕ: Институт до сих пор существует исключительно на добровольную помощь и на пожертвования своих друзей и церковных людей. Лиц, желающих оказать Институту поддержку, просят посылать пожертвования банковскими или почтовыми чеками на имя А. М. Е. I. T. O.

по адресу Института: (почтовый счет: А. V. E. I. T. O.: С.С.Р. PARIS 18.855 — 58 А)



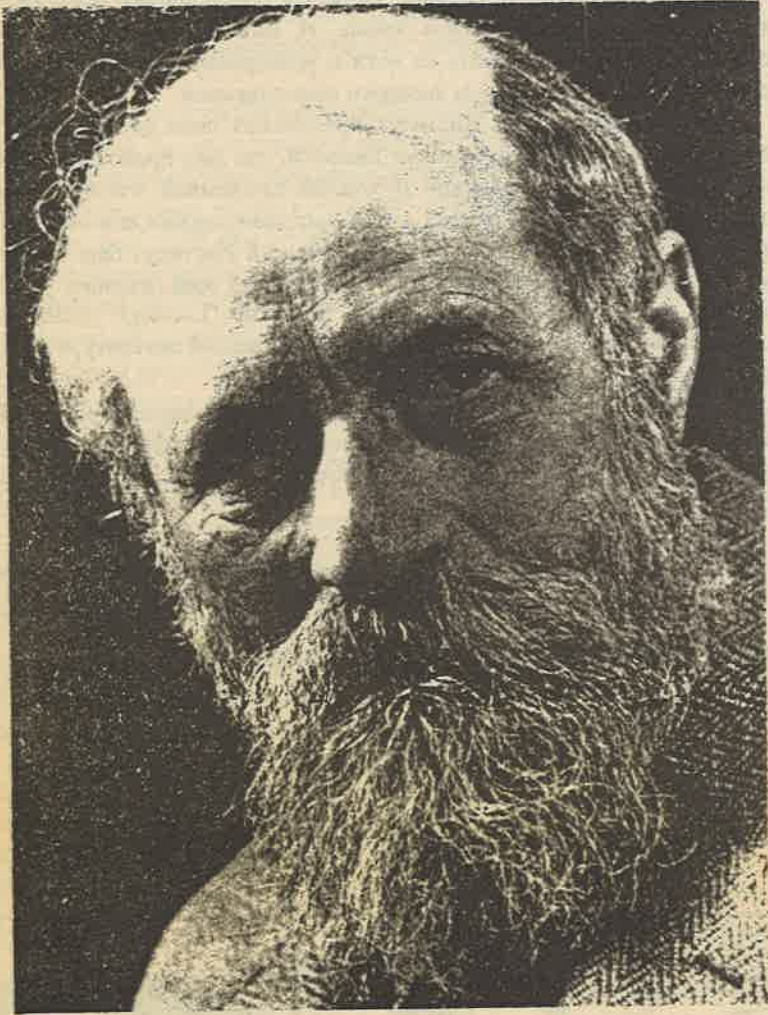
Анатолий Шнитке

У храма Преображения Господня в Новгороде.

ДИАЛОГ КАК ВЫРАЖЕНИЕ

(Философия Мартина Бубера)

К 20-летию со дня смерти философа



В июне этого года исполняется 20 лет со дня смерти еврейского философа Мартина Бубера, влияние которого на современную христианскую мысль оказалось намного большим, чем на иудаизм, для которого Бубер оставался вольнодумцем.

Мартин Бубер родился в 1878 году, учился в гимназии во Львове, затем изучал филологию и философию в университетах Вены и Берлина. С ранней молодости Бубер проявил себя как оригинальный религиозный мыслитель. Большинство его книг и статей были написаны по-немецки. В 38-ом году Бубер эмигрировал из Германии и поселился в Иерусалиме, став профессором социальной философии Еврейского университета. В 60-62 году Бубер был первым президентом Израильской академии наук. Умер он 13 июня 1965 года всемирно известным философом. Философия Бубера можно назвать диалогичной, и ее самым ярким выражением является книга „Я и Ты”. Согласно мысли Бубера, человеческое самосознание возникает из ОТНОШЕНИЯ. „Отношение — это фундаментальная позиция, способ взаимодействия человеческого „Я” с миром. Есть два фундаментальных отношения: Я - Ты и Я - ОНО. О том, что у истоков сознания стоит отношение свидетельствует язык первобытных народов и язык детей. Для детей характерно стремление делать все своим „Ты”, потребность вступить в отношение с окружающим миром. Так личность человека развивается через вступление в мир отношений. По Буберу, не существует „Я” самого по себе, есть лишь „Я” двух словесных пар: „Я - Ты” и „Я - ОНО”. С человеком, которому я говорю „ты”, я вступаю в отношение. Цель отношения — соприкосновение с „ты” в его неповторимости, его личности. Личность реальна. Кто находится в отношении, тот участвует в реальности.

Отношение „Я - ОНО” одностороннее, в нем нет личности, в нем „он, она”, становятся объектом. В мире ОНО господствует причинность, в мире Ты — свобода. Только тот, кто знает отношение и присутствие Ты, способен принимать решения. Тот, кто принимает решение, свободен.

Подобно Бердяеву Бубер приводит различие между личностью и индивидуальностью.

„Я основного слова „Я - ОНО”; — пишет Бубер, — проявляет себя как индивидуальность, Я основного слова „Я-Ты” проявляет се-

бя как личность. Индивидуальность выявляется, обособляясь от других индивидуальностей. Личность выявляет себя, вступая в отношение с другими личностями. Личность говорит: „Я есть”; индивидуальность — „Я такова”. Но только личность приобщена к реальности. Индивидуальность занята своим „МОЕ”: мой характер, моя раса, мой гений. Потому индивидуальность не принимает участие ни в какой реальности. Потому „Я” индивидуальности с ее высоким или низким эгоизмом, всегда дисгармонично. „Я” — личности, отражающей себя в отношении, всегда прекрасно, как прекрасно „Я” Сократа, „Я” нескончаемой беседы даже перед лицом смерти, как прекрасна и покоряюща Я — речь Иисуса, которую Бубер называет „Я” абсолютного отношения, где человек свое „Ты” называет „Отцом” так, что сам он уже только сын и никто иной.

„Я” необходимо для любого отношения, поскольку отношение может осуществиться лишь между „Я” и „Ты”, поэтому необходим не отказ от „Я”, а отказ от того ложного инстинкта самоутверждения, который побуждает человека бежать от ненадежного опасного мира отношений, бежать к обладанию вещами. Потому единственным истинным путем становления личности есть любовь.

„Любовь, — пишет Бубер в книге „Я и Ты”, — охватывает своим воздействием весь мир. Кто пребывает в ней и смотрит сквозь нее, для того люди освобождаются от своей суеты; хорошие и дурные, мудрые и глупые, прекрасные и безобразные, один за другим приобретают они реальность и становятся для него „Ты”; чудесным образом возникает исключительность — и он может действовать, может помогать, исцелять, воспитывать, возвышать, спасать. Любовь есть ответственность Я за Ты: здесь есть то, что невозможно ни в каком чувстве — равенство всех любящих, от самого малого до величайшего, от человека, чья жизнь замыкается в жизни единственного любимого существа, до того, кто всю жизнь пригвожден к кресту мира, у кого достало сил и отваги для непомерного — любить всех людей”.

Продолжение линий частных отношений в вечном Ты, Ты — Бога. Каждое единичное „ты” — это прозрение вечного Ты — Бога. Как говорит Бубер, люди называли Бога, свое вечное „Ты” многими именами. Когда человек произносит слово „Бог” и действительно подразумевает „Ты” — какие бы заблуждения ни владели им — он обращается к истинному „Ты” своей жизни. Но и тот, кто воображает себя безбожником, если он всем своим преданным существом обращается к „Ты” своей жизни, — обращается к Богу. Однако как найти Бога, где Бог? — спросим мы.

Не так, как ищут что-то, — отвечает Бубер. Отверсти взгляд от мира — это не поможет прийти к Богу; вперить взгляд в мир — тоже не поможет прийти к Нему: но кто видит мир в Боге, тот пребывает в Его присутствии, ибо не существует ничего, в чем Его нельзя было бы найти. Сколь безумен и безнадежен тот, — продолжает Бубер, — кто оставляет путь своей жизни, чтобы искать Бога; даже если он овладеет всей мудростью одиночества и всем могуществом самоконцентрации, ему не встретить Его. Но Бог открывается во встрече, в отношении, когда мы на каждом отрезке своего пути обращаемся к Нему с зовом: Ты. Ибо Бог есть Тот, Кого нельзя описать, но к Кому можно обратиться. На самом деле не существует никаких поисков Бога. Это не мы ищем Бога, это Бог ищет каждого из нас.

„То, что Бог тебе нужен больше всего на свете, — говорит Бубер, — ты в сердце своем знаешь всегда; но разве не знаешь ты, что и ты нужен Богу, в полноте Его вечности — ты? Как же существовал бы человек, если бы он не нужен был Богу, и как существовал бы ты? Ты нуждаешься в Боге, чтобы существовать, и Бог нуждается в тебе. Мир — не забава Бога, он — Его судьба. То, что существует человек, человеческая личность, ты и я — имеет Божественный смысл.

Двое великих слуг проходят сквозь все времена: молитва и жертва. Молящийся склоняется, трепеща, в безграничном смирении и знает, что он — непостижимым образом — воздействует на Бога, даже если ничего не просит для себя. А приносящий жертву? Он знает, безрассудным и могущественным знанием, что давать Богу можно и должно; и это знает и тот, кто приносит в жертву Богу свою маленькую волю и встречает Его в усилении: „Да будет воля Твоя!”.

Что отличает жертву и молитву от всяческой магии? Магия хочет воздействовать, не вступая в отношение, и упражняет свое мастерство в пустоте; молитва же и жертвоприношения являются „пред Лик”. Они произносят Ты и слышат ответ.

По мысли Бубера нельзя разделить свою жизнь на реальное отношение к Богу и нереальную „Я-ОНО” — связь с миром. Нельзя искрен-

ВЕРЫ

не молиться Богу и использовать мир. Кто знает мир как то, что подлежит использованию, тот и Бога не может „знать“, в кавычках, по-другому. Его молитва — это процедура самореабилитации и она обращена в пустоту. Он — не „агенст“, кто во мраке тоскливо взывает из своего окошка к Безымянному; он — безбожник. Вера в Бога и отношение к вечному Ты требует истинного отношения „Я — Ты“ в других сферах.

„Кто одержим идолами, которых он хочет получить, иметь и хранить, — пишет философ, — кто одержим жаждой обладания, тому нет иного пути к Богу, кроме обновления, которое означает изменение не только цели, но и способа движения. Одержимого исцеляют тем, что его пробуждают и воспитывают для объединения, а не тем, что его одержимость направляют на Бога. Когда человек остается в состоянии одержимости и вместо имени демона или какого-то демонически искаженного им существа станет называть имя Бога, — что это значит? Это значит, что отныне он кощунствует.

Кто любит женщину и вбирает ее жизнь в свою собственную, чтобы в ней она достигла своего воплощения, — тот в Ты ее очей увидит лучи вечного Ты. Но кто жаждет лишь „все нового обладания“ — может ли он выдать свою страсть за призрак Вечного?

Кто служит своему народу, не отделяя своей судьбы от его судьбы, и стремится отдать себя ему, тот служит Богу. Но тот, для кого нация — идол, которому он хочет заставить служить всех, чтобы через национальное возвеличить самого себя, тот далек от Бога.

Своевольный человек не верит и не встречает. Он знает только лихорадочный мир там, снаружи, и свою лихорадочную жажду использовать его. Когда он говорит „Ты“, он подразумевает: „Ты, подлежащий моему употреблению“. Лишенный веры мозг своевольного человека не в состоянии вместить ничего, кроме неверия и своеволия, установления цели и измышления средств. Без жертвы и без милости, без встречи и без Настоящего, уснащенный целями и средствами — таков его мир; никаким другим он не может быть; а это и есть злой рок“.

Бубер считает, что каждая большая культура зиждется на некотором первоначальном событии-встрече с Богом, на прозвучавшем некогда у ее истоков ответе, адресованном „Ты“ Бога. Этот акт религиозной встречи, подкрепленный согласно направленными усилиями последующих поколений, и создает культуру. Только через этот акт религиозной встречи мир становится доступен для человека и человек может строить свое жилище для Бога и жилища для людей; может наполнить трепещущее время новыми гимнами и песнями и может придать форму самой общности людей. Отношение Я — Ты обеспечивает смысл бытия. В нем смысл гарантирован. В нем вопрос о смысле жизни жизни больше не встает. И смысл, который открывается в нем, это не смысл некоего „потустороннего мира“, а смысл нашей жизни и нашего мира.

Вселенная становится домом для человека только тогда, когда у него есть священный очаг, у которого он совершает жертвоприношения, любовь существует для него лишь тогда, когда существа становятся для него образами вечного, а общность с ними — откровением. Пока человек в собственной жизни находится в отношении с Ты, он свободен и способен творить. Если культура не имеет более своим центром живой, непрестанно обновляющийся процесс-отношение, она, застывая, превращается в мир „ОНО“. А мир „ОНО“ — это мир необходимости, мир рока. Но религия, диалог с Богом открывает дверь свободы.

„Единственное, что может стать для человека злым роком, это вера в злой рок: она подавляет попытки поворота и обновления. Но мир не заперт. Кто всем существом, с возродившейся способностью к отношению войдет в него, тот познает свободу. А освободиться от веры в рабство — значит стать свободным“.



Анатолий Шнитке.

Иерусалимские наброски

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ОТДЕЛ

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ОТДЕЛ

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ОТДЕЛ

АЛЕКСАНДР АНТОНОВИЧ

ДОРОГА

Я не спешил. Смеркалось и я знал, что засветло все равно не доберусь до реки. Дорога была достаточно хороша для ночной ходьбы, а настроение мое не располагало к ночевке с костром. Так что я достал последнюю горбушку хлеба, обдул с нее невидимую, но непременно налипшую табачную крошку и перекатывая, и размачивая во рту маленькие кусочки сладковатого с голодухи хлеба, продолжал идти не ходко, но и не медленно, а ровно так, чтобы не запыхаться, но и не загрузить совсем. Хотя темнело быстро, дорога матово светилась в темноте, светилась какой-то особой желтизной. А может это просто осталось в моей памяти, потому что, когда я шел по ней в полдень, надо мной сочно звенело небо и впереди, теряясь в легких изгибах леса шпала бесконечная желтая дорога, и где-то рядом был дом.

Хорошо идти ночью по знакомой дороге — исхоженной, изученной до каждого кустика на обочине... Но я шел по ней в первый раз (или мне казалось так) и поэтому, когда уже окончательно стемнело, мне стало совсем одиноко. Я знал, что все равно дойду до цели, что основная часть пути уже позади, и лес вокруг стоял настолько безразличный, что даже не страшно было, но спутник — просто живущее рядом с тобой дыхание — стало мне необходимо. Обыкновенная человеческая слабость.

Но пусто было вокруг, и дорога была легка и необязательна. Что из того, что шагало не так упруго, как днем?! — зато было прохладно, и слова спокойно складывались в мысли, и, оказавшись кто-нибудь рядом, я мог бы рассказать что-либо занятное и поучительное, не слишком горькое, но и не столь веселое, а простое, как эта дорога, как кисло-сладкий кусочек ржаного хлеба на языке.

Но рядом никого не было и поэтому шаги складывались в мысли, но мысли не находили слов и умирали не родившись. А я продолжал идти, не очень печальясь этому обстоятельству.

И только под утро добрался до реки. Маленькая речушка то бурлила, стесненная обрывистыми берегами, то разливалась безвольно и не было ей конца и края. Это было видно сверху, с пригорка, а когда я спустился вниз (как крут был спуск!), то увидел только черную гладь воды — продолжение дороги.

На берегу не было ни души. Я постоял у кромки прибоя — белая щепка, да искорка в случайно набежавшей волне, — и только тогда увидел тень лодки, привязанной к дереву. Приглядевшись, увидел я и лодочника. Он сидел у того же дерева и был почти заслонен им. Когда подошел и, думая что он спит, тихо присел рядом, услышал извечное русское:

— Покурим?! — и понял, что ошибся.

Закурили. Табачный дым быстро ушывал в сторону и становился невидим. Говорить не хотелось — за долгую дорогу все слова уже перегорели во мне, да и устал я. И страшно было думать, что еще недавно мечтал я о собеседнике, или хотя бы о слушателе, а вот сейчас ушло все это и скучно стало.

— Поедем, что ли? — спросил я, желая скорее закончить это путешествие.

— Известное дело — поедем. Куда ж денешься. Вот докурим и поедем. Спешить-то все одно некуда. — говорилось это так спокойно и размеренно, что я понял, что спорить бесполезно и от этой уверенности словно бы почувствовал всю красоту этой ночной реки, шума деревьев над головой, почувствовал прелесть последней затяжки и ее тепло, согревающее мое похолодевшие пальцы...

Но длилось это мгновение. Прочертил темно-красную линию окурка. Перевозчик крякнув встал, отвязал лодку и легко приподняв вытасенный на песок нос, сдвинул ее в воду. Я сел. Он потоптался еще по бережку, потом, поплевав на руки, столкнул осевшую лодку на быстрину и на ходу вскочил.

— Вот и поехали — сказал он, усаживаясь поудобнее и вставляя весла в уключины.

Быстро уходил назад уже почти невидимый лес. Чернел, словно проваливаясь в небытие.

— Как зовут-то? — спросил он, когда гребки стали равномерны и мощны.

— Никита... — ответил я, думая о том, уже ушедшем от меня береге.

— Ну а меня Хароном прозывают... — он замолчал, сплонул за борт и приналег на весла.

Начало светать.

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ОТДЕЛ

Что собою представляет Каббала, еврейская средневековая мистика, издавна привлекающая обещанием сокровенного знания. Сказание о „Давиде и Урии“ из книги „Зогар“, собрания каббалистических писаний, появившегося в конце 13-го века, поможет нашему читателю составить некое представление о характере этой книги и самого каббалистического учения.

Литературно-адаптированный перевод с английского сделан Анри Волохонским.

ДАВИД И УРИЯ Из книги „Зогар“

АНРИ ВОЛОХОНСКИЙ

В левом нижнем углу Третьей Бездны обитает Дум, злой ангел. Большую часть времени Дум висит, притаившись, вниз головой, словно летучая мышь. Но когда прощается с телом душа великого человека, Дум оживает. Он расправляет стеклянные крылья и летит к престолу Всевышнего, чтобы успеть на суд к сроку. И если Всевышний найдет за этой душой особенно злое деяние, — а именно, преступление против Закона, которому карой назначена смерть, душу забирает Дум. Он хватается ее и швыряет в мутный стремительный смерч Пренсподней, снова хватается и молотит о стены Бездны, полощет в струях Небытия, растирает на плетущих корнях Геенны, пока совершенно не уничтожит. А когда та душа превратится в дымный ветер, Дум последними взмахами крыл гонит ее в область, называемую Аваддон, Погибель. Здесь этот вихрь понемногу стихает, и душа сливается с серым паром, которым дышат демоны нижнего мира. Дум же, исполнив свое, летит в Третью Бездну, чтобы застыть в неподвижном ожидании следующей жертвы. Его имя значит „Приводящий к Молчанию“.

Когда умер царь Давид, его душу встречал Михаил-архангел.

— Мир тебе, великая душа! — сказал архангел, — Смотри какое небо вокруг, — и распахнул темносинюю дверь.

Давид вошел в открытое небо.

Триста шестьдесят ангельских воинов выстроились перед ним в два ряда и, протянув крыла друг другу навстречу, сложили живую лестницу. Царь стал подниматься по невесомым снежным ступеням. Лестница привела его в мраморный покой. Вода струилась по пламенеющим стенам, но Давид молча прошествовал к дальней завесе. Два стража, вытканые на ней, взмахнули крыльями. Завеса вспыхнула и исчезла. Царь переступил через порог.

Здесь он увидел высокую грудку огнистых гранатовых зерен, которая молниеносно оборачивалась наподобие сферы, испуская косматые искры. А в пространстве за сферой виднелось яркое подобие крылатого трона. Снизу выглядывали сияющий лев, бычья морда, человеческое лицо и орлиная голова. Сверху восседал светлый старец. По левую руку от него стоял страж весь в искрящемся хрустале.

— Этот шар составлен из молний, — продолжал Михаил. — Каждое зерно содержит особую букву, ту самую, форму которой принимает молния, когда она вырывается из недр зерна. Буквы-молнии сплетаются в пламенные слова и порождают стихи. Некогда так был сотворен мир, так продолжается и поныне.

— Имя, — воскликнул Давид, — Имя, открой мне нмя этой изумительной творящей сферы!

— Галгал. Им управляет Офан, первый из ангелов ступени Колес. А за ним — Престол с Херувимами. Ты в Небесном Храме.

— Но кто он, кто он тот, в хрустальном платье стража подле Херувимов? — говорил царь. — Не мальчик ли это лик Всемогущего, не Метатрон ли это? А если нет, то кто же он, и откуда та тоскливая пустота, что таится в его взоре? Кто он?

— Его имя из тех, которые лучше не знать, — отвечал Михаил. — Несколько слов из уст Ветхого Днями, и ты забудешь о нем навсегда. Иди.

— Душа царя вошла в Галгал. В тот же миг черные молнии проежжали по ее очертаниям, рассыпались в огненные буквы, свились в слова и соткались сами собой в длинную исписанную полосу, которая взлетела к трону, в руки светлого старца.

— Давид, здесь записано, что ты есть, чем ты был и чем будешь, —

произнес его голос. — Взойди и сядь на престоле, здесь, рядом со мною, справа.

Но тут заговорил левый страж, одетый в стеклянный дым.

— Неужто прелюбодей и убийца воссядет на трон Господа Духов? По справедливости эта душа должна отойти ко мне, с тем, чтобы навеки умолкнуть.

— Укажи основания, Дум, — сказал Всевышний.

Дум протянул дымящееся крыло к свитку деяний Давида, и тотчас побелели в нем буквы, составляющие имя Вирсавии, а имя Урия Хетта растеклось и разлилось, словно кровавая лужа.

— Эта душа Давида, царя Израиля, должна принадлежать мне!

— Да запретит тебе Господь! — воскликнул Михаил-архангел.

— Она моя! — настаивал Дум.

Давид затрепетал. А Дум продолжал твердить:

— Моя!

Поднялось открытое словопрение.

ЕДИНЫЙ: Дум, вообразим, что мы с тобою оба знатоки Закона, как оно и есть на самом деле. Давай обсудим вопрос без излишних страстей. Начинай.

ДУМ: Когда Урия, муж Вирсавии был на войне, Давид отобрал у него жену, а самого отправил на верную смерть. Налицо прелюбодейство и предательское злонамеренное убийство. Наказание — смерть. Дело ясное.

ЕДИНЫЙ: Но нам с тобой, Дум, известно, что Вирсавия еще от начала времен была предназначена в жены Давиду!

ДУМ: Нельзя ссылаться на знание, свойственное природе духов, когда речь идет о человеке. Мы с Тобой, пожалуй, знали, но не знал Давид. Был жаркий день, Урия ушел на войну, Вирсавия лежала в пруду, царь расхаживал по крыше. Все просто.

ЕДИНЫЙ: Да, все просто. Урия ушел на войну и оставил жене документ, которым освобождал ее от брачного долга на случай собственной гибели.

ДУМ: И об этом знал Давид?

ЕДИНЫЙ: Разумеется. Давид и сам, когда уходил на войну, оставлял женам подобные бумаги во избежание могущих впоследствии неопределенных положений.

ДУМ: И тут-то он этим воспользовался.

ЕДИНЫЙ: Но Урия ему не повиновался, говорил дерзко, а это напоминало мятеж в военное время, не правда ли?

ДУМ: Причиной был все же поступок царя.

ЕДИНЫЙ: В этом грехе, кстати, Давид ведь покался...

ДУМ: И тем самым признал свою вину...

ЕДИНЫЙ: И был тут же наказан: младенец Вирсавии умер. Нельзя карать дважды.

ДУМ: Однако остается прелюбодейство. Давид не ждал три месяца.

ЕДИНЫЙ: Ждут, если есть основания предполагать, что женщина осталась беременной после гибели мужа.

ДУМ: А кому известно, что было не так?

ЕДИНЫЙ: Мне известно.

ДУМ: Тебе, но не Давиду.

ЕДИНЫЙ: На самом деле до свадьбы прошло и три, и четыре месяца. Давид ждал, хотя мог и не ждать. А кроме того Давид покался в ближайший Судный День. Покался, хотя мог и не каяться: между Урией и Вирсавией вообще не существовало супружеских отношений.

ДУМ: Неужто и это Тебе известно?

ЕДИНЫЙ: Клянусь тебе именем Урии (Ор-Иах — Свет Господень), в котором заключено и мое Имя! Где он — там и Я. В силу этого Я знаю все, что делал Урия, в том числе и все, чего он не делал. Ты же требуешь, чтобы Я карал смертью простое неведение!

Тут пришлось Думу убраться ни с чем восвояси.

Всю дорогу до Третьей Бездны злой ангел не переставал недовольно бубнить:

— Ну и судилище! Вот цена законам! Сами постановили — сами же и упразднили! Все-то они видели собственными глазами! Старый сводник! Нашел заблудшую овечку... Тыловой сволочи теперь раздолье!

А царь Давид сказал:

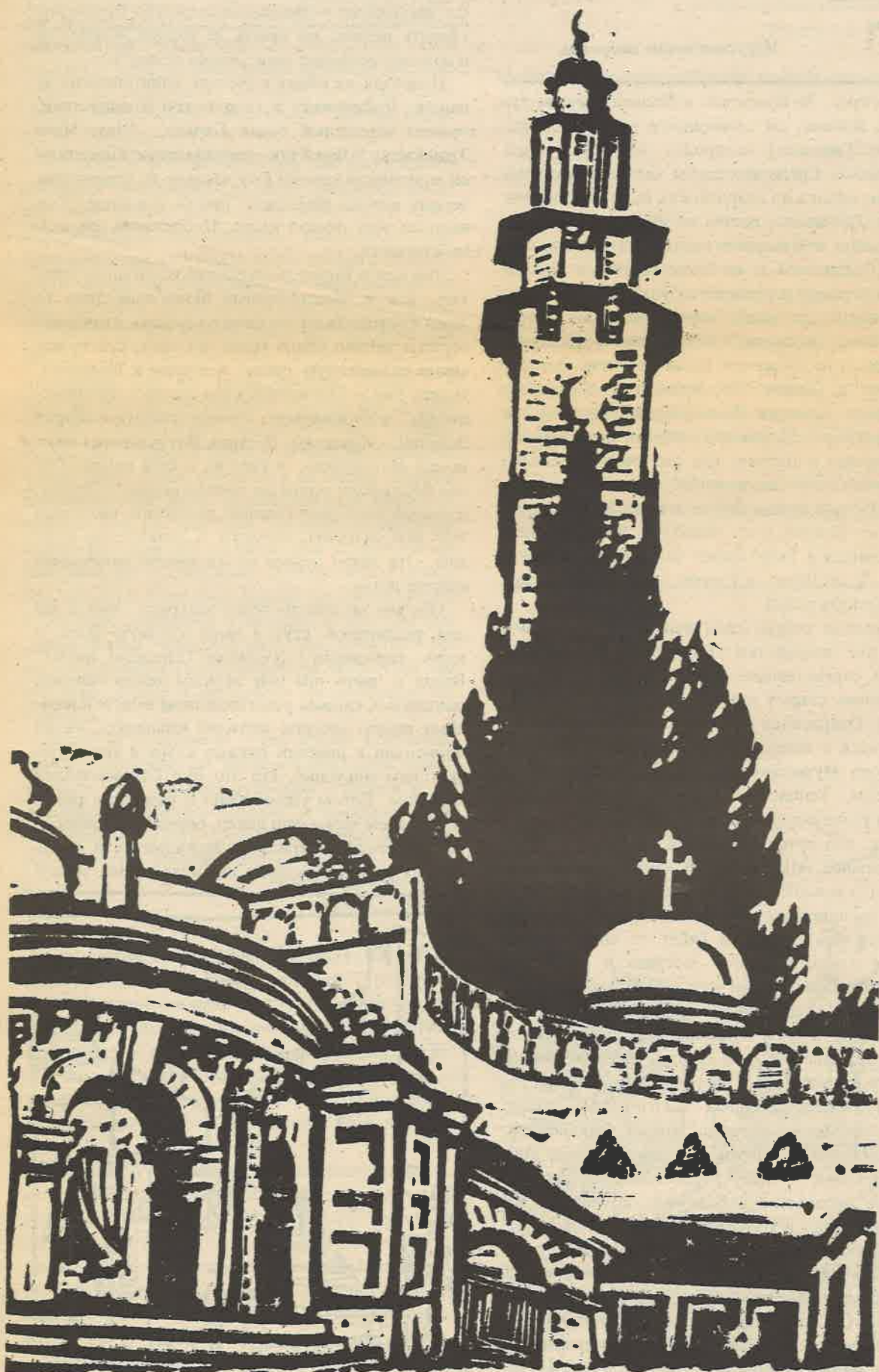
— Я был на волосок от смерти.

Полагаю также, что после этих событий в Псалме „Боже отмщений, Господи, Боже отмщений” появился семнадцатый стих:

Когда б не Господь мне помощником был,

К Думу сошла бы душа моя вмиг.

Разумеется совесть человека не удовлетворяется приводимыми здесь оправданиями по делу Давида и Урии. Где-то в глубине мы продолжаем считать праведного царя распутником и трусом. Можно не сомневаться, что это голос Дума в нас рошчет.



Церковь и Минарет.

Анатолий Шнитке.

АЛЕКСЕЙ БОРИСОВИЧ ТАТИЩЕВ

ВСТРЕЧА С БУДДИИНСКИМ „АРХИЕПИСКОПОМ” ЛАТВИИ

В течение моей сравнительно длинной и по занятости разносторонней жизни мне привелось в середине 50-х годов провести два года в Рангуне, столице Бирмы, где я служил советником Бирманского правительства по экономическим вопросам.

Одной из достопримечательностей города Рангун является Буддийский храм мировой известности под именем пагоды Шведагон. Без сомнения пагода Шведагон — один из наиболее замечательных памятников буддийской архитектуры и весьма почитаемая святыня. Легенда гласит, что когда она была основана двумя зажиточными бирманцами около шестисот лет до РХ, то в ее основание был заложен волос с головы самого Будды. Закончена она была бирманским королем Синбьюшином в 1974 году нашей эры. Построена пагода на одном из немногих холмов города, и возвышается она над своим фундаментом на 362 фута.

В 1945 году англичанин Джон Кристиан в своей книге о Бирме описал пагоду Шведагон следующим образом:

„Никакая архитектура не может сравниться с архитектурой пагоды Шведагон с ее красочной мозаикой, широкой, окружающей ее площадкой, на которой выстроены многие другие пагоды и часовни меньшего размера, с ее позолоченными колоннами, с ее ширмами из ажурного дерева и сотнями самых необыкновенных изваяний, которыми усыпана площадка. Фантастические краски — голубые, темно-синие, ярко-красные, зеленые и золотые — пестреют повсюду, придавая всей пагоде и ее окружению какой-то волшебный вид. Сама пагода окружена высокими пальмами с ветвистыми кронами, через которые падает солнечный свет на толпящихся на площадке молящихся. И днем и ночью окружают молящиеся здание пагоды, и в воздухе слышится непрестанный говор и тихое пение. А в праздничные дни раздаются еще и смех и веселые собирающейся вокруг пагоды молодежи в национальных костюмах. Все это создает неизгладимое впечатление дальнего Востока. Пагода Шведагон является самым глубоким выражением Бирманской религии”.

К самому зданию пагоды можно подойти с четырех сторон по широким лестницам, по обе стороны которых расположены бесчисленные лавочки, где живописно одетые лавочники продают тоненькие свечи, лампадки, статуэтки из дерева и слоновой кости, а также разного рода бирманские сладости, пряности и тончайшие листки чистого золота между двумя листами папиросной бумаги. Золото это молящиеся обычно придавливают к самой пагоде, так что за долгие годы таких „прилаганий” на самой пагоде уже образовался порядочной толщины золотой слой, блистающий на солнце и ясно видный издали.

Теперь, описав пагоду Шведагон, приступаю к моему рассказу о знакомстве с Буддийским „архиепископом” Латвии.

Как-то раз в январе 1955 года за утренним завтраком смотрю Рангунскую газету „Нейшун”, и что же я вижу? На первой странице длинная статья о Буддийском архиепископе Латвии, который в этот день празднует шестидесятилетие своего епископского служения. К статье приложена фотография типичного русского мужика с бритой головой и длинной окладистой бородой. Такой типично русский облик человека, что я сразу принялся за чтение длинной статьи. В ней, между прочим, было сказано, что архиепископ



Рисует Анатолий Шнитке.

Иерусалимские наброски

живет на земле, принадлежащей пагоде Шведагон и часто вспоминает свою родину Россию и даже изредка любит поговорить по-русски. Ну само собой разумеется, что я позвонил на службу, сказав, что сегодня опоздаю и сам тут же отправился в Шведагон.

Не говоря ни слова по-бирмански, я начал показывать людям газету, которую прихватил с собой и, указывая на фотографию, жестами показывал, кого ищут. Какой-то буддийский монах подошел и с радостной улыбкой указал мне путь. Пришел я к довольно большой кабинке часовне и опять показал фотографию из газеты. Мне указали пройти налево и вниз, и там у входа в подвальное помещение, вижу, сидит мой старик в морском пляжном кресле, опустив свои шафранного цвета монашеские рясы до пояса, и читает какую-то книгу. Я подошел к нему, дал ему свою карточку и по-русски сказал: „Здравствуйте“. Он дико на меня посмотрел, схватил мою карточку и по слогам прочел: „та-ти-шев“ и весь восторженно сказал: „Русски? русски?“ Я ответил: „Русский из Америки“. На что он опять с силой встал из кресла и сказал: „Красни? красни?“ Я улыбнулся и ответил: „Нет, белый“. Тем временем он наконец встал из кресла и дрожащей рукой схватил меня под руку приговаривая: „Пойдем, пойдем“ — и потащил меня ко входу в подвальное помещение, говоря: „Тут живу, тут живу“. Вошли мы в довольно просторную комнату, в одном конце которой был устроен как бы алтарь со статуей Будды и свечи вокруг и цветы. Я был, естественно, взволнован, но, к несчастью, разговор наш не клеился, ибо русский язык он просто не знал, а по-английски ни он меня не понимал, ни я его. А он все суетился, дрожал и все указывал мне на одну из двух кроватей в комнате, которая, видимо, была спальней. Я с трудом сообразил по его жестам, что с ним кто-то живет, кто сейчас в отъезде и жестами уговаривал меня дожидаться его возвращения. Я сказал, что не могу и на бумажке написал, что вернусь в среду утром. Бедный старик так был взволнован, что бумажку уронил, и я написал другую, положив на пустую кровать, дал понять, что ее надо показать его соседу. По-видимому, поняв все это, он дрожащей рукой со мной простился и, пока я выходил от него, издал двумя руками со сложенными ладонями благословил меня.

Описав эту волнующую встречу, теперь расскажу его историю.

В 90-х годах прошлого столетия Русский Цесаревич Николай Александрович, будущий Император Николай II, совершил поездку по дальне-

му Востоку. Возвращаясь в Россию южным путем из Японии, он остановился в Сиаме (теперешнем Таиланде) и провел несколько дней в Бангкоке. Среди его свиты числился молодой поручик одного из гвардейских полков по имени Карлис Теннисонс, родом из Латвии. Во время пребывания в Бангкоке молодой Теннисонс увлекся буддизмом и по возвращении в Россию ушел в отставку и перешел в буддизм.

Незадолго до начала первой мировой войны, Далай-Лама „посвятил“ Теннисонса в епископы в Тибете и назначил его архиепископом Латвии, Эстонии и Литвы. Со временем, Теннисонс был также назначен главой Буддийского храма в Петрограде, откуда его выгнали большевики. Он переехал в Латвию, где жил, по его словам, в „полном почете и уважении“ до, приблизительно, 1935 года, когда Далай-Лама из Тибета прислал ему буддийского монаха с предложением переселиться в Тибет ввиду того, что по предсказанию Далай-Ламы, в Европе должна была вскоре вспыхнуть война.

Теннисонс собрал свои вещи, среди которых было все имущество Латвийской буддийской церкви, составляющее, по его словам, несколько миллионов старых русских рублей в драгоценностях. Отправился он сначала в Париж, где познакомился с молодым эстонцем, студентом Парижского Музыкального Института Фридрихом Лустигом. Теннисонс обратил Лустига в буддизм и уговорил его уехать в Тибет.

Итак, оба путешественника отправились через Средиземное море, Суэцкий канал и Индийский океан (?) и попали в Бангкок. Там они запросили у английского правительства визу, чтобы проехать через Индию в Тибет, но англичане им в визе отказали, и они застряли в Бангкоке. Теннисонса там узнали как побывавшего много лет назад с наследником русского престола в Сиаме, а как буддийскому архиепископу стали оказывать ему и его спутнику всяческие почести, поселив их в настоящий дворец при одной из многочисленных Бангкокских пагод.

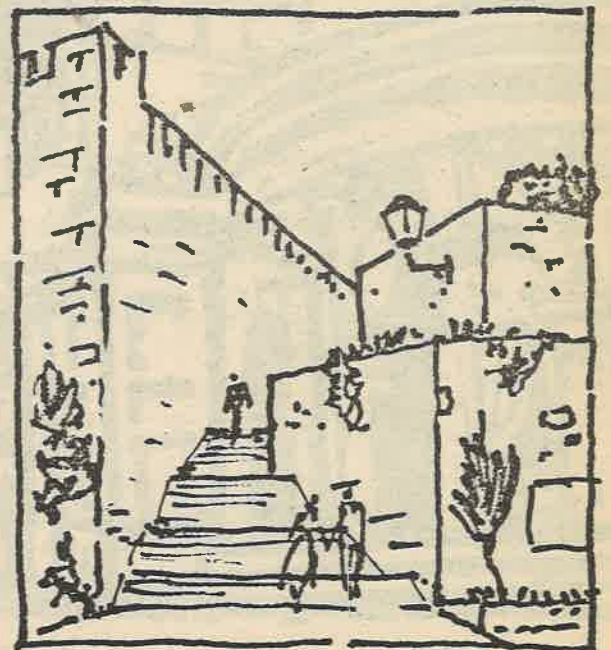
Тем временем кончилась вторая мировая война, советское правительство присоединило Латвию, Эстонию и Литву к советской России и советское посольство в Бангкоке, проинформировав, что и у Теннисонса и у Лустига латвийские паспорта, потребовало, чтобы они их поменяли на советские. Те отказались. Тогда Советы пожаловались сиамскому правительству и этим поставили его в тупик. С одной стороны, сиамцы уважая своих латвийских гостей, не смели их понуждать, с другой же, боялись мощи Советского Союза. Что делать?

В конце-концов они решили умыться руки и все дело передать в гражданский сиамский суд. Этот последний совершенно неожиданно провозгласил обеих духовных особ советскими шпионами и приговорил их к смерти. Но так как буддисты в принципе не убивают ни людей, ни какую-либо тварь, то было решено просто выслать их из страны. Но куда? Да самое простое — в Бирму. И вот свезли их на север, на границу Бирмы и в проливной ливень консула просто перешли через границу, предупредив тем временем бирманское правительство, что там, де, в джунглях на севере, проникли к ним два опасных советских шпиона. Из Рангуна послали тогдашнего главного прокурора Бирмы (который впоследствии стал бирманским послом в Вашингтоне. Я его хорошо знал, и он подтвердил мне правдивость всего того, о чем я здесь пишу. Прокурор нашел в джунглях двух промокших до мозга костей незнакомцев, не имевших с собой ничего кроме одежды буддийских монахов. (Я забыл сказать, что когда их арестовали в Бангкоке, то отобрали все что у них было, включая пресловутое имущество в драгоценностях, ибо буддистам убивать нельзя, но красть не только можно, но и должно, особенно если „плохо лежит“).

Привезли их обоих в Рангун. Улик никаких не нашли. Продержали в тюрьме год и выпустили, причем верховный судья Бирмы — Чада Маха Трей Ситху У Чан Хтун — предложил им поселиться в принадлежавшей ему часовне на территории земель пагоды Шведагон. Там-то я и нашел Теннисонса, как описал выше. Продолжаю прерванный рассказ.

Так как в Бирме по субботам полагалось работать, как в обыкновенный будничный день, то наша контора была закрыта по средам, и я обычно играл в теннис или в гольф по средам. В ту же, мною назначенную среду, я поехал в Шведагон. Нашел там и Теннисонса и его соседа — „архипресвитера“ и буддийского епископального vicария Эстонии — Фридриха Лустига. Погрузив их обоих в мой автомобиль, я увез их к себе домой. Там мы беседовали почти до самого вечера, и Лустиг, который свободно говорил по-русски, рассказал мне всю историю, которую я только что изложил. Это было первое из их многих посещений нашего дома.

Обычно по средам после завтрака, часа в два дня, раздавался стук в нашу входную дверь, и голос спрашивал: „Господа Татищевы дома?“ Войдя в дверь оба они первым делом снимали сандалии и, сложив руки ладонями вместе и пальцами вверх, минуты полторы кланялись, что-то бормотали и двигали руками вверх и вниз. Лустиг нам объяснил, что это они благословляли наш дом. Потом усаживались и начинался разговор. К трем часам наш лакей, бирманец, приносил чай, а остальная прислуга заглядывала в гостиную из буфета, выражая на лицах полное недоу-



Анатолий Шнитке. Иерусалимские наброски



Анатолий Шпитке. Иерусалимские наброски

мнение, почему тут буддийские священники и еще говорят с нами на непонятном языке. Я раз постарался им объяснить в чем дело, но увидел на их лицах непонимание и плюнул на это дело Пусть удивляются.

Раз как-то Лустиг, увидев у нас фортепиано, попросил разрешения на нем поиграть. Засучив свои длинные широкие рукава, сел и начал играть Шопена, Рахманинова, Бетховена и пр. Чувствовалось, что у него давно не было возможности играть на фортепиано, но что когда-то он был, вероятно, незаурядным артистом. Он просто наслаждался. А в другой раз он обратился ко мне сказав: „Архиепископ хочет вашего позволения проплясать для вас танец святого Давида“. Я конечно сказал, что согласен. Лустиг сел за фортепиано и начал играть просто русского трепака, старик же, подняв и засунув за пояс свою шафрановую рясу, начал кружиться на месте, широко расставив свои руки, прищепывая и время от времени как бы приседая. Это продолжалось минут 5-10, пока мы разинув рты с удивлением смотрели на это зрелище. Лустиг потом объяснил, что этот танец царя Давида танцуется только в большие праздники в пагодах, и тем, что сам „архиепископ“ проделал это у нас, в частном доме, он оказывает нам особенную честь. При чем тут царь Давид, я не знаю и не догадался его спросить.

Всего за оставшееся у нас время в Рангуне эти двое посетили нас дома раз 10-15. Они страшно увлеклись нашими русскими книгами и перед нашим полетом обратно в Америку написали нам по-русски трогательное письмо, которое я хочу тут дословно процитировать.

„Рангун, Союз Бирмы,
20 Июля 1955 г.

Высокопочтимому Алексею Борисовичу Татищеву. Вам, стоящему перед новыми страницами жизни и возвращением на славную и свободную родину Америка, мы желаем много счастья и благоденствия. В наши дни северо-американские Соединенные Штаты являются центром, стоящим за справедливость, гуманность и честь. И нет сомнения Вы можете быть полезным Вашей великой стране.

Пусть будут гладки и приятны Ваши новые пути. Опираясь на добрые качества души, пусть не устрашат Вас опасности и трудности, присущие жизни.

Не только Вам, но и Вашей приветливой супруге Аграфене Владимировне и всему Вашему милому семейству мы желаем всего радостного и светлого.

Так как Вы едете в культурный Западный мир, в мир книжный и просвещенный, мы осмеливаемся обратиться к Вам с просьбой оставить нам

„Учебник Русской Истории“ К. В. Елпатьевского в подарок. Понятно, на Западе Вы сможете купить новую книгу Елпатьевского взамен подаренной.

Мы хорошо понимаем, как Вы любите и цените русские книги, но и знаем также Вашу щедрость. Щедрость или благотворительность — это самая крепкая опора человеку, это лучшее орудие защиты, она подобна палке утомленному или изнемогающему путнику.

Еще раз желаем Вам счастья и уверяем Вас, бесценный Алексей Борисович, что мы будем Вас долго, долго помнить.

(Следуют подписи)

Буддийский Архиепископ Латвии

Карлис А. М. Теннисонс

глава (САНГАРАДЖА) в трех Балтийских республиках: Эстонии, Латвии и Литве. Бывший настоятель буддийского кафедрального собора в Санкт-Петербурге-Петрограде и блестящей столице Российской Империи,

и его секретарь и ассистент
Фридрих В. Лустиг

архипресвитер и буддийский епископ епископальный викарий Эстонии.

Великая Пагода Шведгагон
в столице Союза Бирмы”.

Книгу мы, конечно, им оставили. Кроме нее и других русских книг, которые они у нас заняли, есть у нас и книга „Слово о Полку Игореве“, которую они нам вернули, держа ее обеими руками и при многочисленных поклонах и „благословениях“ сложенными ладонями рук. В заключение этой истории о нашей неожиданной встрече в далекой Бирме, мне хочется процитировать надпись, сделанную Лустигом на одном из пустых листов книги „Слово о Полку Игореве“. Вот что он написал:

„Мы необычайно благодарны Высокопочтимой Аграфене Владимировне Татищевой (урожденной

княжне Трубецкой), супруге Алексея Борисовича Татищева за ее любезное разрешение почитать из ее богатой библиотеки сию замечательную, ей принадлежащую книгу, „Слово о Полку Игореве“, этот героический эпос русского народа. Книга эта подобна драгоценному камню... Эта в полном смысле академическая книга ярко рисует далекое прошлое России и с поразительной точностью говорит о высоком культурном уровне русского человека 12-го века. Мы узнаем из этой книги, что уже в то отдаленное время Россия имела славную литературу. Когда Западная Европа спала глубоким сном, Россия динамически породила литературные памятники неопишущей красоты. Да, Россия имела уже давно высокую культуру литературного языка. Русский язык уже тогда был полон поэтической выразительности и многозначности.

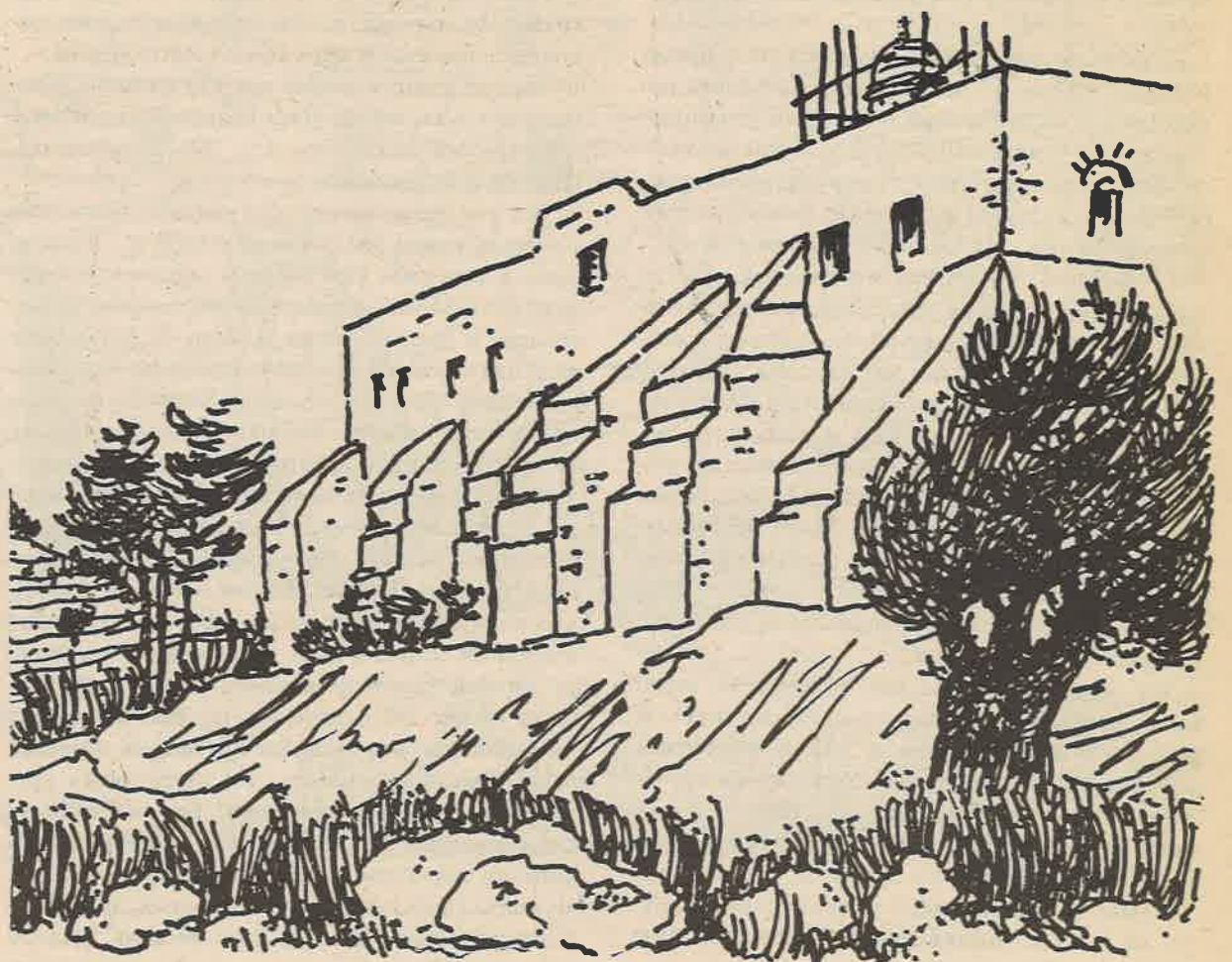
Как трогательно описание плача Ярославны, которая эмоционально обращается к богам солнца и ветра за помощью, чтобы они освободили князя Игоря из плена. Нет сомнения, что древняя Русь была буддийской. Под Тмутороканским „идолом“ подразумевается священное изображение или статуя нашего Господа Будды. В этом эпосе упоминается также Перун — бог грома, бог буддийский. Буддизм оставил в русском народе очень глубокие следы.

С совершенным почтением,
следуют подписи)

Ну, конечно, в заключительных фразах о якобы „буддийской Руси“ наши друзья ошибались.

Вернувшись в США из Бирмы, я стал ходатайствовать через Госдепартамент о визе для них в Америку, о чем они меня усиленно просили.

К сожалению, у старика оказался острый туберкулез, так что в визе им было отказано. Через оставшихся в Бирме друзей я узнал, что в 1966 году будучи 93-х лет от роду умер Теннисонс. Что стало с его помощником Лустигом, я не знаю.



Монастырь Святого Креста. Иерусалим

Анатолий Шпитке.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ЭМИГРАЦИИ

Марк Поповский „Наш Храм”

До пятидесяти лет понятие БОГ в жизни моей отсутствовало. То есть, разумеется, я читал Библию и не раз, интересовали меня и прибывающие в Советский Союз с Запада книги христианских философов, таких как Бердяев, Шестов, Лосский, Франк. Но все, что постигал я из этих книг, казалось мне, относилось лишь к истории и философии. На крайний случай я готов был видеть в Ветхом и Новом Заветах руководство к нравственному совершенствованию. Как и многим моим современникам, московским интеллигентам, мне казалось, что в этом мире достаточно быть порядочным. И этого достаточно. Повторяю, так думалось мне до 50-ти, когда начал я в Москве писать книгу о Валентине Феликсовиче Войно-Ясенецком, замечательном хирурге и русском православном епископе. В монашестве принял он имя Луки.

Владыка Лука увлек меня как личность. Ему в советских условиях 40 лет удавалось сохранять себя в качестве ученого и деятеля Церкви. Мое поколение было воспитано в мысли, что наука и религия несовместимы. Мой герой начисто опровергал этот пропагандистский тезис. За это его и преследовали. Писать биографию Владыки приходилось тайком. В 1970–1975 годах обывал я места жизни, ссылки и лагерей, где бывал мой герой. Тайно беседовал с его коллегами-хирургами, с ранеными солдатами, которых Владыка-хирург спас, приходилось разговаривать с енисейскими рыбаками, которых он излечивал от трахомы во время своей Красноярской ссылки, интервьюировал я и священников и генералов и министров и просто верующих деревенских женщин, помнивших моего героя. И постепенно, пока рождалась книга, и сам я незаметно для себя обращался в Христову веру. Десять лет назад, завершив свой труд, ощутил я себя христианином. И тут возникла проблема храма, о котором я и собираюсь сегодня рассказать.

Несколько раз ходили мы с женой в православные церкви и возвращались неудовлетворенными. У нас была вера, но не было элементарных знаний о храме. Все было нам там непонятно: что священник читает, что он поет, почему надо зажигать свечу и становиться на колени, почему открываются и закрываются „дарские врата”. Мы старались повторять все что полагается вслед за другими, но эта необходимость играть какую-то непонятную нам роль мешала сосредоточиться. Идя в церковь, мы жаждали свидания со Спасителем, надеялись поделиться с Ним нашими радостями и бедами. А вместо этого, из-за отсутствия у нас церковного опыта, получалась какая-то суета, какой-то театр, разрушавший наше религиозное настроение. Пусть не обидятся на меня православные. Мы с женой искренно завидовали тем из молящихся, которые чувствовали себя в церкви естественно и спокойно. У нас этого не получалось.

Мы попытались раза два съездить за город в небольшую церковь, где священником был мой друг отец Александр, но и там, в окружении деревенских истоиво крестившихся женщин, нам не удалось ощутить себя на своем месте. Помню, как глубоко любимый мною отец Александр, выйдя после службы из храма, и, увидя меня, стоящего в одиночестве, с укором сказал: „Ну, что же вы как мытарь стоите у дверей?...” Мне нечего было ему ответить.

Эмиграция и трудности первых лет на чужбине как-то отвлекли нас с женой от вопроса о церкви. Мы верили, мы мысленно молились, но, боясь повторения прошлых неприятных переживаний, в православные церкви не спешили. И вот в Нью-Йорке, совершенно случайно, позволили нас чужие люди зайти в храм. Предупредили: „Это не то, что вы привыкли видеть...” И, действительно, найдя по адресу окрашенную в красную краску дверь двухэтажного скромного домика на Первой авеню, мы с женой в нерешительности остановились: ни креста, ни иконы над входом, ни куполов... Внутри встретил нас ярко освещенный просторный зал с рядами светлых скамей. В глубине что-то вроде сцены и трибуна. Единственным знаком того, что мы в храме, оказался стих из Евангелия от Иоанна, висевший в глубине сцены на стене: „ИБО ТАК ВОЗЛЮБИЛ БОГ МИР, ЧТО ОТДАЛ СЫНА СВОЕГО ЕДИНОРОДНОГО, ДАБЫ ВСЯКИЙ ВЕРУЮЩИЙ В НЕГО, НЕ ПОГИБ, НО ИМЕЛ ЖИЗНЬ ВЕЧНУЮ”. (3, 16)

Откровенно говоря, поначалу в этом храме почувствовали мы себя еще более неуютно, чем в православной церкви. Подбадривало лишь то, что все вокруг говорили по-русски или по-украински. Позднее узнал я, что в церковь эту ходят и белорусы, и евреи, есть среди прихожан поляки, эстонка, француз. Один белорус, родившийся в Соединенных Штатах, молится только по-английски, а латышка, родившаяся в Бразилии, говорит со своим мужем по-португальски. Стали знакомиться: „Это наш пастор...” Пастор? А почему не священник? Впрочем, пастор нам сразу пришелся по душе. На нас тепло с дружелюбной искренней улыбкой смотрел мужчина лет 45. Одет он был, как и его прихожане, в спокойного цвета костюм с галстуком. И рукопожатие у него было теплое, дружественное. Он сказал, что рад нашему приходу и я почему-то сразу ему поверил, да, такой человек может радоваться приходу в храм нового прихожанина.

Только позднее узнали мы, что попали к евангелистам. Сам пастор Петр Петрович на вопросы о конфессии всегда отвечает: „Мы — христиане. Остальное не так важно”.

Вот уже скоро четыре года каждое воскресенье по утрам ездим мы с женой в наш храм. Едем с радостью. Ибо впереди — встреча с Христом, полтора часа сосредоточения, молитв, пения, гимнов и размышления о Нем. А потом еще часа два общения с единоверующими братьями и сестрами. Для постороннего человека возможно пересказ того, что именно мы делаем в храме может показаться неинтересным. Но интерес к любому храмовому действию придает только вера. Сначала поем гимны. У пианино — поочередно несколько наших прихожанок. Потом читаем одну главу из Библии. Потом молимся. Это самая волнующая часть службы, ибо молятся наши прихожане вслух. Это не затверженные молитвы, а личный разговор каждого из нас с Богом. Один молит об исцелении, другой благодарит за счастливое возвращение из дальней поездки, люди просят о спасении душ неверующих друзей и знакомых, о том, чтобы Бог соединил их с оставшимися в СССР детьми и родителями. Да мало ли еще о чем поговорить человеку с Ним... Мужские голоса сменяются женскими, просьбы — благодарностью. Дьякон, брат Василий, уже 26 лет прослуживший в храме, завершает эту часть

службы своей молитвой. „Отче наш” произносим мы вместе...

Следующие три четверти часа — время, когда пастор Петр Петрович разговаривает с нами на различные темы из Ветхого и Нового Заветов. Он именно разговаривает, беседует, обсуждает вместе с нами премудрость Господню. Я особенно люблю эту пору службы. Может быть кроме всего прочего потому, что люблю самого Петра Петровича. Да его все у нас любят. Славянин, родившийся в глубоко христианской семье (его отец в свои 88 лет также остается пастором нашего храма), Петр Петрович Плешко удивительно много успел в жизни. Он доктор технических наук, крупный специалист по компьютерам в знаменитой фирме Ай-Би-Эм. Есть у него также ученые степени по организации производства и администрации. Он обучался также музыке, играет на многих инструментах, учился петь и неплохо поет, много лет занимается теологией. Мы особенно высоко ценим в нашем пасторе его ответственность и обязательность. Если он что-то обещал вам — можете быть спокойны, он ни за что не забудет обещанного.

Каждое воскресенье он встает на рассвете и при любой погоде гонит свою машину из дома стоящего в пригороде, за 100 миль в еще полусонный Нью-Йорк. Он приезжает в церковь раньше всех и остается здесь позже всех нас. С ним приезжает его красивая и добрая жена Анна, которая готовит пищу в храмовой трапезной и во время службы занимается с детьми прихожан. Семья пастора поразительно близка нам. Все мы поочередно перебивали в его доме, в гостях. Многим из нас он показывал место своей работы в фирме и объяснял, что он делает на „той службе”. Мы были гостями на свадьбе его дочери, провожали в последний путь мать Петра Петровича, молились, когда его первая внучка родилась несколько раньше времени и мы беспокоились о ее здоровье. Мы знаем о служебных проблемах своего пастора, а он знает о всех трудностях и сложностях нашей жизни. И не только знает, но всегда готов выручить всякого из нас. Мы — его семья, и это воистину христианская семья, ибо пастор всей своей жизнью показывает, что значит быть христианами.

Свои библейские уроки произносит он на языке далеко не совершенном, ведь его родной язык — английский. Но с каждым новым воскресеньем он говорит все более точно, его словарь расширяется благодаря чтению русских книг и бесед с нами. В познании Библии Петр Петрович стремится добраться до истины как ученый, как инженер. Он ведет нас через лабиринт и тьму нашей непросвещенности и постепенно, благодаря его объяснениям, слово Божье становится для нас прозрачным, понятным, светлым. Библейский урок пастор заканчивает молитвой, в которой просит Всевышнего поддержать веру в душах прихожан, молит о процветании нашей церкви, о хворающих прихожанах и заканчивает просьбой благословить пищу, приготовленную в верхней трапезной, благословить наше общение за общим завтраком. Его молитва всегда ясна, глубока и кратка.

Окончание службы — еще один радостный миг. Мы поднимаемся со скамей с чувством просветленности и чистоты. Люди пожимают друг другу руки, многие целуются. Мы рады видеть друг друга, нам искренно приятно провести

какое-то время в обществе друг друга. Я знаю это по себе. Мне полюбили братья и сестры нашего храма. Независимо от их образования, национальности, возраста. Мне не терпится узнать о их делах и новостях за минувшую неделю. Наверху в трапезной Анна Плешко и ее сестра Лидия разносят по длинным столам угощения. Они и другие прихожанки нередко балуют нас пирогами собственного приготовления и другими вкусными вещами. Если у кого-то из прихожан день рождения, не обходится без торта. Мы приветствуем „новорожденного“ пением традиционного „Happy Birthday...“ и аплодисментами. За чаем и кофе начинаются беседы религиозного и светского толка. Тут нередко узнаем мы кто собирается переезжать на новую квартиру и договариваемся о помощи. Кстати сказать, наш пастор в таких случаях ведет грузовик с мебелью и не чинясь, вместе с другими, таскает вещи на себе. Толкуем мы и о воспитании детей и о вопросах политических; о том кто как и где работает, куда лучше поехать отдыхать. Ну и разумеется, о делах церковных. И пастор и все мы, братья и сестры, любим эти часы общения, которые еще больше сближают нас.

Для общения служат и общиe, два раза в году, поездки всей церковью в расположенный среди леса на озере Ашфорд религиозный баптистско-евангельский центр. Каждое лето в Ашфордском озере, при большом стечении народа, принимают крещение несколько прихожан нашей церкви. Но и в тех случаях, когда никто не крестится, мы охотно проводим вместе 2-3 дня. Смотрим

и обсуждаем там религиозные фильмы, слушаем лекции, поем, наслаждаемся отдыхом на природе. Там в Ашфорде еще более крепнет наша церковная семья.

Пора, наконец, рассказать кто же „мы“, кто прихожане храма. Я уже говорил об интернациональном составе нашей семьи. Так же точно различны возраст, образование и судьбы наших братьев и сестер. В прошлом году я раздал прихожанам небольшие анкеты и вот какая картина мне открылась при анализе этих анкет. Все мы, или почти все, эмигранты из Советского Союза. Процентом 20 — люди оказавшиеся на Западе после Второй мировой войны, так сказать, „вторая волна“. Процентом 5 родились в Америке Южной или Северной. Но подавляющее число прихожан прибыло в Соединенные Штаты от четырех до десяти лет назад. Это — „третья волна“ российской эмиграции. Возраст тех, кто навещает храм колеблется от 7 до 77 лет, но в основном это мужчины и женщины 45-55 лет. Две трети братьев и сестер крестилось уже на Западе и только треть — в СССР. Публика у нас в основном образованная: высшее образование имеет 38 процентов, среднее — 48. С низшим только 14 процентов, да и это в основном дети. Среди наших постоянных посетителей — пять профессиональных журналистов, несколько инженеров, есть люди с высшим юридическим образованием, учителя, архитекторы, музыканты.

Я смотрю на эти цифры и мне приходит на ум, что самым своим существованием храм разрушает тезисы советской антирелигиозной пропа-

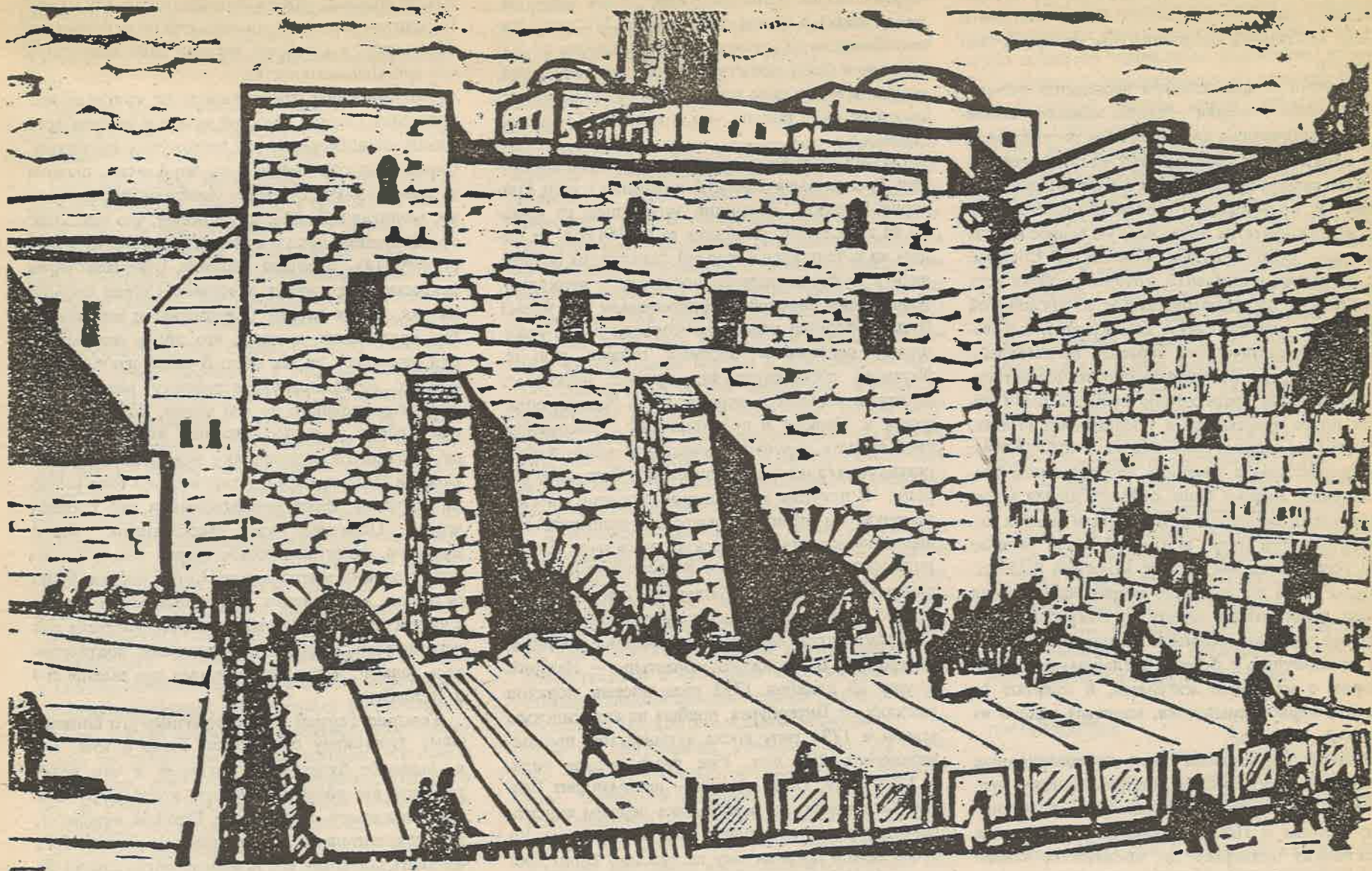
ганды. В СССР нам твердили, что в церковь ходят лишь пожилые, „отсталые“ старушки. Нам говорили, что образованный человек ни за что не станет посещать церковь, он ведь понимает, что Бога нет. Но, повторяю, средний возраст прихожан нашего храма — 50 лет, не такая уж старость. Мужчин и женщин у нас примерно поровну. Восемьдесят шесть процентов из них с высшим и средним образованием. На вопрос анкеты: „Что вас более всего привлекает в храме?“ — девяносто процентов ответили — „проповедь, библейские уроки“. Именно эти уроки более всего привлекают нас, людей без прошлой религиозной культуры, без религиозного воспитания. И это понятно: обретая в эмиграции свободу, люди хотят постигнуть то, что годами и десятилетиями от них скрывали в СССР.

Ныне, после четырех лет проведенных в храме, я уже не мыслю себе воскресного утра без радостной сутолоки возле красной двери, без улыбок и рукопожатий с людьми, которые воистину стали мне братьями и сестрами. В десять утра шум в церкви стихает. С Библией и книгой гимнов в руках я сажусь на свою скамью. И снова, как уже много раз бывало, готовясь погрузиться в общение с Богом, читаю я начертанный на стене стих:

ИБО ТАК ВОЗЛЮБИЛ БОГ МИР, ЧТО ОТДАЛ СЫНА СВОЕГО ЕДИНОРОДНОГО, ДАБЫ ВСЯКИЙ ВЕРУЮЩИЙ В НЕГО, НЕ ПОГИБ, НО ИМЕЛ ЖИЗНЬ ВЕЧНУЮ. (Иоанн, 3: 16)

Я верю в это. И тот, кто сидит рядом — тоже. И те, что позади и впереди меня тоже верят. На этой вере и держится он — наш храм.

Нью-Йорк, апрель 85 г.



Анатолий Шнитке.

Стена Плача.

10 апреля сего года исполнилось 15 лет автокефалии Православной Церкви в Америке. В связи с этим юбилеем мы начинаем с этого номера публикацию исторического очерка возникновения этой самой молодой автокефальной православной церкви.

ПРАВОСЛАВНАЯ

(исторический очерк)

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ПРАВОСЛАВИЕ НА АЛЯСКЕ

Как некогда выразился один из историков Православной Церкви в Америке, православие пришло на этот материк с „другой стороны” и шло в другом направлении, чем все прибывшие сюда из Европы.¹ Оно прибыло сюда через Аляску.

Согласно взгляду некоторых исследователей, именно этим путем прибыли на американский континент и его древнейшие обитатели — индейцы: из Азии через цепь островов — на Аляску, откуда расселились они по Северной и Южной Америке.²

Само открытие Америки косвенным образом связано с православием. Ведь именно падение православной Византийской империи, завоевание ее турками в 15-ом веке, закрывшее для европейцев торговые пути в Индию, вынудило их искать новые пути на Восток. Как раз тогда молодая европейская наука открыла, что земля имеет форму шара, и скорый на практические выводы Колумб был одним из первых, решившихся искать окружного пути в страну, из которой европейцы получали экзотические товары. Отправившись на Запад в поисках Индии Колумб и назвал обитателей открытого им материка индейцами.

Византия — православная наследница всемирной Римской империи — своим падением вызвала к существованию два имперских государственных образования, современных наследников Рима в его разных исторических и политических модусах: к превращению провинциального Московского княжества в Российскую православную империю, обернувшуюся Советским Союзом, и к открытию континента, который, собрав всех европейских диссидентов, вырос из английской колонии в универсальную демократию, в которой в демократическом варианте представлено все человечество. Отвергнутому российской государственностью православие суждено было обрести новое пристанище в Соединенных Штатах.

Никто не мешает нам видеть в проникновении православия в Америку апостольского благословения. Аляска была открыта двумя мореплавателями Берингом и Чириковым на двух кораблях „Святой Петр” и „Святой Павел” в июле 1741 года. На одном из этих кораблей была отслужена тогда же при виде американской земли первая православная литургия. Открытие было оплачено гибелью семнадцати матросов, которые не вернулись с берега, посланные для переговоров с местными жителями, и смертью от цинги ее первооткрывателя, капитана одного из кораблей, Беринга.³

Начатый под знаком двух первоверховных апостолов аляскинский этап проникновения православия в Америку и завершается под их знаком: Петром и Павлом звали двух последних аляскинских архиереев до продажи ее Соединенным Штатам и до перевода епархиального центра РПЦ в Сан-Франциско, с чего начинается собственная история православия в США.

На территории Аляски православный апостолот начался еще до того, как американские колонии вступили в свою борьбу за независимость. С ее открытием, сюда естественно хлынули русские промышленники и торговцы. Уже к началу 1780 г. на Алеутских островах и на побережье Аляски действовали пять русских компаний. С приходом русских начала распространяться и их вера. Своеобразие русской колонизации состояло в том, что русские легко вступали в дружественные и семейные связи с колонизируемыми народами, легко допуская их к себе. На Аляске естественным образом и их вера становилась верой местных жителей. Русские промышленники, происходившие из купеческого слоя, славившегося своей истовой православностью, стремились приобщить к православию и туземцев.

Первые крещения были совершены казаком Андрианом Толстым, в 1743 году, задолго до прибытия сюда русской церковной миссии, затем мореход Иван Глотов в 1759 году крестил сына местного вождя, привез крещеного на Камчатку, где тот выучился и, возвратившись на родину, стал помогать распространению христианства.⁴

Участник аляскинской экспедиции известного мореплавателя капитана Кука некий Джон Ледиярд писал в своем дневнике в 1776 году, что они нашли на Уналашке русскую колонию до 500 человек и были свидетелями, как ночью русские, алеуты и камчадалы вместе пели вечерние молитвы, как они поняли, по традиции Греческой Церкви.⁵

Энтузиастом православной миссии был основатель Русско-Американской компании купец Григорий Шеликов. Снарядив экспедицию на Аляску из трех судов, он достиг ее в 1784 году на одном из оставшихся кораблей (два других потерялись в пути) и основал поселение с церковью. Ближайшим европейским поселением в то время была крохотная испанская колония в Сан-Франциско, основанная восемью годами раньше. Шеликов собственноручно крестил несколько десятков человек и, вернувшись в Россию, обратился к Церкви и правительству с рекомендацией послать церковную миссию на вновь приобретенную территорию величиной с Западную Европу. В поисках миссионеров для этой миссии, которую он обещал финансово поддерживать, Шеликов посетил Валаамский монастырь. Екатеринбургское правительство, известное своими колонизаторскими амбициями, откликнулось. В 1793 году императрица поручила митрополиту Питербургскому набрать миссионеров с помощью настоятеля Валаамского монастыря — Назария, и уже 25 декабря 1793 года восемь монахов выехали из Питербурга, прибыв на аляскинскую землю в 1794 году после путешествия, продолжавшегося 293 дня. Уже через четыре года, в 1798 году, глава миссии — архимандрит Иоасаф был посвящен в Иркутске первым епископом Америки с титулом Кодиакского, но до своей новой епархии ему не суждено было добраться. На обратном пути к Аляске он погиб в море с двумя другими миссионерами. Миссию встретили нелегкие условия, в самом начале

во время проповеди был убит туземцами один из восьми миссионеров — иеромонах Ювеналий. В конце концов из всей миссии на Аляске остался лишь один монах Герман.

Канонизировав его под именем преподобного Германа Аляскинского в 1790 году, в год провозглашения своей самостоятельности, Православная Церковь в Америке сделала его своим святым покровителем. Преподобный Герман, который никогда в жизни не встречался со своим великим святым современником Серафимом Саровским, тем не менее связан с ним духовными узами. Настоятель Валаамского монастыря старец Назарий, благословивший юношу Германа на аляскинскую миссию и бывший его духовным наставником, был до этого духовником и Саровской пустыни, когда подвизался в ней молодой монах Серафим и, вероятно, был и его духовником и наставником. Тот же Назарий после настоятельства на Валааме вернулся в родную свою Саровскую пустынь, где и закончил свою жизнь. Один и тот же духовник стоит у истоков житий двух святых: преподобного Серафима, светоча русского православия, и преподобного Германа — покровителя православной миссии в Америке.⁶ Самостоятельная жизнь обоих святых началась в один и тот же год: в 1793 году Герман отправился в миссионерское путешествие на Аляску, а Серафим оставил свой монастырь для пустынножительства.

По смирению отказавшийся от священнического сана Герман, простой монах в течение всей жизни, остался верен раз избранному служению. Сорок три года провел он на Аляске, словом и примером уча туземцев Христову образу жизни, молитве и Евангелию, и всему, что знал сам: строительству, шитью одежды, садоводству и огородничеству. Знание Германа, отмечали черты святости в его жизни и облике. Старец кормил из рук диких зверей (горностаев и медведей), так привыкших к нему, что после его смерти они удалились из тех мест. В числе его чудес называют необъяснимую остановку лесного пожара, бушевавшего до той черты, которую провела Герман, а у нее внезапно остановившегося и угасшего, и остановку наводнения иконой Божией Матери, перед которой он до того усердно молился. Имел преподобный и дар провидчества. Однажды, как рассказывали, барон Врангель писал по просьбе старца под его диктовку письмо митрополиту. Когда письмо было околчено и прочитано, старец поздравил барона с чином адмирала. Изумился барон: это была для него новость, которая действительно подтвердилась только через долгое время при выезде его в Петербург.

Говорил Герман и малопонятные его ближайшему туземному окружению слова о том, что в Америке будет свой архиерей и что через тридцать лет после его смерти, когда умрут все живущие на его острове, его, Германа, вспомнят, что действительно и совершилось точно через тридцать лет после его кончины, когда начали собирать сведения о его жизни. Старец предвидел наступление смерти и готовился к ней. Однажды приказал своему ученику зажечь свечи

Посвящается памяти протопресвитера Александра Шемана,
Апостола Православия в Америке.

ЦЕРКОВЬ В АМЕРИКЕ

о. Михаил Аксенов Меерсон

перед иконами и читать Деяния Апостолов. Через некоторое время старец с просиявшим лицом вознес молитву и, приказав прекратить чтение, сообщил, что Господу угодно еще на неделю продлить его жизнь. Ровно через неделю, снова под чтение книги Деяний перед иконами, Герман предал дух. В тот вечер в селении, находившемся недалеко от острова, где жил старец, местные жители, любившие и чтившие его, видели над островом необыкновенный светлый столб, достигавший неба. Пораженные чудесным явлением, старики сказали: „видно отец Герман оставил нас” и стали молиться. Впоследствии они узнали, что именно в ту ночь преставился старец. После смерти его на его могиле стали твориться чудеса. В воспоминаниях об этих чудесах приводится и следующий случай из опыта другого святого, аляскинского миссионера Иннокентия Вениаминова. В 1842 году, через пять лет после кончины старца, плывя морем в Кадьяк и находясь в крайней опасности, недавно посвященный для Аляски епископ Иннокентий, возрев на остров, где когда-то обитал преподобный, сказал в уме: „Если ты, отец Герман, угодил Господу, то пусть переменится ветер”. И точно, не прошло и четверти часа, по словам Иннокентия, как ветер сделался им попутный, и они благополучно пристали к берегу. В благодарность за избавление, архиепископ служил сам на могиле старца панихиду.⁷

Однако организация церковной жизни на Аляске связана с именем другого миссионера, а именно Иннокентия Вениаминова.

Преосвященный Иннокентий, до монашества священник Иоанн Вениаминов, прибыл на Аляску в возрасте двадцати семи лет с семьей — женой, детьми и матерью, поселившись с ними вначале в землянке. Будучи человеком большой физической силы, выносливостью и многообразной одаренности, он своими силами построил церковь, основал школу, создал метеорологическую станцию. Ознакомившись с местным наречием, даже не имевшим письменности, он приспособил к нему кириллицу в качестве азбуки, создал букварь и грамматику и перевел на созданный им же самим литературный язык алеутов Евангелие от Матфея и литургию, а также написал на нем краткий катехизис. Эти его произведения один из историков церкви назвал „единственными оригинальными филологическими работами по алеутскому языку”.⁸ Несколько раз на собачьих упряжках, либо на самодельной байдарке объезжал он Аляску. Во время своего аляскинского служения, Иннокентий посетил и Сан-Франциско, где подружился с миссионерами-францисканцами, найдя с ними общий язык — латынь, и даже оставил им на память собственноручно им сделанный орган, поскольку католики жаловались, что остались без органа, которого им не хватало для богослужения. Иннокентий прослужил в Северной Америке 26 лет, четырнадцать лет священником, с 1824 по 1838 год, и 12 лет епископом в Новоархангельске. С 1852 года, после присоединения к его Аляскинской епархии Якутии и Амурской области, резиденция его была перенесена в Благовещенск на Амуре.

В Новоархангельске на Аляске был назначен викарный епископ.

Многолетняя аляскинская деятельность Иннокентия была непрерывным миссионерским подвигом. Распространение православия среди алеутов и превращение его в их национальную веру — дело его рук и неослабеваемых усилий. Его заботами русская церковь стала посылать сюда больше священников, вкладывать больше средств в организацию образования местных жителей. С его именем связано и новое законодательство, категорически запрещающее применение силы к туземцам и поощряющее среди них образование.⁹

Его самозабвенное служение обратило на него внимание Священного Синода, и он был единодушно избран на кафедру митрополита Московского — высший церковный чин в Русской Православной Церкви синодального периода до восстановления патриаршества в 1917 г. И в качестве митрополита Московского он остался ревностным апостолом, создал русское миссионерское общество, не оставлял попечения и об Аляске.

Митрополиту Иннокентию принадлежало пророческое видение развития православия на американском континенте, для которого он планировал в свое время образование поместной церкви. Так в своем письме обер-прокурору Святейшего Синода графу Толстому в связи с продажей Аляски Соединенным Штатам, митрополит Иннокентий писал, что видит в этом один из путей Провидения, которым православие может проникнуть в Соединенные Штаты, где, по его наблюдениям, на него „начали обращать серьезное внимание”. С этой целью митрополит Иннокентий предложил перевести резиденцию епископа из Аляски в Сан-Франциско, назначить епископом человека, знающего английский язык, равно как и заменить все русское духовенство и причт людьми, знающими английский язык, и допустить православной церкви в Америке „отправлять литургию и прочие церковные службы на английском языке, для чего, само собою разумеется, должны быть переведены служебные книги на английский язык, и учредить англоязычные богословские школы для подготовки миссионеров и духовенства в Америке”.¹⁰

Аляскинский миссионер, а затем митрополит Московский, Иннокентий закончил свою жизнь в 1879 году, и почти сто лет спустя, в 1977 году, был канонизирован Московской Патриархией по рекомендации Православной церкви в Америке, для которой он остается святым апостолом, просветителем и небесным покровителем. В рекомендательном докладе синода епископов Православной Церкви в Америке, посланном в Московскую Патриархию, говорится, что из бумаг его еще в бытность аляскинским священником (дневника и приходского журнала), которые хранятся в библиотеке Конгресса США, видно, что „преосвященный Иннокентий уже с ранних лет своего апостольского служения был совершенно предан Святой Церкви и проповеди Слова Божьего, отличался трезвым и ясным умом, соединенным с глубокой верой в Господа,

был великим труженником, обладал огромной энергией и силой воли, был доброжелательным, милосердным человеком, совершенно бескорыстным и скромным”.¹¹

Труды Иннокентия на Аляске увенчались успехом. И сейчас, более чем через сто лет после ее продажи США, на Аляске цветет православие. Как отмечает епископ Григорий Аляскинский, „хотя процесс русской колонизации Аляски был грандиозным по тем временам и продолжался более ста лет, тем не менее, от промышленников, купцов и российского государства не оставил после себя почти никаких следов, если не считать некоторых музейных предметов обихода и архивных бумаг, тогда как православие, которое пришло на Аляску с теми же промышленниками и купцами, а потом было закреплено миссионерами, осталось как русское наследство и по сей день существует и известно на Аляске всем”.¹²

Аляскинские индейцы сохранили глубокую благодарность русским за тот дух братства и равенства в вере, который они испытывали во время русского владычества над Аляской. Ее продажа США в то время лишь ухудшила положение коренного населения, поскольку после покупки Аляски, американское правительство приравнивало все местное население к положению американских индейцев, т. е. поставило их в сугубо неравное социальное положение, которое, к сожалению, продолжалось до времени получения Аляской статуса сорок девятого штата 3 января 1959 года.¹³

Для иллюстрации заботы православной церкви об аляскинских жителях уже после продажи ее США показательным ходатайство другого епископа Иннокентия Аляскинского (Пустынского) перед президентом Теодором Рузвельтом в 1906 году. В своем отчете о посещении Вашингтона и беседе с президентом русский епископ писал, что на первый план он выдвинул „вопросы о просвещении туземцев, об ограждении их от соблазнов и пороков, приносимых на Аляску белыми людьми вместе с незаконной продажей спирта, о контроле над полицией и младшими судьями, о даровании Аляске права иметь в Конгрессе своих представителей и др.”¹⁴

С продажи Аляски начинается новая глава в истории американского православия. Хотя аляскинский миссионер Иннокентий и нарисовал проект постепенного превращения заграничной русской епархии через экзархат в автокефальную поместную православную церковь в Северной Америке, прошло более ста лет, пока этот проект осуществился. Что же произошло за эти сто лет мы расскажем в следующих главах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Протоиерей Георгий Бенигсен, „На путях к автокефалии Американской митрополии”. Вестник РСХД, № 95—96, Париж, 1970 г. стр. 52.

2. Доктор Василий Бензин, „Важнейшие моменты в истории русской православной церкви в Америке”, „Юбилейный сборник в память 150-летия РПЦСА”, т. 1, Нью-Йорк, 1944 г. стр. 31.

3. П. В. Шкуркин, „Первые русские на Аляске“, „Юбилейный сборник“, стр. 25.

4. Епископ Григорий, „Церковь на Аляске после двухсот лет“, Ежегодник Православной Церкви в Америке. Нью-Йорк, 1976 г. стр. 26.

5. Там же, стр. 26

6. Две пустыни, Саровская и Валаамская, были светочами православия в России. В обеих подвизался старец Назарий, инок высокой подвижнической жизни. Старец Назарий был переведен из Саровской пустыни в Валаамский монастырь в 1782 г., где пробыл игуменом в течение девятнадцати лет, после чего возвратился под старость в Саровскую обитель, где и скончался 23 февраля 1809 года. Во время его пребывания на Валааме учеником его с 1782 по 1793 гг. был Герман, происходивший из купеческой семьи, из Серпухова. Епископ Алексей, „Иноческое житие монаха Германа в России“, „Юбилейный сборник“, стр. 34–36.

7. „Жизнь Валаамского монаха Германа“, цит. по „Юбилейному сборнику“, т. 1, стр. 48–51.

8. Др. Василий Бензин, цит. соч. „Юбилейный сборник“, т. 1, стр. 56.

9. Прот. Дмитрий Григорьев, „Материалы к биографии митрополита Иннокентия Вениаминова“. Ежегодник Православной Церкви в Америке. Нью-Йорк, 1977 г. стр. 43

10. Цит. по статье о Григорьева, там же, стр. 44–45

11. Там же, стр. 37

12. Епископ Григорий, цит. соч. ЕПЦА. 1976, стр. 25

13. Там же, стр. 29

14. Епископ Иннокентий Пустынский „Из отчета о состоянии аляскинского викариатства за 1906г. „Юбилейный сборник“, т. 1, стр. 200.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

НАЧАЛО ПРАВОСЛАВИЯ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ.

Америка — дом иммигрантов, которые были угнетаемы у себя на родине, дом диссидентов всего мира, до начала XX века — преимущественно религиозных, с начала XX — уже и политических. Люди всех вероисповеданий, гонимых в собственных странах, ехали за убежищем и свободой веры в Америку: так сюда бежали протестанты из католических стран и католики из протестантских, христиане из мусульманских и евреи из христианских, сектанты — из православной России и, наконец, все вместе — из стран коммунистических.

Приехав в Новый Свет иммигранты должны были, в первую очередь, решить вопрос веротерпимости, иначе США как государство не смогло бы существовать. Но чтобы исполнить свой замысел Америка в дополнение к веротерпимости стала поощрять религиозный плюрализм, чтобы каждая иммигрантская группа смогла сохранить свое национальное и культурное лицо. Поэтому в Америке нация и религия сплелись до неразличимости. Потомки иммигрантов вспоминали о стране своих предков, уже не зная ее языка и истории, с религиозным благоговением, так что в американской религиозности трудно провести грань, где в национализме кончается религия и где в религии начинается национализм.

Все привозили веру из Старого Света: поляки, итальянцы и ирландцы — католичество, выходцы

из Великой Британии — англиканство, квакерство, пресвитерианство, немцы и скандинавы — лютеранство и кальвинизм.

Точно так же несли сюда свою веру и православные иммигранты из разных стран. Начиная с конца прошлого века нашли они здесь и некоторые основы церковной организации, заложенной в Соединенных Штатах миссией Русской Церкви. Хотя первая русская православная часовня (Святой Елены) была основана в Калифорнии, в Форте Росс, неподалеку от Сан-Франциско, еще в 1812 году, церковное присутствие Русской церкви началось лишь после продажи Аляски Соединенным Штатам. В 1868 году в Сан-Франциско был основан многоязычный — из греков, русских и сербов — Троицкий приход, в котором совершалось богослужение на нескольких языках, в том числе и по-английски, и в котором английский был языком приходских собраний. Через два года приход начал издавать многоязычную православную газету „Славянин“. Тогда же в 1870 году была создана отдельная епархия Аляски и Алеутских островов, архиепископ которой перевел свою резиденцию в Сан-Франциско, что, однако, было санкционировано через несколько лет при его преемнике. В 1870 году православие появилось и на восточном побережье — в Нью-Йорке. Здесь его проповедником стал о. Николай Бьерринг, бывший католический профессор, который перешел в православие после принятия на Первом Ватиканском соборе догмата „папской непогрешимости“, был посвящен в иереи в мае 1870 года в Санкт-Петербургской духовной академии и направлен в Нью-Йорк с православной миссией. В Нью-Йорке о. Бьерринг основал домовую церковь и стал издавать по-английски „Журнал Восточной Церкви“. Подобно сан-францисскому приходу, община о. Бьерринга объединила разных православных иммигрантов Нью-Йорка: греков, сербов, сирийцев, арабов. Богослужения совершались попеременно по-английски и по-славянски. Имея широкие знакомства в американском обществе (о. Бьерринг был личным другом тогдашнего президента Соединенных Штатов Гранта), он много сделал для ознакомления американской интеллигенции с православием. В 1884 году он собрал все переводы богослужений, публиковавшиеся в его „Журнале Восточной Церкви“, и издал их отдельной книгой на английском языке.¹

Однако деятельность о. Бьерринга была исключением. Русская православная церковь еще не была готова к миссионерству в самих Соединенных Штатах. Здесь она оказалась в непривычных для себя политических, культурных и религиозных условиях. Митрополит Иннокентий хорошо понимал, что ожидает русскую церковь при ее переходе из Аляски в США и не зря рекомендовал заменить полностью весь состав духовенства на людей, знающих английский язык и знакомых с Западом. Однако свята́йший синод не спешил с выполнением его рекомендаций, да и сомнительно, что они были вообще выполнимы при том симбиозе церкви и империи, который имел место в синодальный период русской церкви. Существовала принципиальная разница между положением религиозных организаций в США и в России. Между тем, что представляла собой русская епархия и ее администрация и тем, какой должна была бы быть миссионерская церковь, чтобы успешно следовать плану святого Иннокентия, лежала пропасть.

Соединенные Штаты с их безграничной личной свободой и инициативой, полной веротерпимостью и отсутствием всякого давления государства на церкви, были легендой даже для Западной Европы, не говоря уже о России. Разница в психологии и политическом сознании усугублялась особым положением русской православной миссии за границей. Если русская церковь в девятнадцатом веке предпринимала значительные миссионерские усилия для обращения к Евангелию народов, населявших Российскую империю, то

в цивилизованных западных странах присутствие русской православной церкви носило скорее характер церковно-дипломатический, дублирующий дипломатическое присутствие русского правительства. Церковная миссия рассматривалась церковью и, в большей мере имперским аппаратом, в качестве религиозного эмиссариата Российской империи. Не случайно духовенство и епископат, служившие за границей, по возвращении в Россию получали пенсии от министерства иностранных дел.² Это накладывало определенный отпечаток на сознание духовенства, которое отчасти воспринимало свою работу за рубежом, как временную миссию, имеющую полудипломатический характер, которая завершится возвращением в Россию и будет вознаграждена соответственно. Что же касалось епископов, то срок их служения определялся Святейшим Синодом. В качестве высокого церковного чиновника назначение епископа утверждалось самим Государем. Епископ не принадлежал себе, не мог отказаться от назначения, не мог и продлить срок своего служения.³ Подобное положение едва ли помогало духовенству проникнуть в специфику американских условий. К тому времени, когда епископ начинал осваиваться в Америке, его чаще всего уже отзывали обратно.

Впрочем эта плохая подготовленность к миссии перед инославными не мешала Русской епархии принять попечение над уже существующими в Америке группами православных. В конце XIX века в Америку усиливается поток иммигрантов из православных стран. В основном, это были выходцы из Балканских стран и Греции, участники неудачных восстаний против турок, люди бедные, бегущие от нищеты, но и авантюристы. Для этих бывших подданных Турецкой империи привычно было смотреть на Россию, как на защитницу православных от мусульманского ига, естественно было для них и в Америке искать покровительства русской Церкви, учитывая, что, кроме нее, никто другой не заботился об их духовном окормлении.⁴

Однако специфика американских условий влияла на создание новых форм церковной жизни, неизвестных в странах традиционно православных. Вся ткань американской социальной и религиозной жизни создавалась людьми протестантского сознания, т. е. ярко выраженного религиозного индивидуализма и недоверия к иерархической власти. Социальным выражением этого религиозного индивидуализма стал конгрегационизм, при котором люди одного вероисповедания и традиции объединялись в независимую общину. Америка до сего дня представляет собою федерацию автономных общин: территориально-политических, социальных, этнических, профессиональных, религиозных. Юридическим выражением духа конгрегационизма стала религиозная корпорация, во главе которой стоит совет попечителей, — реальность, которая не существовала в традиционных православных и католических странах.

Для Российской империи, равно как и для Византии, от которой она унаследовала свою религиозно-политическую организацию, было характерно понятие „священной собственности“. То, что принадлежало Церкви, называлось „священной собственностью“, находилось в ведении иерархии и не могло быть передано или продано ни в какие иные руки. Хотя Петровская реформа в России открыла возможности к широкому нарушению этого принципа,⁵ она не пыталась упразднить его, что совершила уже наряду с понятием всякой собственности лишь большевистская революция.⁶ Такое же понимание „священной собственности“ было развито в Католической церкви в Западной Европе. Церковная собственность находится в ведении католической иерархии и не может перейти в светские руки.⁷

Главной чертой церковной жизни в России и в католических странах было почти полное исключение мирян из всех сторон церковной жизни: духовенство служит, а миряне жертвуют

деньги. Миряне не имеют права голоса, не могут выбрать священника, не говоря уже о епископе, у них нет своих собственных выборных должностных лиц и нет контроля над финансами и церковным имуществом. Такое положение вещей сохранялось веками и было отражением философии, в которой власть всегда понималась как начало, нисходящее свыше, а не принадлежащее народу, или хотя бы как то, на что народ должен был изъявить свое согласие. В России, к примеру, всякое должностное лицо назначалось сверху, и вся эта иерархия назначений восходила к императору, который был „самодержцем” Божией волей.⁸

В Российской империи над всей социальной тканью доминировал принцип иерархии, либо гражданской, либо церковной. Ни епархии, ни приходы, ни даже мирские организации, вроде консисторий или „старостатов”, не имели выборных лиц. Священники назначались и переводились без всякого участия приходов, так же как и епископы — синодом.

В управлении церковной собственностью государству было не менее произвольно. Последняя регулировалась гражданским и церковным зако-

нодательством, отражавшим принципы государственной религии. Хотя теоретически церковная собственность принадлежала церкви, на практике, сама церковь была частью государственного организма, а ее собственность — государственной „священной собственностью”.⁹

В приходе же миряне имели лишь обязанности, например, такую, как содержание священника под контролем церковной власти, но не имели никаких прав. То же положение, при котором одно духовенство было активной силой, правда, подчиненной исключительно церковной иерархии, сохранялось в католических и, следовательно, униатских церквях. В этом смысле католический принцип даже не оспаривался православным богословием.¹⁰

Однако это понятие „священной собственности” изначально отсутствовало в Америке, где любая собственность может покупаться и продаваться и любая ассоциация людей может создать любую корпорацию с собственным советом управления. В этом смысле религиозная корпорация в Соединенных Штатах отличается от любой промышленной или торговой корпорации только тем, что она освобождается от налогообложения.

Любая группа верующих, образующих религиозную корпорацию, может приобрести собственность и основать церковь, не испрашивая ни у кого на это разрешения. Этим путем шли все группы иммиграции в Америке, и мало чем от них отличалась иммиграция православных, кроме того, что православным необходим священник, которого рукополагает и назначает епископ.

В Америке иммигранты привыкли селиться колониями. Естественно, что и выходцы из православных стран стали селиться колониями и организовывать приходы. Русская епархия не могла обеспечить всех готовыми церквями, тем более, что иммигранты селились там, где могли найти работу. Поэтому практически всякая инициатива по организации приходов шла не от епархиального управления, а от самих мирян.¹¹

Эти новые условия резко изменили отношение православного народа к своему участию в церковной жизни. Прежде всего в Америке иммигранты погружались в стиль жизни, в котором голосования, выборы, выборные кампании, открытые обсуждения проблем, постоянный контроль выборщиков над выбранными деятелями и сознание, что должностные лица ответственны перед избирателями, играли центральную роль.¹² Если русская православная иерархия активно не поощряла новый стиль отношений, она не была в силах и особо ему препятствовать. Ему лишь способствовала большая текучесть духовенства и частая перемена епископов.¹³ Православная иерархия приняла условия, при которых церковная собственность принадлежала мирянам.

Таким образом в рамках русской американской епархии стали вырастать разноязычные православные приходы. Разные православные группы в зависимости от своей численности либо создавали однородные этнические приходы, либо смешанные, многоязычные, обращаясь всякий раз к русскому епископу за антиминсами и с просьбой прислать священника, который мог бы им служить либо на родном языке, либо по-английски. Поскольку с древних времен в православном мире соблюдался принцип юрисдикции одного епископа или административной власти одной поместной церкви на территории ее миссии и духовного попечения, то никакие другие поместные православные церкви не претендовали на территорию Америки, которая оказалась в юрисдикции Русской православной церкви. Попытки американских греков и арабов получить священников от константинопольского, либо от антиохийского патриархов, или афинского синода, были безуспешны, поскольку последние предпочитали отсылать американцев к уже существующей американской епархии Русской Церкви, да, кроме того, сама Русская Церковь и стоящее за ней правительство Российской империи твердо соблюдали свои церковно-юридические права в Америке.¹⁴ Так американская епархия Русской церкви, беря попечение над различными национальными группами, превращалась в зародыш многоязычной, многонациональной поместной церкви.

Неожиданно через нее нашли свой путь обратно в православие и многие униатские приходы. Мы уже говорили, что русская иерархия примирилась с положением вещей, при котором церковная собственность принадлежала мирянам. Однако эта ситуация не устраивала католическую иерархию в Америке, которая продолжала сохранять контроль над церковной собственностью. Это привело к конфликту с ней иммигрантов из Восточной Европы, принадлежавших к унии, т. е. к церкви православной традиции, вошедшей в подчинение Риму. В конце прошлого века и начале нынешнего в Америку усилилась иммиграция из восточных областей Австро-Венгерской империи, так называемых „галичан”, которые уже несколько веков принадлежали к унии. До их прибытия в Америку, американская католическая иерархия, состоявшая преимущественно из выходцев из Ирландии, Италии и Польши, не знала унии. Относясь пренебрежительно к отлич-



Псковская звонница

Анатолий Шнитке.

тельными чертам уни: женатому духовенству и византийскому обряду на славянском языке, американская иерархия вызвала отчуждение униатских общин и их духовенства. Кроме того, униатов, недавних иммигрантов, которые на свои трудовые доходы сами строили церкви, пугало положение вещей, при котором выстроенные ими церкви принадлежали чуждой им психологически иерархии.

Один из историков ПЦА считает, что одной из главных причин перехода униатов в православие был их страх абсолютного контроля католических епископов над их собственностью и их протест против этого контроля. Их вели обратно в православие не вопросы богословия и веры, а чрезмерный клерикализм католичества.¹⁵ Многие униатские братства имели в своих уставах пункт, запрещающий входить в братства духовенству из страха перед ним.¹⁶

В конце прошлого и начале нынешнего века обескураженные и раздраженные отношением католической иерархии униатские приходы стали обращаться к русскому епископу с просьбой принять их в православную епархию, чтобы за ними была сохранена их церковная собственность и приходское самоуправление. Инициатором этого движения был униатский священник протоиерей Товт. В 1890 году он созвал в Пенсильвании первую конференцию венгерских священников, посвященную обсуждению униатских проблем в Америке. В следующем 1891 году организованный о. Алексеем Товтом Покровский приход в Миннеполисе, штат Миннесота, первым перешел обратно в православие. Его принял тогдашний епархиальный архиерей епископ Владимир, положив начало массовому возвращению униатских приходов в православие. В результате более восьмидесяти униатских приходов присоединились к русской православной епархии. Они принесли с собой традицию самоуправления и общинной организации, которой Православная Церковь в Америке в значительной мере обязана своему существованию.

Здесь нужно сказать особо о традиции братств, которую принесли с собою в Америку галичанские приходы. Американская церковь с самого начала своего роста использовала готовую форму православного демократизма, введенную еще в XVI веке с целью противостояния униатству. Грамота антиохийского патриарха Иоакима, данная в 1586 году львовскому братству, предоставила верующему народу право обличать и даже отлучать от церкви неверных и обличать епископов. За Львовом возникли братства в Вильне, Могилеве, Полоцке и других городах. После Брестского собора эти братства стали центрами литературной полемики и богословской работы. Они организовывали школы, открывали типографии, издавали книги.¹⁷

Участие народа в жизни церкви, нашедшее свое выражение в братствах, стало отличительной чертой религиозной жизни Западной Руси, даже, когда последняя была втянута в униатство. Здесь сохранился дух соборности, угасший в православной церкви под действием петровской бюрократизации. Вместе с иммигрантами из Галиции традиция братств прибыла в Америку. Нуждаясь в материальной и нравственной взаимопомощи православные иммигранты вспомнили вековой опыт и создали „греко-католическое общество взаимопомощи“, которое имело свои братства в разных городах Соединенных Штатах: Миннеполисе, Чикаго, Питсбурге и др. В 1895 году Святейший Синод дал свое благословение этой православной федерации братств, число которых вскоре выросло до двухсот и которые покрыли всю страну. Одной из главных задач братств было создание новых приходов. В апогее своей деятельности федерация, переименованная в „Русско-американское православное общество взаимопомощи“, имела 224 местных организации с числом членов в 9. 719. Благодаря его деятельности число приходов в русской американской миссии

выросло до 315.

Православные братства на американской земле стали одним из выражений возрождения в условиях политической свободы духа православной соборности, которое нашло своего выдающегося покровителя в лице главы американской епархии с 1898 по 1907 гг. епископа Тихона Белафина, впоследствии патриарха Московского и Всея Руси. Его служение, известное здесь под названием „благостного свидетельствования“, способствовало распространению православия в Америке и завоевало ему полное равноправие среди других ее вероисповеданий.¹⁸

Архиепископ Тихон был исключительно открытым человеком, способным прислушиваться к разным мнениям, учиться в новых ситуациях.

До назначения в Соединенные Штаты он был епископом на Холмщине, где православные жили бок о бок с униатами и откуда он привез понимание проблем и психологии униатства. Увидев многонациональный состав американской епархии и почувствовав в Америке необъятную ниву для правильной работы, архиепископ Тихон повел вверенную ему епархию в направлении постепенного ее превращения в американскую поместную православную церковь. Тихон начал с организации различных национальных групп в рамках единой епархии. В результате его самостоятельной поездки в Россию и доклада Святейшему Синоду в 1905 году ему удалось убедить последний в необходимости превращения епархии в архиепископию с викарными епископами как для территорий, так и для национальных групп. Первым таким викарным епископом, посвященным для возглавления православных арабов, стал епископ Бруклинский Рафаил, профессор арабского языка в Казанской духовной академии, приглашенный специально для работы среди арабских иммигрантов в США.

Под архипастырским руководством Тихона также была создана группа сербских приходов и группа греческих приходов, для которых он так же начал подыскивать кандидатуры для епископского возглавления. Он так же поощрил инициативу создания группы албанских приходов. За время его управления епархией к православию присоединились тридцать два униатских карпато-русских прихода, возникло три викарных епископий: одна для Аляски с кафедрой в Ситке, другая для сиро-арабской миссии в Бруклине, третья для Канады. Поднимался вопрос и о викарных епископах для сербов и греков. Архиепископ Тихон планировал, что со временем все эти группы разовьются в епархию в рамках единой американской церкви, которая, по его мысли, могла бы дорасти до полной самостоятельности, пройдя через форму вначале русского экзархата, затем автономии.

Другой стороной его деятельности было создание в Соединенных Штатах духовного образования, которое готовило бы американцев к православному пастырскому служению. Он усовершенствовал имевшуюся в Миннеполисе миссионерскую школу и превратил ее в духовную семинарию, воспитанники которой постепенно устранили необходимость выписывать священников из России.¹⁹ При нем же был издан перевод основных православных богослужебных текстов на английский язык.

Наконец, третьей и, возможно, самой существенной стороной деятельности архиепископа Тихона была его попытка придать православную форму тому духу самостоятельности и независимости, который господствовал среди православных общин в США. Архиепископу Тихону, первому среди православных архиереев за много веков православной истории, удалось возродить соборный дух православия. Прямо накануне своего отъезда из Соединенных Штатов, архиепископ Тихон созвал собор православного духовенства в Мейфилде, с которого началась соборная история православной церкви в Америке. Начиная с этого собора русская архиепископия, а

затем митрополия будет постепенно возрождать подлинную православную традицию, совершенно исчезнувшую из практики православных церквей.

Патриарх Тихон, в бытность свою архиепископом Алеутским и Североамериканским заложил основы для православной федерации в Америке. Он, по существу, проецировал автономную американскую православную церковь, управляемую синодом епископов под председательством фактически независимого иерарха, который был бы членом правящего синода русской православной церкви. Можно сказать, что вслед за святым Иннокентием, митрополитом Московским, который насадил православие на Аляске, и патриарх Московский Тихон был отцом американской поместной православной церкви.

Уезжая из Америки прямо с Мейфильдского собора, который он созвал, обратно в Россию к неизвестному будущему, как мы теперь знаем, чреватому и катастрофическими событиями, в которых Тихону в качестве патриарха Московского суждено будет играть центральную роль, архиепископ Тихон дал свое напутственное благословение американской церкви, указав ей путь соборности, национальной федеративности и поместной самостоятельности, увозя с собой просьбу своей американской паствы помнить ее на каждой литургии. Американские православные верят, что патриарх Тихон, первосвященник гонимой Церкви и исповедник, ходатайствует перед Господом и о своем раннем детище — Православной Церкви в Америке. Память о нем наша церковь отметила в 1975 году, в пятидесятилетие его таинственной трагической смерти, назвав его „годом патриарха Тихона“.

Однако завещанию архиепископа Тихона Белафина не скоро суждено было исполниться. Один из ранних историков православной церкви в Америке, иеромонах Борис, считал, что если бы русская архиепископия в Америке получила статус автокефалии до 17-го года, до русской революции, то она не имела бы таких катастрофических последствий и для американского православия. О плане архиепископа Тихона он писал, что „если бы этот план осуществился до войны и в Америке уже была бы создана такого рода автономная православная церковь, политические события в Европе имели бы малое влияние, или вообще никакого, на церковную жизнь в Америке за исключением того, что они бы лишь усилили независимость и единство американской церкви. Печальная дезорганизация и разрушительное разделение церкви в Америке в результате политических событий в Европе было бы невозможно“.²⁰

Однако синодальная церковь до революции, очевидно, не была готова учредить автокефалию американской епархии, и история развивалась иначе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. "Orthodox America. 1974-1976. N. Y. 1975, pp. 40:41

2. Alexander Padlo, "Clergy and laity in OCA", M. D. thesis. St. Vladimir Seminary. 1970. p. 13

3. *ibid.*

4. см. главу о возникновении этнических юрисдикций в Америке

5. см. главу „Секуляризация церковных земель“ и „Дело Арсения Мациевича“ в „Очерках по истории русской церкви“ А.Карташева. Париж, Им-ка-пресс, 1959 г. т. II, с. 448-451, 453-464

6. Один из первых декретов советской власти был декрет о национализации земель и всей частной собственности.



Еврейский квартал в Старом Иерусалиме.

Анатолий Шнитке.

7. Padlo, *op. cit.* p. 88. *ibid.* p. 99. *ibid.* p. 1010. *ibid.* p. 1111. *ibid.* p. 1212. *ibid.* p. 1413. *ibid.*

14. см. главу об этнических юрисдикциях.

15. Padlo, *op. cit.* p. 1316. *ibid.* p. 14

17. Прот. Александр Шмеман, „Исторический путь православия“, стр. 373

18. О. Леонид Кишковский „Святейший Тихон, патриарх Московский и всея Руси“, ЕПЦА, Н. Й., 1975 г., стр. 5

19. там же, стр. 6

20. Цит. по исследованию John Matusiak, „Orthodox Church in America following the Russian Revolution, 1917–1922. M. D. thesis St. Vladimir's theological seminary. 1975. p. 93

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИЕЙ
И РУССКОЙ ЕПАРХИЕЙ ЗА ГРАНИЦЕЙ.

Преемники архиепископа Тихона на кафедре Нью-йоркской архиепископии, к сожалению, не были на высоте его понимания положения в Америке и его видения церковных задач. Его непосредственный преемник архиепископ Платон Рождественский скорее подпадал под категорию довольно распространенную среди русского епископата. Он был носителем синодальной ментальности высшего церковного администратора, представлявшего за границей интересы русской церкви и имперского государства. О первом перио-

де его руководства епархией, с 1907 по 1914 г. можно сказать, что он более шел на поводу у религиозной жизни православных в Америке, чем направлял ее. Свою миссию в Америке он воспринимал, скорее, в качестве главы русской эмигрантской православной общины. Так, главным его делом в этот период была организация „Русского эмигрантского общества“ в Нью-Йорке и приютного дома для приезжающих в поисках работы русских эмигрантов-рабочих. При нем же в 1912 году стала издаваться газета „Русский эмигрант“.¹ Однако при нем же начался упадок богословского американского образования, которое существовало в самом эмбрионе, насажденное архиепископом Тихоном.

Надо сказать, что на время его архипастырства приходится начало собственно великорусской эмиграции в Соединенные Штаты. До революции 1905 – 1907 гг. Россия, фактически, не знала такого явления как эмиграция собственно православного населения. Русская политическая эмиграция была немногочисленна и проживала в Европе, к религии вообще и к православию в особенности относилась враждебно. До 1905 г., т. е. до принятия конституции, Российская империя не была правовым государством, православию было государственной религией. Из России в основном эмигрировали евреи и другие бесправные религиозные меньшинства – баптисты, меннониты, толстовцы и др. Для православного населения не было надобности эмигрировать. Люди с предпринимательскими наклонностями могли начать новую жизнь в самой необъятной России; не нужно было уезжать в страну чужого языка и культуры, достаточно было отправиться куда-либо за Урал.

Собственно великорусская эмиграция началась после революции 1905 – 1907 гг. и, в основном, состояла из элементов, так или иначе вовлеченных в революционное движение. Эта революционная настроенность еще даст себя знать в церковной жизни русской колонии в Америке вслед за русской революцией 17-го года.

Возвращаясь к архиепископу Платону, надо сказать, что хотя при нем значительная группа униатских приходов присоединилась к православию, организация церковной жизни других православных этнических групп не была его главной заботой. Ему наследовал архиепископ Евдоким, который пробыл на этой кафедре до 1917 года. Последний был в большей степени открыт тем новшествами, которыми характеризовалась американская жизнь. Он был реформатор по природе, хотя не всегда последовательный и логичный. Ему в большей степени было свойственно реформаторское эмоциональное отношение, чем реформаторская логика, что и привело его позднее, уже в России, в лоно обновленческой церкви.²

В годы войны в русской церковной среде начали усиливаться антицаристские и антииерархические настроения, тем более, что в Соединенных Штатах они находили благодатную почву в американском стиле политической и церковной демократии. В эти годы в США было несколько известных революционеров, в том числе и Лев Троцкий.³ Естественно, что они оказывали политическое влияние на русскую эмигрантскую среду, призывая ее к разрыву с церковью, внутри же церкви рождая оппозицию мирян и младшего клира по отношению к иерархии. Антицерковному характеру революционной агитации способствовало то, что за два века синодального периода в сознании русского православного народа церковь нерасторжимо была слита с политической структурой империи. Как в представлении революционеров, так и в представлении духовенства и иерархии, православная церковь и российская государственность были нераздельны. Потому нет ничего удивительного, что революционный негативизм, вызванный политической ситуацией, распространялся и на церковь, в первую очередь на иерархию. До возникновения Живой церкви в Советской России, живоцерков-

ническое движение появилось в среде русской эмиграции в Америке. Уже 7-го февраля 1917 г. в эмигрантской нью-йоркской газете „Русский голос“ появилась статья о росте независимой православной церкви в Америке. Согласно этой статье, эта новая организация включала до пяти тысяч верующих и с тремя приходами в Чикаго.⁴ В эмигрантской среде стали организовываться атеистические лекции на темы: „Правда о Боге“, „Религия и государство“ и т. д. Американское православное духовенство далеко не всегда было готово к ответу. В частности, на лекцию некоего Зорина „Религия и государство“, священник, который был приглашен в качестве оппонента, не явился.⁵ Русская да и славянская среда, приняла социалистическую пропаганду как призыв к восстанию против всякой власти и авторитета. Любопытно здесь привести один из революционных призывов ежедневной газеты „Русский голос“. 19 сентября 1917 года отец Василий Курдюмов, впоследствии настоятель храма Христа Спасителя в Нью-Йорке, призвал всех русских в Филадельфии отнять церковную собственность у епископов со следующими словами: „Будьте храбры, сильны и верны друг другу. Помните замечательные подлинные слова боевого гимна „Вышли мы все из народа, дети семьи трудовой, братский союз и свобода — вот наш девиз боевой“.⁶

А в октябре 17-го года в Нью-Йорке состоялось собрание „прогрессивного“ духовенства под председательством некоего отца Иоанна Кедровского, на котором было принято решение предложить всероссийскому собору радикальные реформы: женатых епископов и двоебрачие духовенства. Новшества, введенные „Живою церковью“ в Советской России в 1923 году, были впервые предложены в 17-ом году в Америке Кедровским, который впоследствии Живою церковью был назначен епископом в Нью-Йорке.⁷

Частые призывы к народу подняться против иерархии, или сбросить оковы религии приводили к соответствующим результатам. Так в Торонто, в Канаде, прихожане закрыли и продали свою церковь, потому что стали считать веру в Бога несовместимой с революционными идеями.⁸

Октябрьский переворот в России имел катастрофические последствия для американской епархии. Прекратились все нормальные связи с центральной церковной властью и в том числе финансовая поддержка. Епархия, существовавшая на средства, присылаемые Святейшим синодом, оказалась в безвыходном положении. Почувствовав рост базначалия, усилилась обновленческая группировка. В этих условиях в 1919 году был созван второй всеамериканский собор в Кливленде, вызванный необходимостью утвердить епархиальную власть, поскольку канадский епископ Александр Немоловский, заступивший место „невозвращенца“ архиепископа Евдокима, подвергся в 18-ом году нападкам Кедровского, обвинявшего его в том, что он незаконно встал во главе епархии, пользуясь отъездом в Россию Евдокима.⁹

Между тем, обновленческая группировка в Америке приобретала все большую силу. В Советском Союзе в 1922 году начался процесс против патриарха, связанный с так называемым „изъятием церковных ценностей“, завершившийся тюремным заключением патриарха, расстрелом целой группы церковных деятелей и созывом под большевистской эгидой раскольничьего обновленческого собора в 1923 году.¹⁰

Православная Церковь, лишённая признания большевистского правительства, без разрешения которого она даже не могла воспользоваться международным телеграфом или почтой, была напрочь отрезана от своих зарубежных епархий, миссий и экзархатов. В Америку вернулся тем временем митрополит Платон Рождественский, которого патриарх Тихон назначил главой американской архиепископии еще до своего ареста, устно передав назначение через представителя ИМКИ, бывшего тогда в Москве, господина Колтона в присутствии американского священ-

ника о. Федора Пашковского (впоследствии митрополита Феофила, главы американской митрополии). Пользуясь смутным временем, отсутствием письменного официального утверждения Платона патриархом и публикацией странного документа, датированного февралем 1924 года, якобы изданного патриархом, в котором последний обвинял митрополита Платона в совершении публичных контрреволюционных акций против советского государства с „катастрофическими последствиями для православной церкви“, и отстранял его от должности вплоть до назначения на его место нового епископа, Кедровский, выдавая себя за законного архиепископа Нью-

Йоркского, начал судебное дело, чтобы отнять у епархии кафедральный собор в Нью-Йорке.¹¹ За этим последовала целая серия тяжб обновленцев с православными.

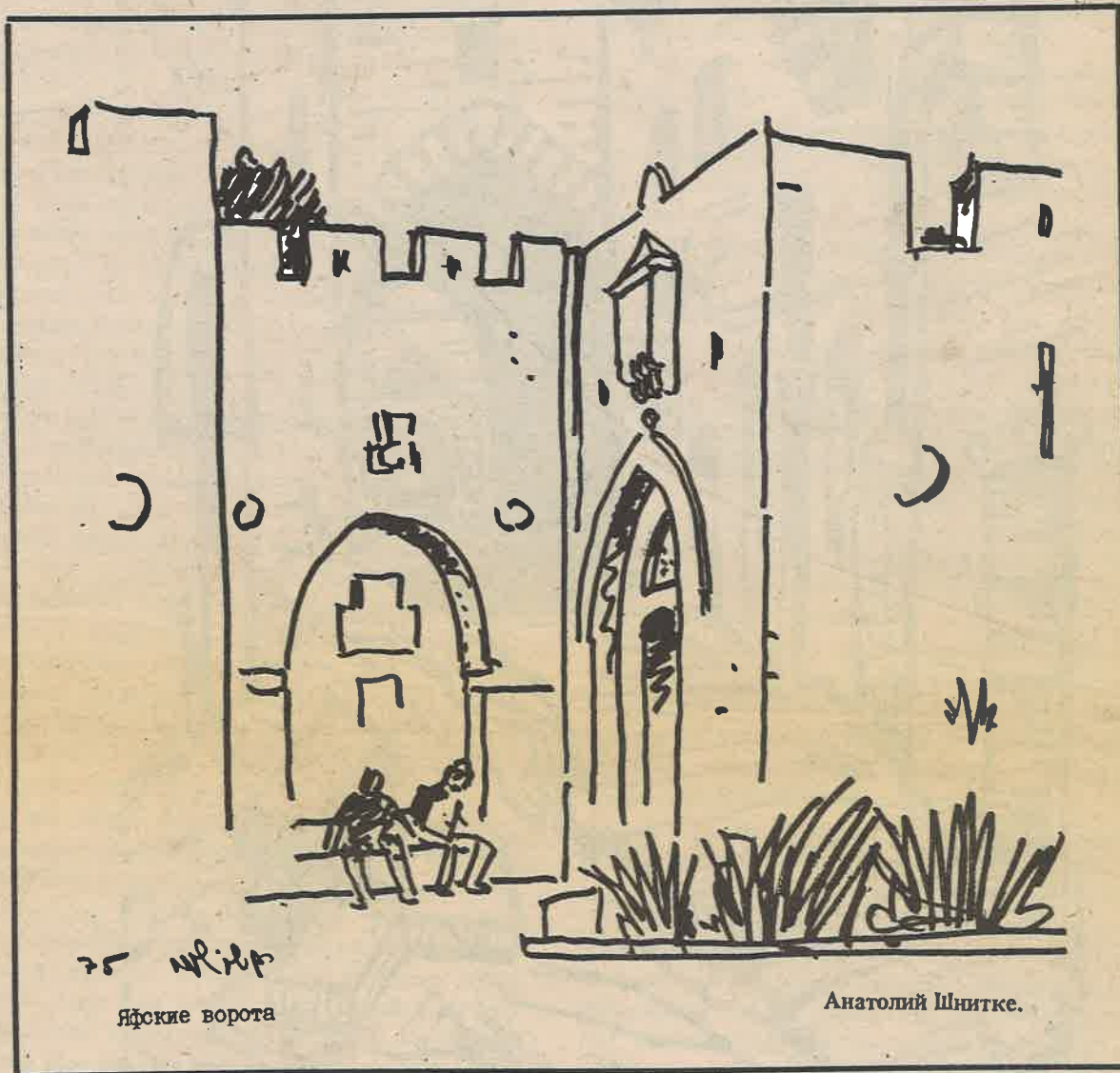
Американские судебные органы, плохо понимавшие в русских делах и еще меньше разбиравшиеся в церковных организациях, несколько раз решали эти тяжбы в пользу обновленцев. Так в их руки перешел и до сих пор остается в юрисдикции Московской патриархии, наследовавшей обновленцам, Нью-Йоркский Николаевский собор.

Эти попытки обновленцев разрушить американскую архиепископию и отнять ее церковную собственность, а также состояние разброда и безначалия, вынудили иерархию созвать в 1924 г. третий всеамериканский собор в Детройте. Собор утвердил митрополита Платона, переименовав архиепископию в митрополию и провозгласив временную автономию американской митрополии вплоть до созыва Всероссийского собора Русской православной церкви. Собор также определил структуру церковной власти: во главе митрополии стоит митрополит, который управляет церковью вместе с синодом епископов и представителями от духовенства и мирян, избираемыми на периодически созываемых всеамериканских соборах.

Это решение Детройтского собора провозгласить автономию и восстановить соборное управление митрополии было принято в соответствии с декретом патриарха Тихона за № 362 от 20 ноября 1920 года, содержащим наказ епархиаль-

ным архиереям в случае разрыва связи с высшим церковным управлением или прекращением деятельности последнего принять на себя всю полноту власти в своих епархиях и руководить ими с помощью духовенства.¹² Согласно тому же патриаршему декрету, в случае затянувшегося автономного положения епархии, епархиальный архиерей должен разделить свою епархию на несколько епархий, дать викарным епископам полные права и наречь новых епископов с учетом того, чтобы впоследствии, при восстановлении центральной церковной власти, все эти меры были ее утверждены.¹³

Последовав патриаршему декрету, Детройтский собор, вероятно, не сознавая исторической



значительности своего решения, разорвал с более чем тысячелетней имперской традицией и восстановил на практике каноническую соборную структуру православия. Это случилось именно тогда, когда церковное тело американского православия начало раздираться на изолированные или даже враждующие этнические и политические юрисдикционные группировки.

Церковный разброд, последовавший за революцией в России, отсутствие беспорной власти, финансовые затруднения, масштаб политической катастрофы — все это отвлекло русскую иерархию американской митрополии от неотложной заботы о других национальных группировках, которые пребывали под ее началом. Послеревolutionная неразбериха могла только способствовать окончательному вызреванию духа сепаратизма, который рос исподволь в этих группах, не встречая должного понимания со стороны синодальной церкви. Если ранее стоящий за русской иерархией авторитет Российской империи сохранял под ее эгидой различные национальные группы православных в Америке, то с падением Российской православной империи тенденции национального сепаратизма вырвались наружу и, не находя достаточного противодействия со стороны русской иерархии, вылились в создание сети параллельных православных юрисдикций. Здесь следует признать, что определенная ограниченность преемников архиепископа Тихона Белафина на кафедре американской архиепископии, равно как и ограниченность русского церковного сознания синодального периода вооб-

зачительности своего решения, разорвал с более чем тысячелетней имперской традицией и восстановил на практике каноническую соборную структуру православия. Это случилось именно тогда, когда церковное тело американского православия начало раздираться на изолированные или даже враждующие этнические и политические юрисдикционные группировки.

Церковный разброд, последовавший за революцией в России, отсутствие беспорной власти, финансовые затруднения, масштаб политической катастрофы — все это отвлекло русскую иерархию американской митрополии от неотложной заботы о других национальных группировках, которые пребывали под ее началом. Послеревolutionная неразбериха могла только способствовать окончательному вызреванию духа сепаратизма, который рос исподволь в этих группах, не встречая должного понимания со стороны синодальной церкви. Если ранее стоящий за русской иерархией авторитет Российской империи сохранял под ее эгидой различные национальные группы православных в Америке, то с падением Российской православной империи тенденции национального сепаратизма вырвались наружу и, не находя достаточного противодействия со стороны русской иерархии, вылились в создание сети параллельных православных юрисдикций. Здесь следует признать, что определенная ограниченность преемников архиепископа Тихона Белафина на кафедре американской архиепископии, равно как и ограниченность русского церковного сознания синодального периода вооб-

ще, способствовали вызреванию и проявлению юрисдикционного сепаратизма в других группах православной иммиграции в Соединенных Штатах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бензин, „История Православной Америки“, Юбилейный сборник, т. 1, стр. 214.
2. См. Michael Johnson, "Archbishop Evdokim and the Orthodox Church in America, 1914 - 1917. M. D. thesis. St. Vladimir's Theological Seminary. 1976"
3. Dmitry Grigorieff, "Russian Orthodox Church in America." M. D. thesis. St. Vladimir's Theological Seminary. 1958. p. 17, further referred as Дмитрий Григорьев, цит. соч.
4. Там же.
5. Там же, стр. 20
6. Там же.
7. Там же, стр. 21
8. Там же, стр. 22
9. Там же, стр. 26
10. Подробная история живоцерковного раскола в России описана в исследовании А. Левитина-Краснова „Очерки по истории церковной смуты“. Ротопринтное изд.
11. Дмитрий Григорьев, цит. соч. стр. 24 - 25
12. Там же, стр. 28 - 29
13. Там же, стр. 29

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ
ЮРИСДИКЦИИ В АМЕРИКЕ

В 1970 году, когда Московская Патриархия, наконец, примирилась с фактом независимости и полной самостоятельности американской митрополии, и, благодаря совокупности благоприятных обстоятельств, смогла даровать ей „де юре“ статус автокефалии, который фактически был принят самой митрополией почти полвека назад на Детройтском соборе, православие в Америке, по словам о. Александра Шмемана, существовало в следующем расколом виде: „одна греческая юрисдикция, три русских, две сербских, две антиохийских, две румынских, две болгарских, две албанских, три украинских, одна карпато-русская и несколько меньших группировок“.¹

Вероятно еще в большей степени, чем другие эмигрантские группы, православные в Америке отражают национальную многоликость своей истории. Отсюда множество православных церквей, каждая из которых представляет собой член того церковного тела, голова и туловище которого располагаются на других континентах. Последние пол-столетия, принесшие с коммунистическими режимами раскол православия на политической почве, привели к делению уже существовавших национальных церквей на враждующие юрисдикции.

Общей чертой всех этих юрисдикций было то, что они образовывались параллельно ухудшению и осложнению положения русской архиепископии в Америке. Однако развитие каждой отдельной группы в каждом случае представляет собою и собственную историю, будучи смесью страхов и подозрений, меняющихся политических событий в Европе, национальных политических амбиций, сознательных и бессознательных нарушений канонической структуры Церкви. Воспользовавшись исследованием Джона Матушека, мы дадим в этой главе краткий обзор возникновения национальных юрисдикций.

Греческая архиепископия
в Северной Америке

Самой многочисленной группой православных в Америке являются греки. Хотя и существует

туманное свидетельство о первой греческой колонии в Новой Смирне во Флориде, основанной в 1767 году, не существует никакого указания на наличие религиозной жизни и особенно священства и богослужения. После греческой революции 1821 года начался первый наплыв греческих иммигрантов, однако лишь в 1864 году был организован первый греческий приход в Нью-Орлеане вместе со славянами и сирийцами. Второй приход был организован в Чикаго в 1872 году, „когда греки и славяне, объединившись, вызвали греческого священника из России“² С ростом греческой иммиграции было организовано еще несколько приходов в Пуэбло, Гальвестоне, Сеатле, Нью-Йорке и Сан-Франциско.⁴

В соответствии с каноническими правилами, ответственность за эти приходы считал своей обязанностью нести Российский Святейший Синод, что ясно хотя бы из того, что на освящение церкви в Нью-Орлеане российский император Александр II „послал в приход греческого священника о. Михаила и украшенное золотом Евангелие в знак его Императорского удовлетворения началом греко-язычных церквей в Американской епархии духовной юрисдикции Святейшего синода РПЦ“.⁵

Однако, по мере роста греческих общин, особенно в 1890 гг. многие из них не позволяли своим приходом принимать юрисдикцию русской миссии и обращались к иерархам собственного отечества с просьбой прислать духовенство: иммигранты из Греции обращались к Афинскому синоду, из Турции — к Константинопольскому патриарху. Однако Афинский синод не проявлял никакого интереса к тому, чтобы принять эти приходы под свою юрисдикционную власть.⁶ К 1915 году из 50 греческих общин, имеющих свои приходы, лишь немногие стали частью русской миссии, другие же росли, по существу, автономными конгрегациями с весьма смутной ассоциацией с греческим синодом.⁷ Поскольку в американской епископальной церкви конгрегационализм господствовал, то ее примеру следовали и греческие „независимые“ приходы, создаваемые индивидуальными корпорациями, которые функционировали в соответствии с американским законодательством, а не синодальной практикой Греческой церкви.⁸

Было сделано несколько неудачных попыток получить в Америку греческого епископа. Используя 28-ой канон Халкидонского собора в качестве основания для своего притязания, Константинопольский патриарх включил Америку в свою юрисдикцию, как часть „диаспоры“ и „варварской территории“ вне „Восточной Римской Империи“, которую Халкидонский собор в V веке разделил между другими патриархатами.⁹ Такое фантастическое притязание лишь ухудшило положение патриарха в Турции, поскольку турецкое правительство и так обвиняло греко-американское духовенство в антитурецкой пропаганде.

Россия поставила Турцию в известность, что православные в Америке находятся в ее юрисдикции и потому она отвечает за их церковную жизнь. Для разрешения этого „недоразумения“ патриарх в том же 1908 году издал прокламацию о переводе греческих американских приходов в юрисдикцию Афинского синода. Однако это образование отдельной греческой юрисдикции в Америке осталось мертвой буквой, поскольку ни один епископ в Америку так послан и не был.

В 1912 году священник Михаил Андреадес, благочинный Западно-Американского благочиния русской миссии, навесил вселенского патриарха Иоакима III и предложил ему послать в Америку греческого епископа. „Сославшись на то, что русские уже учредили епархию в Северной Америке, патриарх предложил, чтобы русский епископ в Америке через российский святейший синод порекомендовал греческому святейшему синоду назначить в Америку греческого епископа с русским богословским образованием“.¹⁰

О том, что афинский синод ничего не сделал в этом направлении, свидетельствует тот факт,

что еще в 1918 году греческие священники обращались за антимиными к русскому архиепископу в Северной Америке.¹¹ Хотя еще архиепископ Тихон в своей рекомендации 1906 года отметил желательность присылки в Америку греческого епископа, вселенский патриарх и греческий синод медлили с этим в течение долгих лет.¹²

Консолидацию греков в отдельную администрацию совершил митрополит Милетий Метаксасис при следующих обстоятельствах. Будучи низложенным и экскоммуницированным Афинским синодом за свою связь с революционным венизелитской партией, возглавляемой его дядей Везелостом, митрополит Милетий приехал в Америку в качестве политического эмигранта. Ознакомившись с положением православных греков в Америке, которых он насчитал около двух миллионов, митрополит Милетий создал план организовать их в одну церковную администрацию в качестве американской православной церкви. Поставив себя на службу этому делу, он инкорпорировал в сентябре 1921 года в графстве Квинс в Нью-Йорке самоуправляющуюся греческую епархию Северной и Южной Америки. Однако в том же году он был заочно избран константинопольским патриархом и покинул Соединенные Штаты. Вместо себя он назначил архиепископа Александра Родостолонского архипастырем греческой паствы.¹³

Будучи уже патриархом Константинопольским, Милетий пересмотрел решение 1908 года, ставшее американские греческие приходы под юрисдикцию греческого синода и перевел их в марте 1922 года в патриархат.¹⁴ Ссылаясь на 28-ой канон Халкидонского собора, он заявил претензии на юрисдикцию над всеми православными в „варварских землях“, что, по его толкованию, включало и Америку. Для Америки Милетий предложил единый православный диоцез, объединяющий все православные церкви, независимо от их национальности, под своей юрисдикцией. Непонятно было, что оставалось делать с американской епархией русской церкви в рамках этого плана.¹⁵

Патриаршество Милетия совпало с уничтожением и расколом русской церкви, в которых вселенскому патриарху выдалось сыграть неблагоприятную роль. Милетий не поддержал патриарха Тихона во время суда над последним и во время его ареста. Напротив константинопольский патриарх санкционировал разбойничий обновленческий собор и признал совершенно противоканоническую живоцерковную иерархию. При нем же, в Константинополе эмигрировавшие русские архиереи образовали параллельное временное церковное управление, которое затем выросло в карловицкий синод, также признанный незаконным патриархом Тихоном.¹⁶

Патриарх Милетий резолюцией в мае 1922 года подтвердил организацию американской архиепископии и утвердил епископа Александра в качестве ее главы. В августе 1922 года греческая православная конвенция, собравшаяся в Нью-Йорке, приняла и ратифицировала конституцию, которая была утверждена патриархом Милетием. Конституция объявила новую архиепископию автономной с условием, что архиепископ избирается, а затем утверждается патриархом Константинопольским. Впоследствии были организованы Бостонская, Чикагская и Сан-Францисские епархии.

Попытки Афинского синода, который осудил избрание Милетия в патриархи, устроить свой экзархат в Северной Америке через назначение в 1921 году сюда епископа Германоса Тройаноса, не увенчались успехом. Церковная организация, созданная Милетием, сохранилась. Глава греческой архиепископии Северной Америки утверждается Константинопольским патриархом. Греческая архиепископия — самая многочисленная группа православных в США. Греки наиболее процветающая из православных общин: они наименее поддаются ассимиляции, держатся национальных обычаев, материально процветают. В си-

лу своего ярко выраженного национального характера и диаспорного сознания греческая архиепископия в малой степени ориентируется на свидетельство перед инославными и на построение сверхнациональной Православной Церкви в Америке.

Сербские православные группы в США

Сербская иммиграция в Америку датируется периодом американской гражданской войны. Сербы принимали участие в создании первого русского православного прихода в Сан-Франциско. Состоя в канонической юрисдикции русского епископа, сербские иммигранты посредством различных обществ организовывали приходы и строили церкви. Первый сербский приход основан первым сербским миссионером, урожденным американцем, Севастьяном Дабовичем, в Джексоне в Калифорнии в 1892 году. Архимандрит Дабович был назначен администратором сербской миссии в рамках американской православной епархии. Однако сербская миссия страдала общими болезнями с русской церковью в Америке: отсутствием ясных установок и крепких связей с епископатами, что делало практически каждый приход „автокефальным“. Ее положение еще отягчалось недостаточным вниманием русской администрации к специфическим сербским проблемам. Последнее заставило архиепископа Тихона внести в 1906 году предложение о создании особой сербской епархии с центром в Чикаго, во главе с Севастьяном Дабовичем в качестве епископа. Однако отъезд архиепископа Тихона отложил осуществление этого проекта до того времени, когда ситуация ухудшилась и отношения между сербами и русской администрацией обострились. Сербская церковная ассамблея, созванная в октябре 1913 года в Чикаго под председательством свящ. Саввы Войдовича, приняла решение обратиться к Сербской Церкви в Царстве Сербском с просьбой принять американских сербов в свою юрисдикцию. Ассамблея приняла решение отделиться от русской юрисдикции и образовать собственную епархию „Сербской православной церкви в Северной Америке“ с епископской кафедрой в Чикаго под началом Сербской митрополии в Белграде.¹⁷

Однако поскольку сербская митрополия не ответила на запрос сербской группы, последней пришлось остаться в русской епархии и принятый на ассамблее устав был послан архиепископу Евдокиму. Последний утвердил устав, предложив его распечатать и послать всем сербским приходам, и изъявил желание помогать сербской церкви в ее организаторских предприятиях. Вторая ассамблея сербского духовенства и мирян проходила в октябре 1916 года в Чикаго уже под председательством архиепископа Евдокима. Эта конвенция приняла с несколькими поправками устав Северо-Американской епархии для использования в сербских приходах, а также приняла и ряд других решений, касающихся организации сербской церковной жизни в рамках епархии, которые, к сожалению, остались мертвой буквой.¹⁸

Во время Октябрьского переворота сербские приходы были официально частью Северо-американской епархии. С разрешения синода ее глава епископ Александр Немоловский делегировал свящ. Мардария Ускоковича организовать сербскую епархию в рамках Североамериканской архиепископии и назначил его администратором сербской миссии в Америке, в обязанность которого входило созвать национальную сербскую церковную ассамблею духовенства и мирян с целью организации отдельной епархии.¹⁹

Епископ Александр намеревался организовать сербов на манер сирийцев в соответствии с планом, который высказывал архиепископ Тихон в 1906 году. На Кливлендском соборе 1919 г. архимандрит Мардарий был избран епископом

сербов в Североамериканской архиепископии, и конвенция сербского духовенства и народа, собравшаяся через месяц в Чикаго, приняла и утвердила это избрание. Однако епископская хиротония так и не имела места, ибо запрос, посланный патриарху Тихону, не получил ответа. Неизвестно, дошел ли он вообще.²⁰

Архимандрит Мардарий вскоре после собора возвратился в Белград, где был назначен настоятелем Раковицкого монастыря. 20 сентября 1920 года произошло объединение Сербской православной Церкви и был восстановлен Сербский патриархат. А в следующем году епископ Николай Охридский (Велиморович) нанес свой первый визит в Америку и поставил в известность русскую церковь в Америке, что от имени Сербского патриархата он берет американских сербов под свое духовное попечение и назначает своим депутатом архимандрита Мардария.²¹ В декабре 1922 года сербский патриарх объявил, что Белградский синод учредил сербскую православную епархию в Америке и назначил архимандрита Мардария его администратором в подчинении патриарху и синоду. В феврале следующего года сербская конвенция, собравшаяся в Гэри в Индиане, провозгласила образование новой юрисдикции и свою к ней принадлежность. Юрисдикция была названа „Сербским восточным православным диоцезом Америки и Канады“. Архимандрит Мардарий был выбран в декабре 1925 г. Белградским синодом в его епископы и хиротонисован патриархом Димитрием в апреле 1926 г. Большинство сербов вошло в новый диоцез, и лишь незначительное число приходов и духовенства осталось в юрисдикции митрополита Платона.²²

После Второй мировой войны с установлением в Югославии коммунистического режима, сербская церковь в Америке раскололась на две группировки по принципу признания или непризнания сербского патриархата, находящегося под этим режимом.

Сирийско-арабская группа и Антиохийская архиепископия Северной Америки

Сирийская иммиграция в Америку началась в 1878 году и выросла к девяностым годам до таких размеров, что в 1895 году президент сирийского православного благотворительного общества в Нью-Йорке д-р Ибрагим Арбели обратился с письмом к профессору арабского языка Казанской духовной академии, арабу архимандриту Рафаилу Хаванини, приглашая его приехать в Америку. Последний прибыл в том же году в Соединенные Штаты и начал организовывать церковную жизнь для сирийцев в рамках Североамериканской епархии.²³ В 1902 году он основал церковь св. Николая в Бруклине, освященную архиепископом Тихоном. Число сирийских приходов росло с такой скоростью, что архиепископ Тихон запросил позволение возвести архимандрита Рафаила во епископы. Синод дал разрешение и первая православная хиротония на американской земле, как и первая хиротония не русского епископа в Североамериканской епархии, состоялась в 1904 году. Архимандрит Рафаил был наречен епископом Бруклинским. После его кончины в 1915 году сирийская кафедра вдовствовала до посвящения епископа Афтимию Офиеша в мае 1917 года архиепископом Евдокимом.

К сожалению, дальнейшая судьба сирийской епархии отчасти была определена тем печальным фактом, что епископ Афтимий оставил священство, женившись на молодой женщине из своей паствы, следуя, вероятно не зная об этом, примеру посвятившего его архиепископа Евдокима, который по возвращении в Россию увлекся живоцерковным движением с его вольным отношением к канонам и тоже женился, оставив православный епископат для живоцерковной иерархии.

Хотя сирийцы были организованы как органическая часть Североамериканской епархии, дела-

лись попытки создания отдельной сирийской епархии. История этих попыток такова. В 1914 году в Америку прибыл для сбора денег не сельскохозяйственную школу в своей епархии митрополит Селевкии и Баалбека Германос Шедати. Был он, естественно, тепло принят епископом Рафаилом Бруклинским и Александром, епископом Аляски и Канады. Ему было разрешено совершать богослужения в православных церквях с поминовением Святейшего синода, что он и делал неукоснительно, не вмешиваясь во внутреннюю жизнь сирийской церкви.

Однако со смертью епископа Рафаила и вдовством сирийской Бруклинской кафедры, приведших к смущению сирийской паствы, митрополит Германос почувствовал растущую слабость русской церковной администрации в связи с войной и надвигающимся разбродом, начал действовать самостоятельно в обход канонических правил. Он возвел священника Агапия Голома в сан архимандрита, что он отказывался делать ранее, ссылаясь на верховный авторитет русского епископата и на невозможность для себя совершать какие-либо посвящения на чужой церковной территории. Вскоре после этого митрополит Германос самочинно объявил себя представителем Антиохийского патриарха без ведома со стороны последнего. Сам антиохийский патриарх незадолго до того вверил сирийскую паству попечению Североамериканского русского епископата, прося его назначить достойного преемника скончавшемуся Рафаилу.

Непослушание митрополита Германоса вынудило епископат епархии отлучить его от общения и запретить к совершению богослужений на американской земле, о коем решении и были поставлены в мае 1917 года антиохийский патриарх и святейший синод. Не послушавшись запрещения, митрополит Германос пытался создать собственную антиохийскую епархию, независимую от Североамериканской архиепископии. 18 февраля 1918 года он инкорпорировал эту епархию под названием „Сирийская православная греко-католическая миссия в Северной Америке“.²⁴ Несмотря на предостережения антиохийского патриархата и приказ вернуться в Ливан, митрополит Германос остался в Америке, хотя из его епархии ничего не вышло, если не считать того, что позднее к нему присоединилась часть диссидентских украинских приходов в Канаде.²⁵

Однако в 1924 году параллельно с бурным ростом других национальных юрисдикций, другой епископ антиохийского патриархата, Виктор Абу-Ассалы, пытался организовать сирийскую епархию в антиохийской юрисдикции. Однако, несмотря на то, что Североамериканская епархия переживала большие сложности, большинство сирийских приходов оставалось в ее границах под началом архиепископа Бруклинского Афтимию, который оставил священство лишь в 1933 году, который оставил священство лишь в 1933 году. С его же уходом все сирийские церкви объединились под началом способного администратора Антония Башира, который был посвящен епископом в юрисдикции антиохийского патриархата в апреле 1936 года в том же Николаевском соборе в Бруклине, в котором некогда архиепископ Тихон посвящал епископа Рафаила. На этот раз в хиротонии принимал участие и русский епископ Виталий Нью-Джерсийский, что свидетельствовало о смущении умов в самой русской митрополии в этот период. С этого времени возникает Североамериканская антиохийская архиепископия в юрисдикции антиохийского патриархата, которая сохраняется в неизменном виде и до сегодняшнего дня.²⁶

Кроме этих национальных групп, организованных в отдельные юрисдикции, надо сказать об албанской, болгарской и румынской группах, ныне входящих в автокефальную Православную церковь в Америке.

Церковную историю албанцев в Америке

можно начать с 1908 года, когда по просьбе большой албанской общины в Бостоне Феофан Ноли был посвящен в дьяконы епископом Рафаилом, а затем в том же году — в священники митрополитом Платоном. В ходе следующего десятилетия с его помощью были организованы и другие албанские общины, которые создали в рамках Североамериканской архиепископии албанскую группу с собственной администрацией.

Значительная болгарская иммиграция в Америку началась после 1903 года после неудачного Македонского восстания. В силу разбросанности собственной иммиграции болгары обычно посещали русские церкви, но уже в 1907 году был основан первый болгарский приход в Мэдисоне в штате Иллинойс, а затем с образованием других приходов в 1909 году была создана болгарская миссия.

Первый румынский приход был основан в Кливленде в штате Огайо в 1904 году, позднее была создана миссия, которая постепенно выросла до размера епархии.²⁷

и клириками, при которой церковь стала отождествляться с национальной иммигрантской группировкой, привел к фактической отмене принципа поместности.

Таким образом это подчинение церковного сознания сознанию государственно-национальному, которое само по себе явилось продуктом романтической философии, с особой четкостью проявилось в условиях православной диаспоры.

Диаспора показала, по словам о. Шмемана, что национальные церкви, по существу, превратились в „религиозные проекции данного народа, или даже государственного.“ И если „Православная Церковь выродилась в федерацию национальных церквей, взаимоотношения которых строятся по аналогии с отношениями между суверенными государствами, т. е. на принципах „невмешательства“ в дела друг друга и „защиты своих прав“, то и православная диаспора стала строиться по принципу независимых этнических юрисдикций — национально-государственно-церковных посольств своих народов зарубежом“, су-

2. John Matusiak, "The growth of ethnic Orthodox groups in America", M. D. thesis. St. Vladimir's Seminary.

3. Джон Матусиак, цит. соч. стр. 29

4. Там же

5. Там же, стр. 30

6. Там же

7. Там же

8. Там же

9. Там же, стр. 31

10. Там же

11. Там же

12. Там же, стр. 32

13. Там же, стр. 94

14. Там же, стр. 95

15. Там же

16. См. след. главу.

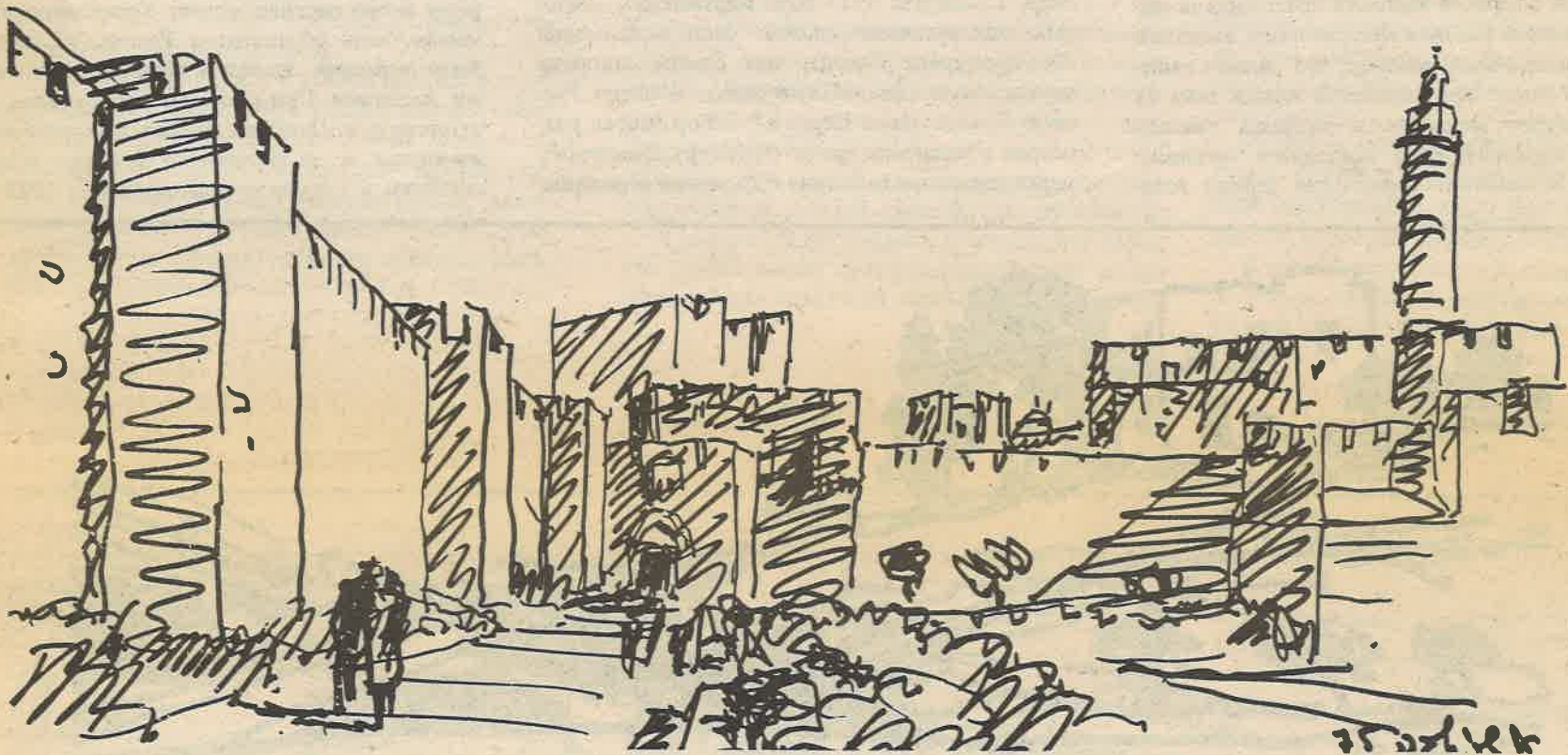
17. Джон Матусиак, цит. соч. стр. 34

18. Там же, стр. 35

19. Там же, стр. 97

20. Там же

21. Там же, стр. 98



Анатолий Шнитке.

У Старого Города

Как православие с такой легкостью смогло изменить своей канонической церковной природе и своему основополагающему принципу поместности? Как отмечал православный церковный историк о. Александр Шмеман, за века существования Православной Церкви в качестве автокефальных церквей в национальных государствах, в православии случился распад вселенского сознания. Церковная автокефалия, которой добивались даже не столько церкви, сколько правительства, стала пониматься под влиянием государственно-национального сознания в смысле юридической независимости церквей друг от друга. И хотя поместный принцип не был отменен и в теории продолжает оставаться канонической нормой, он на практике подменился национально-политическим пониманием.²⁸

Пока православные жили в собственных странах, они принадлежали к своим поместно-национальным церквам, но с началом массовой эмиграции, с образованием этнических иммигрантских анклавов в других странах, национально-политический принцип, который за длительную историю подменил принцип поместности у них на родине, в условиях диаспоры, вступив с ним в конфликт, просто его вытеснил.

Случай появления своей страны „зарубежом“, т. е. вне территории своей поместной Церкви, сотен тысяч православных с епископами

существующих бок о бок и друг друга даже не замечающих.²⁹

В заключение этой главы о возникновении национальных юрисдикций, надо сказать и о попытках преодолеть это разделение в духе некоего православного единства. Уже в 1942 году православные юрисдикции в Соединенных Штатах согласились на создание Федерации Главнейших Юрисдикций Православных Греко-Католических Церквей в Америке. В 1960 году эта малоэффективная организация была преобразована в Постоянную Конференцию Канонических Православных Епископов в Америке, которая время от времени заявляет о своей приверженности делу объединения Православия в Америке, но не может прийти к соглашению на каком же принципе это единство может быть построено.³⁰

В следующих главах мы расскажем о проблемах, с которыми столкнулась американская митрополия после провозглашения своей автономии и об образовании Православной Церкви в Америке.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Прот. Александр Шмеман, „Знаменательная буря“, Вестник Русского Зап. Евр. Екзархата, № 75 — 76, 1971, стр. 196

22. Там же

23. Там же, стр. 35

24. Там же, стр. 39

25. "Orthodox America", p. 194

26. Там же, стр. 194 — 195

27. Джон Матусиак, цит. соч. стр. 39 — 40, 96

28. А. Шмеман, „Церковь и церковное устройство“, стр. 13 — 14

29. Там же, стр. 18

30. "Orthodox America", p. 195

ГЛАВА ПЯТАЯ.

НАЦИОНАЛИЗМ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА ИЛИ ПОМЕСТНАЯ ЦЕРКОВЬ?

К началу революции Североамериканская епархия была одной из 64 епархий Русской Православной Церкви и по своему церковному размеру считалась восемнадцатой по величине. Она состояла из пяти епископов, 700 приходов и свыше 400 священников всех православных национальностей, имела 5 мужских и один женский монастырь и духовную семинарию с 70 воспитанниками. Епархия даже планировала открыть собственное подворье в Петербурге, однако этот проект,¹ как, впрочем, и многие другие, был сорван революцией.

Революция, нанеся оглушительный удар по Церкви в России, не могла не иметь катастрофических последствий и для ее американской епархии.

Однако падение русского самодержавия значило для Церкви много больше, чем потеря государственной поддержки. Оно ознаменовало новую эпоху в жизни церкви и звало ее к перерождению всего церковного политического мировосприятия. Если основная каноническая структура церкви сформировалась до обращения римской империи к христианской идеологии и потому оказалась свободной от имперского влияния, то все позднейшее развитие православной церкви шло в тесном контакте с империей, вначале — Византийской, затем — Российской. Само понятие „православие“ было государственной выдумкой и имело не столько церковное, сколько идеологическое происхождение. Оно впервые появилось в эдикте „О Кафолической вере“ римского императора Феодосия Великого (IV в.), предписывающем обязательность Нижней симиола веры для всех подданных империи.

Начиная с первого идеолога христианской империи епископа Евсевия Кесарийского, введшего в церковный обиход понятие, что „власть императора на земле есть отражение власти Бога на небе“, почему монархия и является высшей формой правления, до последнего великого идеолога и практика подчинения церкви госу-

и объединения их под единой державным православным скипетром.

Падение российской монархии потому означало для православия не только прекращение протекции как в России, так и за рубежом, но и необходимость перестройки всей церковной экзистенции.

На начальной своей стадии — февральской — революция оказала Русской Церкви величайшее благодеяние, судьбоносное для всей ее будущей истории — был, наконец, созван Всероссийский церковный собор. Хотя подготовка к собору длилась уже давно, после революции 1905 — 1907 гг. и отставки обер-прокурора Святейшего Синода Победоносцева, церковные деятели все настойчивее требовали его созыва, царское правительство под разными предлогами его откладывало. Даже Временное правительство откладывало его созыв. Церкви удалось собраться на собор лишь когда к власти пришла самая левая в демократическом спектре фракция Керенского.

Всероссийский собор Русской Православной Церкви был открыт в Кремле, в Успенском соборе, 15 августа 1917 года Карташевым, который одновременно сложил свои полномочия обер-прокурора Синода, тем самым закончив двухвековую синодальную эпоху в жизни Русской Православной Церкви.³ Собор избрал патриарха и установил новую структуру церковного управления в соответствии с древними церковны-

за основу проекта Нормальный Устав для Приходов Североамериканской епархии от 1909 года. Так что общероссийский приходской устав в значительной степени повторяет устав американских приходов. Вторым выдвинул кандидатом в патриархи митрополита Тихона Белавина, своего сотрудника и начальника по американской епархии. Последний и был избран Патриархом Московским и Всея Руси.⁶

Оба делегата привезли в Америку решения и дух Собора, один из них, Кукулевский, затем председательствовал на Всеамериканском церковном соборе в Кливленде в 1919 году, проходившем в очень тяжелое для епархии время, другой возглавлял американскую митрополию с 1950 по 1965 год.

Послереволюционное положение американской митрополии было уже иным. Изменился отчасти и ее состав, изменилось и сознание. Революция и гражданская война вынесла за пределы России множество людей, никогда не помышлявших об эмиграции, которые воспринимали ее как временное трагическое явление, которому скоро настанет конец. Кроме того, что их мысли были обращены к России, их сознание было окрашено, главным образом, политическими эмоциями. При этом сама митрополия была отторгнута от Церкви в России. Это радикальное изменение в ее положении отметил в своем послании к американской епархии в 1922 году



Иерусалимские наброски

Анатолий Шнитке

дарству — обер-прокурора Святейшего Синода Константина Победоносцева,² утверждавшего, что самодержавная власть императора священна сама по себе в силу своей тотальности и неделимости, — Православная Церковь пребывала не только в тисках империи, но и в нерасторжимых духовных узах с нею. Ее политическим сознанием было сознание имперского самодержавия.

Так уже на рубеже 20-го века, когда российское общество требовало радикально-политических реформ, православие в лице двух своих наиболее популярных выразителей: епископа Феофана Затворника и протоиерея Иоанна Кронштадского заявляло о своей преданности византийской идее сакрального царства.

С другой стороны, и императоры мыслили себя политическими попечителями Церкви.

С того времени, как император Константин назвал себя епископом для внешних, и Церковь допустила, что император, как „вселенский епископ“, может созывать церковные соборы, православные цари, естественно, считали, своей миссией насаждение православия и покровительство ему за счет всех остальных религий. От первого христианского императора до последнего русского царя они распространили свою власть на всякого православного христианина на земле. Так Константин писал персидскому царю в защиту персидских христиан, а российские императоры до конца были верны задаче освобождения всех православных из-под власти турок

ми канонами и принципами православной экклезиологии. В основу всей административной реформы был положен древнейший канонический принцип: избрание всей церковью своих пастырей, — восстановивший органическое место мирян в жизни церковного тела. По учению православия Церковь есть органическое единство епископата, духовенства и народа, в котором при различии даров действует один и тот же Дух Святой.⁴

Керенский, давший правительственное согласие на созыв Собора, пророчески понимал его значение для будущего. Один из делегатов Собора от Североамериканской епархии, протоиерей Леонид Туркевич, в дальнейшем первосвятитель американской митрополии, митрополит Леонтий, рассказывал о следующих словах Керенского по поводу Всероссийского собора, сказанных одному из его знакомых: „Запомните мое слово! Все мы, нынешние правители России, со всею нашей славой и могуществом, сгинем, как волна на море. А вот эти церковники, вот этот Собор, несмотря на то, что собралась здесь самая разношерстная церковная масса, ВОЙДЕТ ЦЕЛИКОМ В ИСТОРИЮ.“⁵

Немалую роль сыграла на Соборе и Североамериканская епархия. На Собор прибыли двое представителей от епархии: протоиереи Александр Кукулевский и Леонид Туркевич. Первый был членом комиссии по выработке приходского устава. По его предложению комиссия приняла

митрополит Платон: „Из прежнего положения опекаемой как миссия, наша американская церковь силою непреодолимых внешних обстоятельств, призывается встать в положение опекающей, самостоятельной церковной единицы. Тысячи беженцев вошли в пределы нашей епархии и требуют настоятельной заботы о себе и о своих детях... Епархия наша разрослась пространственно, впитала в себя множество новых членов из других христианских исповеданий и насчитывает десятки тысяч одних только рожденных здесь в лоне нашей Церкви православных детей.“⁷

Но революция принесла с собой не только сотни тысяч беженцев, она принесла с собой и церковный раскол, разделяющий русскую церковь по сегодняшний день. О возникновении живого церковного движения в России и живого церковного нападка на американскую митрополию было уже сказано выше. Однако живое церковничество оказалось недолговечно и как в Советском Союзе, так и за рубежом исчерпало себя в середине тридцатых годов и совершенно прекратилось после заключения советским правительством конкордата с Московской патриархией в 1943 году. Однако другое раскольническое движение, вызванное политическим шоком от большевистского переворота и установления в России коммунистического режима, так называемая „зарубежная русская юрисдикция“, оказалось гораздо более продолжительным. В ней сильнее всего сказалась подмена поместного принципа православия национально-государствен-

ным сознанием. Кроме того, в этой группировке сконцентрировались все пережитки церковно-имперской российской истории. Канонизировав последнего российского императора, расстрелянного большевиками, Зарубежная Церковь как бы возвела в религиозное почитание весь дореволюционный, двухвековой синодальный период русской церкви, при котором церковь была сведена к религиозному придатку имперско-бюрократической машины.

Живучесть этой „зарубежной церкви“ в эмиграции показывает до какой степени именно политические и национальные мотивы в эмиграции вытеснили церковное сознание.

История ее возникновения такова. В 1919 году, когда юг России находился под властью Белой Армии, иерархи южных губерний, отделенные от патриарха и святейшего синода, создали свое временное высшее церковное управление в начале в Ставрополе, а затем, с отступлением Белой Армии в Крым, в Севастополе. С дальнейшим отступлением и эвакуацией остатков Белой Армии в Турцию некоторые епископы бежали вместе с нею. Эти епископы во главе с митрополитом Антонием Храповицким и решили организовать в Константинополе высшее церковное управление за границей, выдав его за наследника южно-русского временного церковного управления.⁸

Надо сказать, что одним из его организаторов был и митрополит Платон Рождественский, в будущем глава американской митрополии.⁹ Правда с самого начала организация этого управления в Константинополе носила временный и переходный характер. Благодаря авторитету митрополита Антония, который был одним из кандидатов в патриархи на Всероссийском соборе, Константинопольский патриарх в Истамбуле узаконил временное церковное управление, разрешив ряду названных Антонием архиереев, т. е. тем, кто персонально к нему обратился, учредить временное церковное попечительство над русскими беженцами, сразу же очертив цель, сферу и границы его деятельности. Это попечительство, по мысли Вселенского патриарха, учреждалось для устройства церковной жизни и наблюдения над ней в неправославных областях. Его полномочия были очень ограничены: русским архиереям не разрешалось совершать рукоположения без благословения Константинопольского патриарха и расторгать браки.¹⁰

Вскоре это высшее церковное управление переехало из Турции в Сербию под власть патриарха Варнавы, который как выпускник Петербургской духовной академии относился с большим пиететом к русской церкви и к самому митрополиту Антонию. Он дал гораздо более широкие полномочия этому управлению, которое в 1923 году созвало собор в местечке под названием Сремские-Карловцы. Отсюда зарубежное церковное движение и получило название „карловацкого“. Участвовавшие на соборе русские архиереи решили создать автокефальную русскую национальную церковь в изгнании, возглавляемую синодом епископов. Карловацкий синод провозгласил себя высшей церковной властью для всех русских церквей за пределами России и источником их „каноничности“.

По существу, как это выразил о. Александр Шмеман, „собор епископов, официально называющий себя „заграничным“, т. е., не имеющим своей территории, разделит весь мир на епархии и округа и наименовал своих епископов епископами Европы, Америки, Бразилии, Канады, Австралии и т. д. — иными словами, основал поместные церкви“ для русских, оказавшихся там.¹¹ Само учреждение синода и его претензии были нарушением всех канонических принципов православия, в основе которых лежит понятие поместного епископата, а также было уклонением в филиализм, т. е. создание церкви по национальному принципу, осужденное в прошлом веке в окружном послании восточных православных патриархов.

Кроме того, заняв реставраторскую в политическом смысле позицию (восстановление дома Романовых), в одной из своих резолюций, зарубежный синод поставил в исключительно трудное положение русскую церковь и патриарха. Еще до карловацкого собора, в мае 1922 года патриарх Тихон официально заявил, что уехавшие в поли-

тическую эмиграцию иерархи, не имели права говорить от имени Русской Православной Церкви, что их заявления не представляют собой „официального голоса Русской Православной Церкви в виду их политического характера и не имеют церковно-канонического значения“.¹²

После карловацкого собора патриарх издал указ, категорически ликвидирующий карловацкое церковное управление, поручив в то же время управление всеми русскими православными церквями в Западной Европе митрополиту Ев-

литического строя России было молчанием ВСЕГО епископата русской церкви, в том числе и будущих членов карловацкого синода. Ничего неизвестно о существовании какой-либо влиятельной монархической группировки среди участников Собора, которая бы открыто выступила за восстановление монархии и дома Романовых. Тот факт, что реставрационная идеология возникла в зарубежной церкви в изгнании, после поражения Белой Армии и расстрела государя, отречению и аресту которого церковная иерар-



Гило. Квартал в Новом Иерусалиме.

Анатолий Шнитке.

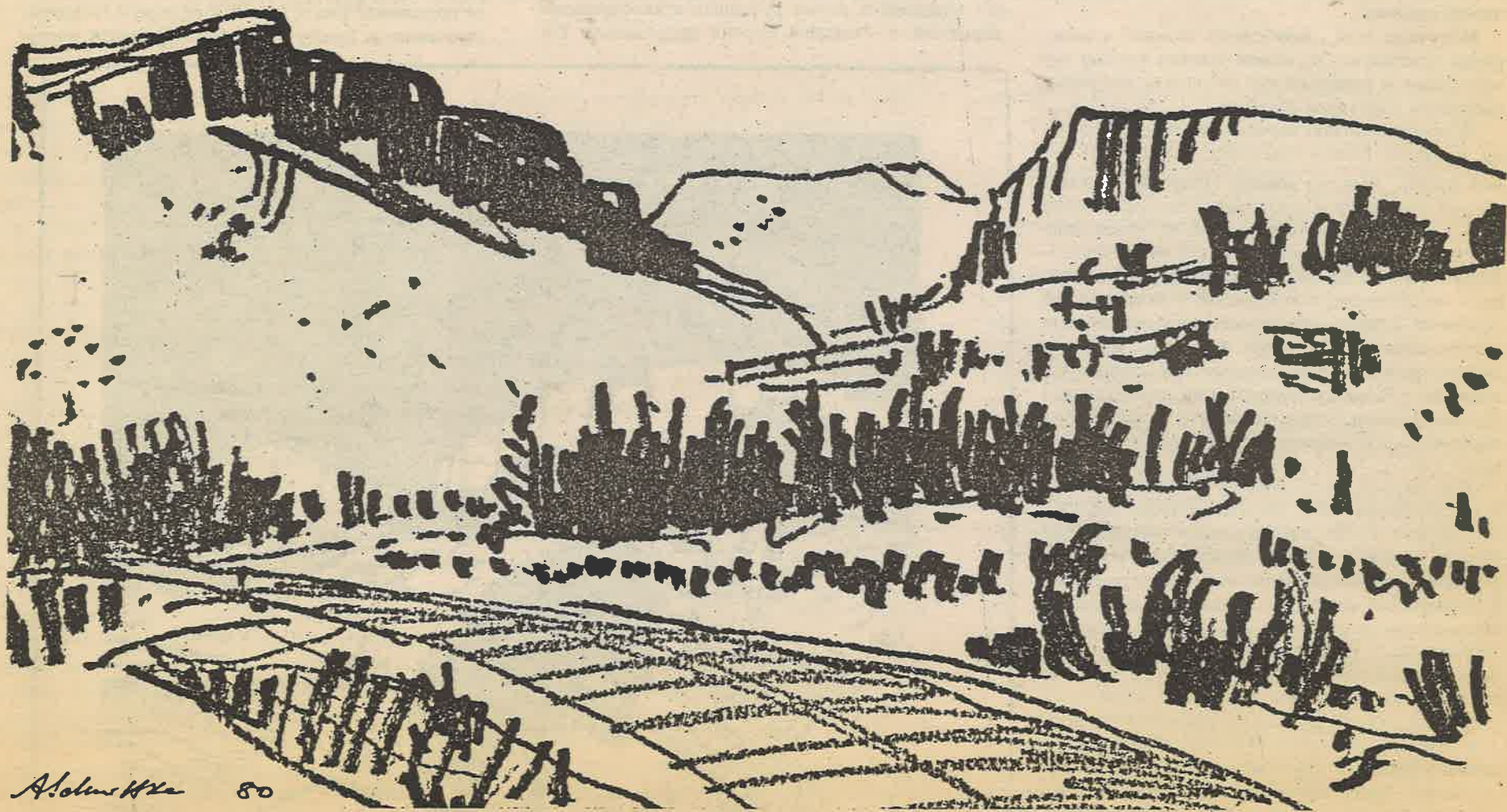
логию с центром в Париже.¹³

Впоследствии карловацкие епископы объясняли запрещение патриарха Тихона давлением атеистической власти. Так ли это на самом деле? Вспомним, что патриарх был избран ими же на Всероссийском поместном соборе, который был создан после отречения государя, отмены монархии и провозглашения республики. Поместный собор Русской Православной Церкви еще до большевистского переворота не поставил под сомнение те изменения, которые принесла февральская революция и не призвал к восстановлению дома Романовых. Это молчание Всероссийского собора по поводу радикального изменения по-

литического строя России было молчанием ВСЕГО епископата русской церкви, в том числе и будущих членов карловацкого синода. Ничего неизвестно о существовании какой-либо влиятельной монархической группировки среди участников Собора, которая бы открыто выступила за восстановление монархии и дома Романовых. Тот факт, что реставрационная идеология возникла в зарубежной церкви в изгнании, после поражения Белой Армии и расстрела государя, отречению и аресту которого церковная иерар-

хия, между прочим, не препятствовала, свидетельствует о том, что эта идеология была вызвана не церковными, а чисто политическими страхами и эмоциями. Потому патриарх Тихон в своем осуждении карловацкого собора и всего этого движения действовал не под давлением безусловно безбожной большевистской власти, но в духе Собора, принявшего основные либерально-демократические гражданские преобразования Февраля.

Так же неверен и другой аргумент карловацкого движения, что создание „зарубежной юрисдикции“ было необходимо для церковного окормления русской диаспоры в связи с массо-



Дорога на Капернаум .Галилея

Анатолий Шнитке.

вой эмиграцией из России. За рубежом существовали канонические центры Русской Церкви, которые могли принять и принимали русских беженцев. В Америке уже давно существовала огромная Североамериканская епархия, которая прекрасно справлялась с попечением о русских беженцах до прибытия сюда карловацкой юрисдикции в конце сороковых годов. В Европе существовала церковная организация в лице экзарха митрополита Евлогия, назначенного патриархом. Сам указ патриарха Тихона от 22-го года, предоставляющий огромные полномочия, вплоть до провозглашения автономии епархиальным архиереям, предусматривал возможность самостоятельного существования и неограниченного роста этих двух центров РПЦ за рубежом, в Европе и в Америке на канонических основаниях. Никакой собственно церковной надобности в зарубежном синоде не было. Без его помощи, а лучше сказать, постоянных помех, Американская митрополия и западно-европейский экзархат, смогли бы принять всех русских беженцев и в дальнейшем разрастись в независимые поместные церковные единицы, что и произошло с возникновением Православной Церкви в Америке. С распространением русской диаспоры в другие страны и на другие континенты, русские православные приходы могли бы прекрасно создаваться в рамках канонической структуры либо американской митрополии, что и произошло со многими русскими приходами в Австралии или Южной Америке, либо западно-европейского экзархата. В этом смысле прекрасный пример представляет Японская православная епархия, которая вплоть до получения автономии от Московского Патриархата в 1970 году, начиная от послевоенных лет, выбирала своих епископов из иерархии и духовенства американской митро-

полии. Гипотетически все развитие православия в рамках русской церкви за границей либо путем распространения русской диаспоры, либо путем миссии, могло проходить в рамках канонической структуры, предусмотренной Всероссийским Собором 1917 года и постановлениями патриарха Тихона. Карловацкий синод нанес сильнейший удар этой структуре, внеся незаживающий раскол как в церковную жизнь, так и в бытие самой русской эмиграции.

Что же сказать относительно, якобы, вынужденного характера запрещения патриархом карловацкого синода? Как известно, патриарх Тихон искренне призывал Русскую Церковь стоять в стороне от политических страстей. В своем послании архипастырям и пастырям Церкви Российской от 25 сентября 1919 года в разгар Гражданской войны, патриарх со всей решительностью заявил, что „установление той или иной формы правления не дело Церкви, а самого народа. Церковь не связывает себя ни с каким определенным образом правления, ибо таковое имеет лишь относительное историческое значение“. Патриарх также выразил убеждение, что „никакое иноземное вмешательство, да вообще никто и ничто не спасет России от нестроения и разрухи, пока праведный Господь не преложит гнева Своего на милосердие, пока сам народ не очистится в купели покаяния от многолетних язв своих, а через то не „возродится духовно в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины (Ефес, 4:24)“.¹⁴

Отношение патриарха было вызвано не страхом перед новой властью, а сознанием неизбежности суда истории. Реставрационная идеология карловацкой группы представлялась патриарху

исторически бесплотной грезой, утопией, обращенной к прошлому, далеко не безвредной для самого бытия Церкви в России. Потому патриарх Тихон вполне сознательно и последовательно в духе соборного сознания РПЦ запретил карловацкую группировку за губительную подмену церковного сознания реакционной и беспочвенной политической философией. Не евангельский дух, а страх ветхого Адама, ушибленного революционной катастрофой, руководил и продолжает руководить карловацкой церковной группировкой, что сразу же понял патриарх Тихон, который отнесся к ней с несвойственными для его мягкого характера жесткостью и категоричностью. „Не благо, — писал патриарх, — принес Церкви и народу так называемый Карловацкий собор, осуждение коего мы снова подтверждаем, и считаем нужным твердо и определенно заявить, что всякие в этом роде попытки впредь вызовут с нашей стороны крайние меры вплоть до запрещения священнослужения и предания суду собора“.¹⁵

Как случилось, что уважаемые православные иерархи не послушали запрещения патриарха? Вероятно потому, что были они плотью от плоти двухсотлетнего синодального периода, за время которого было утрачено сознание принадлежности к вселенскому православию, произошло смещение церковного сознания с национально-государственным. Не одна русская православная церковь оказалась подверженной этой болезни. Произошло это и с другими поместными церквами, что и привело к этнической православной чересполосице, характерной для православной диаспоры и до сих пор.

Хотя митрополит Платон на пути в Америку участвовал в образовании временного церковно-

го управления в Истамбуле, впоследствии ему, равно как и митрополиту Евлогию, пришлось порвать с карловацким синодом из-за притязаний последнего. Последний раз он посетил собрание синода в Карловцах в 1926 году; на этой конвенции митрополит Платон просил синод дать ему подтверждение его законного положения как правящего архиепископа в Северной Америке, в котором он якобы нуждался в борьбе против живоцерковников. На самом деле признание авторитета карловацкого синода наряду с назначением от патриарха и решением Детройтского собора было половинчатостью, за которую и пришлось расплачиваться. Синод потребовал, чтобы он подписал признание верховной власти карловацкого управления и опровержение решения Детройтского собора, провозгласившего временную автономию церкви в Америке. Тогда митрополит Платон, а вслед за ним и митрополит Евлагий покинули собрание.¹⁶

С митрополитом Платоном не согласился один из епископов митрополии, Аполлинарий Сан-Франциский. Карловацкий синод в марте 1927 года „назначил“ его на место митрополита Платона, которого синод „запретил“. Так в Америке возникла синодальная юрисдикция. Хотя в начале к ней присоединилось всего несколько приходов, их число увеличилось со второй, послевоенной, эмиграцией.¹⁷

Апри Волохонский. "Стихотворения".
Изд. "Эрмитаж", 1983 г.
цена 8 долл. С пересылкой — 9 долл.
Заказы с чеками или монетами-ордерами посылать по адресу:
Larisa Pevear, 313 W 107 St. N.Y. N.Y. 10025

АНРИ ВОЛОХОНСКИЙ
"РОМАН-ПОКОЙНИК"
Фантастическое произведение о распаде Советской империи
Цена 10.00 долларов с пересылкой 11.00 долл.
заказы с чеками присылать по адресу:
Larisa Pevear . 313 W 107 St. N.Y., N.Y. 10025

ПРОДОЛЖЕНИЕ В СЛЕД. НОМЕРЕ



Иерусалим

Анатолий Шнитке.

Прот. Сергей Булгаков

СВВ. ПЕТР И ИОАНН

ДВА ПЕРВОАПОСТОЛА

ОКОНЧАНИЕ.

НАЧАЛО: № 4 — 1984

Что прямое и непосредственное отношение этот разговор имѣетъ къ паденію Петра и его возстановленію, объ этомъ, кажется, не можетъ быть спора: это слишкомъ ясно подчеркнута и троекратною вопроса, соответствующаго троекратному отреченію, и Петровскимъ «скорбѣ». Какой пробѣлъ въ исторіи ап. Петра получился бы, если бы не было этого примиренія и его возстановленія! Естественно, что позднѣйшій евангелистъ, завѣдомо восполнявшій уже имѣвшіяся въ обращеніи синоптическія евангелія, съ такимъ тщаніемъ остановился на этомъ. Но цѣль разсказа явно простирается дальше одного прощенія и возстановленія въ дружбѣ Христу, къ которой Онъ призвалъ въ прощальной бесѣдѣ: «вы друзья мои» (Іо. 15, 14), рѣчь идетъ и о возстановленіи Петра въ его апостольскомъ достоинствѣ и правахъ, причемъ это возстановленіе выражено въ образной формѣ: паси — окормляй, управляй, *боска - поймае* — агнцевъ (овечекъ), овецъ Моихъ. Обычно въ католической литературѣ подъ *арма*, разумѣются миряне, а подъ *побѣга*, пастыри, т. е. епископы. Послѣдовательность требовала бы подразумевать здѣсь уже и апостоловъ, начиная съ Іоанна, какъ порученныхъ управленію примата. Однако, такое допущеніе явно не соотвѣтствуетъ обстановкѣ разсказа, гдѣ присутствовали и эти мнимыя овцы, въ качествѣ объдающихъ и вмѣстѣ свидѣтелей примиренія Христа со Своимъ апостоломъ. Вообще это истолкованіе овецъ, какъ епископовъ, представляется намъ совершенно произвольнымъ примышленіемъ, опирающимся на предвзятость. Несомнѣнно, Петръ возстановляется во всемъ, что онъ имѣлъ, но не пріобрѣтаетъ ничего новаго, чего не имѣлъ. Поэтому возстановляется и примать апостола Петра въ томъ смыслѣ и во всемъ томъ объемѣ, въ какомъ онъ существовалъ. Совершается *restitutio in integrum*, которая сама по себѣ не содержитъ указаній относительно этого интегральнаго состоянія. И тексты Іо. 21, 15-17, также какъ Лк. 22, 33-34, получаютъ свое значеніе лишь въ зависимости отъ Мѡ. 16, 18-22 и въ его свѣтѣ.

VI.

Итакъ, сопоставленіе новозавѣтныхъ текстовъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что Петру апостолу принадлежало, дѣйствительно, особое, первое мѣсто среди двѣнадцати, но это былъ примать не власти, а авторитета, старшинства, первостоятельства, который притомъ принадлежалъ ему лишь въ соединеніи со всѣми, но не безъ всѣхъ и не помимо всѣхъ. Петръ былъ воистину первоапостоломъ по избранію и предназначенію Христову, и этого его старшинства невозможно отрицать. Однако, его необходимо и ограничить, и, прежде всего, въ личномъ отношеніи. Петръ имѣетъ первенство *среди двѣнадцати*, какъ ихъ глава и представитель, призванный и провозглашенный Христомъ, который и дѣломъ и словомъ выдѣлялъ Петра, утверждалъ его петровство. Однако, кромѣ двѣнадцати, оказался еще тринадцатый апостолъ, который не былъ на пути въ Кесарію Филиппову и не объдалъ со Христомъ и учениками у моря Тиверіадскаго, а, стало быть не слышалъ и троекратнаго «паси». Онъ былъ избранъ и поставленъ въ апостолы самимъ Христомъ, такъ сказать, внѣ вѣдѣнія Петра и какого либо отношенія къ нему, и это свое избранничество онъ утверждалъ съ особенной ревностью

и силою. «Павель апостоль (избранный) не челоуѣками и не черезъ челоуѣка, но Іисусомъ Христомъ и Богомъ Отцомъ» (Гал. 1, 1), «рабъ Іисуса Христа, призванный апостоль, избранный къ благовѣстію Христову» (Рим. 1, 1), «принялъ Евангеліе и научился не отъ челоуѣка но чрезъ откровеніе Іисуса Христа» (Гал. 1, 11-12). И «когда Богъ, избравшій меня изъ утробы матери моей и призвавшій благодатію Своею благоволилъ открыть во мнѣ Сына Своего, чтобы я благовѣствовалъ Его язычникамъ: я не сталъ тогда же *советоваться съ плотью и кровью и не пошелъ въ Іерусалимъ къ предшествующимъ мнѣ апостоламъ*», (Гал. 1, 16-17), и лишь три года спустя ходилъ въ Іерусалимъ «видѣться съ Петромъ» и потомъ, 14 лѣтъ спустя «по откровенію» ходилъ въ Іерусалимъ видѣться съ апостолами, получить признаніе въ томъ, что ему «ввѣрено благовѣствованіе для необрѣзанныхъ, какъ Петру для обрѣзанныхъ», отъ Іакова, Кифы и Іоанна, «почитаемыхъ столпами». (Гал. 2, 7-10). Ср. 1 Кор. 9, 1 сл.; 2 Кор. 11, 5 сл.-12, 1-14. Неоспоримо, что апостоль Павелъ, хотя работалъ и не безъ соприкосновенія и согласія съ двѣнадцатю, но представляетъ собою самозаконное явленіе, утверждаетъ собой какую то свою автономію отъ «Петра и иже съ нимъ». «Не апостоль ли я? Не свободенъ ли я? Не видѣлъ ли я Іисуса Христа Господа нашего?». (1 Кор. 9, 1). Въ Павлѣ живетъ яркое, и можно сказать, воинствующее сознание своей апостольской самозаконности и свободы, какъ и вся его дѣятельность фактически протекаетъ совершенно самостоятельно отъ прочихъ апостоловъ. «Ибо у меня ни въ чемъ нѣтъ недостатка противъ высшихъ апостоловъ». (2 Кор. 12, 12). Странно и невѣрно было бы утверждать, будто и Павелъ былъ какъ то связанъ приматомъ Петра, между тѣмъ, какъ онъ самъ сознаетъ себя никѣмъ не связаннымъ. Павелъ является какъ бы экстерриториальнымъ для Петра и двѣнадцати: Павелъ на одной сторонѣ, апостолы на другой. Новый «основатель христіанства» дѣлаетъ свое великое дѣло, повинуюсь непосредственно внушеніямъ свыше и велѣніямъ своей апостольской совѣсти. На ряду съ двѣнадцатю онъ не тринадцатый, но един-



Армянский квартал в Старом Иерусалиме. Анатолий Шнитке.

ственный, одинъ, его и Петръ не представляетъ, и онъ недоступенъ его примату. Благовѣствованіе Павла есть граница примата Петра. И Провидѣнію было угодно, чтобы оба оказались первостоятелями Римской Церкви, гдѣ и пріяли мученическую кончину. Такимъ образомъ, примать Петра въ мѣстѣ его прямого и наибольшаго проявленія оказался фактически не безусловенъ, ибо имѣлъ границу въ Павлѣ. Такое же значеніе имѣетъ и издревле установленное, а потому общее Церкви восточной и западной совмѣстное празднованіе памяти святыхъ и *первоверховныхъ* апостоловъ Петра и Павла. Къ чествованію этой римской перво dvojicy церковь подготавливаетъ вѣрующихъ общимъ постомъ. Дѣлать изъ памяти Петра и Павла торжество примата одного ап. Петра (какъ это было бы естественно ожидать) оказывается невозможно, по смыслу этого празднованія, какъ оно истолковывается въ соотвѣствующихъ богослуженіяхъ (29-го и 30-го Іюня). Здѣсь самымъ рѣшительнымъ образомъ устанавливается «первоверховенство» Петра, но устанавливается вмѣстѣ съ тѣмъ и «первоверховенство» Павла, притомъ такъ, что оба эти первенства не противорѣчатъ другъ другу, но совмѣщаются и взаимно восполняются.

VII.

Отношеніе апостоловъ Петра и Павла представляется, однако, совершенно специфическимъ, оно устанавливается изъ ихъ значенія въ проповѣди христіанства, въ подвигѣ апостольскомъ. Но они совершенно несопоставимы въ ихъ личномъ отношеніи къ Іисусу Христу, слѣдовательно, и въ ихъ положеніи среди двѣнадцати по той простой причинѣ, что Павелъ вовсе и не былъ однимъ изъ двѣнадцати, онъ не зналъ Господа на землѣ, онъ не присутствовалъ при исповѣданіи Петровомъ и отвѣтныхъ словахъ Господа, онъ не участвовалъ въ той трапезѣ, за которой Петру было сдѣлано троекратное вопрошаніе: любишь ли Мя, и сказано отвѣтное троекратное: *п а с и*. Въ извѣстномъ смыслѣ Павелъ не является соапостоломъ Петру и двѣнадцати, которые были призваны быть именно «свидѣтелями» (Лк. 24, 48; Д. А. 1,8) Христовыми и поэтому могли сказать съ Іоанномъ апостоломъ: «о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши... о томъ, что видѣли и слышали, возвѣщаемъ вамъ» (Іо. 1, 1-3). Поэтому въ извѣстномъ смыслѣ Павелъ не соотносителенъ Петру, и, будучи вмѣстѣ съ нимъ «первоверховнымъ апостоломъ» Церкви, онъ не есть, однако, первоапостолъ среди двѣнадцати, какимъ неоспоримо, по избранію Господню, является Петръ.

Но есть среди двѣнадцати и второй первоапостолъ, рядомъ съ Петромъ. То — Іоаннъ Зеведеевъ, Воанергесъ, сынъ громовъ. И объ его первоапостольствѣ громовое свидѣтельство имѣемъ мы въ Новомъ Завѣтѣ: въ Евангеліи Іоанна, а также въ его посланіяхъ и Апокалипсисѣ.

Извѣстно, что Евангеліе отъ Іоанна для исторической «критики» являющееся неразрѣшимой загадкой (ибо *некому* изъ извѣстныхъ исторіи лицъ приписать этого творенія), незыблемымъ церковнымъ преданіемъ приписывается Іоанну Богослову. Извѣстно также, что и по языку, и по плану, и по содержанію оно отличается отъ трехъ остальныхъ, «синоптическихъ» Евангелій, причемъ завѣдомо предалагаетъ и восполняетъ ихъ. Будучи наиболѣе позднимъ по происхожденію (на исходѣ I вѣка), оно подразумеваетъ и соотвѣтствующую историческую обстановку: отсутствіе живыхъ очевидцевъ жизни Спасителя, кромѣ самого Евангелиста («и видѣвый свидѣтельствова и истинно есть свидѣтельство его», Іо. 19, 35. 21, 24), мученическую кончину апостола Петра (Іо. 12 18-19), церковноисторическія недоумѣнія послѣ апостольскаго вѣка: ожесточенную борьбу съ гнозисомъ.

Авторъ Евангелія отъ Іоанна (Іо. 19, 26, 35. 21, 24) лично остается въ тѣни и выступаетъ изъ нея лишь постольку, поскольку это вызывается необходимостью повѣствованія, при сообщеніи того, чего онъ былъ или теперь остается единственнымъ очевидцемъ и чего, кромѣ него, никто сообщить не можетъ. Тогда онъ выступаетъ

обычно подъ дорогимъ для его сердца обозначеніемъ: «ученикъ, его же любяше Іисусъ» (Іо. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7, 20) или же просто «другій ученикъ» (1, 40. 18, 15. 20, 2, 4, 8). Отмѣчено, что въ Евангеліи отъ Іоанна имя самого Іоанна совсѣмъ ни разу не встрѣчается (въ Евангеліи Мѣ. оно встрѣчается 3 раза, Мр. — 10 разъ, Лк. — 7). Даже «сыновья Зеведеевы, Іаковъ и Іоаннъ», обычное у синоптиковъ (Мѣ. — 3 раза, Мр. — 10, Лк. — 5) встрѣчается только разъ и то сокращенно, безъ именъ.

У синоптиковъ апостолъ Іоаннъ занимаетъ достаточно видное мѣсто. Онъ призывается Господомъ вмѣстѣ съ братомъ своимъ Іаковомъ (который, какъ старшій, обычно именуется впереди: Мѣ. 4, 21. Мр. 1, 89. Лк. 5, 10). Къ числу сопровождавшихъ Іисуса женщинъ принадлежала и мать Іоанна, которая стояла и у креста (Мѣ. 27, 55-56. Мр. 15, 40-41), причемъ самъ евангелистъ Іоаннъ обозначаетъ ее, какъ «сестру Матери Его» (19, 25), откуда слѣдуетъ, что и самъ онъ находился въ родствѣ по плоти съ Господомъ. Господь далъ Іоанну, вмѣстѣ съ братомъ его Іаковомъ, имя (*бѣгомъ*) — Воанергесъ, т. е. «сынъ громовъ», подобно тому, какъ Петру нарекъ имя (*бѣгомъ*) Петра (Мр. 3, 16-17). Только эти апостолы и получили такое отличіе. Значеніе имени, даннаго Іоанну, полнѣе всего раскрывается изъ Апокалипсиса, гдѣ онъ является слышателемъ и вѣстникомъ небесныхъ громовъ; значеніе переименованія въ отношеніи къ брату его остается неизвѣстнымъ. Видѣть же въ этомъ наименованіи *только* намекъ на случай въ Самаріи (Лк. 9, 54-56), т. е. пророческую иронию, конечно, недостойно словъ Спасителя.

Іоаннъ съ братомъ были рыбаки и имѣли общее дѣло съ Петромъ (Лк. 5, 10. ср. Мр. 1, 19). Призванный Христомъ въ числѣ двѣнадцати, онъ еще разъ возвращался къ своему занятію, но послѣ чудеснаго лова рыбы окончательно оставилъ все и послѣдовалъ за Христомъ (Мѣ. 4, 21. Мр. 1, 19. Лк. 5, 1. 11). Ставъ апостоломъ, Іоаннъ сдѣлался однимъ изъ приближенныхъ учениковъ Христовыхъ, именно однимъ изъ тѣхъ трехъ, Петръ, Іаковъ, Іоаннъ, которые были и при воскресеніи дщери Іаира (Лк. 8, 51), и на горѣ Преображенія (Мѣ. 17, 1 сл. Мр. 9, 2) и на Елеонской горѣ при бесѣдѣ о концѣ міра (Мр. 13, 3), и, вмѣстѣ съ Петромъ, онъ уготовляетъ горницу для Тайной вечери (Лк. 22, 8), присутствуетъ при Геѣсиманскомъ бореніи (Мѣ. 26, 37. Мр. 14, 33). Однимъ словомъ, Іоаннъ по синоптикамъ является однимъ изъ видныхъ апостоловъ, приближенныхъ къ Христу, но и только. Изъ индивидуальныхъ чертъ выдѣляется его ревнивая пылкость, съ которой онъ возбраняетъ челоуѣку, изгоняющему именемъ Христовымъ бѣсовъ, но не ходящему за Нимъ, но получаетъ отъ Учителя замѣчаніе за свою ревность (Мр. 9, 38-40); въ другой разъ, вмѣстѣ съ братомъ своимъ, онъ изъявляетъ готовность низвести огонь съ неба на непріязненныхъ самарянъ, и также встрѣчаетъ возраженіе Учителя (Лк. 9, 54). Эта ревность въ немъ является еще непросвѣтленнымъ проявленіемъ пламенной любви, свойственной его натурѣ. Однажды и онъ дѣлается жертвой іудейскаго мессіанскаго соблазна, вмѣстѣ съ братомъ и матерью, въ связи съ возникшими среди учениковъ разговорами о первенствѣ въ этомъ мессіанскомъ царствѣ, въ отвѣтъ на что они получаютъ должное вразумленіе отъ Учителя: Мѣ. 20, 20 слл. Мр. 10, 35 сл., при этомъ они вызываютъ негодованіе другихъ учениковъ. Отдавая дань своей средѣ и времени, Сынъ Громовъ, однако, является чуждымъ слабости воли и неустойчивости характера, которыя оказываются присущи Кифѣ, по крайней мѣрѣ, прямыя свѣдѣнія объ этомъ отсутствуютъ. Въ общемъ, однако, приходится сказать, что на основаніи синоптиковъ не можетъ быть и рѣчи о сопоставленіи Петра и Іоанна въ отношеніи первенства среди апостоловъ, оно здѣсь явно и безспорно принадлежитъ одному Петру.

Теперь, обращаясь къ Евангелію Іоанна, мы должны отмѣтить, что насколько оно по общему заданію представляетъ собой *восполненіе* синоптиковъ, оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, происходя отъ одного изъ наиболѣе приближенныхъ апостоловъ, является повѣствованіемъ и объ этомъ

самомъ апостолѣ. Онъ самъ, какъ свидѣтель и соучастникъ, является неизбежно предметомъ повѣствованія, Евангеліе отъ Іоанна является Евангеліемъ и объ Іоаннѣ. И, дѣйствительно, оно даетъ иной его образъ, конечно, не противорѣчащій синоптическому, однако, вносящій въ него совершенно новыя черты. Предвосхищая итоги анализа, мы должны напередъ указать, что оно даетъ образъ Іоанна, какъ *перваго среди апостоловъ, или первоапостола, наряду съ Петромъ*, и это нужно со всей ясностью, наконецъ, увидеть. И это не преднамѣренно подсказываемая и навязываемая идея, («Tendenz»), но произвольный выводъ, который самъ собою вытекаетъ изъ содержанія Евангелія отъ Іоанна. Мы можемъ мысленно воспроизвести нѣкоторые изъ тѣхъ неотвѣченныхъ и недоумѣнныхъ вопросовъ, которые возникали во время написанія Евангелія отъ Іоанна, но не находили отвѣта у синоптиковъ, въ связи съ происшедшими событіями. И самый основной фактъ эпохи, это то, что Іоаннъ остался уже единственнымъ на землѣ изъ всѣхъ апостоловъ Христовыхъ. Совершилось Успеніе Богородицы, прославилъ смертью Бога Петръ, первый среди апостоловъ. Какъ же должно пониматься отношеніе апостола Іоанна къ его преемникамъ? И особенно въ связи съ таинственными слухами о томъ, что Сынъ Громовъ не вкуситъ смерти, особенно послѣ того, какъ она оказалась не имѣющей власти надъ нимъ въ томъ самомъ Римѣ, гдѣ пріяли мученическую кончину оба первоверховныхъ апостола*). Если въ отношеніи къ богословскому содержанію Евангелія отъ Іоанна является обличеніемъ докетизма и отвѣтомъ на связаннаго съ нимъ вопрошанія, то въ вопросахъ внутренней церковной жизни оно содержитъ дальнѣйшее развитіе ученія объ апостольскомъ приматѣ, въ частности, въ отношеніи къ Іоанну. Въ этомъ смыслѣ и надо понимать и то, что сказано и не сказано и то, какъ сказано и не сказано въ Евангеліи Іоанна.

И, прежде всего, сей дивный, какъ многоцвѣтная глубина синевы небесной, неизслѣдимый, прологъ Іоаннова Евангелія! Развѣ это боговдохновенное пареніе остроокаго орла, таинника и друга Христова, не есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и исповѣданіе первоапостола, которое прямо *требуетъ* сопоставленія съ исповѣданіемъ Петровымъ, — «въ началѣ бѣ Слово» съ «Ты еси Христосъ Сынъ Бога Живаго», какъ откровеніе тайнъ Божіихъ, тріединства Пресв. Троицы?

И все содержаніе Евангелія Іоанна, соблюдашаго для христіанства рѣчи Христовы, Его ученіе о Себѣ и объ Отцѣ и о Духѣ Утѣшителѣ, прощальную бесѣду съ ея обътованіями и первосвященническую молитву Христову, — какъ оскудѣлъ бы міръ и наше немощное сознаніе, если бы мы лишились этого рая чудесъ и тайнъ Божіихъ! Какъ возвеличенъ Богомъ тотъ ученикъ, которому ввѣрено принять и предать міру эти священные глаголы! Уже и какъ Евангелистъ-Богословъ, апостолъ Іоаннъ есть первоапостолъ, избранный и возлюбленный ученикъ Христовъ, пріявшій въ свое сердце божественные глаголы Учителя, вмѣстѣ съ велѣніемъ сохранить ихъ для міра. Но при этомъ на каждомъ шагу раскрывается исключительная близость и избранничество этого ученика, который, какъ истинный «сынъ» Матери смиренія, по имени себя не называетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ и не хочетъ предать забвенію, что онъ былъ удостоенъ явно и несомнѣнно особой любви Господней: онъ тотъ, «его же любляше Іисусъ» (а въ болѣе торжественномъ случаѣ и самое дорогое и радостное воспоминаніе: «ученикъ, его же любляше Іисусъ, иже возлеже на вечери на перси Его и рече: Господи, кто есть предаждь Тя», Іо. 21, 20). И присутствіе этого возлюбленнаго, но не называющаго себя апостола и его близость къ Господу чувствуется даже тамъ, гдѣ о немъ вовсе и не говорится. Обратите на самомъ дѣлѣ вниманіе: въ главѣ 3 рассказывается бесѣда съ Никодимомъ, который приходилъ ко Христу тайно ночью и бесѣдовалъ съ Нимъ наединѣ, причемъ ему повѣданы были тайны Царствія Божія: и о новомъ рожденіи отъ Духа, и объ образѣ этого рожденія, и о томъ, какъ возлюбилъ Богъ міръ, не пощадивъ для спасенія его Сына Своего, и о судѣ, и о спасеніи. Откуда же знаетъ евангелистъ о томъ, что происходило при этомъ

ночномъ свиданіи? Онъ можетъ знать объ этомъ только отъ Самого своего Божественнаго Друга, который повѣдалъ тайну любимому. Бесѣда съ Самарянкой: ученики ушли въ городъ, и Господь у колодца Іакова подъ сводомъ небеснымъ ведетъ Свой разговоръ съ этой женщиной, которой открывается, какъ Мессія (Іо. 4, 25-6), задолго до Кесаріи Филипповой. Отъ кого же знаетъ объ этомъ Евангелистъ, если опять не отъ Божественнаго Друга, не утаившаго и этой бесѣды отъ любимаго ученика? (И потому среди учениковъ на пути въ Кесарію Филиппову могъ быть, по крайней мѣрѣ, одинъ, который знаетъ, что нужно отвѣтить на вопросъ Учителя, и, однако, безмолвствовалъ, — лишнее, хотя и косвенное подтвержденіе того, что Петръ отвѣчалъ отъ лица всѣхъ, выражая не только свою личную, но и общеапостольскую вѣру). А случай съ женщиной, взятой въ прелюбодѣянніи: вѣдь, Господь сказалъ ей Свой приговоръ, когда около нея не осталось никого (Іо. 8, 10), откуда же знаетъ объ этомъ Евангелистъ, если не отъ Самого Христа? А откуда стало вѣдомо ему содержаніе разговора Христа съ исцѣленнымъ слѣпорожденнымъ, которому опять таки было открыто о Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ (т. е. сущность Кесарійскаго исповѣданія Петрова), какъ не отъ Самого же Христа?

А развѣ кто присутствовалъ при разговорѣ Христа съ пошедшей Ему навстрѣчу Мареой, которой были сказаны сладостныя слова: «Азъ есмь воскресеніе и жизнь», причемъ въ отвѣтъ ея было произнесено исповѣданіе Петра («Ты — Христосъ, Сынъ Божій, Грядущій въ міръ») (Іо. 11, 20-27)? И здѣсь снова напрашивается предположеніе, что это было открыто Іоанну Господомъ. Вообще сопоставленіе содержанія Іоаннова Евангелія съ синоптическими приводитъ необходимо къ заключенію, что Іоаннъ, какъ пользовавшійся особенной близостью къ Христу, Его любовью и довѣріемъ, могъ знать (Іо. 13, 23-4) и, дѣйствительно, знать отъ Него такое, чего не знали другіе ученики. По этой близости отношеній не Петръ, но именно онъ былъ первоапостоломъ Христовымъ. Этотъ выводъ доселе подсказывался намъ лишь косвенными указаніями Іоаннова Евангелія, въ которыхъ еще не говорится прямо ни о Петрѣ, ни объ Іоаннѣ. Теперь мы должны подтвердить его анализомъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ о нихъ прямо говорится, причемъ дается отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи двухъ первоапостоловъ, т. е. объ основахъ іерархическаго строенія Церкви.

И прежде всего въ Евангеліи отъ Іоанна поражаетъ тотъ фактъ, что объ Іоаннѣ здѣсь говорится только двояко: или какъ о возлюбленномъ ученикѣ, первоапостолѣ, или о *двоицѣ* его съ Петромъ. Не Петръ и Андрей, и не Іаковъ и Іоаннъ есть основная двоица Іоаннова Евангелія, но *Петръ и Іоаннъ*. И это исполнено особаго смысла и значенія. Разсмотримъ по порядку соотвѣтствующіе тексты:

А) *Призваніе Іоанна и Петра*. Первый разъ присутствіе Іоанна (прямо неназваннаго) отмѣчается въ рассказѣ о призваніи апостоловъ, который, какъ извѣстно, у Іоанна значительно отличается отъ синоптиковъ: согласно послѣднимъ, призваніе совершается при морѣ, во время рыбнаго промысла, здѣсь же ему, очевидно, предшествуетъ личное призваніе отдѣльныхъ учениковъ. Вѣрный своему правилу, Іоаннъ, предполагая уже извѣстнымъ рассказъ синоптиковъ, восполняетъ его интимными событіями, общему призванію предшествовавшими, но ему, какъ и многія другія, извѣстными. И оказывается, что *первыми* послѣдовали Христу Іоаннъ и Андрей, который затѣмъ привелъ Петра (чѣмъ и дается отвѣтъ на вопросъ о *двоицѣ*: какъ и въ какомъ порядкѣ были призваны Петръ и Іоаннъ?). «На другой день опять стоялъ Іоаннъ (Креститель) и двое изъ учениковъ его. И увидѣвъ идущаго Іисуса, сказалъ: вотъ Агнецъ Божій. Услышавъ отъ него сіи слова, оба ученика пошли за Іисусомъ. Іисусъ же обратившись и увидѣвъ ихъ идущихъ, говоритъ имъ: что вамъ надобно? Они сказали Ему: Равви! (что значитъ: «учитель!»), гдѣ живешь? (ῥαββί — пребываешь, имѣешь остановку, «адресъ»)? Говоритъ имъ: пойдите и увидите. Они пошли и увидѣли,

гдѣ Онъ живетъ. *И пребыли у Него день тотъ.* Было около десятого часа (характерный для евангелиста приемъ обозначать свое личное присутствіе: не называя събя прямо, онъ даетъ какую нибудь черту, избличающую очевидца). Одинъ изъ двухъ, слышавшихъ отъ Иоанна (о Иисусѣ) и послѣдовавшихъ за Нимъ, былъ Андрей, братъ Симона Петра. Онъ первый находитъ брата своего Симона и говоритъ ему: мы нашли Мессію, что значитъ «Христосъ». И привелъ его къ Иисусу. Иисусъ же, взглянувъ на него, сказалъ: ты — Симонъ, сынъ Іонинъ; ты наречешься Кифа, что значитъ: «камень» (Петръ).» (Іо. 1, 36-42). Въ этомъ разсказѣ обращаетъ на себя вниманіе, прежде всего, то обстоятельство, что первыми, послѣдовавшими за Иисусомъ и назвавшими Его *равви*, были ученики Іоанновы, Іоаннъ и Андрей, слышавшіе слово своего учителя о Немъ (Іо. 1, 26-36). При этомъ они пребыли цѣлый день у Учителя, услаждаясь словесами Его, и съ этого времени для Іоанна началась его близость къ Господу. Итакъ, по послѣдованію Христу онъ первый вмѣстѣ съ первозваннымъ Андреемъ. Послѣдній, однако, тотчасъ приводитъ «Симона-Петра», т. е. извѣстное всѣмъ лицо, то самое, о которомъ такъ много написано въ прежнихъ Евангеліяхъ, и пророчесвенныя слова ему («взглянувъ на него») неизбежно заставляютъ вспоминать о пути въ Кесарію Филиппову и явно находятъ въ молчаливомъ съ ними соотношеніи. Скрытый смыслъ этого разсказа такой: да, такъ былъ призванъ Петръ, глава апостоловъ, и сразу же былъ предопредѣленъ въ своемъ особомъ служеніи Христу, однако, еще ранѣе его уже провелъ день у Учителя, вмѣстѣ съ Андреемъ, будущій возлюбленный ученикъ.

Іоаннъ былъ въ числѣ учениковъ Іоанна Предтечи. И этому ученику повѣдана была учителемъ еще прежде его личнаго обращенія ко Христу сокровенная тайна Христова: *се агнецъ Божій.* «И услышавши отъ него сіи слова, оба ученика пошли за Иисусомъ» (Іо. 1, 37). Сокровенное вѣдѣніе тайны жертвеннаго Агнца неудержимо повлекло къ Нему Андрея и Іоанна, и это явилось началомъ вообще апостольскаго избранія: первозванный Андрей и первоапостоль любви Іоаннъ. И этимъ образомъ избранія — не призванія — проливается особый свѣтъ на близость любимаго ученика къ Господу: любимый ученикъ прозиралъ тайну жертвеннаго служенія.

И, кромѣ того, устанавливается еще особая таинственная связь между Предтечей и апостоломъ Іоанномъ въ ихъ общемъ отношеніи къ Спасителю, и этой связью также любимый ученикъ ставится въ особое положеніе. Напротивъ, Петръ слышитъ впервые о Христѣ въ такой формѣ отъ брата своего Андрея: «мы нашли Мессію, что значитъ Христосъ». (Іо. 1. 41). Здѣсь уже содержится какъ бы предвареніе исповѣданія Петрова на пути въ Кесарію, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь еще остается въ силѣ традиционная еврейская эсхатологія, съ которой пришлось столько бороться Учителю въ ученикахъ Своихъ, и выраженія «Мессія» представляетъ собой гораздо большую неясность и многозначность, нежели трепетное слово Предтечи объ Агнцѣ Божіемъ. Апостолы медленно и трудно воспитываются къ тому, чтобы въ представленіе объ іудейскомъ мессіи вмѣстить новое содержаніе объ Агнцѣ Божіемъ, но тѣмъ, чѣмъ они кончаютъ, *начинаетъ* возлюбленный ученикъ. И еще черта: разсказано о всѣхъ, кто изъ апостоловъ приходилъ эти дни ко Христу, — о Петрѣ, Филиппѣ, Наѳанаилѣ, — и о словахъ съ ними или о нихъ Учителя, но ничего не повѣдано о томъ, что было сказано «въ день тотъ» самому участнику этой бесѣды, — посвятельная бесѣда будущаго тайновидца остается тайной. Однако это умолчаніе по своему не менѣе выразительно, нежели тѣ пронзающія сердце слова, которыя слышали отъ Него тѣ дни другіе апостолы. Такъ никому не повѣдалъ тайновидецъ Божій Моисей (съ которымъ именно Церковь и сопоставляетъ въ пѣсняхъ своихъ Іоанна) о томъ, что онъ узналъ въ страшные и таинственные сорокъ дней и ночей на Синаѣ во огнѣ и мракѣ.

В). *На Тайной вечерѣ.* На протяженіи двухъ третей Евангелія самъ евангелистъ остается въ тѣни, выступая изъ нея только тамъ, гдѣ, какъ очевидецъ, онъ призванъ сообщить новыя подробности послѣднихъ дней и часовъ



Монастырь

Анатолий Шнитке.

Спасителя, начиная съ разсказа о Тайной вечерѣ, причѣмъ и здѣсь онъ выступаетъ въ сопряженіи двоицы съ Петромъ. Заслуживаетъ, впрочемъ, вниманія, что эта двоица (только однажды) появляется уже и въ синоптическомъ повѣствованіи о Тайной Вечерѣ въ Евангеліи Луки: именно Господь посылаетъ *Петра и Иоанна* приготовить пасху и даетъ имъ соотвѣтственныя наставленія (Лк. 22, 8-13), что они и исполняютъ. Нельзя не отнестись съ благоговѣйнымъ вниманіемъ къ этой подробности о Тайной Вечери: Женихъ избираетъ себѣ двухъ архитеклиновъ, начальниковъ пира, которымъ и ввѣряетъ его устройство, какъ будто пророчественно указуя, что въ грядущія времена Тайная Вечера пребудетъ только въ предѣлахъ, куда простирается область первоапостольной двоицы.

Господь повѣдалъ ученикамъ Своимъ о грядущемъ предательствѣ Его однимъ изъ учениковъ. «Тогда ученики озирались другъ на друга, недоумѣвая, о комъ Онъ говоритъ. Одинъ же изъ учениковъ Его, котораго любилъ Иисусъ, возлежалъ у груди Иисуса. Ему Симонъ Петръ сдѣлалъ знакъ, чтобы спросилъ, кто это, о которомъ говорить. Онъ, припадши къ груди Иисуса, сказалъ Ему: Господи, кто это? Иисусъ отвѣчалъ: тотъ, кому Я, обмакнувъ кусокъ хлѣба, подамъ. И, обмакнувъ кусокъ, подавъ Иудѣ Симонову Искаріоту» (Іо. 13, 22-26). Этотъ приснопамятный разсказъ, къ которому съ трепетомъ и смущеніемъ прислушивается душа, говоритъ не только о скорбномъ сынѣ погибели, предающемъ Учителя, и не только о всемъ сонмѣ апостоловъ, беспомощно «озиращихся», но и о первоапостольской двоицѣ. Петръ не можетъ побороть своего недоумѣнія и сдержатъ своего нетерпѣнія. Недостаточно въ этомъ видѣть одну только неизмѣнную его и несдержанную пылкость, но и сознание своего первоапостольства, старшинства. Рѣчь идетъ не о простомъ любопытствѣ, но о важнѣйшемъ актѣ, касающемся всего апостольскаго чина, имѣющемъ значеніе для самосознанія и самоопредѣленія всей двѣнадцатерицы. И Петръ вопрошаетъ здѣсь не только отъ себя лично, но и отъ лица всѣхъ. Ему ли, первостоятелю апостоловъ, не надлежитъ вѣдать объ апостолѣ-предателѣ, послѣ того, какъ ему были ввѣрены ключи и власть ключей, дано засвидѣтельствованное Самимъ Господомъ первенство? И, однако, онъ чувствуетъ свое безсиліе и ограниченность или относительность этого своего «примата». Онъ не можетъ и не смѣетъ спросить самъ своего Учителя. Но это можетъ и смѣетъ другой, тотъ, который возлежитъ на груди Иисуса, «его же любяше Иисусъ»: ближе него къ Нему нѣтъ апостола, и только онъ можетъ спросить Иисуса о томъ, чего нельзя не знать, что необходимо знать и старѣйшинѣ Петру, и всему апостольству. И приматъ авторитета склоняется передъ приматомъ любви: «ему Симонъ Петръ (именно «Симонъ Петръ», т. е. въ полномъ обладаніи своего «петровства») сдѣлалъ знакъ», и тотъ немедленно получилъ отвѣтъ. *Нельзя* видѣть въ этомъ разсказѣ только интересную подробность изъ исторіи Тайной Вечери, которая не имѣетъ дальнѣйшаго значенія въ опредѣленіи значенія апостоловъ въ судьбахъ церкви, и не можетъ остаться безъ послѣдствій тотъ фактъ, что въ самый критическій моментъ въ исторіи апостольства только одному Иоанну принадлежало первенство, — первенство любви и личной дружбы къ Господу. И уже менѣе всего могутъ проходить мимо этого факта тѣ, кто съ такимъ вниманіемъ изыскиваютъ всѣ черты евангельскаго повѣствованія, благопріятствующія или неблагопріятствующія ихъ идеѣ апостольскаго примата. По нашему мнѣнію, настоящимъ текстомъ во всей силѣ и остротѣ ставится вопросъ о взаимоотношеніи двухъ приматовъ двухъ первоапостоловъ, — примата любви и примата авторитета. И это тѣмъ болѣе, что въ самомъ евангельскомъ разсказѣ нельзя не чувствовать молчаливаго указанія на тотъ же самый вопросъ. Развѣ же евангелистъ, имѣя передъ собой повѣствованія синоптиковъ и, въ частности, разсказъ о торжественномъ возведеніи Симона въ Петра, могъ не чувствовать, что онъ вноситъ своимъ разсказомъ нѣчто новсе, ограничивающее или осложняющее это уже совершившееся посвященіе Симона въ Петра? (Интересно, въ той же 13

главѣ Петръ, не то отъ своего имени, не то, вѣрнѣе, опять отъ лица учениковъ, во время Тайной Вечери вопрошаетъ Господа: «куда Ты идешь?» и получаетъ отъ Него пророчественный отвѣтъ: (Іо. 13, 36-38) «Симонъ Петръ сказалъ Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисусъ отвѣчалъ ему: куда Я иду, ты не можешь теперь идти, а послѣ пойдешь за Мною. Петръ сказалъ Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя. Иисусъ отвѣчалъ ему: душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебѣ: не пропоешь пѣтухъ, какъ отречешься отъ Меня трижды»).

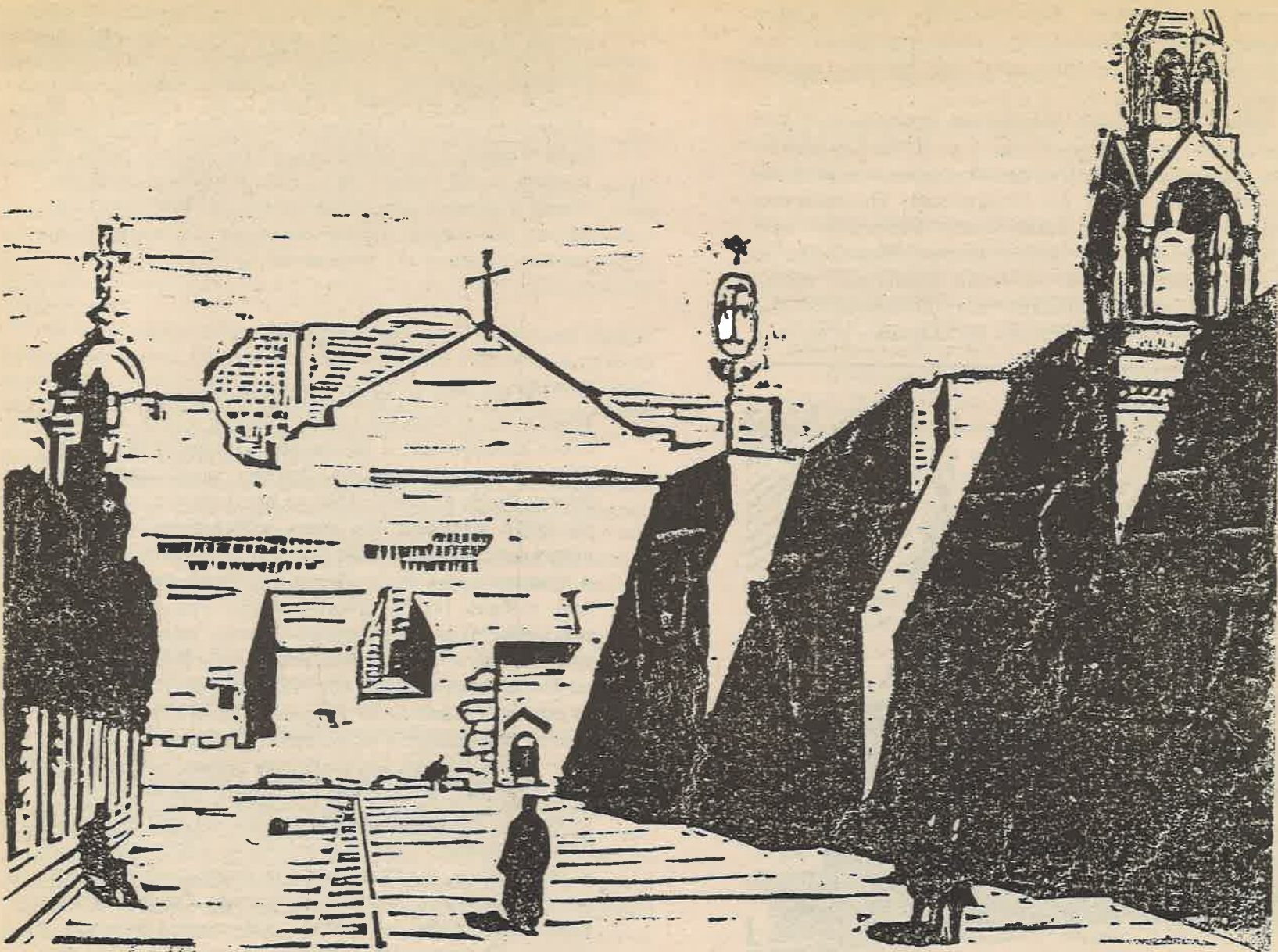
С). У двора первосвященника Анны. Здѣсь мы опять имѣемъ дѣло съ двоицей Иоаннова Евангелія, Петромъ и Иоанномъ. «И отвели Его сперва къ Аннѣ... За Иисусомъ слѣдовали Симонъ Петръ и другой ученикъ; ученикъ же сей былъ знакомъ первосвященнику и вошелъ съ Иисусомъ во дворъ первосвященнической. А Петръ стоялъ внѣ, за дверями. Потомъ другой ученикъ, который былъ знакомъ первосвященнику, вышелъ и сказалъ придверниці, — и ввелъ Петра (18, 15-16. Далѣе слѣдуетъ разсказъ объ отреченіи Петра). Когда Иисуса взяли, «всѣ ученики, оставивъ Его, бѣжали» (Мр. 14, 50), кромѣ *двухъ*: Петра и Иоанна, каковая двоица и появляется въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ Иоаннова Евангелія. Здѣсь не только деталь, извѣстная лишь участнику и очевидцу и объясняющая, какимъ образомъ Петръ могъ войти во дворъ архіерейскій (благодаря содѣйствію Иоанна, лично извѣстнаго первосвященнику), но вмѣстѣ съ тѣмъ, прологъ къ эпилогу Евангелія Иоаннова и приступъ къ разсказу все о той же двоицѣ во время страстей Христовыхъ. Итакъ, вошли только два ученика. Ни изъ чего не видно, чтобы личное знакомство Иоанна съ первосвященникомъ создавало для него какую либо особливую неприкосновенность въ качествѣ ученика Христова, оно лишь давало ему возможность безпрепятственно войти во дворъ и провести съ собою соапостола. Въ дальнѣйшемъ же такая извѣстность могла имѣть только угрожающее значеніе, потому что относительно Иоанна не требовалось даже устанавливать его личность, какъ это вздумалось слугамъ архіерейскимъ сдѣлать относительно Петра. Иоанна и безъ того лично знали всѣ и притомъ, конечно, какъ ученика Христова, а потому положеніе его было угрожающимъ уже съ самаго перваго момента, какъ только онъ вошелъ. Напротивъ, Петръ сначала предполагалъ сохранить инкогнито, а потому и впалъ въ такое смущеніе, когда случайно и пока безобидно среди слугъ возникъ вопросъ объ установленіи его личности. Въ Евангельскомъ разсказѣ (у всѣхъ четырехъ евангелистовъ) нѣтъ указаній на то, чтобы это установленіе личности сразу же грозило Петру какими нибудь непосредственными послѣдствіями (заслуживаетъ вообще вниманія, что въ это время никто изъ послѣдователей Христа, какъ скрывавшихся, такъ и не скрывавшихся, не пострадалъ, да это, очевидно, еще и не входило въ планы синекрѳона.*) Господь предрекъ Петру скорое (т. е. еще до истеченія ночи прежде, нежели трижды, или дважды, пропоютъ пѣтухи) троекратное отреченіе отъ Него, вслѣдствіе какого то рокового испуга, съ которымъ онъ не могъ совладѣть. Напротивъ, Иоаннъ, очевидно, свободный отъ страха, присутствуетъ при судѣ надъ Господомъ, слѣдуя за Нимъ отъ одного мѣста въ другое (ср. характерныя детали очевидца: «отъ Каиафы повели Иисуса въ преторію. Было утро», Іо. 18, 28, подробности разсказа о судѣ Пилата, отсутствующія у синоптиковъ, какъ то: «что есть истина?», «се человекъ», «тогда была пятница и часъ третій» и т. д.) вплоть до Голгофы. Несомнѣнно, присутствіе у мѣста казни, среди разсвирѣпѣвшихъ іудеевъ и жестокихъ воиновъ, для близкихъ и послѣдователей казнимаго было въ высшей степени опасно, и не даромъ, кромѣ нѣсколькихъ преданныхъ и самоотверженныхъ женщинъ — и въ числѣ ихъ двухъ матерей: Матери Господа и матери самого Иоанна («сестра Матери его»), изъ учениковъ у креста былъ только одинъ Иоаннъ. Итакъ, двоица учениковъ, вошедшихъ во дворъ первосвященника, разорвалась: одинъ «исшедъ вонъ плакася горько», другой послѣдовалъ и на Голгофу за Учителемъ. И тѣмъ не менѣе *тема* разсказа Евангелія

Иоанна остается о двоицѣ: о двухъ первоапостолахъ въ часы страданій Христовыхъ.

IX.

D). У Креста. «Иисусъ, увидѣвъ Матерь и ученика, тутъ стоящаго, котораго любилъ, говорить Матери Своей: Жено, се сынъ Твой. Потомъ говоритъ ученику: се Матерь твоя! И отъ того часа взялъ Ее ученикъ къ себѣ (εἰς τὴν ἑαυτοῦ — во свояси) (Ио. 19, 26-27). Прежде чѣмъ говорить о содержаніи текста, устранимъ нѣкоторыя возможныя недоразумѣнія. Едва ли найдутся такіе, которые станутъ разсматривать этотъ текстъ исключительно какъ личное обращеніе, завѣщательное распоряженіе умирающаго относительно своихъ личныхъ дѣлъ. Помимо общихъ соображеній, противъ такой возможности достаточно говорить самый текстъ. У креста стояли вмѣстѣ съ Маріей нѣсколько преданныхъ женщинъ, въ томъ числѣ и мать Иоанна, стало быть, было кому позаботиться о пріютѣ для Скорбящей Богоматери, если бы онъ былъ нуженъ, хотя и на это нѣтъ никакихъ указаній. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ же измѣнялось внѣшнее, если позволено здѣсь такъ выразиться, матеріальное положеніе Маріи послѣ смерти Сына? Развѣ Онъ, всегда переходя по градамъ и вѣсямъ въ проповѣди Царствія Божія и не имѣя гдѣ главу преклонить, жилъ вмѣстѣ съ Матерью, однимъ, такъ сказать, хозяйствомъ? Мы знаемъ, что этого не было: человѣческая любовь къ Матери какъ и Материнская любовь къ Сыну были принесены въ жертву служенію Богу, какъ это совершенно ясно видно изъ одного случая, рассказаннаго у всѣхъ синоптиковъ (Мѡ. 22, 46-50, Мр. 3, 31-5, Лк. 8, 19-21): о томъ, какъ пришли видѣться съ Нимъ, Мать и братья Его, а Онъ отвѣтилъ: «вотъ Матерь Моя и братья Мои», давъ понять, что Его личныя чувства принесены Имъ въ жертву Своему служенію.

Слѣдуетъ также обратить вниманіе и на то обращеніе къ Матери: Жено — *γυναικί*. Это обращеніе напрашивается на сопоставленіе съ тѣмъ, которое было предъ совершеніемъ чуда въ Канѣ Галилейской: «глагола Ей Иисусъ, что есть Мнѣ и Тебѣ, Жено? Не у прииде часть Мой» (Ио. 2, 4), причемъ Матерь вполнѣ поняла этотъ отвѣтъ, ибо, не взирая на его форму, сказала служителямъ: «что Онъ скажетъ вамъ, то и сдѣлайте». Это торжественное *жено* въ отвѣтъ «Матери», свидѣтельствующее объ особой значительности происходящаго, сказано передъ совершеніемъ чуда, прообразующаго св. Евхаристію, оно же было и «началомъ чудесъ», которыми Онъ «явилъ славу Свою». И нынѣ, передъ совершившимся, передъ самымъ принесеніемъ міровой умиловительной Жертвы, повторяется это *жено*: рѣчь идетъ не о личной Матери Иисуса, но и о матери всего новаго Адама, о новой Евѣ, о Матери всего человѣческаго рода. Это та Жена, о которой было сказано въ раю змію: «вражду положу между тобою и между Женою, между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ Ея» (Быт. 3, 15): Однимъ словомъ, *жено* есть обращеніе не къ «матери Иисуса», но къ Богоматери. Здѣсь надлежитъ произвести тотъ историческій комментарий къ этому тексту, который вытекаетъ изъ времени написанія Иоаннова Евангелія именно послѣ Успенія Божіей Матери и преславнаго Ея восхожденія отъ земли на небо. Если во времена синоптиковъ еще могла оставаться нѣкоторая недовыясненность въ почитаніи «матери Иисуса», какъ Богоматери, то послѣ того, какъ апостолы чудесно явились свидѣтелями Ея прославленія, никакое колебаніе не было уже возможно, и для апостоловъ догматъ о Богоматери былъ уже раскрытъ. И когда Иоаннъ говоритъ о «Матери Иисуса», о сей дивной Женѣ, то онъ говоритъ о Госпожѣ Богородицѣ, небесе и земли Царицѣ. А посему прямой и единственно возможный смыслъ этихъ словъ со Креста, т. е. произнесенныхъ въ моментъ величайшаго напряженія въ жизни всего міра, въ обстановкѣ, исполненной исключительной торжествен-



У входа в Вифлеемскую базилику Рождества Господня.

Анатолий Шнитке.

ности и неизмеримой значительности («и когда Я вознесень буду на крестъ, всѣхъ привлеку къ Себѣ» Ио. 12, 32), со Креста Господь усыновляетъ возлюбленнаго ученика Царицѣ Небесной, а въ лицѣ ея усыновляетъ Ей весь апостольскій ликъ и весь человѣческій родъ, всыновляетъ Ей сыновъ человѣческихъ. Если бы умѣстно было гдѣ нибудь и когда нибудь примѣнить злополучное измышление римскаго средневѣковаго богословія, которое и до сихъ поръ затуманиваетъ сознание сыновъ западной церкви, — идею вице-Христа, *vicarius Christi*, то она напрашивалась бы скорѣе всего именно здѣсь, нежели тамъ, гдѣ она обычно примѣняется теперь. Но да не будетъ! Викарія, какъ преемника и замѣстителя, можетъ имѣть апостоль Петръ, какъ и все апостольство (и, дѣйствительно, оно имѣетъ ихъ въ епископатѣ), но не Тотъ, Кто призываетъ и посылаетъ апостоловъ, отнюдь не дѣлая ихъ черезъ это Своими викаріями. И нынѣ не викарія, не вице-сына ввѣрилъ Онъ Матери Своей, но въ лицѣ Иоанна все апостольство и все человѣчество воцерковиль, усыновилъ Онъ Матери Своей, кровію Своею купивъ это усыновление, содѣлавъ братію Свою по Матери, сыновъ человѣческихъ, сынами Божиими, чадами Отца Небеснаго. Здѣсь тайна искупленія. Отсюда, изъ этой точки, радіусами расходятся лучи богословія.

И слово Слова не могло не исполниться: *отъ того часа поятъ ю ученихъ той во своя си*. Осуществилось нѣкое таинственное и великое избраніе возлюбленнаго ученика; и торжественное его посвященіе въ первоапостола Христова, блюстителя Приснодѣвы. Оно совершилось въ присутствіи сохранившихъ вѣрность до конца, немногихъ преданныхъ женщинъ. И тайна этого посвященія оставалась невѣдомой міру (нѣтъ его и у синоптиковъ). Ее могъ огласить только самъ посвященный, Евангелистъ Иоаннъ, когда пришло тому время, т. е. когда раскрылся весь смыслъ происшедшаго, послѣ Успенія Богоматери и Ея прославленія. Евангелистъ поименовалъ и свидѣтелей этого событія, впрочемъ, въ то время, конечно, уже не бывшихъ въ живыхъ. Согласно единогласному церковному преданію, единственный среди всѣхъ апостоловъ, Иоаннъ былъ дѣвственникомъ, коему и было ввѣрено блюсти Приснодѣву, какъ это умиленно изображается въ посвященныхъ ему лѣсняхъ церковныхъ.

Чѣмъ была Марія для церкви апостольской? Объ этомъ почти не находимъ указаній въ Д. Ап.: въ безмѣрномъ смиреніи Своемъ Она остается даже еще въ болѣе глубокой тѣни, чѣмъ въ Евангеліяхъ. Не говорится о томъ, что Ей прежде всѣхъ явился Воскресшій, какъ не говорится, что Она была и на горѣ Вознесенія. Ея имя упоминается только въ числѣ единоплеменно пребывающихъ въ горницѣ Сіонской послѣ Вознесенія (Д. Ап. 1, 14). Ничего не говорится объ Ея славномъ Успеніи, о

чудесномъ прибытіи св. апостоловъ къ погребальному ложу (причемъ въ числѣ ихъ церковная лѣснь особе выдѣляетъ ап. Петра, съ Іаковомъ и Иоанномъ). Это отсутствіе письменныхъ свѣдѣній обычно является смущающимъ, особенно предъ лицомъ факта того почитанія Богоматери, которое является одинаково существеннымъ и неотъемлемымъ для всего церковнаго міра (какъ въ восточной такъ и въ западной его половинахъ). Однако, эти соблазны маловѣрныхъ безсильны для вѣрующихъ и чтущихъ Матерь Божию, и на основаніи того опытнаго вѣдѣнія, какое мы имѣемъ о Ней нынѣ, становятся непреложнымъ и то значеніе, которое Она имѣла и для Церкви апостольской. Она, — а не кто либо изъ апостоловъ, не Петръ и не Иоаннъ, — была живымъ сердцемъ Церкви, ея средоточіемъ, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, высшимъ и непреложнымъ авторитетомъ. Личный авторитетъ Богоматери среди апостоловъ былъ выше всякаго сравненія, а послѣ Ея Успенія онъ, конечно, сталъ еще очевиднѣе, какъ очевидно и то, что Богоматерь, пребывающая на небеси, есть уже осуществленная цѣль мірозданія, прославленное твореніе, увѣнчанная Церковь. И апостоль Иоаннъ, названный Ея сынъ, тѣмъ самымъ получаетъ первенство среди апостоловъ. Посему, если можно говорить объ установленіи первенства Петрова послѣ его исповѣданія, то съ такимъ же основаніемъ можно говорить и объ установленіи первенства Иоаннова среди другихъ апостоловъ на Голгоѣ. Событіе у Креста съ Иоанномъ есть полная аналогія съ событіемъ на пути въ Кесарію Филиппову съ Петромъ, иначе говоря, *два первенства установлены самимъ Христомъ: Петрово и Иоанново*. Дѣло богословія понять до конца и извлечь всѣ выводы изъ этого факта, здѣсь требуется установить лишь самый фактъ.

Единственный изъ апостоловъ, стоявшій у креста, явился и свидѣтелемъ совершившейся міровой Евхаристіи, своими ушами онъ слышалъ: *совершишася* (Ио. 19, 30), онъ одинъ только изъ всѣхъ повѣдалъ міру о семъ, какъ «свидѣтель», къ чему и призваны апостолы быть свидѣтелями о Христѣ. И въ этомъ, какъ очевидецъ и свидѣтель Голгоѣ, онъ также есть первоапостоль. Въ частности онъ есть свидѣтель того таинственнаго истеченія изъ прободеннаго ребра крови и воды, по древнему преданію собранныхъ Іосифомъ Аримаеѣйскимъ въ чашу, (откуда идутъ западныя легенды о св. Граалѣ). И видѣнное имъ нарочито подтверждается, какъ апостольское свидѣтельство его: «единъ отъ воинъ копіемъ ребра его прободѣ, и абіе-изыде кровь и вода. И видѣвый свидѣтельствова и истинно есть свидѣтельство его» (Ио. 19, 34-35). (Слова эти всегда произносятся на проскомидіи при вліяніи въ чашу св. соединенія).

X.

Ф). *Шестіе ко гробу*. Прошли страшные часы Голгоѣ, которые оставили Иоанна одного у креста. Апостолы снова соединяются, и первое же упоминаніе объ Иоаннѣ опять совокупляетъ его съ Петромъ, возвращается тема *двоицы* Петра и Иоанна. Именно описывается ихъ шестіе ко гробу. Рассказъ объ этомъ отсутствуетъ у другихъ евангелистовъ (ср. Лк. 24, 12). Марія Магдалина бѣжитъ и приходитъ къ Симону Петру и другому ученику, котораго любилъ Иисусъ. (Замѣчательно, что *любитъ* здѣсь *εφίλει*, вмѣсто прежняго *αγαπη*). Первое, какъ мы знаемъ изъ разсказа о троекратномъ вопрошаніи Петра, указываетъ на большую личную дружбу, чѣмъ второе, и здѣсь послѣ вѣрности, проявленной у креста, Иоаннъ, какъ бы нарочито удостоивается званія друга Иисусова). «И говоритъ имъ: унесли Господа изъ гроба и не знаемъ, гдѣ положили Его. Тотчасъ вышелъ Петръ и другой ученикъ и пошли ко гробу. Они побѣжали оба вмѣстѣ; но другой ученикъ бѣжалъ скорѣе Петра и пришелъ ко гробу *первый*. И, наклонившись, увидѣлъ лежащія пелены; но не вошелъ (въ гробъ). Вслѣдъ за нимъ приходитъ Симонъ Петръ и входитъ во гробъ, и видитъ однѣ пелены лежащія, и платъ... Тогда вошелъ и другой ученикъ, *прежде при-*



Деревянные врата в Коломенском Анатолий Шнитке.



Монастырь пророка Ильи у дороги из Иерусалима в Вифлеем.

Анатолий Шнитке.

шедший ко гробу, и увидѣлъ, и увѣровалъ. Они, вѣдь, не знали еще изъ Писанія, что Ему надлежало воскреснуть изъ мертвыхъ. И такъ ученики опять возвратились къ себѣ». (Іо. 20, 2-10).

И такъ, двоица Петръ и Іоаннъ, послѣ сообщенія Магдалины, идутъ ко гробу, причемъ дважды отмѣчено, какъ обстоятельство, очевидно, не безразличное, (а, вмѣстѣ съ тѣмъ, извѣстное только очевидцу), что Іоаннъ пришелъ первымъ, ибо «бѣжалъ скорѣе» Петра, но почему то не вошелъ. Петръ же, теперь освободившись отъ своего страха, проявляетъ обычную свою импульсивность и входитъ первымъ во гробъ, и лишь за нимъ Іоаннъ. Но что поразительно: *увѣровалъ* только Іоаннъ. Даже первенство въ утверженіи вѣры, которое явлено было Петромъ и дало ему обѣтованіе о «камнѣ», здѣсь переходитъ къ Іоанну. Въ этомъ надо видѣть новую черту въ сказаніи о первоапостолахъ, противорѣчащую или, по крайней мѣрѣ, ограничивающую первенство Петра. Апостолы передъ пустымъ гробомъ, въ которомъ оставались, однако, пелены и сударь, были подвергнуты новому испытанію вѣры, и ужъ если когда либо, то именно теперь, казалось бы естественно ожидать торжественнаго исповѣданія вѣры въ Воскресшаго. И, однако, исповѣданія не послѣдовало, какъ не послѣдовало и самой вѣры («ибо они не знали еще отъ Писанія, что Ему надлежало воскреснуть»), смущеніе, которое навѣвалось всей обстановкой около гроба (вспомнимъ, что даже и Магдалина говоритъ невѣдомому Садовнику: «если ты взялъ Его, скажи мнѣ, гдѣ ты положилъ Его»), осталось не разрѣшеннымъ. А возлюбленный ученикъ, единственно увѣровавшій, соблюлъ, очевидно, свою вѣру въ сердцѣ своемъ, какъ это было свойственно его созерцательной, болѣе замкнутой въ себѣ натурѣ.

Г). *Рыбная ловля*. (эпизодъ Евангелія Іоанна). Этотъ эпизодъ всецѣло посвященъ темъ двоицы Петра и Іоанна. Онъ состоитъ изъ двухъ частей: описанія рыбной ловли и бесѣды Господа съ Петромъ. Въ описаніи рыбной ловли мы наблюдаемъ ту же тонкую молчаливую параллель двухъ учениковъ. Когда утромъ на берегу показался Іисусъ, и обнаружился чудесный уловъ, «тогда ученикъ, котораго любилъ Іисусъ, говоритъ Петру: это — Господь. Симонъ же Петръ, *услышавъ, что это Господь*, опоясался одеждой и бросился въ море», (Іо. 7). И такъ, *узнаетъ* Господа Іоаннъ и сообщаетъ объ этомъ Петру, и для послѣдняго до такой степени несомнѣнно свидѣтельство Іоанна (говорится прямо и безъ всякихъ оговорокъ: *услышавъ, что это Господь*), что онъ, вѣрный своему темпераменту, бросается въ море на встрѣчу Господу. Ясновидѣніе любви и вѣры, преимущество вѣдѣнія и

здѣсь остается за Іоанномъ, который, однако, пребываетъ сопряженнымъ съ Петромъ нѣкимъ таинственнымъ союзомъ. И это двуединство получаетъ новое, притомъ торжественное и окончательное раскрытіе въ бесѣдѣ во время обѣда, къ которой мы теперь и перейдемъ.

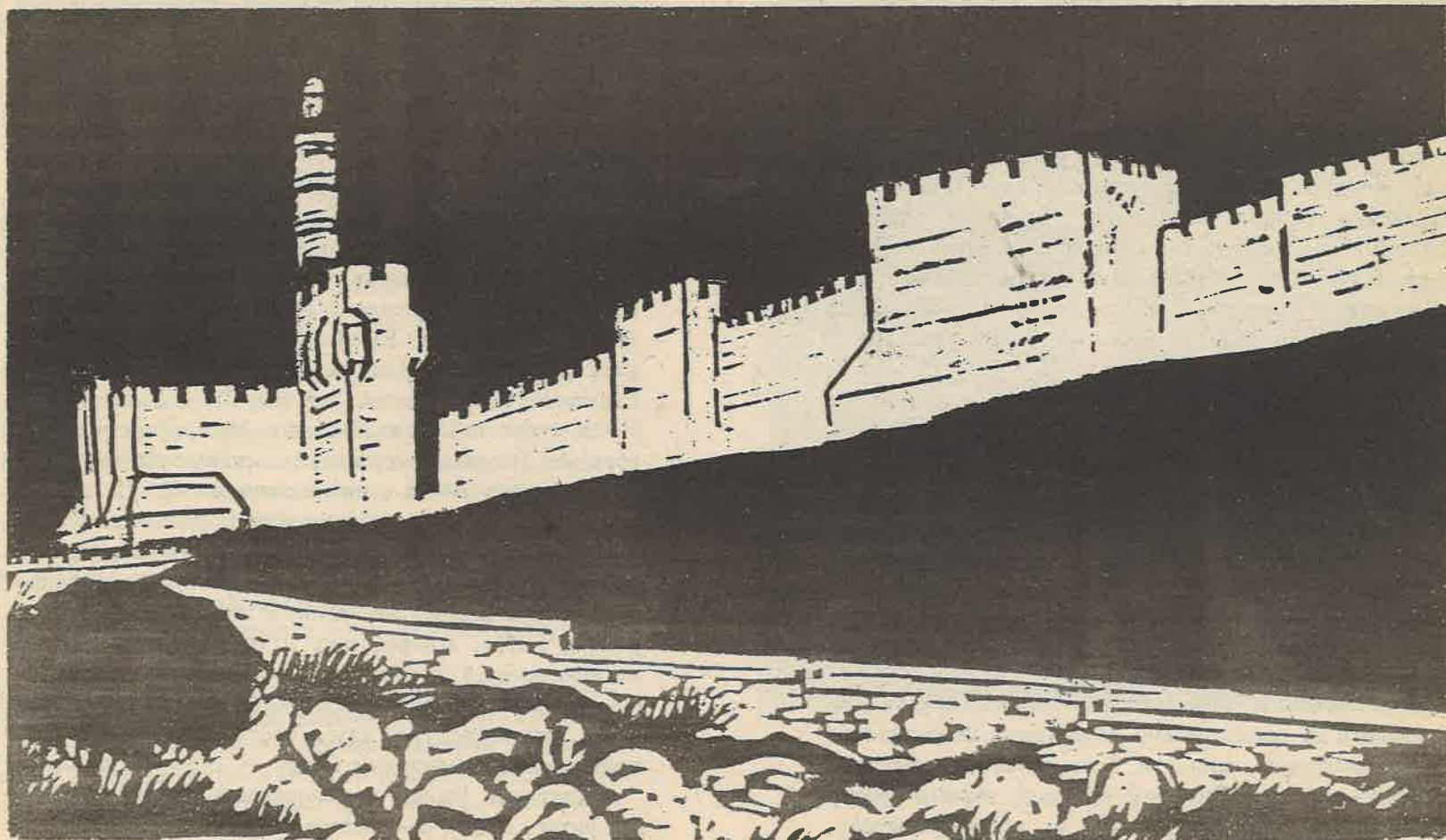
Извѣстно, что «старецъ» Іоаннъ, пережившій *всѣхъ* апостоловъ и въ томъ числѣ самого Петра, пользовался совершенно исключительнымъ авторитетомъ во всей восточной церкви. Могло-ли быть иначе? Возлюбленный ученикъ Христовъ, сынъ Маріи по божественному усновленію, мученикъ въ Римѣ, который остался въ живыхъ только чудеснымъ образомъ, Патмосскій тайнозритель и Евангелистъ, онъ былъ, дѣйствительно, какъ бы намѣстникомъ Христовымъ, авторитетъ котораго не шель, разумѣется, ни въ какое сравненіе съ епископами римскими. И притомъ, существовало вѣрованіе, что онъ не вкуситъ смерти до второго пришествія Христова, согласно прямому Его обѣтованію. Это неизбѣжно, порождало въ современникахъ рядъ недоумѣній, которыя заострялись все въ томъ же вопросѣ о первенствѣ среди апостоловъ, т. е. о двоицѣ, объ отношеніи Петра и Іоанна. Господь Петра при жизни его поставилъ княземъ апостольскимъ, вручивъ ему ключи, однако, Петра уже нѣтъ, а Іоаннъ пребываетъ и будетъ до конца дней. Ученіе о томъ, что Петръ продолжаетъ свое бытіе въ своихъ преемникахъ — римскихъ епископахъ въ то время явно еще отсутствуетъ, да въ противномъ случаѣ еще болѣе остро возникалъ бы вопросъ: неужели преемники Петра на римской кафедрѣ, могутъ оказаться іерархически выше самого возлюбленнаго ученика Христова? На эти то вопросы и является отвѣтомъ эпилогъ Евангелія Іоанна, въ самомъ Евангеліи представляющій собою какъ бы приложение (или *post scriptum*). Какъ извѣстно, Евангеліе заканчивается уже 20, 31, и затѣмъ, какъ бы за особой подписью, — Іо. 21, 24, прибавляется эпилогъ, вся 21 глава, содержащій рассказъ о рыбной ловлѣ.

Въ отношеніи къ сомнѣвающимся о Петрѣ и склоннымъ умалять его авторитетъ предъ Іоанновымъ здѣсь твердо и рѣшительно *возстанавливается* этотъ авторитетъ въ уже разобранномъ рассказѣ о троекратномъ вопрошаніи: смущающему впечатлѣнію отъ троекратнаго отреченія Петра, которое такъ и остается нисколько не изглаженнымъ у синоптическихъ евангелистовъ, (а изустное преданіе, вѣроятно, восполнявшее этотъ пробѣлъ, могло уже погаснуть), здѣсь противопоставляется торжественное *возстановленіе* Петра въ первоапостольствѣ.

«Старецъ» Іоаннъ возстанавливаетъ на всѣ времена авторитетъ своего со-апостола. И даже, мало того, онъ возвеличиваетъ его мученическую кончину, свидѣтель-

ствуя, что она именно предуказана была Господомъ, какъ знакъ особаго избранія: «коею смертью прославить Бога» (Io. 21, 18-19). Можетъ быть, и здѣсь имѣется въ виду успокоить недоумѣніе иныхъ неумѣренныхъ ревнителей, которые могли соблазниться смертью первоапостола, призваннаго быть камнемъ Церкви, казалось бы, на всѣ времена и, однако, послѣдовавшаго общему удѣлу, между тѣмъ, какъ надъ старцемъ Іоанномъ оказалась безсильна рука самихъ палачей и онъ чудеснымъ образомъ не вкусилъ смерти. Тонъ повѣствованія и особенная подчеркнутость того момента, что смерть Петра послѣдовала по прямому соизволенію Господа, даютъ почву для такого пониманія. Итакъ, въ первый своей части (Io. 21, 15-19) рассказъ этотъ есть совершенно определенная *апологія* Петрова авторитета, заканчивающаяся полнѣйшимъ его возстановленіемъ въ первоапостольствѣ: «и, сказавъ сіе, говоритъ ему: *иди за мной*» (Io. 21, 19). Въ этихъ словахъ даже болѣе рѣшительно и обобщающе чѣмъ въ троекратномъ вопрошаніи (на которое обычно обращается преимущественное вниманіе), выражено это возстановленіе его въ апостольствѣ, а, стало быть, и первоапостольствѣ (каковыя въ Петрѣ нераздѣльно слиты между собою). Однако, за этимъ тотчасъ же слѣдуетъ и часть вторая, въ которой рѣчь идетъ уже объ отношеніи двоицы первоапостоловъ Петра и Іоанна или же о границахъ области Петровой. Здѣсь содержится отвѣтъ на волнующій умы вопросъ: неужели же подвластенъ кому-либо, даже самому Петру, а, тѣмъ болѣе, его преемникамъ — на римской, или антиохійской, или александрійской каедрѣ, — возлюбленный ученикъ Христовъ, «старецъ» Іоаннъ? Вслушаемся снова въ слова самого текста: «Петръ же, обратившись, видитъ идущаго за нимъ ученика, котораго любилъ Иисусъ и который на вечерахъ, прислонившись къ груди Его, сказалъ: *Господи! кто предастъ Тебя?*» (Io. 21, 20-21). Подчеркнутыя слова, въ которыхъ содержится это пространное установленіе личности ученика, не является просто длиннотою или плеоназмомъ, вообще говоря, не необычнымъ у четвертаго евангелиста, въ нихъ выражается мотивъ самого этого сообщенія, или же молчаливый, но настойчивый вопросъ, здѣсь подразумеваемый. Въ данномъ случаѣ умѣстенъ такой перифразъ: Господи! вѣдь это ученикъ, котораго Ты любилъ, которому принадлежало въ ту незабвенную ночь и мѣсто рядомъ съ Тобою, «на персяхъ

Твоихъ», вѣдь, онъ одинъ только могъ дерзнуть, по просьбѣ этого самого Петра, спросить Тебя о предательствѣ, и вотъ объ этомъ самомъ возлюбленномъ ученикѣ Петръ спрашиваетъ теперь, не то изъ дружественнаго любопытства, просто обрадовавшись своему прощенію и возстановленію и тотчасъ же отдаваясь обычной своей, не всегда умѣющей соблюдать мѣру, экспансивности, а можетъ быть и опираясь на это свое старѣйшинство среди апостоловъ, которому надо знать все, касающееся апостоловъ, въ частности ранѣе относительно апостола Іуды, а теперь даже и возлюбленнаго ученика: подвластенъ ли ему, подлежить ли его «попеченію» этотъ ученикъ? Вотъ вопросъ, который неслышно раздается, шепотомъ произносится — не въ текстѣ, но *надъ* текстомъ разбираемаго рассказа, и прямымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ являются дальнѣйшія слова Господа, и притомъ отвѣтомъ, надо это прямо и рѣшительно сказать, *отрицательнымъ*. «Иисусъ говоритъ ему: если Я хочу, чтобы онъ пребылъ, пока прииду, *что тебѣ* до того? *ѵѣ прѣс ѵѣ; ты* по Мнѣ гряди. И пронеслось слово сіе между братьями, что ученикъ сей не умретъ. Но Иисусъ не сказалъ ему, что не умретъ, но: если Я хочу, чтобы онъ пребылъ, пока прииду, *что тебѣ* (до того)? (Io. 21, 21-23). Это прямая ссылка на слово, уже пронесшееся между братьями, подтверждаетъ ту мысль, что евангелистъ отвѣчаетъ здѣсь на вопросы послѣапостольскаго вѣка, и это второе, какъ будто ненужное и совершенно дословное повтореніе отвѣта, даннаго Петру, означаетъ его особую важность, своеобразно подчеркиваетъ его значительность. Что же содержитъ этотъ отвѣтъ? Онъ гласитъ: какова бы ни была судьба Іоанна, Петру *нѣтъ до нея дѣла*, — Іоаннъ Петру не подвластенъ: *что къ тебѣ?* Достаточно съ тебя заботы о себѣ самомъ: *ты по мнѣ гряди*. Въ приматѣ Іоанна граница примата Петрова: не одинъ, но два примата, два первоапостола, или, вѣрнѣе, это — одинъ приматъ, но двуединный, сложный. Свою малоазійскую паству Іоаннъ успокаиваетъ въ ея опасеніяхъ. Господь Самъ оградиль его область, не допустивъ посягнуть на нее даже первоапостолу Петру. (Въ качествѣ доказательства отъ противнаго, предположимъ, что отсутствовали бы только эти три слова: *что къ тебѣ?* Какую бы новую точку опоры получили бы здѣсь для себѣ ревнители единаго примата Петрова, которые съ полнымъ правомъ заключили бы, что князь апостоловъ «всеобщее попеченіе» свое, какъ *episcopus universalis*, явнымъ образомъ



Стена Старого Города.

Анатолий Шнитке.

распространяет и на любимого ученика и въ этомъ находить поддержку Спасителя, ибо Онъ отвѣчаетъ ему на вопросъ, внушенный этою отеческой попечительностью. Однако, этого не случилось, и вопросъ не то любопытства, не то «попеченія» — остался безъ отвѣта).

Однако, въ отношеніи къ компетенціи Петра вопросъ былъ разрѣшенъ уже тѣмъ, что оставленъ открытымъ относительно Іоанна, о которомъ хотя прямо и не говорится, что ученикъ тотъ не вкуситъ смерти, но во всякомъ случаѣ не сказано и того, что онъ ее вкуситъ. Притомъ написано это было много спустя послѣ того, какъ Петръ мученической кончиной своей прославилъ Бога. И божественныя слова: *что къ тебѣ уже осуществились самымъ дѣломъ*, — тѣмъ, что Іоаннъ пережилъ Петра. Очевидно, при *такомъ* положеніи вопроса, какая же можетъ быть рѣчь, такъ сказать, о ликвидаціи земного дѣла Іоанна, или о подчиненіи его преемникамъ Петра? Если тамъ, на западѣ, утверждается, что самъ Петръ живетъ и дѣйствуетъ въ своихъ преемникахъ, римскихъ епископахъ, то здѣсь, на востокѣ, возлюбленный ученикъ еще не умиралъ, а если Господу будетъ угодно, то и не умретъ до второго пришествія, здѣсь пребываетъ самъ Іоаннъ Богословъ. Живетъ ли? Этотъ вопросъ, какъ для Петра, такъ и для читателей Евангелія Іоанна, остается какъ нѣкая священная тайна объ Іоаннѣ и объ его, Иоанновой, церкви.

Временами, уже не однократно, въ исторіи церкви, — возвращается онъ съ новою силою и какъ будто возвращается и теперь въ наше смутное и чреватое новыми творческими возможностями время. Но развѣ не достаточно отвѣтила уже на этотъ вопросъ церковная исторія, включившая въ свои анналы кончину Іоанна Богослова? Развѣ не отвѣтила церковь, празнующая 26-е Сентября честное преставленіе Іоанна Богослова? Да, отвѣтила исторія, но ея отвѣтъ только усугубляетъ тайну. Древнее преданіе, идущее къ намъ о кончинѣ Іоанна Богослова, таинственно гласитъ, что, когда приблизилась сія кончина, онъ повелѣлъ вырыть для себя могилу и туда легъ, — со словами: *прими меня, земле сырая!* А затѣмъ не оказалось въ ней его тѣла. И не менѣе таинственнымъ является отвѣтъ церкви, которая, съ одной стороны творитъ память его, но въ то же время такими словами ублажаетъ эту кончину: *«Апостоловъ верхъ, богословія трубу, духовнаго воеводу, вселенную Богу покорившаго, приидите, вѣрніи, ублажимъ Іоанна приснопамятнаго, отъ земли преселяющагося и отъ земли не отступающаго, но живуща и ждуща страшное второе пришествіе: еже неосужденно срѣсти намъ испроси, любимиче, таинниче, Христовъ наперстниче, любовію совершающимъ память твою»*. (стихиры на мал. веч. на Гос. воззв., слава, самогласенъ).

Намъ надо еще остановить вниманіе на двоицѣ Петра и Іоанна, насколько мы можемъ видѣть ее послѣ Вознесенія Христова и Пятидесятницы. Упомянутіе о ней встрѣчается лишь въ трехъ случаяхъ въ Д. А., однако, эти случаи очень важны. Первый случай есть исцѣленіе хромого, первое апостольское чудо послѣ Пятидесятницы. Д. А. 31-4: *«Петръ и Іоаннъ шли вмѣстѣ въ храмъ въ часъ молитвы девятый... (Хромой), увидѣвъ Петра и Іоанна предъ входомъ въ храмъ, просилъ милостыни. Петръ же, всмотрѣвшись въ него съ Іоанномъ (σύν τῷ Ἰωάννῃ) сказалъ: взгляни на насъ»*. Замѣчательно, что здѣсь они дѣйствуютъ и выступаютъ, какъ двоица, но отъ лица двухъ говоритъ Петръ, который непосредственно осуществляетъ и самое чудо исцѣленія, уже предсовершенное повелительнымъ взглядомъ двоицы (3, 5-8), причемъ и исцѣленный самъ относитъ это чудо не къ совершившему его непосредственно Петру, но къ двоицѣ: *«и какъ исцѣленный хромой не отходилъ отъ Петра и Іоанна — κρατούτος δὲ αὐτοῦ τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰωάννην — то весь народъ въ изумленіи сбѣжался къ нимъ πρὸς αὐτούς въ притворъ в называемый Соломоновымъ»* (3, 11), послѣ чего начинается проповѣдь, такъ какъ и послѣ Пятидесятницы, ап. Петръ, тѣмъ осуществляя свое первоапостольство. Однако, появленіе столь необычайной у синоптиковъ двоицы, и именно какъ

двоицы (можетъ ли быть рѣчь о случайности ихъ совместнаго пребыванія въ столь важный и торжественный моментъ въ исторіи апостольской церкви?) заслуживаетъ соответственнаго вниманія. Тоже слѣдуетъ сказать и о продолженіи этого разсказа о первоапостольской двоицѣ. Хотя говорилъ только Петръ, однако отвѣтственны оказались оба Дѣписатель повѣствуетъ такъ: когда они говорили къ народу *λαλοῦντων δὲ αὐτῶν* (опять во множественномъ числѣ), къ нимъ приступили священники и начальники стражи при храмѣ и саддукеи, досадуя на то, что *они учатъ и проповѣдуютъ — διὰ τὸ διδάσκειν αὐτούς* — и наложили на нихъ руки (Д. А. 4, 1-3 сл.). На слѣдующій день, «поставивъ ихъ посреди, спрашивали: *какою силою или какимъ именемъ вы сдѣлали это?»*. Отвѣчаетъ снова Петръ, «исполнившись Духа Святаго», отъ лица двоицы (если отъ насъ сегодня требуютъ отвѣта — *εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀπακρινόμεθα* — 4, 7), причемъ также этотъ отвѣтъ и понимается: *«видя смѣлость Петра и Іоанна и примѣтивъ, что они люди некнижные и простые, они удивлялись»* (Д. А. 4, 13). Затѣмъ удаливъ ихъ и снова призвавъ, они «приказали имъ отнюдь не говорить и не учить о имени Іисуса. Но Петръ и Іоаннъ сказали въ отвѣтъ: *судите, справедливо ли предъ Богомъ — слушать васъ болѣе, чѣмъ Бога? Мы не можемъ не говорить того, что видѣли и слышали»* (4, 18-20). Замѣчательно заканчивается этотъ разсказъ о первомъ чудѣ, первомъ испытаніи и первомъ дерзновеніи предъ властями міра сего, которое было явлено двоицей первоапостоловъ. Когда они разсказали обо всемъ происшедшемъ своимъ (*πρὸς τοὺς ἰδίους*), послѣдніе вознесли единодушно молитву о томъ, чтобы Богъ укрѣпилъ рабовъ Своихъ предъ лицомъ угрожающаго гоненія, «и, по молитвѣ ихъ, поколебалось мѣсто, гдѣ они были собраны, и исполнились всѣ Духа Святаго, и говорили Слово Божіе съ дерзновеніемъ». (Д. А. 4, 31). То былъ значительный моментъ новаго самоосознанія и самоопредѣленія воинствующей церкви, и во главѣ ея при этомъ стоитъ двоица первоапостольская, какъ высшее воплощеніе церковнаго самосознанія. Этого факта нисколько не умаляетъ въ его значеніи то обстоятельство, что непосредственно выступаетъ цѣлителемъ и проповѣдникомъ ап. Петръ, однако въ нераздѣльности отъ Іоанна, какъ это подтверждается разными деталями повѣствованія. Это соответствуетъ и чину ап. Петра, ибо ему принадлежитъ первенство старѣйшинства, представительства, внѣшняго авторитета, тогда какъ Іоанну сила вліянія, авторитетъ внутренній. Поэтому представителемъ апостольской церкви ad extra неизмѣнно и выступаетъ ап. Петръ въ обладаніи первоапостольскаго жезла, «ключаря» Христовъ: при избраніи апостола вмѣсто Іуды (Д. А. 1, 15-22); въ проповѣди послѣ сошествія Св. Духа (2, 14-16) и принятіи Іудеевъ (2, 37-40); въ первой проповѣди во храмѣ (3, 12-26); въ произнесеніи приговора противъ Ананіи и Сапфиры (5, 1-11), въ принятіи въ церковь язычниковъ (10), въ формулированіи мнѣнія апостольскаго собора (15, 7-11). Но это свойство старшинства Петрова отнюдь не дѣлаетъ его единственнымъ полномочнымъ главою апостольства, какъ это и вытекаетъ изъ только что разсмотрѣннаго разсказа, гдѣ, какъ мы видѣли, Іоанну принадлежитъ не пассивная роль только спутника Петра, раздѣлявшаго съ нимъ послѣдствія его поступковъ. Но это же самое мы видимъ еще разъ въ одинъ изъ рѣшительныхъ моментовъ въ жизни первенствующей церкви, когда дѣписатель опять говоритъ о двоицѣ первоапостольской: *передъ проповѣдью среди самарянъ. Рѣшиться на то, чтобы понести проповѣдь крещенія къ самарянамъ, при вѣковомъ противъ нихъ предубѣжденіи, было нелегко. И вотъ мы видимъ, какъ «находившіемся въ Іерусалимѣ апостолы, услышавъ, что самаряне приняли слово Божіе, послали къ нимъ Петра и Іоанна, которые, пришедши, помолились о нихъ, чтобы они приняли Духа Святаго»* (Д. А. 8, 14-15). Эта посылка, конечно, не означаетъ низшаго служебнаго положенія двоицы первоапостольской среди двѣнадцати апостоловъ, но свидѣтельствуетъ именно о высшемъ ихъ авторитетѣ, въ силу котораго они и могли



У Яфских ворот.

Анатолий Шнитке.

принять тамъ важныя и отвѣтственныя рѣшенія и совершить соотвѣтственныя дѣйствія; однако, для этого оказывается недостаточно и одного Петра, но посылается именно первоапостольская двоица . «Тогда возложили руки *ἐπιθίβουσι τὰς χεῖρας* на нихъ (на самарянъ), и они приняли Духа Святаго» (3, 17). Актъ низведенія Св. Духа чрезъ хиротезію былъ совершенъ первоапостольской двоицей въ совокупности, -- примѣчательный и въ своемъ родѣ единственный случай. Далѣе слѣдуетъ рассказъ о Симонѣ волхвѣ, который, видѣвъ происшедшее, «принесъ *имъ* деньги, говоря: *дайте* и мнѣ власть сію» (8, 18-19), причемъ отвѣчаетъ ему, какъ обычно для двоицы, ап. Петръ. Послѣ сего «они, засвидѣтельствовавъ и проповѣдовавъ слово Господне, обратно пошли въ Иерусалимъ» (8, 25). Этимъ исчерпываются случаи упоминанія первоапостольской двоицы у синоптиковъ. Въ посланіи къ Галатамъ 2, 9 ап. Павелъ называетъ апостола Іоанна вмѣстѣ съ Іаковомъ и Кифой «столпами» (церкви). Ихъ не много, но они весьма вразительны.

Апостола Іоанна мы знаемъ еще какъ автора трехъ соборныхъ посланій и Апокалипсиса. Что касается посланій, то, представляя собой проповѣдь любви, они, вмѣстѣ съ Евангеліемъ Іоанна, образуютъ собой какъ бы новый завѣтъ въ Новомъ Завѣтѣ. Въ интересующемъ же насъ отношеніи, съ точки зрѣнія первоапостольства Іоаннова, заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что возлюбленный ученикъ Христовъ здѣсь даетъ вѣрнымъ

опредѣленное предвареніе объ антихристѣ, который уже дѣйствуетъ въ мѣрѣ, и въ этомъ смыслѣ началось «последнее время», хотя еще и долгій срокъ потребуется для его созрѣванія: «дѣти! последнее время! И, какъ вы слышали, что придетъ антихристъ, и теперь появилось много антихристовъ» (1 Іо. 2, 18). Ср. 1 Іо. 4, 3; 2 Іо. 1, 7. Объ явленіи «звѣря», антихриста, подробнѣе повѣствуется въ Апокалипсисѣ: «и отверзъ онъ уста свои для хулы на Бога» и т. д. (Апок: 13, 5-8). Это предвареніе объ антихристѣ, которое встрѣчается еще у ап. Павла: 2 Тим. 2, 3-10, не только имѣетъ величайшую важность, но и является актомъ власти первоапостольской. Есть разница между вразумленіемъ солунскихъ христіанъ со стороны ап. Павла и торжественнымъ какъ бы объявленіемъ войны уже дѣйствующему антихристу,*) которое имѣемъ мы у Іоанна. Торжественнымъ и величественнымъ свидѣтельствомъ о первоапостольствѣ Іоанна является его Апокалипсисъ, данное ему Откровеніе. Іоаннъ есть новозавѣтный пророкъ между апостолами и единственный апостолъ между пророками . Кромѣ того, онъ вообще есть единственный новозавѣтный пророкъ, запечатывающій словомъ своимъ весь Новый Завѣтъ. Апостолъ-пророкъ онъ есть сослужитель Ангела Божьяго, открывающаго ему тайны: «Я, Іоаннъ, видѣлъ и слышалъ сіе. Когда же услышалъ и увидѣлъ, па лѣкъ ногамъ Ангела, показывающаго мнѣ сіе, чтобы поклониться (ему). Но онъ сказалъ мнѣ: смотри, не дѣлай сего; ибо я сослужитель тебѣ и братьямъ твоимъ пророкамъ и соблюдающимъ слова книги сей; Богу поклонись»

(Апок. 22, 8-9). И раньше того: «я палъ къ ногамъ его (ангѣла), чтобы поклониться ему, но онъ сказалъ мнѣ: смотри, не дѣлай сего; я сослужитель тебѣ и братьямъ твоимъ, имѣющимъ свидѣтельство Иисусово; Богу поклонись; ибо въ свидѣтельство Иисусово есть духъ пророчества» (19. 10). Откровение, данное Иоанну черезъ Ангела, есть «откровение Иисуса Христа, которое далъ ему Богъ, чтобы показать рабамъ своимъ, чему надлежитъ быть вскорѣ. И онъ показалъ, пославъ (оное) чрезъ Ангела Своего рабу Своему Иоанну» (Апок. I. 1-2). При этомъ Иоаннъ выступаетъ не только какъ свидѣтель и хранитель тайнъ Божіихъ, но и какъ первостоятель семи церквей, находящихся въ Азіи (символически же за этими семью церквами скрывается семь образовъ вселенскаго христіанства, судебъ Церкви Христовой въ мірѣ, — соотвѣтственно духамъ у престола Его и семи золотымъ свѣтильникамъ и священной седмерицѣ даровъ Св. Духа). Этимъ семи азійскимъ церквамъ, а чрезъ нихъ и всей церкви вселенской, *urbī et orbī*, посылаетъ Иоаннъ свое апостольское благословение: «благодать вамъ и миръ отъ Того, Который есть, былъ и грядетъ, и отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Его, и отъ Иисуса Христа» (1, 4-5). Иоанну открываются судьбы церкви, — не помѣстныхъ только восточныхъ церквей по отношенію къ которымъ онъ является неоспоримымъ главой и первостоятелемъ, но и всей вселенской церкви на всѣ времена до самого второго пришествія Христова и до новаго неба и новой земли и схождения небснаго Иерусалима. Избраніе для этого Откровенія само по себѣ, даже если бы оно и не относилось къ возлюбленному ученику Христову, есть уже возведеніе въ пророчесвенное первоапостольство. Здѣсь же оно увѣнчиваетъ первоапостольство, пріобрѣтенное еще въ земные дни Спасителя. Вѣдь, предположимъ на одну минуту, что Откровеніе дано было бы не Иоанну, но Петру: какое потрясающее свидѣтельство въ пользу примата Петра въ этомъ было бы усмотрѣно! Тому, кому ввѣрена забота о всей церкви и управление ею, ввѣряется и вѣдѣніе будущихъ ея судебъ. Но, вѣдь подобное же заключеніе напрашивается и въ отношеніи

Иоанна, первоапостольство котораго, несомнѣнно, свидѣтельствуется и даннымъ ему Откровеніемъ. Не надо преувеличивать: значеніе его можно и должно понимать лишь въ свѣтѣ того, что мы уже знаемъ изъ Евангелія о немъ (какъ это слѣдовало бы и относительно Петра). Фактъ Откровенія самъ по себѣ не устанавливаетъ первоапостольства, но и онъ свидѣтельствуется о немъ и долженъ быть понятъ въ связи съ нимъ, какъ его раскрытіе и подтвержденіе. И обратно, отсутствіе откровенія у первоапостола Петра свидѣтельствуется, что примать Петровъ, имѣя первосвященство, не включаетъ пророчества и, слѣдовательно внутренне имъ ограничивается. И уже во всякомъ случаѣ, видѣтъ въ немъ полноту всѣхъ служеній, не только первосвященническаго, но и царскаго и пророчесвеннаго, какъ принято въ католическомъ богословіи, нѣтъ основанія, ибо находится въ противорѣчьи съ фактомъ одного только Иоаннова Апокалипсиса. Вмѣстѣ съ тѣмъ выясняется еще и другое различіе между двумя образами первоапостольства. Священство — преемственно какъ въ ветхозавѣтной, такъ и новозавѣтной церкви. Напротивъ, пророчесвенное служеніе единолично и не знаетъ преемственной передачи. Кромѣ того, если допускать, что любимый ученикъ не вкусилъ общечеловѣческой смерти и невѣдомымъ образомъ *пребываетъ*, то и преемство дѣлается не только излишнимъ, но и невозможнымъ въ виду того, что онъ самъ незримо пасетъ стадо свое, пророчесвенно его вдохновляя. По крайней мѣрѣ, домыслы эти напрашиваются сами собою, при обзорѣ всѣхъ данныхъ, сюда относящихся.

Эти экзегетическія наблюденія отдаемъ мы нынѣ на судъ компетентной критики въ полномъ сознаніи того, насколько трудна и отвѣтственна эта область и сколь ограниченными въ ней являются единоличныя усилія. Само собою разумѣется, устанавливаемый здѣсь фактъ двойственнаго первоапостольства Петра и Иоанна ставитъ на очередь цѣлый рядъ и дальнѣйшихъ принципиальныхъ вопросовъ первостепенной важности, преимущественно изъ области ученія о Церкви. Однако, сами эти вопросы выходятъ уже за предѣлы настоящаго очерка.

Лѣто 1923 г.



Галилея.

Анатолий Шнитке.



ПРАВΟΣЛАВНЫЙ АЛМАНАХ "ПУТЬ"

Издается 5 раз в год при храме Христа Спасителя
 340 Ист Семьдесят Первая улица, Нью-Йорк, Нью-Йорк 10021
 По благословению преосвященного Петра, епископа Нью-Йоркского
 и Нью-Джерсийского

РЕДАКТОР о. МИХАИЛ АКСЕНОВ МЕРСОН

ORTHOODOX ALMANAC "PUT"

PUBLISHED 5 TIMES A YEAR IN RUSSIAN BY CHRIST THE SAVIOR
 ORTHODOX CHURCH IN MANHATTAN
 340 East 71-st Street, N.Y. N.Y. 10021
 With blessing of the Right Reverend Peter Bishop of New York
 and New Jersey
 Orthodox Church in America

REV. MICHAEL AKSENOV MERSON, EDITOR.

Запросы и пожертвования присылать по адресу:
 Almanac PUT – Christ the Savior Orthodox Church
 340 East 71-st Street, New York, N.Y. 10021

Прошу выслать альманах "ПУТЬ"
 по адресу : (по-английски, печатными буквами)

Имя и фамилия _____

Адрес _____

Предполагаемое пожертвование на номер	—	4 доллара
На весь год	—	10 долларов
Для проживающих за границей	—	15 долларов
В целях поддержания издания	—	20 долларов

Suggested donation	for one issue	\$ 4.00
Suggested donation	for 1 year	
In USA		\$10.00
In foreign countries		\$15.00
Supporting donation		\$20.00

PUT
 Christ the Savior Orthodox Church
 340 East 71 st Str.
 New York, N.Y. 10021

NON-PROFIT ORG.
 U. S. Postage
 PAID
 New York, N.Y.
 Permit No 5660