

игумен Иларион (Алфеев)

# Православное Богословие на рубеже столетий

## Оглавление

Предисловие .....	3
<b>Часть I. Богословское образование в прошлом и настоящем .....</b>	<b>4</b>
I. Учебные программы .....	5
1) Священное Писание .....	5
2) Догматическое богословие .....	6
3) Мистическое богословие .....	7
4) Аскетика .....	8
5) Патрология .....	9
6) Философия.....	10
7) Литургия.....	10
8) Гомилетика.....	11
9) Сравнительное богословие .....	12
10) Мировые религии .....	13
11) Древние и новые языки .....	13
12) Некоторые другие учебные дисциплины .....	14
II. Учебный процесс .....	15
1) Лекция, семинар, спецкурс, экзамен .....	15
2) Самостоятельная работа .....	16
3) Специализация. Магистратура и докторантура.....	18
4) Обмен студентами. Обучение за границей .....	19
5) Физическое воспитание .....	19
6) Дисциплина. Отношение преподавателей к студентам .....	20
7) Монашеское присутствие в духовной школе .....	23
8) Благочестие .....	24
Заключение .....	25
Духовное образование на христианском востоке в I-VI веках .....	27
1. Апостольская община как «духовная школа» .....	28
2. Христианская духовная школа эллинистического мира.....	30
3. Духовная школа сирийского Востока.....	38
Заключение .....	43
Проблемы духовной школы на рубеже XIX и XX веков: свидетельства очевидцев .....	46

1. Митрополит Антоний (Храповицкий): «Школа не развивает ни христианского настроения, ни пастырского духа» .....	48
2. Митрополит Евлогий (Георгиевский): «Одной строгостью и страхом воспитывать юношество нельзя» .....	52
3. Митрополит Вениамин (Федченков): «Старые школы не умели воспитывать нас» .....	56
4. И. Шадрин: «Мы гибнем и для себя и для родины!» .....	58
Заключение .....	70
<b>Часть II. Богословы уходящего века .....</b>	<b>73</b>
Архимандрит Киприан (Керн): .....	73
I. Жизнь и личность архимандрита Киприана .....	73
II. Взгляды архимандрита Киприана на ученость и образование .....	92
Протопресвитер Иоанн Мейендорф .....	107
Епископ Диоклийский Каллист .....	113
Архимандрит Софроний .....	119
Митрополит Сурожский Антоний .....	128
<b>Часть III. Православное богословие на рубеже столетий .....</b>	<b>138</b>
1. Осмысление уроков истории .....	138
2. Наследие русской богословской науки .....	141
3. Священное Писание .....	143
4. Святоотеческое наследие .....	144
5. Православное богослужение .....	145
6. Православие и инославие .....	147
7. Богословское образование .....	149
8. Роль Богословской комиссии .....	152
9. Взгляд в будущее .....	152

## *Предисловие*

Настоящая книга представляет собой сборник статей и докладов, написанных в 1997-99 годы и посвященных одной общей теме — православному богословию на рубеже столетий. «Произойдет ли возрождение русской богословской науки?» Этот вопрос, вынесенный в заглавие одной из статей, является лейтмотивом всей книги.

Первая часть сборника посвящена проблемам богословского образования в Русской Православной Церкви. Для многих ныне очевидна необходимость серьезного переосмысления существующей системы богословского образования, радикальной реформы духовных школ. Именно в духовных семинариях и академиях закладывается тот фундамент, на котором создается богословие и жизнь Русской Церкви, ибо именно в них воспитываются будущие пастыри. Как мне представляется, целью реформы духовных школ должно стать возвращение к традиционным святоотеческим истокам, максимальное приближение к той модели богословской школы, которая существовала на христианском Востоке в первом тысячелетии. В то же время необходимо серьезное повышение научного уровня преподавания, что невозможно без введения в оборот основных достижений современной мировой богословской науки.

Вторая часть книги содержит материалы, посвященные выдающимся богословам уходящего XX столетия — архимандриту Киприану (Керну), протопресвитеру Иоанну Мейендорфу, епископу Диоклийскому Каллисту, архимандриту Софронию (Сахарову) и митрополиту Сурожскому Антонию. В творчестве этих богословов верность святоотеческой традиции сочетается с открытостью к вызовам современности: традиционное учение Православной Церкви они сумели выразить языком, понятным человеку нашей эпохи. Всестороннее изучение их наследия представляется чрезвычайно важным для возрождения отечественного богословия.

Наконец, третья часть, давшая название всему сборнику, представляет собой попытку целостного осмысления комплекса задач, стоящих перед русским православным богословием накануне XXI столетия, подводит итог многолетним размышлениям автора на данную тему.

Пользуюсь возможностью поблагодарить всех, кто тем или иным образом способствовал появлению этой книги на свет, прежде всего моим ближайшим помощникам, несущим вместе со мной бремя ежедневного служения, а также тем студентам и выпускникам духовных школ, которые ставили передо мной вопросы, нашедшие частичное отражение на страницах книги.

*Октябрь 1999г.*

*Москва*

# Часть I. Богословское образование в прошлом и настоящем

## Проблемы и задачи русской православной духовной школы

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, досточтимые отцы, братья и сестры!

Для меня большая честь и огромная радость выступить перед вами, ректорами, профессорами и студентами православных богословских учебных заведений.

В моей жизни многое связано с духовным образованием. В разное время мне пришлось преподавать Священное Писание Нового Завета, догматическое богословие, гомилетику, патрологию и древнегреческий язык в различных духовных и светских учебных заведениях в России и за ее пределами.

Однако, в отличие от большинства из присутствующих, я не представляю на этой консультации никакую духовную школу. «Привилегированное» положение частного лица дает мне возможность высказать открыто и прямо, не боясь задеть чье-либо достоинство или чьи-либо интересы, то, что я думаю о сегодняшних проблемах богословского образования и возможных путях их решения. Я буду исходить прежде всего из российского контекста, хотя то, что я скажу, может иметь отношение и к некоторым учебным заведениям вне России.

Мне представляется необходимой *радикальная реформа* российской православной духовной школы. Такая реформа нужна прежде всего потому, что научно-богословский уровень наших духовных семинарий и академий соответствует сегодня стандартам 2-й половины XIX (хотя в чем-то и им уступает). Традиция богословского образования прервалась в России после революции 1917 года. Она, правда, продолжалась на Западе и дала миру замечательных православных богословов, таких как протоиереи Сергей Булгаков, Георгий Флоровский, Александр Шмеман, Иоанн Мейендорф, архимандрит Киприан (Керн), профессора А.В. Карташев, В.Н. Лосский, и многие другие. Однако их книги, по которым Запад узнает о Православии, пока еще не вошли в учебный обиход российских духовных школ: более того, немалое число преподавателей духовных школ относится к этим книгам с недоверием, усматривая в них «неправославные взгляды». Достижения современного западного богословия тоже практически игнорируются в наших духовных школах.

Для того, чтобы наше богословское образование приблизилось по своему научному уровню к современным стандартам, необходимо, как мне кажется, пересмотреть наши *учебные программы*. Наверстать упущенное за семьдесят лет будет нелегко: для этого потребуются немало усилий. Но если их не приложить, мы рискуем так и остаться в гетто, так и не выйти на уровень современной мировой богословской науки.

Кроме того, я глубоко убежден в том, что нам необходим новый подход к некоторым аспектам *учебного процесса*, новые методы воспитания, новая трактовка дисциплинарных правил, новая концепция взаимоотношений между преподавателем и студентом. Наши духовные семинарии и академии унаследовали от дореволюционной «бурсы» (духовной школы) некоторые воспитательные методы, от которых, как мне кажется, нам необходимо срочно избавляться. Никакое возрождение духовного образования в Русской Церкви невозможно до тех пор, пока эти методы сохраняются.

## I. Учебные программы

Начну с конкретных замечаний и предложений по учебным программам.

### 1) Священное Писание

Главным пробелом в курсах Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, которые читаются в российских духовных школах, является, на мой взгляд, полное невнимание к достижениям современной библейской критики. Запад в течение последних десятилетий продвинулся в изучении Библии необычайно далеко; у нас же в качестве основного источника сведений по библейской критике используется в лучшем случае «Толковая Библия», составленная А.П. Лопухиным и его учениками в начале века, на заре развития библейской науки.

Я не призываю к тому, чтобы знакомить православных студентов со всеми многочисленными концепциями протестантских и светских ученых относительно предполагаемых авторов тех или иных библейских книг, подлинности или неподлинности отдельных фрагментов Библии. Многие из этих концепций устаревают, не успев появиться на свет, и угнаться за ними невозможно. Но нельзя и игнорировать весь тот богатейший материал, который накоплен библейской наукой к концу XX столетия.

Перед православным библеистом стоит огромная задача: найти правильный подход к библейской критике, выбрать из ее арсенала то, что может иметь ценность для православного ученого, отбросив все лишнее и ненужное. Но для того, чтобы быть в состоянии осуществить этот отбор, преподаватель Священного Писания должен сам владеть всем арсеналом современной библейской учености.

Этим арсеналом пользуются в наше время все, кроме православных: католики и протестанты, баптисты и сектанты, представители иных религий и атеисты. Последние, кстати говоря, используют данные библейской критики в своей борьбе с религией. Хотя бы только ради того, чтобы противостоять натиску антирелигиозной пропаганды, православному христианину необходимо знать основы библейской критики. Об этом говорил пятьдесят лет назад профессор А. В. Карташев:

*В неизбежно предстоящем Русской Церкви... миссионерском походе по обширному лицу родной земли нельзя обойтись одними устарелыми средствами из арсенала нашей научно-богословской отсталости. Чтобы бить врага на всех его кажущихся передовыми и научными позициях, нужно самим владеть оружием новейшей научной техники. Но для этого нужно ее сначала творчески воспринять, усвоить и преобразить в лоне церковного богословия и церковной истины.*

Другим аспектом изучения Библии в духовных школах должно быть систематическое знакомство с экзегезой библейских и евангельских текстов в трудах Отцов Церкви, в богослужебных текстах, в церковном Предании. Православный христианин должен уметь читать Священное Писание в контексте Предания, уравнивая и восполняя сведения, полученные при знакомстве с библейской критикой, тем, что можно узнать о Библии из опыта Церкви.

Целесообразно ввести в духовных школах специальные курсы по библейской экзегетике, например «Толкование Нового Завета в александрийской богословской школе», «Толкование Ветхого Завета в православной литургической традиции», «Святоотеческие толкования на Песнь Песней», и т. д. Необходимы также спецкурсы по библейской археологии, по кумранистике, по географии Нового Завета и другим многочисленным отраслям современной библейской науки.

## *2) Догматическое богословие*

В наших духовных школах догматика чаще всего преподается на основе схоластических схем, вошедших в богословский обиход на средневековом католическом Западе и через Киевскую академию проникших в русские духовные школы в XVII–XVIII столетиях. Например, первый раздел догматического богословия — «Учение о Боге» — включает в себя такие темы: «семь свойств сущности Божией», «пять свойств воли Божией», «четыре свойства ума Божия», и так далее. На Западе эти схемы давно уже вышли из употребления; у нас же они остаются и продолжают некоторыми восприниматься как незыблемая основа, на которой должна строиться православная догматика. После этого не приходится удивляться тому, что студенты духовных школ воспринимают догматику, мягко говоря, без энтузиазма.

По моему глубокому убеждению, схоластические схемы нужно окончательно изгнать из преподавания: они только разрушают в человеке веру и препятствуют воспитанию его в духе Предания Восточной Церкви. Преподавание догматического богословия в духовных школах должно строиться на основе Священного Писания и учения Святых Отцов Церкви.

Возьмем, к примеру, тот же раздел «Учение о Боге». Он может включать в себя такие темы: 1. Непостижимость Божия; 2. Имена Божии; 3. Апофатическое и катафатическое богословие; 4. Свойства Бога; 5. Сущность и энергии Бога. Все эти темы подробно разрабатывались Святыми Отцами. При этом тема «непостижимости Божией» может раскрываться на материале антиевномийских сочинений Великих Каппадокийцев и святителя Иоанна Златоуста. Тему «имен Божиих» можно рассматривать на материале творений святителя Григория Богослова, преподобного Ефрема Сирина и автора Ареопагитского корпуса, у которых она наиболее полно развита. Материалом для темы «апофатическое и катафатическое богословие» могут служить сочинения святителей Григория Нисского и Григория Богослова, Корпус Ареопагитикум и др. Тему «свойства Бога» можно раскрыть на основе соответствующего раздела в «Точном изложении православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина. Наконец, для раскрытия темы «сущности и энергий Божиих» можно воспользоваться сочинениями святителя Григория Паламы.

Помимо библейского и святоотеческого материала, в преподавании догматики можно, конечно, пользоваться такими современными пособиями, как лекции по догматике В. Лосского, построенные целиком на святоотеческом материале. Я уверен, что при таком подходе догматическое богословие будет интереснейшим и увлекательнейшим предметом.

Догмат — основа жизни православного христианина. Все наше богослужение построено на догматах. Священник, не знающий догматов, подобен врачу, который не знает самих основ медицины.

Увы, отсутствие интереса к догматике у некоторых представителей нашего духовенства и православного студенчества нередко становится причиной полной богословской безграмотности.

Приведу несколько примеров. Однажды я принимал экзамен по догматике у студентов-заочников 3-го класса духовной семинарии. Большинство из них было уже в священном сане. Я построил экзамен по принципу отделения «овец» от «козлиц»: я задавал вопросы, и если у отвечающего обнаруживалась ересь, он садился на левую сторону, а если ереси не обнаруживалось, он шел на правую сторону. Так вот, к концу экзамена почти все сидели на левой стороне. Один студент мне, например, заявил, что «Отец родил Сына, чтобы спасти род человеческий». Другой на вопрос «Что такое апофатическое (отрицательное) богословие?» ответил: «Это когда говорят, что Бога нет». Третьего я спросил: «Сколько природ Вы признаете в Иисусе Христе?» Он ответил: «Две природы». Я спросил: «А сколько естеств?» Ответ: «Одно естество». Вопрос: «Как же так: природы две, а естество одно?» Ответ: «Вот именно: одно естество в двух природах». И после этого мы

удивляемся, что наши прихожане не разбираются в догматах. Если пастыри таковы, то чего же спрашивать с овец?

А вот уж совсем курьезный пример. Пришел ко мне послушник одного большого монастыря (сейчас он, наверное, уже иеромонах или архимандрит) сдавать экзамен по догматике за второй класс духовной семинарии. Он сказал: «Батюшка, задайте мне легкий вопрос; я целыми днями на послушаниях, учиться некогда». Ну, я его и спрашиваю: «Сколько Лиц в Святой Троице?» Послушник задумался, закатил глаза. Я ему говорю: «Вы, может быть, Их в уме считаете?» После продолжительного тяжкого раздумья он сказал: «Одно Лицо». Я его спросил: «Почему же тогда мы веруем в Троицу, если Лицо одно?» Он ответил: «Батюшка, я же просил вас не задавать трудных вопросов; я послушник, мне учиться некогда». И это не анекдот, а случай из моей собственной преподавательской практики.

### *3) Мистическое богословие*

Одной из причин, по которой догматика кажется нашим студентам сухим и малоинтересным предметом, является то, что она преподносится как бы вне контекста духовного опыта христианина — так, будто «сухие догмы» не имеют прямого отношения к тому, что мы называем «жизнью в Боге», «жизнью во Христе», духовным и мистическим опытом.

Между тем, существует самая тесная и прямая связь между догматом и духовной жизнью; между тем, во что человек верует, и тем, как он молится; между догматическим содержанием веры и ее выражением в личном опыте христианина. Евагрий-монах говорил в IV веке, что богослов — это тот, кто истинно молится. От того, насколько серьезно воспринимаем мы догматы веры, зависит, в конечном счете, насколько окажемся мы способны приблизиться к Богу, к вершинам духовной жизни, святости и обожения.

В связи с этим я хотел бы поставить вопрос: не следует ли ввести в духовных школах отдельный курс «мистического богословия»? Кому-то, может быть, не понравится название «мистическое»: назовите это, как хотите, но дайте студентам возможность знакомиться с тем, что является сердцевинным содержанием христианской жизни — с непосредственным опытом богообщения, которого удостоились святые подвижники христианской Церкви.

Отсутствие у нас такого предмета, как мистическое богословие, приводит к тому, что студенты не изучают ключевые темы святоотеческой традиции: видение Бога, созерцание Божественного Света, обожение человеческого естества.

В качестве материала для курса мистического богословия в духовных школах можно использовать сочинения вышеназванных и других Отцов и учителей Церкви. Книга В. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», а также труды Н. Арсеньева, мало известные в России, могли бы служить хорошим подспорьем для преподавателя.

Курс мистического богословия, по-видимому, может включать и такие темы, как «мистическая традиция Западной Церкви», «мистицизм вне христианства», «ложный мистический опыт» и т. д. Однако эти темы должны рассматриваться уже после того, как будут изучены основы мистической традиции Православной Церкви.

Почему важно, например, изучение западного мистицизма? Хотя бы потому, что православный пастырь должен уметь видеть различие между духовным опытом восточных и западных подвижников. Отсутствие глубоких знаний в этой области приводит, как правило, к крайностям. У нас есть священники, которые ставят Франциска Ассизского и Терезу Авильскую в один ряд с Симеоном Новым Богословом и Серафимом Саровским — просто потому, что не хотят

или не умеют замечать различий между западным и восточным мистицизмом. С другой стороны, некоторые пастыри огульно отрицают весь западный мистицизм как заблуждение и диавольское прельщение. Не потрудившись познакомиться даже с самыми основными произведениями западной мистической литературы, такими как «Подражание Христу» Фомы Кемпийского, эти пастыри основывают свои суждения о западном мистицизме или на антикатолической литературе прошлого века, или на атеистических брошюрах, изданных в советское время.

Ни для кого также не секрет, что многие наши современники увлекаются восточным нехристианским мистицизмом. Для того, чтобы быть в силах дать адекватный ответ таким людям, священник должен сам знать хотя бы основные аспекты внехристианского мистицизма. Опять же, для такого знания недостаточно чтения обличительной литературы: нужно знакомиться с первоисточниками.

Православный священник должен уметь отличать духовность от прелести, «духа истины» от «духа заблуждения», истинный мистический опыт от ложного.

Я как-то посоветовал одному студенту почитать книгу «Старец Силуан» и другие сочинения приснопамятного архимандрита Софрония (1993). Студент меня спросил, насколько «надежны» книги отца Софрония с точки зрения православной духовности. Я ему ответил, что, во всяком случае, эти книги (они переведены более чем на двадцать языков) являются настольным чтением православных монахов во всем мире, в том числе на Святой Горе Афон. «А нам говорили, что отец Софроний был в прелести», – сказал студент. Я тогда спросил: «Почему бы Вам самому не прочитать хотя бы одну из его книг? Если Вы увидите, что там есть прелесть, закройте книгу и поставьте на полку; а если увидите, что нет, читайте и радуйтесь, что нашли прекрасное духовное чтение». Студент на это ответил вопросом: «А вдруг я не сумею отличить прелесть от истинной духовности?» Я сказал: «Если Вы, будущий пастырь, не в состоянии отличить духовность от прелести, чему же вы собираетесь учить ваших прихожан?»

В продолжение этого разговора группа студентов задала мне вопрос: «Сейчас издают большое количество литературы на духовные темы. Но про одни книги говорят, что в них — прелесть, а про другие — что в них ересь. Как быть?» Я им ответил примерно так: «Дорогие братья, книга — это не враг ваш, а друг; не источник зла, а источник знаний. Тем более если речь идет о книге, написанной православным автором и изданной по благословению церковных властей. Если, боясь впасть в прелесть, вы закроете для себя доступ к богатствам и сокровищам православной духовности, вы не только не станете полноценными пастырями, но и не сможете сами проникнуть в суть христианства».

Вот для чего необходимо преподавать мистическое богословие в духовных школах. У пастыря Православной Церкви не должно быть страха перед «духовностью» как таковой; он не должен бояться читать книги по вопросам духовной жизни; он должен знать, что такое истинно православный мистический опыт и что такое ложный мистицизм. Только в этом случае он сможет быть подлинным духовным наставником, умеющим отделять свет от тьмы, способным мудро руководить своей паствой.

#### **4) Аскетика**

В русских дореволюционных духовных школах преподавалась аскетика — предмет, который отсутствует в учебных программах многих современных духовных учебных заведений. По моему глубокому убеждению, такой предмет совершенно необходим для будущих пастырей Церкви.

Что такое «трезвение» — искусство борьбы с помыслами? Что такое «борьба со страстями»? Что такое вообще «страсть»? Что такое «грех»? Что включает в себя понятие христианского



«целомудрия»? Почему целомудрие необходимо и в монашестве, и в браке? В чем смысл монашества? Каковы основные монашеские обеты? Как бороться с унынием? В чем смысл и духовное значение поста? Для чего православный христианин совершает поклоны? Каковы основы молитвенной практики Православной Церкви? Ответом на эти и многие другие вопросы должен быть систематический курс аскетики.

Отсутствие такого курса в наших духовных школах приводит к тому, что студентами не изучаются такие памятники монашеской письменности, как «Изречения Отцов пустыни», «Духовные Беседы» преподобного Макария Египетского, «Лествица» преподобного Иоанна Синайского, «Добротолюбие», писания святителя Игнатия Брянчанинова, святого Иоанна Кронштадского, преподобного Силуана Афонского и других.

Аскетика — не специфически монашеская учебная дисциплина. Всякий христианин должен знать основы аскетической практики и уметь воплощать их в жизнь. Отцы–подвижники Древней Церкви писали не только для своих братьев–монахов, но и вообще для всех аскетически настроенных верующих. Вот почему до сих пор для многих православных христиан их сочинения являются «хлебом насущным». Вот почему многие миряне ежедневно читают и изучают эти сочинения. Не изучают их (во всяком случае, систематически) только студенты духовных академий и семинарий.

### **5) Патрология**

Преподавание патрологии у нас нередко сводится к заучиванию основных вех биографии того или иного Отца Церкви и самому поверхностному ознакомлению с отдельными аспектами его учения. В некоторых духовных школах лекции по патрологии читаются раз в неделю в течение одного года: тридцать учебных часов — по часу на каждого «Отца».

По моему мнению, во многих богословских учебных заведениях России должна быть пересмотрена сама концепция преподавания патристики. Не зазубривание дат, но изучение наследия Святых Отцов — вот что должно быть главным содержанием курса патрологии. Недостаточно лишь знакомства с цитатами из Отцов по учебнику: необходимо читать их сочинения целиком. Студентам надо привить вкус к чтению святоотеческой литературы. Более того, нужно стремиться к тому, чтобы изучать Отцов в подлиннике — на греческом, латинском и других языках.

Недостаточно также знакомства с Отцами ранней Церкви и Отцами Вселенских Соборов. Следует изучать позднее–византийских авторов (Григорий Палама, Симеон Солунский, Николай Кавасила) и греческих Отцов периода османского владычества (Никодим Святогорец). Необходимы специальные курсы по русской патрологии (от митрополита Илариона и Максима Туровского до Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова, Иоанна Кронштадского и Силуана Афонского), по сирийской христианской литературе (Ефрем Сирийский, Исаак Сирийский и др.) и другим национальным традициям церковной письменности.

Патрология — важнейшая учебная дисциплина для будущих пастырей. Перед нами стоит задача не только читать и любить Святых Отцов, не только изучать их наследие, как изучают музейные экспонаты или архивные документы, но и мыслить по–святоотечески. Иными словами, мы должны уметь применять то, что говорили древние Отцы, к сегодняшнему дню, рассматривать современные проблемы через призму святоотеческого опыта. Надо отдавать себе отчет в том, что далеко не на все вопросы, волнующие человечество в XX веке, можно найти ответы в сочинениях древних Отцов. Поэтому важно усвоить дух святоотеческого богословия, а не только его букву.

Успеху христианства в IV веке во многом способствовало умение Отцов Церкви того периода говорить на языке своего времени, отвечать на вопросы, которые ставила перед ними жизнь.

Святоотеческое богословие не было «устаревшим»: оно шло и развивалось в ногу со временем. Оно не было отвлеченным теоретизированием, не было абстрагированным от того, чем жили люди. Относительный неуспех христианской миссии в современном мире во многом связан с тем, что богословие развивается по своим законам, а жизнь мира идет своим чередом. Богословие превратилось в оторванную от реальности науку, которой интересуются только «специалисты».

И конечно, нужно учиться не только мыслить, но и жить по-святоотечески. Это задача глобальная, задача всей жизни. Но первые шаги на этом поприще могут быть сделаны уже во время обучения в духовной школе.

## **6) Философия**

Святые Отцы Церкви, такие как Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и другие, изучали философию в течение многих лет. О пользе философии Климент Александрийский говорил так: «...Философия есть поистине искусство правильной мудрости, дающее опыт в вещах жизненно важных; она — твердое познание того, что касается Бога и человека; некое прочное и непоколебимое обладание, скрепляющее воедино настоящее, прошедшее и будущее». А святитель Григорий Богослов писал: «Нет ничего более непреодолимого, чем философия, ничего более неуловимого. Все может ослабеть, только не философ... Непреодолимы только двое — Бог и ангел; а третий — философ, нематериальный в материальном, неограниченный в теле, небесный на земле, бесстрастный в страданиях».

В наших духовных семинариях философия или вовсе не изучается, или читается самое поверхностное «Введение в философию», от которого в памяти студентов остаются лишь имена отдельных философов. Даже в академиях философия не изучается систематически.

В прошлом веке ученики бursы решали вопрос: «Спасется ли Сократ и другие благочестивые философы язычества или нет?» Современным семинаристам не всегда известно даже имя Сократа. Помню, я спросил одного семинариста на уроке: «Какие имена античных философов вы знаете?» Он сказал: «Платон». — «А еще?» — «Аристотель». — «Ну, а еще?» — «Фаллос». Очевидно, он имел в виду Фалеса. Но спрашивать дальше было невозможно: весь класс смеялся.

Мне представляется совершенно необходимым углубленное изучение античной философии студентами духовных семинарий и академий. Без достаточной подготовки в этой области студент не сможет читать и адекватно воспринимать такие сочинения, как, например, «Источник знания» преподобного Иоанна Дамаскина, и многие другие произведения Отцов Церкви.

Необходимо также изучение западной средневековой философии, знакомство с немецким идеализмом, с экзистенциализмом и другими философскими течениями нового времени. Все это существенно обогатит кругозор православного пастыря, будет способствовать его интеллектуальному и духовному развитию.

## **7) Литургия**

Преподавание литургии в наших духовных школах, как правило, сводится к заучиванию наизусть различных рубрик Типикона, вроде «порядок утреннего богослужения на Благовещение, если оно совпадает с Великим Вторником». Такой случай — совпадение Благовещения с Великим Вторником — может встретиться один или два раза за пятьдесят лет церковной деятельности того или иного священнослужителя. Какой смысл заучивать наизусть порядок этого богослужения, когда можно перед началом службы заглянуть в Типикон и служить в соответствии с тем, что там

написано? Не проще ли научить студентов духовных школ пользоваться Типиконом, чем заставлять их зубрить «Марковы главы», «имже несть числа»?

Мне думается, что литургия должна была бы прежде всего раскрывать перед учащимися дух и смысл православного богослужения. Литургику нельзя сводить к урокам богослужебной практики. Должно изучаться литургическое богословие. Студентов надо знакомить с историей Литургии, с историей богослужений суточного и седмичного кругов, с годичным кругом церковных праздников.

Более того, следовало бы систематически изучать богослужебные тексты с точки зрения их богословского, догматического содержания. Отец Павел Флоренский считал, что православная догматика должна быть ничем иным, как систематизацией догматических идей богослужения. А святитель Игнатий Брянчанинов называл православное богослужение духовной школой, в которой человек может научиться «всему необходимому на поприще веры».

Скажем прямо: наши верующие, за редким исключением, не понимают смысла многих богослужебных текстов. Если песнопения и молитвы, которые звучат в храме ежедневно или еженедельно, еще более или менее знакомы рядовому верующему, то те, что исполняются раз в год (на Страстной Седмице, на двенадцатые праздники), как правило, проходят мимо его внимания. Причина этого — не только в использовании церковнославянского языка. Такие сложные произведения византийской поэзии, как канон праздника Пятидесятницы, даже прочитав по-русски, невозможно с первого раза усвоить на слух: их содержание нужно специально изучать. И уж во всяком случае, одна из главных задач духовной школы состоит в том, чтобы помочь студенту войти в обладание богатствами литургической поэзии и литургического богословия.

Богослужебные тексты Православной Церкви — это наше живое наследие, которое надо знать и любить. В догматическом плане их значение ничуть не меньше (а может быть, даже больше) сочинений Святых Отцов Церкви. То, что богослужебные тексты не изучаются в духовных школах, является огромным упущением.

## **8) Гомилетика**

Преподавание гомилетики в некоторых наших духовных школах поставлено очень плохо. Сам подход к проповеди является, на мой взгляд, принципиально ошибочным.

Вот, например, как студент одной из духовных школ России готовит свою проповедь. Преподаватель дает ему тему и схему, по которой эту тему следует раскрывать. Студент пишет проповедь, потом показывает преподавателю. Последний «исправляет» текст, то есть вычеркивает все живое, индивидуальное, нестандартное. Потом студент обязан заучить «исправленную» версию своей проповеди наизусть и в назначенный день произнести ее перед другими студентами в семинарском храме после вечерней молитвы. Отклонения от одобренного текста не допускаются. Можно ли таким путем воспитать проповедника?

Студента заставляют говорить на искусственном, устаревшем языке. На уроках гомилетики в качестве учебного материала рассматриваются проповеди авторов прошлого века, вроде архиепископа Иннокентия Херсонского или протоиерея Григория Дьяченко. Сколь ни хороши эти проповеди сами по себе, они, конечно, безнадежно устарели как по языку, так и по содержанию.

Результатом уроков гомилетики в духовной школе нередко является то, что студенты, выйдя из ее стен, оказываются неспособными говорить на нормальном человеческом языке, не могут донести слово Христово до слуха своих прихожан. Почему бы не предложить студентам в качестве образцов проповеди наших современников — митрополита Сурожского Антония, протопресвитера Александра Шмемана?

Нужно учитывать также, что современному священнослужителю приходится не только проповедовать в храме, но и выступать перед различными аудиториями вне его стен, в том числе по радио и телевидению. Слушателями священника могут оказаться люди, далекие от Церкви, которых убедит только живое, здоровое и трезвое слово, а не проповедь в стиле XIX века, написанная заранее и прочитанная по бумажке.

Мне кажется, что преподаватель гомиетики должен всячески развивать в студентах способность к импровизации. Очень часто священник оказывается в ситуации, когда от него требуется произнести слово экспромтом: времени на подготовку тогда вообще нет. Если священник не приучен говорить с ходу, он в такой ситуации теряется, произносит что-то бессвязное, неубедительное.

### **9) Сравнительное богословие**

Во многих духовных школах сравнительное богословие является ничем иным, как слегка осовремененным «обличительным богословием» прошлого века. Студенты изучают всевозможные «заблуждения» протестантов и католиков, их «отклонения» от Православия, но не узнают ничего о реальной жизни верующих этих конфессий.

В некоторых случаях преподаватель сравнительного богословия, как кажется, ставит своей задачей воспитать в учениках фанатичную ненависть к инославью. Такой подход унаследован некоторыми нашими духовными школами от дореволюционной бурсы. Известный «летописец бурсы» Н. Г. Помяловский писал об этом фанатизме в третьей четверти XIX века:

В бурсацком фанатизме, как и во всяком фанатизме, нет капли, нет тени, намека нет на чувство всепрощающей, всепримиряющей... христианской любви. По понятию бурсацкого фанатика, католик, особенно же лютеранин — это такие подлецы, для которых от сотворения мира топят в аду печи и куют железные крючья. Между тем всякий бурсак-фанатик более или менее непременно невежда, как и всякий фанатик. Спросите его, чем отличается католик от православного, православный от лютеранина, он ответит бесполое всякой бабы, взятой из самой глухой деревни, но несмотря на то, все-таки будет считать своей обязанностью, своим призванием ненависть к католику и протестанту.

Мне кажется, что современных студентов духовных учебных заведений необходимо воспитывать в духе терпимости и открытости по отношению к другим конфессиям. Мы живем не в Средневековье и даже не в XIX веке. Надо учитывать, что многим будущим священнослужителям нашей Церкви придется жить в мультиконфессиональном обществе. Должно быть четкое видение различий, но и не менее четкое сознание того, что у христиан самых разных деноминаций есть общая догматическая основа, общая вера в Святую Троицу, вера в Иисуса Христа как Бога и Спасителя.

На уроках сравнительного богословия недостаточно указывать на слабые стороны других конфессий: нужно обращать пристальное внимание на их сильные стороны. Только когда православный священник будет знать о сильных сторонах инославных Церквей, в его руках будут необходимые средства для диалога с ними. Если же в духовной школе студент узнает только о слабых сторонах иных конфессий, всегда сохраняется реальная опасность того, что, встретившись с представителями этих конфессий в жизни, он окажется безоружным и неподготовленным.

Преподавание сравнительного богословия у нас нередко бывает идеологизированным; преподаватель навязывает студентам свои взгляды. Ни для кого не секрет, что как среди профессоров, так и среди студентов православных духовных школ встречаются люди, по разному настроенные по отношению к инославным конфессиям. Бывает, что преподаватель сравнительного богословия оказывает систематическое давление на студентов, которые отличаются более широким,

чем он, взглядом на инославие. По моему глубокому убеждению, каждый студент вправе иметь в этой области, так же как и в других, свое мнение; и преподаватель должен это мнение уважать.

На уроках сравнительного богословия необходимо знакомить студентов не только с историей, но и с современной жизнью инославных Церквей. Необходимо изучать не только богословские отклонения этих Церквей от Православия, но и вообще их богословскую и духовную традиции.

По моему, следовало бы приглашать и самих представителей других конфессий для встречи со студентами и ответов на их вопросы. Кто-нибудь скажет: как это в православной духовной семинарии появится протестантский пастор или баптистский проповедник? Но ведь в реальной жизни нашим священнослужителям придется встречаться и с протестантскими пасторами, и с баптистскими проповедниками. Почему же не подготовить их к этим встречам заранее?

### *10) Мировые религии*

Во многих наших духовных школах не изучают систематически мировые религии — ислам, иудаизм, буддизм. Если же изучают, то, опять же, с той точки зрения, насколько и в чем они «заблуждаются», то есть отличаются от христианства.

Возьмем, к примеру, ислам. Когда эта религия появилась и стала распространяться в VII веке, христиане восприняли ее как одну из многочисленных новых ересей, периодически появлявшихся на окраинах Византийской империи. Преподобный Иоанн Дамаскин в начале VIII века обозвал ислам «обманчивым заблуждением измаильтян» и «предвестием антихриста», включив его в список христианских ересей под номером 101. К концу XX столетия ислам превратился в одну из ведущих мировых религий, насчитывающую около миллиарда последователей. Диалог с исламом станет одним из приоритетных направлений в христианском богословии третьего тысячелетия. Можно ли в этих условиях ограничиваться лишь самым поверхностным знакомством с исламом, которое получают студенты наших духовных школ? Не следует ли подумать о более основательном изучении Корана и исламской богословской традиции, мусульманской этики и мистики, молитвенной и аскетической практики?

### *11) Древние и новые языки*

В духовных академиях и семинариях изучение древних и новых языков должно вестись на высоком уровне. Преподавание языков — один из тех случаев, когда полезно обратиться к опыту русских духовных школ XIX века. Напомню, что греческий и латынь в прошлом столетии изучали в гимназиях. В духовных семинариях и академиях студенты уже читали сочинения классических авторов и Отцов Церкви в оригинале. Под руководством профессоров они переводили тексты Святых Отцов на русский язык. Многотомные русские собрания творений Святых Отцов в значительной степени являются плодом переводческой деятельности студентов Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской духовных академий.

Во многих современных духовных семинариях греческий и латынь преподаются в течение одного года, причем одновременно. В результате студенты, как правило, не идут дальше алфавита и самых элементарных основ грамматики. В академиях на изучение древних языков отводится больше времени, но опыт показывает, что только те студенты выходят из академий с более или менее приличным знанием языков, которые работают самостоятельно. Что же касается учебных программ, то они рассчитаны на такой минимум филологических знаний, который не позволяет выпускнику академии даже свободно читать Евангелие на оригинальном языке, не говоря уже о сочинениях Святых Отцов.

По моему убеждению, интенсивное преподавание древних языков должно начинаться с 1-го класса духовных семинарий и продолжаться в течение всего периода обучения без перерыва. Выпускники семинарий должны как минимум уметь читать Евангелие по-гречески и знать основы латыни. Выпускники академии должны хорошо знать по крайней мере один из древних языков в такой степени, чтобы быть в состоянии работать с текстами Отцов Церкви в оригинале.

В наших духовных академиях лишь немногие студенты изучают древнееврейский. Что касается других древних языков, таких как сирийский, арабский, эфиопский, коптский, армянский, грузинский, то они вообще не изучаются.

Я не призываю к тому, чтобы превратить духовные учебные заведения в лингвистические университеты; но нельзя также допустить, чтобы они оставались на уровне «кликбегов». Надо дать хотя бы тем студентам, которые интересуются церковными науками, возможность основательно изучать древние языки.

Преподавание новых языков у нас тоже поставлено плохо. Лишь немногие выпускники семинарий и академий (как правило, те, которые до того учились в специальных языковых школах) способны свободно изъясняться на иностранном языке. В наше время, когда рушатся границы и мир становится столь тесным, знание хотя бы одного европейского языка необходимо для всякого выпускника духовной семинарии. Что же касается выпускника академии, кандидата (магистра) богословия, то он должен, свободно владея хотя бы одним трех европейских языков (английским, французским или немецким), читать на двух других. Это — тот языковой минимум, без которого не может обойтись ни один современный православный богослов.

## *12) Некоторые другие учебные дисциплины*

Есть некоторые дисциплины, которые, как мне кажется, необходимо ввести в курс духовных учебных заведений. Например, пастырская психиатрия. Многие наши священники совершенно не разбираются в вопросах, связанных с областью психической жизни человека, не умеют отличать феноменов духовной жизни от психических заболеваний. То, что принимается за грех уныния, нередко является тяжелым психическим состоянием, требующим не прещений и епитимий, а тонкого и углубленного врачевания.

С точки зрения Православия и церковного предания, — писал еще 50 лет назад архимандрит Киприан (Керн), — нет основания видеть какого-либо препятствия для применения психиатрических и психоаналитических данных в деятельности пастыря. Психиатрия несколько принципиально не противоречит пастырству, не должна ему мешать... Берясь за нелегкое дело душепопечения, пастырь должен... не ограничивать своей подготовки к душепопечению одними учебниками пастырского богословия, нравственного богословия и аскетики, но познакомиться хотя бы в некоторой мере с требованиями психологии и пастырской психиатрии. Это несколько не повредит его «духовности» и православности.

Еще одним предметом, который следовало бы ввести в обиход духовных школ, является агиология. В духовных семинариях и академиях жития святых читаются ежедневно за обедом, однако не делается никакой попытки научного осмысления этого рода духовной литературы. В чем особенности жития как литературного жанра? Насколько житийный канон соответствует исторической действительности? Что известно о тех или иных святых древней Церкви? На эти и другие подобные вопросы должен отвечать курс агиологии.

Есть, с другой стороны, такие учебные дисциплины, которые, как мне кажется, можно было бы без ущерба упразднить в духовных школах. К числу таковых относится, например, «библейская история», которую преподают в 1-м классе семинарии: она, по сути, представляет собой краткий

пересказ библейских сюжетов, которые потом повторно изучаются в курсах «Священного Писания Ветхого Завета» и «Священного Писания Нового Завета» во 2–4 классах семинарии. Если уж читать курс «библейской истории», то речь в нем должна идти об историческом контексте библейских книг, с привлечением современного научного материала. Но такой предмет — не для 1–го класса семинарии.

Следовало бы отказаться от преподавания катехизиса в духовных семинариях. Эта учебная дисциплина сводится к заучиванию наизусть цитат на славянском языке из «Пространного христианского катехизиса», составленного святителем Филаретом Московским в прошлом столетии. Не говоря уже о том, что филаретовский катехизис сам по себе устарел, метод его изучения, употребляющийся в наших духовных семинариях, абсолютно неприемлем.

## II. Учебный процесс

Перейду теперь к замечаниям, касающимся некоторых аспектов учебного процесса в российских духовных семинариях и академиях.

### 1) Лекция, семинар, спецкурс, экзамен

Во многих наших духовных школах учебный процесс строится по следующей схеме. Преподаватель во время урока читает лекцию по своему предмету, а студенты ее конспектируют. На следующем уроке преподаватель опрашивает нескольких студентов по содержанию предыдущей лекции. Лучшим считается ответ студента, который, по возможности, заучил лекцию наизусть и повторил ее близко к тексту. В конце учебного года проводится экзамен, во время которого каждый студент вытягивает «билет» и устно отвечает на один, два или три вопроса по прочитанному курсу. Если ему повезло и он знает вопрос, содержащийся в его билете, он получает хорошую оценку; если нет — плохую.

В чем главный недостаток такой системы? В том, что в течение учебного года студент приобретает лишь некую сумму сведений по каждой учебной дисциплине, но от него совершенно не требуется самостоятельная работа. Студент — лишь пассивный слушатель, лишенный возможности творчески подойти к изучаемому предмету. Эффективность усвоения материала при таком подходе минимальна, а польза от прочитанного курса ничтожна.

Нам нужна новая концепция лекции. Преподаватель не должен стремиться к тому, чтобы исчерпать свою тему в течение лекции: он должен лишь ввести студентов в проблематику этой темы, поставить перед ними вопросы, а ответы на вопросы они должны искать сами. После каждой лекции необходимо давать студентам список литературы по данной теме. Опрашивать их следует не по содержанию лекции, а по содержанию того, что они сами прочитали.

Такой метод, во-первых, способствует развитию творческого потенциала студента, так как предполагает самостоятельное освоение материала. Во-вторых, он дает возможность студенту, самостоятельно изучив материал, прийти к своим собственным выводам — может быть, отличным от тех, которые предлагает ему преподаватель. Ответ студента в таком случае должен оцениваться не исходя из того, насколько точно он воспроизвел выводы своего преподавателя, а исходя из того, насколько полно он изучил рекомендованную литературу. Преподаватель обязан уважать собственное мнение студента, если последний умеет его обосновать.

Для лучшего усвоения учебного материала необходимо проведение семинаров по каждой рассматриваемой теме. Семинары дают возможность студентам не только самостоятельно работать, но и обмениваться мнениями между собою, обсуждать поставленные вопросы с преподавателем. В

наших духовных школах, как правило, семинары не проводятся: учебный процесс ограничивается лекциями и опросами.

Еще одной формой преподавания, которая игнорируется во многих российских духовных школах, является спецкурс — цикл из пяти, восьми, десяти лекций и семинаров, позволяющий более детально и подробно изучить какой-либо конкретный аспект той или иной богословской дисциплины. Общим свойством многих учебных дисциплин является огромный объем изучаемого материала, который не позволяет ни преподавателю, ни студентам углубиться в подробности. Спецкурсы призваны хотя бы частично решить эту проблему. Если, например, курс патрологии построен так, что не удастся посвятить одному церковному автору больше двух учебных часов, но при этом в течение года прочитываются спецкурсы по отдельным авторам или отдельным аспектам их учения («Триадология Оригена», «Антропология доникейских Отцов», «Учение блаженного Августина о Святой Троице», «Защита иконопочитания в трудах преподобных Иоанна Дамаскина и Феодора Студита», и т. п.), это, несомненно, поможет студентам лучше ориентироваться в богатейшем материале святоотеческой письменности.

Экзамен в конце года должен быть серьезным, подробным и продолжительным. Недостаточно устного опроса в течение трех–пяти минут, как это практикуется в некоторых духовных учебных заведениях. Необходимо, чтобы студенты отвечали на вопросы письменно в течение одного, двух или более часов.

Именно такая система экзаменационных опросов существует во многих западных университетах, например, в Оксфорде. Там никто не следит за «посещаемостью»: пойти или не пойти на лекцию зависит только от самого студента. Но, как правило, никто не пропускает лекции, потому что знает: не прослушав лекцию, невозможно ориентироваться в обширном библиографическом материале по данной теме, а без этого невозможно хорошо подготовиться к экзамену.

Студенческие работы не должны оцениваться предвзято. В некоторых наших духовных школах случается, что преподаватель, невзлюбивший того или иного студента, намеренно занижает ему оценки. Бывает, конечно, и обратное — когда оценки искусственно завышаются. В связи с этим уместно напомнить о том, что во многих светских учебных заведениях существует система, при которой на экзаменационных работах студентов ставится не их фамилия, а некий цифровой код, неизвестный экзаменатору: тем самым возможность несправедливой оценки практически исключается. Не стоит ли нам взять эту систему на вооружение?

## **2) Самостоятельная работа**

Заблуждается тот преподаватель, который думает, что его задача — дать своим ученикам лишь некую сумму сведений по изучаемому предмету. Задача учителя заключается в том, чтобы помочь ученикам максимальным образом раскрыть свой творческий потенциал. Главной целью лекций и семинаров, как мне представляется, должно быть то, чтобы заинтересовать студентов изучаемыми темами, вдохновить их на самостоятельную работу. Именно в самостоятельной работе должен заключаться центр тяжести учебного процесса в духовных школах.

Будущего пастыря надо приучать самостоятельно мыслить, самостоятельно работать, самостоятельно отвечать на вопросы. К сожалению, приходится признать, что в некоторых наших духовных школах делается все, чтобы *отучить* человека мыслить, работать, ставить вопросы и искать на них ответы. Иных студентов систематически преследуют только за то, что они в своих научных изысканиях выходят за рамки, предусмотренные учебными программами; за то, что выделяются среди прочих, не довольствуясь заучиванием наизусть тех или иных преподанных им



сведений, но стремясь пойти дальше и работать самостоятельно; за то, что изучают иностранные языки более углубленно, чем того требует преподаватель. Таких студентов обвиняют в неблагодарности, неправославии и гордости.

Нет лучшего средства отучить человека от самостоятельной работы, да и вообще отбить у него всякую охоту к учению, как заставлять его зубрить уроки, проглатывать заранее пережеванную пищу. Такой «бурсацкий» способ преподавания давно вышел из употребления в западных светских учебных заведениях, но он кое-где еще сохраняется в наших православных духовных школах. Лучшую характеристику дал ему уже цитированный выше Помяловский:

*Главное свойство педагогической системы в бурсе — это долбня, долбня ужасающая и мертвящая. Она проникала в кровь и кости ученика. Пропустить слово, переставить букву считалось преступлением... Что же удивительного, что такая наука поселяла только отвращение в ученике?.. Ученик, вступая в училище из-под родительского крова, скоро чувствовал, что с ним совершается что-то новое, никогда им не испытанное, как будто перед глазами его опускаются сети одна за другою, в бесконечном ряду, и мешают видеть предметы ясно; что голова его перестала действовать любознательно и смело... а в словах — удивительно! — нет мысли, как бывало прежде... Под конец занятия у прилежного ученика голова измается; в ней не слышно ни одной мысли... Невесела картина класса... Лица у всех скучные и апатические, а последние полчаса идут тихо и, кажется, конца не будет занятию. Счастлив, кто уснуть сумел, сидя за партой: он и не заметит, как подойдет минута, возвещающая ужин.*

Некоторые студенты современных духовных школ, вероятно, с печалью узнают свое учебное заведение в этих словах, написанных почти полтора века назад.

Русский писатель очень верно подметил характерную особенность «бурсацкого» типа воспитания: на глаза учащегося словно набрасывают сети. Казалось бы, учебная программа должна быть построена так, чтобы перед учеником открывались все новые и новые горизонты, а вместо этого его словно все больше и больше ограничивают, всячески препятствуя ему самостоятельно мыслить. В результате человек выходит из духовной семинарии зашоренным, закомплексованным, запуганным.

Один мой друг, священник, делился со мной воспоминаниями об уроках литургики в духовной семинарии. Главным методом преподавания, говорит он, было запугивание. «Во время литургии нельзя делать то-то и то-то»; «на вечерне недопустимо совершить ошибку в том-то и том-то»; «один пономарь не вынес свечку на великом входе, и вот, с ним случилось то-то и то-то». «После этих уроков, — говорит мой друг, — я не могу служить литургию; все время боюсь что-нибудь не так сделать». Иными словами, преподаватель, вместо того, чтобы привить будущим священникам любовь к литургии, раскрыть перед ними богатства и глубины православного богослужения, научил их одному: паническому страху допустить ошибку.

Русская пословица гласит: «Не ошибается только тот, кто ничего не делает». Нельзя внушать студентам боязнь ошибиться. Всякий человек, который работает самостоятельно, который подходит к делу творчески, допускает ошибки. Но, как говорит другая пословица, «на ошибках учатся». Если студент проделал большую работу и пришел к ошибочным выводам, это все же намного лучше, чем если бы он не допустил ошибку только потому, что не работал самостоятельно, а лишь зубрил то, что услышал от преподавателя.

Многие наши студенты испытывают крайнюю неудовлетворенность теми методами обучения и теми учебными программами, которые существуют в духовных школах. Не имея условий для самостоятельной работы, они пытаются сами их для себя создать. Один мой знакомый священник проучился четыре года в семинарии, потом четыре — в академии. Его как-то спросили: «Как же вам удалось сохранить способность мыслить?» Он ответил: «В последние пять лет учебы, начиная с

четвертого класса семинарии, я во время лекций затыкал уши ватой и читал книги — творения Святых Отцов, философскую литературу. Другого выхода у меня не было».

Еще один мой знакомый, учась в духовной семинарии, разработал свою собственную параллельную программу, по которой самостоятельно занимался. «Осенью я буду изучать Платона, — говорил он мне, — зимой — Аристотеля, весной думаю перейти к стоикам. Каждый день я по часу читаю Отцов Церкви, по полчаса занимаюсь греческим и по полчаса — латынью». Кто-то может спросить: откуда у этого семинариста было столько свободного времени? Отвечу: он по ночам работал сторожем на птицеферме.

### **3) Специализация. Магистратура и докторантура**

Одним из крупных недостатков нашей системы духовного образования является отсутствие специализации, селекции студентов в соответствии с их научными интересами. Такая селекция прежде всего необходима в духовных академиях, которые призваны готовить богословов и специалистов в различных областях церковной науки. Но и в духовных семинариях следует создавать условия для того, чтобы студент мог работать над теми областями богословской науки, которые ему наиболее интересны.

При существующей ныне системе курс обучения в российских духовных семинариях продолжается 4 года и затем в академиях 4 года. Учебные программы построены так, что академия в значительной степени дублирует семинарию. Такая система малоэффективна, и, как кажется, руководство духовных учебных заведений это понимает. Поэтому готовится реформа духовного образования. Мой вопрос заключается в том, насколько широкомасштабной и кардинальной будет эта реформа. Если мы ограничимся лишь «косметическим ремонтом» здания нашего духовного образования, боюсь, что никаких существенных сдвигов добиться не удастся.

На мой взгляд, идея специализации должна быть ключом к предполагаемой реформе. Уже в духовной семинарии, готовящей пастырей Церкви, должны существовать возможности для углубленного изучения тех областей церковной науки, в которых студент будет работать в магистратуре и докторантуре духовной академии. В магистратуре (академии), готовящей богословов-преподавателей духовных школ, студент сосредотачивается на своем предмете, будь то библистика, патристика, церковная история и т. д. При этом в течение первого года он должен посещать лекции по дисциплинам, непосредственно связанным с избранной им темой, а в течение второго года — писать магистерскую работу. В докторантуре (аспирантуре), готовящей специалистов высокого класса в различных областях богословской науки, студент занимается только самостоятельной работой и написанием диссертации на избранную тему.

Научный руководитель диссертанта должен индивидуально заниматься со своим учеником на регулярной основе. Научный руководитель не должен быть оппонентом на защите диссертации, написанной его учеником.

Диссертации — как магистерская, так и докторская — должны оцениваться исходя из их качества, а не из количества страниц. В наших духовных академиях иногда представляют на соискание магистерской степени восьмитомный труд, посвященный богословию какого-нибудь церковного автора; при этом первые четыре тома составляют пересказ основных сочинений этого автора, а последние четыре — «симфонию» по его трудам (то есть тот же материал, только организованный тематически). Научное значение такой диссертации, по сути, равно нулю, но труд в нее вложен немалый. Оппоненту тоже не так легко найти время, чтобы прочитать восемь томов; в результате в некоторых духовных академиях магистранты дожидаются своей защиты по несколько лет.

По моему мнению, объем диссертаций не должен превышать определенного максимального количества страниц: например, 50–60 тысяч слов (200–250 страниц) для магистерской диссертации; 100–120 тысяч слов (400–500 страниц) — для докторской. Если у автора есть оригинальные идеи, он сумеет уложиться в этот объем; если нет, ему лучше вовсе не садиться за написание диссертации.

Разумеется, при подготовке диссертации автор должен учитывать не только труды по данной теме на его родном языке, но и всю западную литературу. Для этого необходимо знание европейских языков. Пора нашей богословской науке выходить из гетто и вступать на то поле, на котором уже работают другие ученые мира; пора нам учиться работать рука об руку с западными учеными. Только так мы сумеем воспитать поколение высококвалифицированных богословов и радикальным образом поднять уровень нашей богословской науки.

#### ***4) Обмен студентами. Обучение за границей***

Важным фактором, который способствует расширению духовного и научно–богословского горизонта учащихся православных духовных школ разных стран, является обмен студентами между этими духовными школами. Мне кажется, что такой обмен должен быть поставлен на более регулярную основу.

Не менее важно посылать студентов учиться богословию в заграничных светских и инославных учебных заведениях. В этом смысле я хотел бы привести в пример Румынскую Православную Церковь, которая ежегодно посылает студентов в лучшие университеты мира, такие как Оксфорд, Кембридж, Сорбонна, Принстон, Гарвард, Тюбинген, Гейдельберг.

В Русской Церкви, напротив, существует паническая боязнь всего западного, всего инославного и иностранного. Руководство наших духовных учебных заведений не любит посылать людей учиться за границу, в особенности на Запад, из страха, что студенты там «окатоличатся». Но какова цена Православия, если оно «окатоличится» при первой же встрече с Западом? Если студенты «окатоличатся», виноваты в этом прежде всего преподаватели православных духовных школ: это они не сумели воспитать студентов в православном духе.

Приведу простой пример. Среди украинских священников, которые в последние годы перешли в униатство, есть немало выпускников российских духовных школ. Их никто не посылал на Запад, воспитывали их в духе непримиримости и фанатизма, а вот — они взяли и «окатоличились»! Значит, проблема не в том, что мы пошлем студентов учиться куда–то не туда, а в том, что мы сами их учим чему–то не тому.

Я, со своей стороны, считаю, что нам (имею в виду Русскую Церковь) следует посылать на Запад по двадцать студентов ежегодно. Даже если из них трое не захотят вернуться в Россию, а двое и вовсе «окатоличатся», пятнадцать вернутся и будут преподавать в наших духовных школах. При таком подходе наша богословская наука существенным образом изменится к лучшему в течение десяти лет.

#### ***5) Физическое воспитание***

В российской духовной школе физическим воспитанием студентов пренебрегают как чем–то принципиально несовместимым с «духовностью». В результате студенты выходят из духовной школы с различными болезнями и недомоганиями, от которых им не удастся избавиться в течение всей последующей жизни.

Почти у всех студентов портится зрение за несколько лет обучения в духовной школе. В одной из самых крупных духовных семинарий России на столах у студентов нет настольных ламп.

Тех тусклых ламп, которые висят на потолке высотой 5 метров и из которых половина обычно не работает, явно недостаточно. Студенты просиживают в классе по 9 часов ежедневно: естественно, их глаза не выдерживают, и зрение слабеет.

Я уже не говорю о том, что в некоторых духовных семинариях студенты спят в казармах на десять, двадцать, а то и более человек, что тоже разрушительным образом сказывается на их здоровье. Не говорю о том, что во многих духовных школах крайне неудовлетворительным является питание учащихся, которые выходят из семинарии с гастритом или другими заболеваниями желудка. Я понимаю, что не всякая семинария способна обеспечить студентов помещениями и хорошим питанием, но мне кажется, что в этом отношении можно было бы делать больше, чем делается сейчас.

Очевидно, руководству православных духовных школ следует специально озаботиться физическим состоянием учащихся. У семинаристов должно быть волейбольное или футбольное поле, должна быть возможность посещать плавательный бассейн.

Тем, кому кажется, что занятия спортом несовместимы с духовностью, хотелось бы напомнить слова Климента Александрийского: «...Полезны для юношей гимнастические школы... Они укрепляют здоровье молодых людей... (способствуют) развитию не только телесного, но и душевного здоровья... Из мужчин одни могут... заниматься борьбой, другие играть в мяч, особенно на открытом воздухе».

Мне вспоминается студент одной из духовных школ, который каждое утро занимался бегом: это вызывало постоянное негодование администрации. А студент был в прошлом спортсменом. Он говорил мне, что если хотя бы два-три дня не побегает, у него начинало отекать тело и болеть сердце.

Я глубоко убежден в том, что «духовность» не должна быть убийственной для тела, и духовное образование не должно физически калечить людей. А потому руководству духовных школ не следует пренебрежительно относиться к физическому воспитанию учащихся.

### ***б) Дисциплина. Отношение преподавателей к студентам***

Хотел бы особо остановиться на методах дисциплинарного воздействия, существующих в наших духовных школах. Эти методы в совокупности составляют то, что обычно называют «палочной дисциплиной». Основой палочной дисциплины является систематическое насилие над личностью студента.

Все в духовных семинариях является обязательным. Обязательно посещение лекций, обязательно участие в богослужениях, обязательно хождение на трапезу, обязательна «самостоятельная подготовка» в течение трех часов ежедневно. Стоит студенту проспять утреннюю молитву, как ему снижают балл по поведению и, следовательно, размер стипендии. Если же он пропустит молитву дважды или трижды, ему грозит исключение из духовной школы.

Особо скажу о том, что называется «самостоятельной подготовкой». Представьте себе класс, в который можно войти, но из которого нельзя выйти. Внутри, в течение трех часов, сидят студенты, прикованные к своим партам. Они уже просидели в этом классе на лекциях с девяти часов утра до трех часов дня, а теперь — с пяти до восьми — они обязаны заниматься «самостоятельной подготовкой». Эта подготовка на деле заключается в том, что кто-то разговаривает, кто-то разучивает песнопения к субботней всенощной, кто-то штопает брюки, кто-то спит, сидя за партой. В классе шумно и душно. Работать в такой обстановке, разумеется, невозможно. Почему бы не

разрешить студенту позаниматься в библиотеке, или в саду, или еще где-нибудь в тихом, спокойном месте? Нет, студент обязан «отсидеть» свои три часа в классе, чего бы это ему ни стоило.

Распорядок дня в духовных школах построен таким образом, что студент практически лишен свободного времени. Но даже своим свободным временем он распорядиться не может. Чтобы выйти в город, он должен спрашивать разрешение начальства. Получить разрешение на то, чтобы съездить к родителям, живущим в другом городе, бывает очень трудно. Даже уехать на похороны близкого человека далеко не всем и не всегда удается.

Некоторые духовные семинарии России представляют собой нечто среднее между монастырем, армейской казармой и бурсой прошлого века. В бурсе дисциплину обеспечивали сами студенты: из их числа назначались «старшие спальные» и «старшие дежурные» (следившие за поведением своих товарищей вне класса), «цензоры» (следившие за поведением в классе), «авдиторы» (проверявшие знания других студентов) и «секундатор» («ученик, который по приказанию начальства сек своих товарищей»).

В нынешних духовных семинариях система, может быть, несколько упростилась, но сущность осталась та же. «Ничто так не оподляет дух учебного заведения, как власть товарища над товарищем», — писал Помяловский. Именно на власти товарища над товарищем построена система обеспечения дисциплины в нашей духовной школе. Из числа студентов избираются «помощники инспектора», которые следят за поведением других студентов. У помощника инспектора самые разнообразные функции, но главная из них — функция доносителя. Помощник инспектора, со своей стороны, может привлекать в качестве доносителей других студентов: они будут информировать его о том, что происходит с их собратьями. Таким образом, студентов систематически приучают к подлости.

От помощника инспектора зависит многое. Если ему не нравится тот или иной студент, он может регулярно жаловаться на него начальству до тех пор, пока этого студента не отчислят из духовной школы. Зато, подружившись с помощником инспектора, студент будет иметь самые разнообразные льготы — внеочередные увольнения в город, право на свидание с любимой девушкой, и т. д.

Если помощник инспектора имеет огромную власть над студентами, то сам инспектор (он назначается из числа преподавателей) обладает властью почти абсолютной и неограниченной. Он имеет право в одиннадцать часов вечера войти в комнату к аспиранту духовной академии и, увидев его сидящим с книгой в руках, погасить свет со словами: «В это время суток Вы должны быть в горизонтальном положении». Инспектор имеет право в отсутствие студента обыскать его комнату; имеет право просмотреть книги, которые читает студент, и дневники, которые он пишет. От инспектора в буквальном смысле слова зависит судьба студента. Именно инспектор выносит вердикт относительно «благонадежности» студента. Именно по его рекомендации, как правило, отчисляют студента из духовной школы.

Как-то мне пришлось присутствовать на заседании «воспитательского совета» одной из духовных школ. Речь там шла о студенте, которого я знал еще до его поступления в семинарию. Инспектор сказал: «Не нравится мне этот студент со своей солдатской походкой. Предлагаю его отчислить». Я тогда сказал: «У него солдатская походка потому, что он до семинарии окончил военное училище». Студента, по моему настоянию, не отчислили. Но если бы я случайно не оказался участником заседания и, так сказать, невольным свидетелем самоуправства инспекции, его бы наверняка отчислили — не за то, что он не нравился инспектору, и не за то, что у него солдатская походка, а за «нарушение дисциплины».

В наших духовных семинариях редко отчисляют студентов за плохую успеваемость: чаще всего отчисляют именно за «нарушение дисциплины». Понятие же «нарушения дисциплины» столь

широкое, что под него можно подогнать все что угодно. Не полюбился студент начальству — вот и объявляют его «нарушителем дисциплины».

В крупных духовных школах дисциплинарные взыскания и отчисления из состава учащихся — дело ординарное и ежедневное. В одной из духовных школ на специальной доске каждый день появляются объявления или о снижении тому или иному учащемуся балла по поведению (студенты называют эти объявления «тропарями»), или об отчислении того или иного студента из духовной школы (так называемые «отпусы»). Администрации духовных школ ничего не стоит исключить из семинарии человека, проучившегося четыре года, за месяц до выпускных экзаменов.

Есть два традиционных термина, заимствованных из монашеской традиции, при помощи которых осуществляется насилие над личностью студента в духовных школах. Эти термины — «послушание» и «благословение». Ими академическое начальство оперирует в самых разных ситуациях. Студент обязан все делать «по послушанию» и «по благословию».

Другой термин, которым злоупотребляет начальство духовных школ — «смирение». Древнецерковная монашеская традиция знала глагол «смиряться»; в духовных школах гораздо более распространен другой глагол — «смирять». Начальство «смиряет» студентов самыми разнообразными способами. В дореволюционной бурсе студентов секли. В наши времена физические наказания и пытки запрещены, потому студентов секут морально. Инспектор, или помощник инспектора, может вызвать студента и подвергнуть его унижительному допросу по поводу тех или иных аспектов его личной жизни. Еще один способ «смирить» строптивого студента — каждые три дня переселять его из одной комнаты в другую, «чтобы не забывал, где находится».

Вообще любой преподаватель имеет право унижить и оскорбить студента как и когда ему вздумается. В одной провинциальной духовной семинарии России урок начинается с того, что преподаватель (между прочим, священник) зачитывает список присутствующих в классе учащихся, при этом намеренно коверкая их имена (например, «Смурнов» вместо «Смирнов», «Сучкин» вместо «Сучков», «Пахабнов» вместо «Пахомов» и т. д.). И делается это с единственной целью — всех унижить, оскорбить и... «смирить».

Хотелось бы напомнить таким горе-преподавателям и горе-смирителям слова митрополита Сурожского Антония: «Одна из ошибок... в том, чтобы внушать человеку смирение, затоптав его хорошенько в грязь. Смирения этим не добудешь, потому что как тебя не топчи в грязь, даже если ты на самом деле червь, ты стараешься выбиться из-под каблука и только начинаешь злиться на того, кто топчет».

Психологический прессинг, который испытывают на себе студенты духовных учебных заведений, бывает настолько сильным, что некоторые семинаристы вынуждены обращаться к психиатру.

Досточтимые инспекторы и преподаватели духовных школ! Не унижайте студента, не «смиряйте» его, не издевайтесь над ним, не используйте свое служебное положение для надругательства над его личностью, не пытайтесь затоптать его в грязь, не стремитесь его духовно сломить. Вам ведь за все придется ответить — если не в этой жизни, то уж непременно в будущей. Студент — такой же человек, как и вы. С ним надо общаться на равных. Его надо называть на «Вы», а не на «ты»; по имени, а не по фамилии. Его надо уважать и любить. Не думайте, что, создавая искусственно пропасть между собой и студентами, вы вызываете в них большее уважение к вам. Студенты любят тех преподавателей, которые ни в чем не выказывают своего превосходства. Истинное уважение и истинная любовь могут быть только взаимными: они никогда не бывают односторонними.

Покойного отца Иоанна Мейендорфа уважали и любили не только за его обширные знания и энциклопедическую ученость, но прежде всего за то, что он умел обращаться со студентами на равных. Он никого не «смирлял», ни над кем не превозносился. Он, между прочим, не избегал неформального общения. Раз в неделю студенты Свято-Владимирской духовной семинарии собирались у него дома на кружку пива и беседовали на богословские и иные темы. Я не призываю преподавателей духовных школ распивать пиво со студентами, но, кажется, в том, чтобы пригласить учеников на чашку чаю, нет ничего зазорного.

Я глубоко убежден в том, что нам необходимо радикально реформировать всю систему обеспечения дисциплины в духовной школе. Необходим новый подход к студенту — более трезвый, более уважительный, более человечный, более христианский. Система, при которой инспектор и его помощники пользуются абсолютной властью над студентами, должна быть упразднена. «Власть товарища над товарищем» нужно искоренить. Насилие над личностью студента в духовной школе недопустимо. Нельзя, находясь на пороге XXI века, пользоваться средневековыми методами воспитания.

### *7) Монашеское присутствие в духовной школе*

Скажу несколько слов о роли монашества в воспитании будущих священнослужителей. Как правило, в наших духовных семинариях монахи занимают руководящие должности — ректора, проректора, инспектора. Много монахов и в числе преподавателей. Кроме того, некоторые семинарии находятся в непосредственной близости от монастырей.

Последнее, безусловно, имеет многие положительные стороны. У студентов есть возможность обращаться к опытным старцам за духовным руководством, присутствовать за монашеским богослужением, непосредственно соприкоснуться с многовековой традицией православного иночества, встречаться лицом к лицу с ее лучшими представителями. Некоторые студенты по окончании семинарии или академии сами избирают монашеский путь.

Есть, однако, у монашеского присутствия в духовных школах и свои отрицательные стороны. Прежде всего я думаю о том, что в монашеской среде существует некое традиционное недоверие к учености, нелюбовь к наукам. Архимандрит Киприан (Керн) в свое время писал о том, как трудно бывает ученому монаху найти достойное место в православном монастыре:

Положение его не только трудное, но и впрямь трагическое... Простецкая масса индифферентна к науке, совершенно чужда запросов и интересов этого ученого инока... Такого инока не понимают, заподозривают в непростоте, в неблагонадежности, его стесняют и даже преследуют. Появляется типичное деление: «Вы — ученые, ну а мы уж — толченые», и, конечно, толченость понимается как необходимый плюс ко спасению, а ученость как прямое препятствие. Отсюда парадоксальный вывод: обскурантизм есть необходимое условие для монашеского делания... Но разве смирение и молитва исключают науку? Разве благочестие мешает книге и просвещению?.. Наука — такой же подвиг; просвещение — такое же служение... Надо уметь ценить святость научного подвига... не противопоставлять творчеству спасение.

Я не буду говорить о том, почему в монашеской среде распространено недоверие к учености — это тема, заслуживающая отдельного разговора. Скажу лишь о том, что некоторые монахи считают своим долгом внушать отрицательный взгляд на ученость студентам духовных школ. Известны случаи, когда монахи-духовники «не благословляли» своих духовных чад продолжать обучение в духовной академии, так как это «не нужно для спасения». Даже среди монахов, преподающих в духовных школах, встречаются такие, которые стараются привить студентам нелюбовь к учености.

Другим отрицательным аспектом монашеского присутствия в духовных школах является то, что монах не всегда находит взаимопонимание со студентом, когда встает вопрос о вступлении последнего в брак. Как я уже сказал, администрация духовных школ у нас состоит по преимуществу из монахов. Студенты, напротив, в большинстве своем или уже вступили в брак, или озабочены поисками невесты. Конфликт между монашеской администрацией и студентом обычно возникает в том случае, когда последнему выпадет несчастье влюбиться. Такому студенту надо было бы давать больше свободного времени, идти на различные уступки, его надо было бы отпускать на свидания. Но монахам все это чуждо, они этого не понимают. Вот и начинают преследовать бедного влюбленного различными дисциплинарными взысканиями.

На территории одной из духовных школ России находится «регентский класс», в котором учатся девушки, надеющиеся стать (это, кажется, ни для кого не секрет) «матушками», т. е. выйти замуж за священника. Так вот, семинарист должен спрашивать благословение у инспектора–монаха всякий раз, когда ему захочется проводить воспитанницу регентского класса домой. Если же, не дай Бог, кто–либо донесет инспектору, что некий студент духовной семинарии где–то там «за углом» целовался с некоей воспитанницей регентского класса, тут уж не избежать формального разбирательства и снижения балла по поведению.

Зато когда студент оканчивает духовную семинарию, ему говорят: «Почему ты до сих пор не решил семейную проблему? Срочно решай и рукополагайся». И бедный студент, которого четыре года держали в клетке, начинает лихорадочно искать свою будущую «матушку». Но поскольку найти ее сразу не удастся, инспектор–монах (или духовник–монах) советует ему принять монашество. И вот студент становится монахом — не потому, что он к этому призван, не потому, что вся прежняя жизнь привела его к этому, а лишь потому, что не удалось вовремя жениться. В результате появляются монахи–неудачники: те, которые потом в монастырях «тянут ляжку», т. е. прозябают без радости, без вдохновения.

Будучи сам монахом, позволю себе обратиться к тем монахам, которые возглавляют у нас духовные учебные заведения. Дорогие собратья! Духовная школа — это не монастырь. Не препятствуйте студентам жениться, не препятствуйте им ходить на свидания. Не думайте, что, плодя монахов–неудачников, вы оказываете добрую услугу нашему российскому монашеству. Наоборот, вы тем самым разрушаете его изнутри. Не говорю уже о том, что вы калечите судьбы людей. Пусть монахом становится тот, кто к этому призван. Прочим же создайте нормальные условия для вступления в законный христианский брак.

### **8) Благочестие**

Важнейшей стороной учебного процесса в духовных школах является воспитание учащихся в истинно–христианском духе. Этому способствует ежедневная общая молитва утром и вечером, регулярное посещение богослужений.

Благочестивым, однако, невозможно стать «из–под палки». Как говорит пословица, «невольник — не богомольник». Принудительное участие в богослужении и молитве вместо того, чтобы укрепить в человеке веру, может ее ослабить или разрушить. Тем более — принудительные исповедь и причастие. А такое практикуется в некоторых наших духовных школах.

Я не призываю к тому, чтобы сделать участие в богослужении вовсе не обязательным для учащихся духовных школ. Но нельзя и принуждать к богослужению тех, кто по той или иной причине чувствует себя не в силах в каком–либо конкретном случае принять в нем участие. Должен быть вдумчивый, дифференцированный подход. Надо уважать личную духовную жизнь человека и понимать, что не всегда и не всякий в одинаковой степени готов к встрече с Богом. И уж во всяком



случае исповедоваться и причащаться студент должен тогда, когда сам считает это необходимым. Вопросы, связанные с исповедью и причастием, студент должен решать со своим духовником: вмешательство начальства здесь совершенно неуместно. Недопустима также практика, при которой начальство «назначает» студентам духовника. Выбор духовника — личное дело каждого учащегося.

Мне известны случаи, когда духовник, будучи в близких отношениях с руководством духовной семинарии, сообщал начальству то, что он услышал на исповеди от студента. Нет необходимости говорить о том, что это — грех, за который каждый духовник будет держать ответ перед Богом.

Хотелось бы напомнить всем тем, на кого возложена забота о воспитании будущих священников в духе христианского благочестия, о той великой ответственности, которую мы несем перед Богом за душу каждого студента. Скажу прямо: ни принуждение к посещению богослужения, ни дисциплина, основанная на страхе перед начальством, ни поощрение доношительства и наушничества, ни принудительные «самостоятельные» занятия в душевных классах — ничто из этого не способствует росту религиозности в среде студентов духовных школ. Скорее, наоборот. Не случайно ежегодно падает процент выпускников духовных семинарий и академий, которые принимают священный сан. Некоторые по окончании духовной школы предпочитают остаться мирянами; иные и вовсе отходят от Церкви.

Я не однажды встречал студентов духовных академий и семинарий, которые мне говорили примерно следующее: «Мы пришли сюда с такой верой, с таким огнем, с такой любовью к Богу, с такой преданностью Церкви, с таким горячим желанием учиться. Мы здесь все потеряли! Мы превратились в циников, для которых нет ничего святого».

Кто виноват в этом? В какой-то степени, наверное, виноваты сами студенты, не нашедшие в себе сил противостоять общему потоку. Но прежде всего виноваты в этом администрация и преподаватели, которые вместо того, чтобы возжечь в студентах огонь любви к Богу и Церкви, к учености и духовной жизни, погасили и то малое пламя, которое было в них до поступления в духовную школу.

### ***Заключение***

В 1914 году, заканчивая воспоминания о годах преподавания в Московской духовной академии, содержащие немало критических замечаний в адрес этого учебного заведения, профессор Н. Н. Глубоковский писал:

Никому не помня зла, не желаю быть ни суровым критиком, ни холодным судьей, а пишу с любовью благодарного сына, болеющего за мать... В моих словах есть достаточно настоящей правды. Но пусть она ни для кого не будет горькой и никому не колет глаза, поелику это не обличение озлобления и не укор вражде, а скорбный отзвук сердечного соболезнования и душевного благожелания.

С таким же настроением излагал я выше свои мысли о проблемах и задачах духовных школ на исходе XX столетия. Сказанное мною родилось из глубокой боли о том состоянии, в котором находятся духовные школы Русской Православной Церкви. И если кто-либо узнал себя в моем описании, прошу не обижаться: у меня не было ни малейшего намерения кого-либо оскорбить или выставить на позор.

Картина, нарисованная мною, может показаться слишком мрачной. К сожалению, то, что я сказал выше, не является преувеличением: все это списано с натуры. Многие из перечисленного относятся к числу болезней роста и, как я надеюсь, будет скоро преодолено. Но чем скорее — тем

лучше! Если наши духовные школы вступят в XXI век радикально обновленными, это будет самым лучшим подарком от нас к 2000-летию Пришествия в мир Господа Спасителя.

Я глубочайшим образом убежден, что будущее наших Церквей зависит от того, чему и как мы учим пастырей в духовных школах. На преподавателях духовных школ лежит колоссальная ответственность. Воспитывать будущего пастыря — дело священное и прекрасное, но далеко не легкое. Оно требует кропотливого, вдумчивого, многодневного труда. Святитель Григорий Богослов пишет:

Кто же способен, словно некую глиняную скульптурку, изготавливаемую за один день, создать защитника истины, который стоит с ангелами, славословит с архангелами, возносит жертвы на горний жертвенник, священнодействует вместе со Христом, воссоздает создание, восстанавливает образ (Божий), творит для высшего мира и — скажу больше! — является богом и делает других богами?

В заключение хотел бы обратиться к руководству и преподавателям православных духовных школ. Всечестные отцы, братья и сестры! Люди, которые поступают в духовные школы, в большинстве своем представляют из себя или чистое золото, или золото с серебром. Не дадим этому золоту потерять свой блеск, не будем давить в этих людях ростки самостоятельной мысли, не будем калечить их души палочной дисциплиной, палочным благочестием и бессмысленной зубрежкой. Дадим возможность нашим ученикам раскрыться в полную меру их духовного, интеллектуального и творческого потенциала. Не будем гасить в них огонь веры, но дадим ему возгореться еще сильнее — пламенем, достигающим неба. Не будем бояться, что студент выучит больше, чем мы сами знаем; наоборот, постараемся, чтобы наши ученики нас превзошли. Только так сумеем мы воспитать поколение достойных пастырей Церкви, которые поведут корабль церковный в XXI веке.

Хочу также обратиться к студентам духовных семинарий и академий. Дорогие мои братья! Если вам не повезло и вы попали в такую духовную школу, где учебная программа вас не удовлетворяет, не отчаивайтесь: составьте себе свою программу и по ней занимайтесь. Только не теряйте время, не теряйте бесценные дни, которые Богом даны вам для учебы.

Если вам говорят, что вы ничего не стоите и что ученость ваша никому не нужна, не верьте этому. Каждый из вас драгоценен в очах Божиих, и от каждого из вас зависит настоящее и будущее Церкви. Православная Церковь задыхается от того, что в ней не хватает богословов, которые сочетали бы в себе глубокие познания в различных областях богословской науки с абсолютной и беззаветной преданностью церковному делу.

Если вам внушают, что ваш путь — монашеский, а ваша душа лежит к тому, чтобы вступить в брак, не слушайте непрошенных советчиков. Поступите так, как подсказывает вам голос совести.

Дорогие студенты! Изучайте Священное Писание, читайте творения Отцов Церкви, не уставайте пить из «источника знания», который содержится в богатейшем предании Православной Церкви. Изучайте древние и новые языки. Не бойтесь черпать и из сокровищницы светской учености. Но самое главное — неустанно возгревайте в себе тот огонь веры, который привел вас в Православную Церковь и в духовную школу. Не дайте ему погаснуть, даже если все вокруг направлено на то, чтобы угасить его.

## Духовное образование на христианском востоке в I-VI веках

Ваше Высокопреосвященство, Ваше Преосвященство, высокочтимые отцы, братья и сестры!

Вновь, как и в 1997 году, с большой радостью принял я приглашение выступить на очередной консультации богословских школ, организованной всемирным союзом православной молодежи «Синдесмос». Как и тогда, я выступаю сегодня не как человек, занимающий официальную должность, а как частное лицо, которому, впрочем, далеко не безразличны проблемы, стоящие перед духовными школами России.

Эти проблемы я достаточно подробно осветил в своем предыдущем докладе, озаглавленном «Проблемы и задачи русской православной духовной школы». За прошедшие полтора года в мой адрес поступило немало откликов на него. Очень многие студенты заявляли, что готовы «подписать под каждым словом» этого доклада, поскольку то, о чем там говорится, полностью соответствует их собственному опыту. Некоторые руководители и преподаватели духовных школ также согласились с основным содержанием доклада. В частности, ректор Костромской духовной семинарии архимандрит Геннадий (Гоголев) в интервью газете «Русская мысль», посвященном теме богословского образования, сказал, что «с удовольствием подписался бы» под большинством тезисов доклада и что, по его мнению, «с этим докладом необходимо ознакомиться всем ректорам новых училищ и семинарий».

Впрочем, были и возражения. Кто-то из студентов посчитал, что я слишком «мягко» говорю о проблемах духовных школ и что доклад надо было бы «усилить». С другой стороны, отдельные читатели доклада сочли, что я преувеличил существующие трудности, «сгустил краски». Ректор Московской духовной академии написал весьма критический отзыв на мой доклад, обвинив меня в «небеспристрастном подборе фактов» и «тенденциозных заключениях». В отзыве ректора МДА, впрочем, содержится и положительная оценка некоторых выдвинутых мною предложений:

В докладе иеромонаха Илариона, безусловно, правильно определены многие проблемы современной духовной школы. И мы совершенно согласны со многими замечаниями о. Илариона, касающимися организации учебного процесса... Нам представляются совершенно справедливыми и многие конкретные предложения и замечания по учебной программе... Доклад иеромонаха Илариона, безусловно, интересен подобными замечаниями и предложениями. Нам приятно отметить, что многие из них уже рассмотрены рабочей группой по разработке новой концепции богословского образования, представлены на утверждение Священного Синода и частично утверждены.

В докладе, прочитанном полтора года назад в Белграде, я призвал к радикальной реформе всей системы духовного образования в России.

Должен отметить, что латинский термин «реформа», может быть, не вполне адекватно выражает суть тех перемен, которые нам необходимы: этот термин предполагает изменение форм, тогда как в радикальном преобразовании нуждается само содержание учебных программ и учебного процесса.

Если говорить о реформе форм, то она, как кажется, уже началась: запланировано преобразование духовных семинарий в высшие учебные заведения, а академий — в магистратуры с трехлетним циклом обучения; предполагается существенное обогащение куррикулума духовных школ. Однако не ясно, удастся ли при помощи этих нововведений существенно поднять уровень богословской науки и смогут ли улучшенные учебные программы обеспечить устранение недостатков принципиального характера, мешающих успешному развитию духовного образования. Даже если духовные семинарии будут в одночасье объявлены высшими учебными заведениями, в них останутся те же преподаватели, те же учебные пособия, те же академические и дисциплинарные

стандарты. Чем же будет обеспечен переход на иную, высшую ступень? Ответ пока, по-моему, не найден.

Успех всякой реформы во многом зависит от того, какое видение заключено в ней, какая цель преследуется ее авторами, какая «программа–максимум» стоит за предлагаемыми улучшениями. Иногда создается впечатление, что авторы реформ лишь предлагают отдельные улучшения, но еще не смогли представить новое видение системы богословского образования. При таком подходе радикальная реформа просто невозможна: возможен лишь «косметический ремонт» здания богословской науки.

Не могу не отметить и следующее. Всякая реформа в православном понимании представляет собой не столько поиск новых форм, сколько возвращение к старым, проверенным веками традициям, на которых зиждется Православие. Реформа, в которой мы нуждаемся, не предполагает изобретения чего-то принципиально нового. Напротив, нам необходимо вернуться к древнему, забытому наследию богословского образования на христианском Востоке. Как мне представляется, знаменитые школы христианского Востока являлись носителями подлинного духовного образования, и нынешнее положение дел во многом является следствием отступления от принципов, заложенных в этих школах, но вытесненных впоследствии чуждыми Православию католическими и протестантскими влияниями. Может быть, суть требуемой реформы заключается в том, чтобы как можно дальше отойти от схоластических, средневековых подходов к учебному процессу и вернуться к истинно православным традициям богословского образования.

Ни для кого не секрет, что нынешние духовные академии и семинарии по своему устройству полностью копируют латинские богословские школы Средневековья. Многие из присущих нашим духовным школам недостатков унаследованы ими от своей «праматери» — Киево-Могилянской академии, устроенной в XVII веке по образцу иезуитских школ того времени. В этой академии «весь план общего образования был снят с иезуитского образца... весь распорядок школьной жизни, все приемы и средства преподавания были те же, что и в коллегиях и академиях иностранных». Несмотря на прошедшие с тех пор три с лишним столетия, несмотря на все произведенные реформы, коренные недостатки средневековой образовательной системы до сих пор до конца не устранены и не изжиты. И устранить их можно опираясь на опыт истинно православной духовной школы — той, что существовала на христианском Востоке задолго до появления там «латинообразных» богословских школ иезуитского образца.

В настоящем докладе я хотел бы рассказать о нескольких «духовных школах» раннехристианского Востока. В рамках одного доклада невозможно дать исчерпывающий анализ всех типов богословского образования, существовавших в христианской древности. Мой доклад и не преследует подобную цель. Мне хотелось бы лишь обратить внимание на некоторые наиболее яркие примеры духовных школ в древневосточной Церкви и вместе с вами подумать о том, что из этого наследия христианской древности мы могли бы применить сегодня, реформируя наши богословские учебные заведения.

### *1. Апостольская община как «духовная школа»*

Начнем с апостольской общины во главе с Иисусом Христом. Эта община была первой новозаветной школой, в которой ученики усваивали Божественное Откровение из уст Самого воплотившегося Бога Слова. Именно в усвоении этого опыта и состояло прежде всего ученичество апостолов Христовых. Как утверждает св. апостол Иоанн Богослов, в сообщении ученикам этого опыта и заключается, в конечном счете, основной смысл земного служения Логоса:

И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1:16–18).

Таким образом, воплотившийся Сын Божий «изъяснил» (именно таков буквальный смысл греческого глагола *exegesato* — «явил») людям Отца, стал первым «экзегетом» Бога. Во время Своего земного служения Христос учил апостолов и весь народ искусству быть «сынами света». Это — та истинная цель, на достижение которой и были направлены все усилия Спасителя.

Какими средствами Христос достигал этой цели и каковы были внешние формы Его учительства? Прежде всего следует сказать о том, что Христос Сам набирал Себе учеников, причем набирал их, так сказать, без «вступительных экзаменов»:

Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев, Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море; ибо они были рыболовы. И говорит им: идите за Мною... И они тотчас, оставивши сети, последовали за Ним. Оттуда идя далее, увидел Он других двух братьев, Иакова Зеведеева и Иоанна... и призвал их. И они тотчас, оставивши лодку и отца своего, последовали за Ним» (Мф. 4:18–22).

Ученики называли Иисуса «учителем» (дйѣукблпт) и «господом» (кэсйпт), и Христос принимал это как должное: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно делаете, ибо Я точно то» (Ин. 13:13). Задачу учеников Он определял прежде всего как подражание Ему. Умыв ноги ученикам на Тайной вечери, Христос сказал им: «Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я» (Ин. 13:14–15).

Сознавая Свое учительское достоинство, Христос говорил: «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его» (Мф. 10:24–25). В то же время Он подчеркивал, что Его ученик — это не «слуга» и не «раб» своего Учителя; это скорее Его друг и «сотаинник»: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:15). Ученичество есть не что иное, как дружба с Учителем — глубокая дружба, при которой Учитель ничего не скрывает от учеников.

Отношение Христа к ученикам отличается от Его отношения к простому народу. Народ Он учит притчами, говорит людям не все, что мог бы сказать ученикам, некоторые вещи скрывает от него. Ученикам же Он доверяет великие и сокровенные тайны Царствия Небесного:

И, приступивши, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано; ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет; потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют; и сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: «слухом услышите — и не уразумеете; и глазами смотреть будете — и не увидите; ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их». Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат; ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали (Мф. 13:10–17).

Надо отметить, что исторически апостольской общине предшествовали пророческие училища древнего Израиля, общины ессеев, общины, подобные ученикам Иоанна Крестителя. Внешне община учеников Христа имела много общего с этими общинами. На это указывает, в частности, лексика, к которой прибегают евангелисты, говоря о Христе как Учителе. Некоторые моменты

евангельского повествования перекликаются с тем, что мы можем встретить в талмудической литературе, где, в частности, ученикам предписывается носить сандалии своего учителя, помогать учителю во всякого рода затруднениях, готовить его путь, устраивать для него пасхальную вечерю, приводить осла и т. п. Все это мы встречаем в апостольской общине. Однако в ней нет того безоговорочного, рабского послушания наставнику, которое, согласно Талмуду, было необходимо по отношению к раввину. Община апостолов везде следует за Учителем, при переправе через Тивериадское море апостолы дружно управляют судном, они сопровождают Христа в путешествиях, слушают, как Он учит народ, расспрашивают Его о смысле притч, но они всегда остаются прежде всего Его друзьями. Между Христом и апостолами нет той дистанции, которая в иудейской традиции отделяла учителя от учеников.

Несмотря на то, что Евангелия называют Христа дйбукблпт, Сам Христос противопоставляет Себя другим дидаскалам Своего времени. Когда Никодим, пришедший к Иисусу ночью, не может понять Его слов, Он называет его дйбукблпт фпх? ?ЙусбЮл: «Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть? Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?» (Ин. 3:10). «Учителем Израилевым» в еврейской среде именовался обычно человек, который обучал пути Божию на основании Торы; иногда его именовали «учителем истины». Но Христос, обращаясь к апостолам, говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14:6). Он не только учит правильному пути: Он Сам есть путь, по которому ученики должны идти.

Иисус Христос учил апостолов для того, чтобы они могли передать Его учение следующим поколениям людей. После воскресения Он возложил на них учительскую миссию: «Идите, научите все народы... уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28:19–20). Для осуществления этой миссии им необходимо было содействие Святого Духа. Который, по обетованию Спасителя, должен научить их всему (Ин. 14:26). После того, как в день Пятидесятницы на учеников нисходит Дух Святой (Деян. 2:1–4), они становятся в полном смысле слова апостолами и вступают на путь учительства. Подобно Иисусу, они начинают учить в храме, в синагогах, в частных домах (см. Деян. 5:21; 5:42; 13:14 и др.).

Преемство учения, переходящего из поколения в поколение, было неотъемлемой чертой всякой духовной школы. Иисус Христос как учитель был преемником ветхозаветных пророков и Иоанна Крестителя; преемниками Иисуса стали апостолы и первые поколения христианских «дидаскалов»—учителей, о которых упоминается уже в посланиях апостола Павла. В задачу этих дидаскалов входило прежде всего научение вере оглашенных и новокрещенных; наряду с пастырями дидаскалы занимались евангелизацией и катехизацией членов молодых христианских общин.

Дидаскал, — пишет протопресвитер Николай Афанасьев, — обучал Церковь через раскрытие истин веры, содержащихся в Предании и в Писании. Если не все, то по большей своей части дидаскалы — ученые богословы древней Церкви, представители богословской науки, которая служит Церкви... В противоположность языческим школам они открывали свои школы, где не только обучались оглашенные, но и верные, желающие познать Слово Божие.

Об этих школах, продолживших традицию, восходящую к Иисусу Христу и Его апостолам, и пойдет речь далее в настоящем докладе.

## ***2. Христианская духовная школа эллинистического мира***

Проповедь апостолов и их преемников стала почвой, на которой сформировались все духовные школы христианского Востока. По мере того как Церковь расширялась географически, христианские учителя сталкивались с культурными традициями, отличавшимися от той, в которой

сформировалась апостольская община. Происходил сложный и временами болезненный процесс осмысления богооткровенной религии как пути ко спасению, не обусловленного рамками еврейской национальной традиции. Благовестие о Боге воплотившемся, распятом и воскресшем долгое время оставалось «безумием» для эллинистического мира (ср. 1 Кор. 1:23), который должен был созреть для своей Пятидесятницы, найти свой подход к тайне Боговоплощения. Рожденное в ином культурном измерении, сознание эллинского мира требовало и иного педагогического подхода со стороны христианских дидаскалов. Опыт апологетов показывал, как трудно было донести истины Откровения, научить опыту жизни во Христе античное общество. Эта задача была блестяще выполнена катехизическими школами древнего мира, о которых и пойдет речь.

Нет оснований полагать, что возникновение огласительных училищ произошло внезапно. Оглашение являлось неотъемлемой частью духовной и литургической жизни Церкви. Так, например, община римских христиан, судя по археологическим и нарративным данным, имела обширный институт катехуменов, которые окормлялись епископами, пресвитерами и дидаскалами. Во II веке в Риме уже действовала христианская богословская школа под руководством святого Иустина Философа.

### 1) Александрийское огласительное училище II-III веков

Самым ярким и интересным явлением этого периода было Александрийское огласительное училище. Благодаря своему географическому положению Александрия стала центром стечения самых разнообразных культур, традиций и школ, обосновавшихся здесь задолго до появления христианства. Знаменитый Александрийский Музей насчитывал около семисот тысяч книг, в числе которых были произведения античных философов, поэтов и врачей, многочисленные списки Септуагинты, зороастрийские книги, трактаты по вавилонской астрологии и многое другое. Вполне закономерно, что лучшая христианская духовная школа древнего мира возникла и развилась на столь благоприятной почве. Огласительное училище неизменно сохраняло главную практическую цель, каковой являлись научение вере и подготовка к принятию крещения. Обучение, по всей видимости, ограничивалось «введением в христианство» с упором на чтение Священного Писания. Особенное внимание уделялось аскетической практике: богослужение и молитва чередовались с богословскими занятиями. В училище происходило постепенное воцерковление катехуменов, которые по окончании его принимали крещение и становились полноправными членами Церкви.

Однако уже во II веке, при Пантене и Клименте Александрийском, училище стало приобретать черты своего рода «христианского университета» с широким охватом учебных дисциплин. Знаменитая трилогия Климента, его *opus magnum*, представляет собой не что иное, как «программу» огласительного училища Александрии. Основа «Протрептика» («Увещания к эллинам») — лекции, подготовленные ректором для, условно говоря, «1-го курса» возглавлявшегося им училища, т. е. для тех представителей эллинистической традиции, которые заинтересовались христианством и готовились к крещению. «Педагог» представляет собой курс нравственного богословия, предназначенный, очевидно, для «2-го курса», т. е. для новокрещеных. Что же касается «Стромат», то они отражают сокровенный христианский гнозис: они предназначались для тех, кто стремился постичь возвышенное божественное знание. При такой гибкой и академически продуманной программе дидаскал Александрийской школы был не только преподавателем богословия, но и в собственном смысле «детоводителем», духовным наставником своих учеников в вере и аскетической практике. Согласно Клименту, постижение божественных тайн неотделимо от спасения, поэтому христианское образование есть исполнение воли Божией, есть христианский подвиг веры.

Трилогия Климента дает ясное представление о том, какой курс наук преподавался им в Александрийском училище. На начальных этапах студенты знакомились с науками и искусствами,

составляющими «мирскую мудрость», а также со всем многообразием античного философского наследия. Затем изучалось Священное Писание Ветхого Завета, причем упор делался на поиск параллелей между античной и ветхозаветной традицией. Наконец, изучались памятники христианской письменности, в частности, Евангелия и послания св. апостола Павла. Предметом изучения было и собственно церковное Предание, которое сравнивалось с «преданиями» еретиков. Климент обращал особое внимание на опровержение гностических учений: им противопоставлялся истинно христианский «гнозис».

Почему необходимо изучение светских наук и философии? Потому, отвечает Климент, что неученый человек не сможет ни отличить истину от лжи, ни должным образом защитить христианскую веру перед ее врагами:

*Некоторые же полагают весьма разумным ни с диалектикой, ни с философией дела не иметь, ни естественных наук не изучать, но довольствоваться лишь простой и чистой верой. Но это все равно, как если бы утверждали они, что никакого ухода за виноградной лозой не нужно, а достаточно лишь посадить ее, чтобы иметь потом гроздь... При уходе же за виноградной лозой... приходится пользоваться ножом, заступом и другими земледельческими орудиями... Подобным же образом свести все к истинному учению может лишь человек основательно ученый. Для защиты веры от посягательств на нее он пользуется многим и из геометрии, и из музыки, и из грамматики, и из философии.*

Так называемые «подготовительные», или «начальные» науки, включающие в себя, в числе прочего, музыку, геометрию, грамматику и ораторское искусство, по мнению Климента, необходимы для восхождения на более высокую ступень, каковой является изучение философии. Подготовительные науки необходимы лишь постольку, поскольку они ведут к более глубокому познанию истины. Христианин, по мнению Климента, должен быть энциклопедически образованным, однако эта образованность не есть самоцель. Ученость надлежит поставить на службу христианству, нуждающемуся в защите от нападков внешних:

*Насущным делом истинного мудреца является познание. Но уважение к познанию как таковому располагает его и к наукам подготовительным... ведь в каждой из них он отыскивает оружие, содействующее защите истины. Музыка своим обусловленным мерой ритмом и гармонией аккордов учит его согласию с самим собой. Арифметика... объясняет, что большая часть вещей и их связи подчинены числовым соответствиям. Углубляясь в геометрию... он, благодаря навыку в созерцании, привыкает к умопредставлению сплошного пространства и насущного, т. е. неизменного бытия, отличного от вещей земных. Астрономия возносит его ум за пределы земли... Но истинно мудрый не останавливается на этом. Он изучает также и диалектику... Именно она учит его проникать в сущность предметов... [Истинный мудрец] должен быть знаком со всем кругом школьных наук и всей эллинской мудростью. Но сами по себе они не имеют для него никакого значения; он видит в них полезную и лишь по времени и обстоятельствам необходимую принадлежность жизни. В руках еретиков науки эти служат средством для распространения лжи и зла, в его же руках — орудием добра и истины.*

Климент придавал большое значение изучению философии. Он считал, что не следует противопоставлять философии христианскую веру. По его учению, «философия не отвращает от веры», напротив, «мы ограждаемся ею, как неким прочным оплотом, приобретая в ее лице своего рода союзника, вместе с которым утверждаем и свою веру». Согласно Клименту, «путь к истине один, но в него вливаются различные потоки, соединяясь в реку, текущую в вечность». Одним из таких потоков является древнегреческая философия, которая есть «приготовительное учение, пролагающее и выравнивающее путь ко Христу». Философия была дана эллинам как божественный дар, как «воплощенный образ (икона) истины»; для эллинов она — такой же детоводитель ко



Христу (Гал. 3:23–24), каким было для евреев Писание Ветхого Завета. Сам термин «философия» употребляется Климентом в расширительном смысле: для него философия — не учение Платона, Эпикура или Аристотеля, но «то лучшее, что каждая из этих школ говорит о справедливости и благочестивом знании».

«Истинная философия», по Клименту, есть любовь к истине и стремление к познанию истинного Бога. Если у эллинов философия нередко вырождается в софистику, то для христиан она всегда остается путем к приобретению мудрости:

*...Философия есть поистине искусство правильной мудрости, дающее опыт в вещах жизненно важных; она — твердое познание того, что касается Бога и человека; некое прочное и непоколебимое обладание, скрепляющее воедино настоящее, прошедшее и будущее — то, чему научил нас Сам Господь Своим пришествием или через пророков. Она неизменна как переданная от Сына... и как познанная через Него является всецело истинной. Она и вечна, и полезна для целей временных... Философами же мы называем тех, кто любит мудрость Творца и Учителя всех, то есть познание Сына Божия, а эллины — тех, кто состязается в словах о добродетели .*

При всем уважении, которое испытывал Климент к философии, он понимал, что ее изучение является, в свою очередь, подготовительной ступенью к постижению истинной мудрости — христианского гнозиса. Поэтому после обзора античных философских систем Климент переходил к Священному Писанию Ветхого Завета: он рассказывал ученикам о его греческом переводе и о его «авторе» — Моисее. Далее следовал подробный разбор «параллелей» между Моисеем и Платоном: целью этого разбора было доказать, что Платон читал Моисея и многое заимствовал из Ветхого Завета. Учение Ветхого Завета сравнивалось также с взглядами античных законодателей — Миноса, Ликурга и Солона. На следующих этапах изучения Священного Писания Климент обращался к опровержению гностических учений, попутно продолжая сравнивать античные концепции с ветхозаветными учениями.

Климент предлагал слушателям и курс «экзегетики» Священного Писания, касаясь таких ключевых экзегетических понятий, как библейский антропоморфизм, буквальное и аллегорическое толкование Писания. Вопросы нравственного богословия, составлявшие основную часть подготовительного курса («Педагог»), затрагиваются и на высших этапах обучения (нравственные увещания рассыпаны по всему корпусу «Стромат»). Мы не можем говорить о систематическом курсе «догматики» у Климента, однако несомненно, что на высших этапах обучения он знакомил учеников с основными «тайнами» христианской веры, такими как Предвечный Совет и Промысл Божий о спасении человечества, сошествие Христа во ад и проповедь Евангелия язычникам, умершим вне веры, и многие другие. Климент затрагивает и экклезиологическую проблематику. Вопросы мистического богословия также находят свое отражение в труде Климента: он говорит о видении Бога, к которому призваны христиане, об обожении человеческого естества. Характерно, однако, что у автора «Стромат» нет деления богословия на «нравственное», «догматическое», «сравнительное» и т. д. Именно это, очевидно, понимается под «несистематическим» характером «Стромат», на который неоднократно обращали внимание исследователи.

Отсутствие у Климента четкого подразделения христианского богословия на различные области, на мой взгляд, связано с отсутствием такового деления в самом курсе наук, преподававшихся в Александрийском училище. У Климента, безусловно, была своя «система», которая, как я уже сказал, заключалась в последовательном переходе от низшего этапа к высшему: от «подготовительных наук» к философии, от философии к богословию. Но в подаче материала у Климента полностью отсутствует фрагментация, столь характерная для сегодняшней богословской школы. Христианская наука преподается Климентом как единое целое, не разделенное на те или иные области. И в этом, как мне представляется, не недостаток, но, напротив, великое достоинство

того метода преподавания, который был характерен для Александрийской школы. Ученики усваивали христианскую доктрину в ее когерентности, прослеживая неразрывную связь между догматом, нравственностью, опытом молитвы и мистическим опытом.

Какую цель преследовала образовательная система, разработанная Климентом? Прежде всего, он хотел приобщить учеников к сокровищам истинного гнозиса, научить их мудрости, раскрыть перед ними тайны христианской веры. Но не меньшее значение имело духовно–нравственное воспитание учащихся:

Не природа, а обучение делает нас благими, подобно тому как обучение создает врачей и моряков... Даже и важнейшие из добродетелей могут быть достигнуты людьми, природа которых противится истине, если их в том наставляют и если те наставления принимаются... Вложенные в нас искры добра раздуваются воспитанием; учение наставляет нас избирать добро и предпочитать его злу.

## **2) Ориген и его концепция духовной школы**

Перейдем теперь к рассмотрению педагогической концепции Оригена, который был преемником Климента на посту ректора Александрийского училища и при котором наступил кульминационный момент в истории духовного образования в Александрии. Роль Оригена в формировании образовательной концепции христианской Церкви трудно переоценить. Он разработал и осуществил новый метод преподавания, генетически связанный с традициями Климента Александрийского и его предшественников, но качественно отличавшийся от всего, что существовало в христианской педагогике до него.

Будучи выдающимся мыслителем, Ориген понимал, что христианская мысль должна охватить все области человеческого знания, и чем глубже преображающий дух христианства проникнет во все сферы интеллектуальной жизни общества, тем громче зазвучит проповедь Христа в языческом мире. Пламенная любовь к учености и образованию соединялись у Оригена с глубокой духовной жизнью, аскетизмом и умственной широтой.

Ориген был богословом–систематиком, создавшим монументальный труд «О началах» — первое в истории христианства систематическое изложение догматов Церкви. Кроме того, он был крупнейшим в истории Церкви экзегетом Священного Писания, истолковавшим — с использованием традиционного для Александрии аллегорического метода — все книги Ветхого и Нового Заветов. Ориген положил начало тому, что впоследствии, много столетий спустя, выросло в отдельную отрасль библейской науки — так называемую «библейскую критику»: он подготовил первое известное истории научное издание Библии, в котором в шести параллельных столбцах были помещены различные греческие переводы Ветхого Завета (т. н. «Гекзаплы»). Ориген был великим церковным апологетом, автором знаменитого труда «Против Цельса», в котором христианская апологетика поднялась на новый, неведомый до Оригена уровень. Ориген был энциклопедически образованным человеком, владевшим всем арсеналом светской науки, в совершенстве изучившим античные философские системы. Наконец, Ориген был выдающимся духовным руководителем, оказавшим огромное духовно–нравственное влияние на своих современников.

Все эти уникальные качества Оригена не могли не отразиться на его преподавательском методе. В своей преподавательской деятельности Ориген ставил на первое место толкование Священного Писания и изучение христианских догматов. Однако, прежде чем переходить к чтению и толкованию Библии, он предлагал слушателям подготовительный курс, включавший в себя диалектику, физику, математику, астрономию и геометрию; затем изучались философия и богословие. В этом Ориген следовал своим предшественникам на посту ректора Александрийского училища. Уважение к античной учености царило в Александрийском училище еще со времени Пантена и Климента, и Ориген стремился поддерживать этот дух. Когда по причине увеличения

числа слушателей Ориген перестал справляться с объемом преподавательской работы, он поручил ведение подготовительного курса своему ученику Ираклу, впоследствии епископу Александрийскому, а сам сосредоточился на преподавании богословия и Священного Писания.

После того, как Ориген был вынужден покинуть Александрию, он перебрался в Кесарию Палестинскую, где основал школу по образцу Александрийского огласительного училища. Курс обучения в Кесарии был примерно таким же, как и в Александрии. До нас дошло уникальное свидетельство священномученика Григория Неокесарийского, проучившегося у Оригена в течение пяти лет и в своем «Похвальном слове Оригену» рассказавшего о том, как проходило его богословское и духовное формирование под руководством великого александрийского дидакала.

Вот что говорит святой Григорий о курсе наук, преподававшихся в Кесарийском училище Оригеном:

Он стремился возбудить и развить не только эту [высшую] сторону моей души, правильная постановка которой принадлежит одной только диалектике, но также и низшую часть души: я был изумлен величием и чудесами, а также разнообразным и премудрым устройством мира, и я дивился, хотя и без разумения, и совершенно поражен был глубоким благоговением, но, подобно неразумным животным, не умел ничего объяснить; так он возбуждал и развивал во мне эту способность другими отраслями знаний, именно посредством естественных наук он объяснил и исследовал каждый предмет в отдельности... до тех пор, пока... не вложил в наши души вместо неразумного разумное удивление священным устройством вселенной и безукоризненным устройством природы. Этому возвышенному и божественному знанию научает возлюбленнейшая для всех физиология. Что же я должен сказать о священных науках — всем любезной и бесспорной геометрии и парящей в высотах астрономии?.. Он через обе эти названные науки, как бы посредством лестницы, возвышающейся до небес, делал для меня доступным небо.

Таким образом, Ориген сохранял те же предметы, что преподавались до него Климентом Александрийским, однако каждый отдельный аспект той или иной науки был представлен шире и полнее. Изучалась не только философия, диалектика и логика, но и космология, а также физиология (в античном смысле этого слова), что давало возможность учащимся приобретать энциклопедическую образованность, знакомиться с самыми разными областями человеческого знания.

По свидетельству святого Григория, Ориген уделял особое внимание изучению античной философии и литературы:

Он требовал, чтобы мы занимались философией, собирая по мере сил все имеющиеся произведения древних философов и поэтов, не исключая и не отвергая ничего... кроме всех произведений безбожников... Такие произведения непристойно и читать, чтобы случайно не осквернилась моя душа... Со всеми же остальными произведениями я должен был знакомиться и заниматься ими... Для меня не было ничего запретного, ибо не было ничего сокровенного и недоступного; но я мог изучить всякое учение — и варварское и эллинское, и относящееся к таинствам [христианской веры] и [из области] политики, и о божественном и о человеческом — с полным дерзновением мог изучать и исследовать все...

Как утверждает святой Григорий, в школе Оригена последовательно изучались все известные системы греческих философов. Однако лекции его были построены таким образом, чтобы показать взаимную противоречивость философских доктрин:

Не вводил ли он меня в эту борьбу учений и противоречия философов друг другу и их разделения, из которых одни противостоят учениям других, одни держатся одного, другие —

другого, одни соглашались на одно, другие — на другое; и все имеют желание заниматься философией и объявляют об этом с того времени, как только впервые обратились к ней?..

Вводя учеников во все многообразие античного философского наследия, Ориген учил их ориентироваться в нем, отличать белое от черного, истинное от ошибочного. Ориген не просто представлял учащимся те или иные античные учения, он интерпретировал их в христианском духе, применял к ним критерий соответствия христианскому Благовестию:

Чтобы и мне не потерпеть того же, что случилось со многими, он не вводил меня в какое-либо одно из философских учений и не внушал примыкать к ним, но приводил меня ко всем, не желая, чтобы я был несведущ в каком-нибудь эллинском учении. Но он и сам шел вместе со мною впереди меня и вел меня за руку, как бы во время путешествия, на тот случай, если встретится на пути что-нибудь неровное, потайное или коварное... Он собирал все, что у каждого философа было полезного и истинного, и предлагал мне, а что было ложно, выделял, как другое, так в особенности то, что по отношению к благочестию было собственным делом людей.

Ориген старался привить своим ученикам вкус к диалектике, к четкости и упорядоченности мысли:

Ибо многообразна эта часть философии (т. е. диалектика), приучающая не безрассудно и не как случится то соглашаться на доказательства, то отклонять их, но точно исследовать...

Исключительное внимание уделялось в школе Оригена изучению книг Священного Писания. Если преподавание других предметов Ориген мог поручить кому-либо из своих учеников, то библейскую экзегетику он оставлял для себя. В описании святого Григория Ориген предстает как экзегет, от чьего пронизательного духовного взора не могло укрыться никакое самое сокровенное речение Священного Писания. Григорий называет Оригена «слушателем» Божественного Логоса, через которого Сам Логос открывал истину ученикам. Именно через призму Оригеновых толкований ученики Кесарийской школы постигали смысл книг Ветхого и Нового Заветов:

...Он сам истолковывал пророческие вещания и изъяснял то, что было темным и загадочным, какого много в священных изречениях... Он прояснял и выводил на свет, встречалось ли что-нибудь загадочное, потому что он был способным и в высшей степени пронизательным слушателем Божиим... [и] потому что Первовиновник всех этих изречений, Который вещал... пророкам и внушал все пророчества и таинственные и божественные речи, так почтил его, как друга, и поставил истолкователем их. Что Он через других сообщал только в неясных намеках, то чрез сего мужа сделал предметом обучения... Этот величайший дар имеет от Бога сей муж, получивший с неба и превосходнейший жребий быть истолкователем божественных слов людям, воспринимать божественное как бы из уст Божиих и изъяснять людям, как это доступно для человеческого слуха.

Особенно драгоценны для нас свидетельства о преподавательском методе Оригена, сохраненные святым Григорием. Важнейшей заботой великого дидакала было привить ученикам вкус к самостоятельному осмыслению изучаемого материала. Ориген прекрасно понимал, что его задачей является не преподавать учащимся некую сумму знаний, но научить их самим отвечать на вопросы, возникающие в процессе изучения той или иной науки. Подобно другому великому педагогу, Сократу, Ориген не давал ученикам готовые ответы на вопросы, но убеждал каждого ученика доказательствами из его же собственных уст:

Терния и волчцы и всякий род диких трав и растений — сколько их в изобилии произрастила моя беспокойная душа, так как она была неупорядочена и нерассудительна, — все это он обрезывал и удалял своими изобличениями и запрещениями. Он напал на меня и особенно своим сократическим способом доказательства иногда повергал меня на землю, если видел, что я, как дикая лошадь, совершенно сбрасывал узду, выскакивал на дорогу и часто бесцельно бегал кругом, пока

убеждением и как бы принудительной силой — доказательством из моих собственных уст — как уздой, снова делал меня спокойным. Сначала мне было тягостно и небезболезненно, когда он приводил свои доказательства, так как я не привык еще к этому и не упражнялся в том, чтобы подчиняться доводам разума; но вместе с тем он и очищал меня.

Воспитывая учеников и будучи их наставником не только в науках, но и в духовной жизни, Ориген, как мы видим, был неумолим ко всему тому, что препятствовало юной душе познать плоды истины. Не следует думать, что ученики Оригена обладали необыкновенными способностями или что они все отличались равным благочестием. Многие ученики требовали от Оригена больших педагогических усилий, терпения и вдумчивого подхода. Как можно предположить, сам святой Григорий был одним из таких «трудных» учеников, с которым Оригену все же удалось справиться:

...Он овладел мною и со свойственным ему искусством как бы земледельца осмотрел и проник не только в то, что видимо всем и усматривается на поверхности, но глубоко вскопал и исследовал самые внутренние основания, ставя вопросы, предлагая [на разрешение] и выслушивая мои ответы; когда он усматривал во мне что-либо не непригодное, бесполезное и не исключающее надежды на успех, он начинал вскапывать, перепахивать, поливать, все приводил в движение, прилагал все свое искусство и заботливость.

Ориген покорял сердца своих учеников не интеллектуальным превосходством, но искренним словом христианской проповеди и глубоким благочестием.

Он стремился не просто одолеть меня своими доводами, но благоприятным, человеколюбивым и благородным расположением спасти и сделать участником как тех благ, которые проистекают из философии, так и других, особенно тех, которые Божество даровало ему одному превыше многих, или, может быть, превыше и всех нынешних людей...

Между Оригеном и его слушателями не было той дистанции, которая нередко отделяет учителя от учеников. Несмотря на свое высокое положение, Ориген не обращался с учениками, как начальник с подчиненными, не унижал их и не старался во что бы то ни стало добиться беспрекословного послушания. Учителя и учеников в школе Оригена скрепляла глубокая и искренняя дружба. Святой Григорий свидетельствует:

...Он поразил меня и жалом дружбы, с которым нелегко бороться, острым и сильно действующим, — жалом умелого обращения и доброго расположения, которое, как благожелательное ко мне, обнаруживалось в самом тоне его голоса, когда он обращался ко мне и беседовал со мною.

Как пишет святой Григорий, Ориген научил его самому главному — любви к Богу. Именно на этой любви, как на прочном основании, были построены отношения учеников с учителем:

Подобно искре, попавшей в самую душу мою, возгорелась и воспламенилась моя любовь как к священному, достойнейшему любви самому Слову, Которое в силу Своей неизреченной красоты привлекательнее всего, так и к сему мужу, Его другу и глашатаю.

Панегирик, написанный священномучеником Григорием Неокесарийским, мог бы показаться идеализацией образа его учителя, если бы не та искренность и автобиографичность, которая отличает это произведение от многих сочинений подобного рода. Святой Григорий оставил за кадром те негативные стороны школьной жизни, которые могли иметь место и которые почти неизбежны в любом учебном заведении. Мы не знаем о школе Оригена того, что знаем, например, о Нисийской школе, о которой речь пойдет ниже, благодаря дисциплинарным правилам этой школы, дошедшим до нас.

От огласительных училищ II–III веков не осталось дисциплинарных правил, но остались литературные памятники, которые с несомненной достоверностью говорят нам о том, что эти училища были выдающимися центрами духовной культуры, где преподавали великие дидаскалы (такие как Климент и Ориген), откуда выходили выдающиеся ученики (такие как святой Григорий Неокесарийский), где учащиеся получали энциклопедические знания и при этом становились глубоко церковными людьми. В огласительных училищах II–III веков наука была неотделима от благочестия, богословское образование — от духовного воспитания. В этом их несомненная заслуга для христианской Церкви.

### **3. Духовная школа сирийского Востока**

#### **1) Сирийская христианская образованность**

Перейдем теперь к следующей теме — к рассмотрению основ богословского образования на сирийском Востоке. Несмотря на различие культурной почвы и исторических условий, духовные школы сирийского Востока развивались по схеме, аналогичной той, по которой развивались христианские учебные заведения эллинистического мира. Однако на сирийском Востоке мы можем обнаружить несколько иную интуицию, иную концепцию духовного образования, которая не лишена своей оригинальности и глубины.

Крупнейшие центры сирийской христианской образованности — знаменитые академии Эдессы и Нисибина — возникли, подобно эллинистическим школам, на почве небольших катехизических школ при христианских храмах. Согласно сирийским источникам, в этих приходских школах обучались только мальчики. Обучение начиналось с освоения основ грамоты по Псалтири и заучивания псалмов наизусть; так, основатель Нисибийской академии мар Нарсай поступил в школу города Айн Дулба в возрасте семи лет; благодаря своим незаурядным способностям, он уже через девять месяцев «отвечал всего Давида», т. е. выучил наизусть всю Псалтирь. Дальнейшее начальное образование включало в себя изучение Ветхого и Нового Заветов, а также библейских толкований Феодора Мопсуестийского. В систему этого начального образования входило, кроме того, заучивание наизусть важнейших богослужебных песнопений и некоторый опыт в гомилетике.

О ранних годах существования Эдесской академии мы имеем лишь отрывочные сведения. Известно, что после того, как в 363 году Нисибин был захвачен персами, оттуда в Эдессу бежали многие христиане. Среди них был и мар Апрем, более известный нам под именем преподобного Ефрема Сирина. Он основал в Эдессе знаменитую «школу персов» (т. е. беженцев из Персии). «О преподавании в ней можно судить по библейским комментариям преп. Ефрема... Это была школа семитского типа, вроде еврейских школ, — школа–общезитие, некое братство. Главным предметом преподавания и впоследствии оставалось Священное Писание. Нужно было научиться читать и объяснять Библию. Ученики записывали и заучивали объяснения учителя.»

При жизни преподобного Ефрема и в течение нескольких десятилетий после его смерти в Эдесской школе пользовались его толкованиями Писания в качестве экзегетических образцов. Однако в 420 году мар Киора, один из преемников преподобного Ефрема на посту ректора школы, принял решение перевести на сирийский язык библейские комментарии Феодора Мопсуестийского, охватывавшие, в отличие от комментариев Ефрема, практически все книги Библии. После того, как перевод был закончен, толкования Феодора Мопсуестийского вытеснили в учебной программе все прочие толкования, а сам Феодор стал главным авторитетом в области богословия и экзегетики во всей восточно–сирийской традиции: его называли не иначе как «Блаженным» или «Вселенским Толкователем».

Как известно, Феодор Мопсуестийский был представителем крайне диофизитского направления в христологии, впоследствии отождествленного с несторианством. После осуждения Нестория на Ефесском Соборе 433 года на всю восточно–сирийскую традицию легло подозрение в ереси. Споры между монофизитами и диофизитами захлестнули и Эдесскую школу. В 489 году школа была объявлена очагом несторианства и по приказу императора Зенона закрыта. За несколько лет до этого ее руководитель мар Нарсай вместе с учениками переселился в Нисибин. К концу V века Нисибийская школа становится одним из главных духовных и богословских центров сирийской Церкви.

Мар Нарсай был выдающейся личностью. Он прожил долгую жизнь, которая началась в IV, а закончилась в VI веке (399–501). Его популярность в Нисибине была очень велика. Он славился и как подвижник, и как выдающийся толкователь. По свидетельству летописца, шесть качеств более всего привлекали к нему народ: новизна его мыслей, умение держать себя с достоинством, располагающая внешность, отзывчивость, доброта и красноречие (красота его поучений). С именем Нарсаи связано появление интереснейшего документа — «Правил Нисибийской школы», которые мы рассмотрим ниже.

Еще одним знаменитым ректором Нисибийской школы был Энана Адиабенский, возглавивший школу в 572 году. При нем была сделана попытка отказаться от библейских комментариев Феодора Мопсуестийского, которые Энана хотел заменить на комментарии Иоанна Златоуста и свои собственные. Энана был яркой личностью и выдающимся богословом, однако авторитет «Вселенского Толкователя» оставался незыблемым, и против Энаны восстали не только многочисленные богословы и монахи, но и руководство сирийской Церкви. Поместный Собор этой Церкви, созванный в 585 году, подтвердил незыблемый авторитет Феодора, запретив кому–либо «явно или скрыто порицать этого Учителя Церкви или отвергать его святыя книги». Впоследствии два Собора, в 596 и 605 годах, осудили толкования Энаны и повторили анафемы против «отвергающих комментарии, толкования и учения верного учителя, блаженного Феодора–Толкователя, и пытающихся ввести новые и странные толкования, исполненные безумия и злохуления».

Энана принадлежал к тому течению в сирийской Церкви, которое симпатизировало Халкидонскому Собору: именно с этим было связано стремление Энаны освободиться от наследия «отца несторианства», Феодора Мопсуестийского. В течение достаточно долгого времени в Нисибийской школе продолжалась борьба между сторонниками Энаны и его противниками. Несмотря на соборные прещения конца VI века, Энана продолжал пользоваться авторитетом на рубеже VI и VII веков, когда были обнародованы дополнительные правила Нисибийской школы (их мы также рассмотрим ниже): там Энана назван «опытным в знании и славным в смирении».

Скажу теперь несколько слов об учебном процессе, куррикулуме и структуре Эдесской и Нисибийской школ. Преподавание длилось три года и разделялось на два учебных семестра — летний и зимний. После пропедевтического курса студенты начинали систематическое изучение Священного Писания, а также филологических, исторических и богословских дисциплин. Изучалась, кроме того, греческая философия и литература, светская история, география и риторика. Учитель риторики имел титул «мехагйаны». Философия изучалась по первоисточникам: читали, в частности, сочинения Аристотеля, Порфирия, а также сирийских авторов. Философским дисциплинам обучал «бадука»; среди философских дисциплин одно из первых мест занимала логика. Занятия письмом и каллиграфией вел «сафра» — писец. «Макрейана» учил правилам чтения.

Ключевой фигурой в школе был «мепашкана» — толкователь. В его задачи входило преподавание библейской экзегетики. Мепашкана пользовался не только «нормативными» толкованиями Феодора Мопсуестийского; он мог обращаться и к толкованиям других греческих и

сирийских авторов. Кроме того, существовала и устная традиция толкования, переходившая из поколения в поколение. Мепашкана обычно являлся и ректором, т. е. осуществлял общее духовное руководство школой.

Мепашкана–ректор не был администратором: хозяйственными и административными вопросами занимался «раббаита» — эконом. Ему было вверено все имущество школы, он отвечал за финансы, следил за дисциплиной и нес ответственность за содержание библиотеки. Должность эконома была выборной. Помощником эконома был ксенодарх, на котором лежала, в частности, забота о школьной больнице.

Несмотря на то, что ректор и эконом пользовались безусловным авторитетом, высшей властью в школе были не они, а собрание общины, в котором всегда принимали участие и учителя и ученики (последние в силу своего численного преимущества имели решающий голос). На этом собрании обсуждались все важнейшие вопросы, связанные с деятельностью школы. Именно на нем избирали эконома. На нем же принималось решение об исключении того или иного провинившегося студента из школы. Собранию были подотчетны все члены общины, включая ректора и эконома, которые не могли без согласия прочих членов общины принимать ответственные решения.

Такая структура школы обеспечивала высокий уровень взаимного доверия между, с одной стороны, «профессорско–преподавательской корпорацией», с другой — учащимися. Немыслимым было исключение ученика из школы по «келейному» приговору нескольких членов школьной администрации. Естественно, что и отношение к эконому (совмещавшему в одном лице современные должности инспектора, помощника ректора по административно–хозяйственной части и заведующего библиотекой) было уважительным, поскольку он не назначался вышестоящими властями, а избирался самой общиной.

## **2) Дисциплинарные правила Нисибийской школы**

Чтобы увидеть, как жила Нисибийская школа, следует обратиться к дошедшим до нас Правилам, о которых я упоминал выше. Сохранилось два сборника Правил — один составленный при Нарсае (496 г.), другой — при Энане (590 г.). Правила Нисибийской школы являются первым известным истории уставом христианской духовной школы и потому представляют для нас особый интерес.

В отличие, например, от «Похвального слова Оригену» святого Григория Неокесарийского, где, как уже было сказано, автор сосредоточен на положительной оценке деятельности учителя и ничего не говорит об отрицательных аспектах жизни школы, Правила Нисибийской школы представляют обратную сторону медали. Как говорится в обширном предисловии, необходимость в утверждении Правил была продиктована нестроениями в школе, происшедшими по вине неких «людей завистливых», «неисправимых» и «сварливых». В предисловии к первому сборнику Правил содержится предостережение всякому нарушителю школьного устава: он «будет отлучен от братства Христа и от общения с истинными верующими». В школе, которая мыслит себя братством Христа, не должно быть никого, кто «воспротивится и заспорит и не примет [эти Правила] с любовью».

Правило 1–е говорит о порядке выборов эконома:

*В то время, когда подобает выбрать и объявить эконома, соответственно порядку и обычаю каждого года, по совету нашего учителя экзегета школы и всей общины, в согласии избирают соответствующее лицо, подходящее для руководства собранием. Никто не смеет остаться в стороне, поднять раздор и смятение... Если окажется, что кто–либо так поступает, восстает против правды и ссорится, он должен быть наказан, удален из собрания и лишен права на жительство в городе.*



Таким образом, эконом избирался по рекомендации мепашканы–экзегета (он же ректор) общим собранием учащихся и учащихся. Выборы были сопряжены с раздорами и спорами: в ходе предвыборной борьбы создавались партии сторонников того или иного лица, «лоббировавшие» его кандидатуру. Эконом избирался лишь на один год. О том, как он должен вести дела, говорит следующее правило:

Эконом, который избран и которому доверено руководство собранием, должен судить нелицеприятно и не руководствоваться [только] собственным мнением и не должен вести приходы и расходы школы без двух или трех свидетелей. И не налагать наказания на провинившихся без совета с нашим учителем [т. е. ректором] и известными братьями, и что бы он ни делал, будь то наказание или прощение, или что–нибудь иное, должен делать по совету с братьями.

Правило прежде всего предусматривает строгий надзор за финансовой деятельностью эконома. Кроме того, оно дает эконому право по совету с ректором и «известными братьями» наказывать тех или иных провинившихся школяров. Возможно, здесь подразумевается телесное наказание: одно из наиболее распространенных в древности и — скажем прямо — наиболее эффективных средств педагогического воздействия. Правило подчеркивает важность для эконома все свои действия согласовывать с «братьями».

Если решение о наказании провинившегося могла выносить «администрация» школы (т. е. эконом по совету с ректором–экзегетом и «известными братьями»), то решение об исключении принималось общим собранием:

Если некоторые из братьев... будут застигнуты при прелюбодеянии, разврате, воровстве, колдовстве или в мнении, противоречащем истинной вере, или опустятся до того, чтобы распространять суетность, то есть клевету, злословие, распушенность, ложь, или украдкой переходить из дома в дом ради выпивки, ссор или бунта, все собрание должно постановить не допускать их в школу и удалить из города.

Среди нисибийских студентов были распространены те же пороки, что имеют место в некоторых современных учебных заведениях: кое–кто из школяров был не прочь выпить, мог повздорить с другими братьями, залезть в чужой карман и т. п. Если за эти преступления полагалось изгнание из школы, то рукоприкладство каралось менее строго; ограничивались публичным наказанием виновного:

Если кто–нибудь из братьев по какой–либо причине поднимет руку и ударит своего товарища или оскорбит его и будет изобличен теми, кто [это] видел, он будет наказан перед всем собранием.

Впрочем, публичное наказание применялось лишь три раза. Если виновный не исправлялся, его исключали:

Если кто–нибудь из братьев был наказан в собрании за проступки до трех раз и совершил после этого еще один проступок, подобный одному из предшествующих, он должен быть наказан и покинуть собрание и город.

Ученикам школы запрещалось без согласия эконома «ездить в землю ромеев», т. е. в Византию: империя ромеев на протяжении десятилетий являлась стратегическим противником Персидской империи, и школярам вменялось в обязанность быть «политически грамотными». Учащимся запрещалось заниматься торговыми делами и ремеслом, за исключением летних каникул. Исключением из школы каралась кража из библиотеки: строгость наказания была обусловлена тем, что книги стоили необычайно дорого и представляли собой главное достояние школы. Они, тем не менее, выдавались на руки учащимся.

Не одобрялось уклонение от «писания, научных занятий, толкований школы и чтения сообща» (т. е., очевидно, общей молитвы). Студент, обвинивший другого студента в каком-либо проступке, но не сумевший доказать справедливость обвинения, наказывался, как если бы он сам совершил этот проступок. Студентам, недавно поступившим в училище, запрещалось критиковать существующие там порядки; за подобные проступки наказывали исключением из школы:

Если увидят, что братья, находящиеся в школе, еще прежде чем они обучились и узнали порядок речи, высказываются в школе относительно внутренних ее дел и производят в школе смятение, они должны быть удалены из собрания и из города.

Любопытно, что наказания применялись не только к ученикам школы, но и к учителям. Их, в частности, наказывали за пропуск занятий без уважительной причины. Наказание для учителей заключалось в денежном штрафе:

*Если учителя чтения и риторики пренебрегают занятиями или пропускают порядок чтений [лекций], возложенный на них — не по болезни и без разрешения нашего учителя [ректора] — то они заслуживают порицания и с них удерживается содержание, которое они должны получать.*

Денежному штрафу, а также и исключению из школы, мог, по решению общего собрания, подвергнуться даже сам эконо. Это происходило в том случае, если он нарушит правила школы:

Ни один эконо не волен поступать по-иному, чем написано в этой книге. Если обнаружится, что он поступает иначе, он должен внести штраф десять динаров золотом, уйти с позором из собрания и из города.

Отметим, что изгнание из школы автоматически влекло за собой оставление города. Школа была лицом города: учителя и ученики школы были у всех на виду; всякий проступок немедленно становился достоянием общественности.

Второй сборник Правил Нисибийской школы, составленный сто лет спустя после первого, вносит некоторые новые существенные детали в устав школы. Эконому, помимо прочих его обязанностей, предписывается «обходить братьев нуждающихся, обеспечивая их, если требуется, хлебом, или помогать им в отношении суда, при необходимости». Четко определяются обязанности смотрителя больницы:

*Ксенодохос ксенодохейона, смотритель больницы при школе, должен усердно заботиться о заболевших братьях и не обделять их ничем из того, что им положено для питания или лечения, а также не воровать и не обманывать в том, что доверено его заботам. Без учителя [ректора] школы он не должен отмечать ни приходов, ни расходов. Если же случится, что хоть одно из того, что установлено в этих правилах, он не исполнит, все, что он присвоил и утаил, будет изъято у него, и он должен дать в виде штрафа деньги — пятьдесят статиров — для больницы, а затем с позором выгнан из школы и из города.*

Правила запрещают школярам селиться в городе или строить себе отдельное жилище вне города, пропускать общее богослужение, «отлынивать» от физического труда во время жатвы и поденных работ, сваливая свою работу на другого. Школярам запрещается «жить с врачами» («чтобы книги мирского искусства со святыми книгами в одном [месте] не читались»), а также укрывать у себя пленников или беглых рабов. Как и в первом сборнике Правил, во втором сборнике говорится о недопустимости пьянства:

Никто из братьев, поскольку они состоят в школе, не должен есть в трактирах и кабачках, а также устраивать складчины и попойки в садах и парках, а все относить в свои кельи, как подобает по существующему у них порядку и обычаю.

Поскольку Нисибийское училище было школой закрытого типа, доступной только для лиц мужского пола, в нем следили за тем, чтобы ученики не переходили границы дозволенного в общении с женщинами:

Никто из братьев школы не должен под благовидным предлогом [общаться] с женщинами, монахинями... а также иметь с женщинами длительные разговоры и многочисленные дела, чтобы по этой причине не было обиды и оскорбления. Если окажется, что кто-либо поступает иначе, будет отчужден от собрания и уйдет из города.

Наконец, Правила обращают внимание на внешний вид учащихся. Школяры должны носить опрятную одежду и короткую стрижку:

Братьям школы наряду с учением следует заботиться об одежде и прическе. Они не должны стричься наголо или отраивать кудри, как миряне, но со скромной стрижкой, в благопристойном платье, далекие от распушенности, должны они ходить в пределах школы и по улицам города, так чтобы по этим двум [признакам] каждый мог узнать их, свой или чужой.

Мы видим, что уже в V–VI веках христианская духовная школа нуждалась в детально разработанном уставе для поддержания порядка и строгой дисциплины. Однако это не была «палочная» дисциплина, основанная на насилии над личностью. Напротив, и учителя, и ученики призывались добровольно и сознательно следовать Правилам школы, не уклоняясь от их выполнения под разными предлогами. Главной заботой авторов Правил было сохранение школы как общины учителей и учеников, объединенных общей целью и общим видением. Исключались из школы — да и то лишь по решению общего собрания и лишь после многократных или особо тяжких проступков — только те ее члены, которые не разделяли это видение и своим присутствием ставили под угрозу целостность школы как единого организма.

### **Заключение**

Мы рассмотрели лишь несколько типов духовной школы, характерных для раннехристианского Востока. Апостольская община интересовала нас прежде всего как первая и единственная в своем роде школа, основанная Самим Спасителем. Анализ деятельности Александрийского огласительного училища времен Климента позволил нам рассмотреть детали учебной программы, характерной для христианских школ эллинистического мира. Рассмотрение концепции духовного образования Оригена позволило нам сделать выводы о том, какими педагогическими методами пользовались великие дидаскалы христианского Востока. Взгляд на сирийскую христианскую образованность и в особенности рассмотрение Правил Нисибийской школы позволили нам увидеть, как формировалась система обеспечения дисциплины в духовных школах первых веков.

В заключение мне хотелось бы вернуться к тому, с чего я начал — к вопросу о том, как в формировании нового видения духовной школы нам может помочь опыт раннехристианских школ.

Безусловно, не все в духовных школах древнего Востока заслуживает восхищения и не все следует возрождать. Никому не придет в голову восстанавливать систему телесных наказаний, существовавшую в древности. Нет необходимости возвращаться к старым способам усвоения материала — переписыванию текстов, заучиванию их наизусть. Но все это относится к формам обучения, а не к его содержанию.

Если же говорить о содержательной стороне учебного процесса в раннехристианской школе, то здесь нам есть чему поучиться. Я бы выделил десять пунктов, над которыми, как мне кажется, стоило бы подумать при подготовке новой модели духовной школы:

1. Прежде всего, раннехристианская духовная школа была единой общиной, братством людей, объединенных одной целью, одной задачей (это в равной степени относится к апостольской общине, к школе Оригена и к Нисибийскому училищу). Что препятствует нам возродить этот дух общинности и единства?

2. Отношения между учителем и учеником в раннехристианской школе строились на основе взаимного доверия: учеников и учителя скрепляли тесные узы дружбы; не было дистанции между «профессорско–преподавательской корпорацией» и студентами. Возродить такие отношения возможно, если некоторые современные «начальствующие» и «учащие» добровольно откажутся от того положения, в которое они себя поставили, если не будут относиться к студентам свысока, но научатся общаться с ними на равных, научатся уважать и ценить студентов. Если преподаватели духовных школ последуют примеру Христа, который, будучи «учителем и господом», умывал ноги Своим ученикам, атмосфера в духовных школах сразу же коренным образом изменится.

3. В духовной школе христианского Востока ключевой фигурой был ректор. Он являлся духовным руководителем школы, определял общее направление ее деятельности. Он был «педагогом»–детоводителем, своего рода духовным отцом учащихся. Ректор не был администратором, не занимался финансовой деятельностью, не отвечал за дисциплину в школе: за это отвечали другие. Ректор был богословом, специалистом в своей области (в частности, в области библейской экзегетики), и потому пользовался огромным авторитетом. Что мешает нам возродить такой тип руководителя духовной школы? Между прочим, именно такими ректорами были протоиерей Георгий Флоровский, протопресвитеры Александр Шмеман и Иоанн Мейендорф, сочетавшие ученость с выдающимися пастырскими качествами и создавшие одну из лучших сегодня православных богословских академий. Таким же научным и духовным руководителем является епископ Диоклийский Каллист, который, не будучи в формальном смысле слова ректором учебного заведения, сумел за тридцать лет преподавания в Оксфорде создать свою школу, выпускниками которой являются многие современные православные богословы.

4. Высшим органом управления в таких школах, как Нисибийская, было общее собрание учащихся и учащихся. Не следует ли возродить эту традицию? Не стоит ли подумать о том, чтобы именно в компетенцию общего собрания передать ключевые вопросы академической жизни?

5. Не следует ли такие вопросы дисциплинарного характера, как исключение учащихся из школы, сделать прерогативой общего собрания? Это во всяком случае избавит духовные школы от произвола членов администрации, которые лишатся возможности выносить свой суд над учащимся «келейно» под влиянием личных симпатий или антипатий (при нынешней системе ни одна духовная школа от этого не застрахована).

6. Не следует ли сделать должности лиц, ответственных за дисциплину в школе (инспекторов, помощников инспекторов и пр.), выборными, с тем чтобы в выборах участвовали и преподаватели, и студенты? Это существенным образом повысит уровень доверия учащихся к инспекции.

7. Обращаясь к опыту огласительных училищ эллинистического мира (в частности, Александрийского училища времен Климента), не стоит ли нам подумать о том, чтобы от фрагментации богословского курса, т. е. деления его на многочисленные «дисциплины», такие как догматическое, нравственное, систематическое, литургическое богословие, постепенно переходить к его интеграции? Не следует ли, например, связать воедино догматическое и литургическое богословие и изучать догматы на материале богослужебных текстов? По крайней мере, мы могли бы разработать такую систему преподавания богословия, при которой курсы богословских наук были бы взаимосвязанными и взаимодополняющими (при нынешней системе эти курсы иногда дублируют друг друга, иногда же не имеют между собой никакой связи).

8. Опыт древнехристианских дидаскалов может научить нас тому, как воспитать у учащихся навыки самостоятельной работы (Ориген, в частности, приучал своих слушателей не только ставить вопросы, но и самим находить на них ответы). Не следует ли нам продумать такую академическую систему, при которой упор делался бы не на усвоение учащимися некоей суммы богословских, церковно-исторических и иных сведений, но на развитие у студентов вкуса к самостоятельному изучению предмета? Не следует ли сократить лекционный курс, высвободив время для самостоятельных занятий? Не стоит ли разработать новую концепцию лекции, которая стала бы лишь введением в проблематику и библиографию вопроса, а ответ на вопрос студенты искали бы самостоятельно?

9. Во всех школах древнехристианского Востока важное место занимало изучение философских дисциплин. Уделяем ли мы сегодня достаточное внимание таким предметам, как логика или диалектика, изучаем ли произведения античных (и не только античных) философов, заботимся ли о том, чтобы привить учащимся навыки диалектического мышления? Наверное, необходимо думать о том, как существенным образом повысить уровень философской подготовки наших студентов.

10. Раннехристианские школы были не только научно-богословскими центрами, но и центрами духовного воспитания юношества. Богословские школы формировали молодого христианина, закладывали в нем основы подлинной церковности, истинно-христианского благочестия. Можем ли мы похвалиться тем, что из стен наших богословских школ люди выходят более преданными Церкви, более духовно зрелыми, чем когда они туда поступали? И если нет, не следует ли нам серьезно подумать о тех изъянах, которые у нас в этом плане существуют, и постараться их исправить?

Многие из поставленных мною вопросов могут показаться наивными, многие из предложенных изменений — заведомо невыполнимыми. В самом деле, можно ли представить, чтобы в наших духовных школах инспектор не назначался бы сверху, а избирался учащимися? Но ведь было же время, когда все это оказывалось возможным!

Скажу еще раз: думая о реформе духовных школ, мы не должны останавливаться на изменении форм. Надо идти дальше и кардинальным образом менять структуру управления, содержание учебных программ, весь подход к учебному процессу. И в этом нам может оказать немалую помощь опыт духовных школ раннехристианского Востока.

## Проблемы духовной школы на рубеже XIX и XX веков: свидетельства очевидцев

Накануне XXI века в Русской Православной Церкви стремительно растет число духовных учебных заведений: их количество уже превысило пятьдесят. Этот процесс у многих из тех, кто знаком с ситуацией внутри духовных школ, вызывает двойственное ощущение. С одной стороны, сам факт появления новых богословских учебных заведений не может не вызывать радости. С другой же, — очевидно, что недостатки, присущие нашей системе духовного образования, не могут быть устранены путем количественного роста учебных заведений: нужны кардинальные качественные изменения, которые затронули бы как учебные программы, так и учебный процесс в семинариях и академиях.

Для того, чтобы определить суть требуемых изменений, необходимо правильно поставить диагноз и указать на те болезни, которые нуждаются в лечении. А чтобы увидеть эти болезни, небесполезно взглянуть на наши духовные школы через призму исторического опыта, сравнить их нынешнюю ситуацию с той, которая существовала в них до революции. В настоящей статье мы сначала вкратце охарактеризуем воспитательный процесс в русских духовных школах XVIII–XIX веков, после чего рассмотрим свидетельства людей, прошедших через духовные семинарии в конце XIX — начале XX веков.

XVIII век, начавшийся в России императором–плотником, а закончившийся императрицей–писательницей, век, когда на русском престоле оказывались люди «либо необычайные, либо случайные», стал временем возникновения целой сети духовных учебных заведений. Отдельные духовные школы существовали в России и до XVIII века, однако именно в результате церковных реформ Петра I духовные учебные заведения стали открываться во многих епархиях Русской Церкви: к концу столетия Церковь располагала четырьмя духовными академиями, 46 семинариями и многочисленными начальными школами. Однако духовные школы петровского и послепетровского периода, строившиеся по образцу основанной митрополитом Петром Могилой в XVII веке Киевской академии, давали весьма специфическое образование: преподавание в них велось на латыни, и богословие изучалось по католическим учебникам, адаптированным для православного употребления. Католическое влияние по временам сменялось протестантским, как было, например, при Феофане Прокоповиче, но схоластические схемы и латинский язык оставались незыблемыми. Система обеспечения дисциплины была тоже заимствована из западных иезуитских школ с характерной для последних строгой регламентацией всех аспектов жизни ученика: упор делался не на духовное и богословское развитие личности учащегося, а на полное и безоговорочное подчинение его школьному начальству. Учебный материал не творчески усваивался, а зазубривался: возможностей для самостоятельной работы оставалось очень мало.

В течение XIX века предпринимались попытки улучшить ситуацию. Несколько раз — в 1808–1814, 1867–1869 и 1884 годах — менялись уставы духовных школ. Период реформ в области духовного образования в царствование Александра I сменился периодом стагнации при Николае I; серьезные позитивные сдвиги в области образования, наступившие при Александре II, были сведены на нет в эпоху Александра III. Постепенно из преподавания была изгнана латынь, и ко второй половине XIX века русский стал основным языком преподавания практически во всех школах. Никакие реформы, однако, не могли устранить те основные недостатки, которые были заложены в русские духовные школы в петровскую эпоху. Они остались не устраненными вплоть до революции 1917 года.

Эти недостатки в 1909–1911 годах были ясно обозначены историком русского духовного образования профессором Б. Титлиновым. Говоря о духовных школах первой половины XIX века, он отмечает, что в основу школьной педагогики того времени были положены идеи страха Божия,

благочестия и повиновения: распорядок дня учащихся был строжайшим образом регламентирован, и за соблюдением всех пунктов школьного устава следили инспекторы и назначенные им в помощь из числа учеников «старшие». Воспитательная задача школы, таким образом, сводилась к внешнему, дисциплинарному надзору, осуществляемому при помощи самих же учащихся. Влияние «старших» нередко оказывалось развращающим. Сам принцип поручения учащимся власти над собственными товарищами был в корне порочен: «Чувствуя в своих руках власть, старшие зазнавались, становились тиранами и деспотами, мучившими товарищей, делали всякие несправедливости». Отсутствие подлинного духовно–нравственного влияния учащихся на учащихся и «дисциплинарное культивирование» набожности и послушания в воспитанниках приводили к тому, что «набожными и послушными духовные питомцы были большею частью только наружно... под личиной видимого благочестия нередко скрывалось полное равнодушие к вере, и усердно отбивающий поклоны в церкви ученик за глазами начальства готов был на кощунственную выходку». Внешнее почтение к начальству держалось на «рабском страхе, забитости и приниженности личности, а не на уважении к воспитателям».

Студентам духовных школ не позволялись никакие развлечения, даже занятия музыкой не поощрялись, а иногда и прямо запрещались (в одной из духовных семинарий ректор разогнал самодеятельный оркестр, «разбив все гусли, скрипки и гитары о спины игравших»). Отсутствие дозволенных развлечений влекло за собой тягу к недозволенным, таким как пьянство и «обычный спутник этого порока» — разврат. За нарушения дисциплинарного режима наказывали весьма строго. Широко применялись телесные наказания: «Удары розог достигали до 100; тогда кровь текла ручьями, и истязаемый долго не мог оправиться». Бывали случаи смерти учеников в результате жестоких истязаний. Общий приговор, который выносит Б. Титлинов духовным школам первой половины XIX века, суров: «Система духовно–школьного воспитания... мало отвечала той высокой цели и тем задачам и требованиям, которые предъявлялись к школе не только жизнью, но даже буквой устава... В ней не было духа живого, идеи; мало было любви и много невнимания к правам юношеской личности, к ее человеческому достоинству и индивидуальному складу».

Говоря о духовных школах второй половины XIX века, автор отмечает те же самые недостатки, за исключением, разве что, телесных наказаний. «Дух обрядовой религиозности» и «военная дисциплина», основанная по–прежнему на «страхе Божиим» и «послушании», оставались характерными чертами духовно–воспитательного процесса. К пьянству и разврату прибавились такие пороки, как игра в карты и курение. Уклонение от богослужения и лекций было обычным явлением. Обращение педагогов с учащимися отличалось грубостью: даже в академиях некоторые начальники не стеснялись называть учеников бранными словами. В семинариях отсутствовало физическое воспитание: за светскую музыку по–прежнему преследовали: даже светское чтение не поощрялось, а некоторые книги (в том числе произведения русских классиков) изымались из библиотек и запрещались. «Вся эта система воспитания, — говорит Б. Титлинов, — очевидно, была несостоятельна. Она действовала только на внешность, действовала страхом, и была бессильна не только исправить порочных, но даже и просто предупредить проступки. Подавленные суровым обращением и строгостью домашних кар, ученики были забиты и угрюмы: они смотрели на воспитателей как на врагов и старались по возможности не попадаться им на глаза». Многие выпускники духовных семинарий говорили: «Прожить двенадцать лет в бурсе значит потерять двенадцать лет жизни, значит выйти из школы почти вовсе не развитым ни умственно, ни нравственно».

В начале XX столетия попытки изменить ситуацию в духовных школах приобретают систематический характер. Результатом брожения в семинарской и академической среде, вылившегося в студенческие волнения 1905 года, стало создание специальной комиссии, целью которой было всестороннее обновление жизни духовной школы на разных уровнях: результатом

деятельности комиссии стали «временные правила», введенные в начале 1906 года. В том же 1906 году проблемы духовной школы обсуждались V отделом Предсоборного Присутствия. В 1910–х годах созывались новые комиссии по реформе духовных школ, однако изменения, вносимые ими в уставы духовных школ, диктовались не столько нуждами самих школ, сколько сменой политической ситуации в стране. Все это мало отличалось от XIX века: и тогда устав 1869 года отражал либеральный дух эпохи Александра II, ознаменовавшейся для России отменой крепостного права и другими эпохальными преобразованиями, а устав 1884 года соответствовал изменению политического климата и наступлению реакции.

Все изменения, вносившиеся в уставы духовных школ вплоть до 1917 года, были преимущественно «косметического» характера и не меняли ничего в жизни семинарий и академий по существу. Лишь в 1917–18 годах, когда в стране происходило стремительное крушение старых устоев и под грохот разрывающихся снарядов в Кремле заседал Поместный Собор, проект реформы духовных школ стал приобретать все более радикальный характер. Но чаяния реформаторов так и не воплотились в жизнь: духовные школы были разгромлены большевиками вскоре после прихода к власти, и все проекты изменений оказались похороненными под обломками старого строя.

Русская духовная школа середины XIX века описана Помяловским в знаменитых «Очерках бурсы». Изменилось ли что–нибудь кардинальным образом к концу XIX — началу XX века? Ответом на этот вопрос станут свидетельства людей, чья жизнь оказалась связанной с духовной школой именно в это время. То, что они говорят на основе собственного опыта пребывания там, не потеряло своего значения и сто лет спустя. Хотелось бы, чтобы преподаватели и учащиеся наших духовных семинарий и академий обратили внимание на эти свидетельства, так как их внимательный анализ может помочь в преодолении тех негативных сторон учебного процесса и организации дисциплины, которые оставлены нам в наследство старой дореволюционной школой.

Сразу оговоримся, что речь в приводимых ниже свидетельствах пойдет не столько о духовных академиях, сколько о семинариях, причем главное внимание будет уделено не достоинствам системы духовного образования, а ее недостаткам. Последнее объясняется прежде всего тем, что рубеж XIX и XX веков был временем переосмысления, критической переоценки иерархами, клириками и мирянами многих аспектов бытия Церкви, в том числе системы духовного образования. Тогда вообще больше говорили о негативных сторонах церковной жизни, чем о позитивных, потому что стремились найти пути выхода из кризиса, в котором оказалась Церковь в период революционного брожения, определить место, которое Церковь должна занимать в стремительно меняющемся обществе. Свидетельства людей, находившихся тогда в эпицентре церковной жизни, особенно драгоценны для нас, живущих в критическую эпоху распада старого и зарождения нового общественного строя, контуры которого пока до конца не ясны, но в котором Церкви так или иначе придется искать свое место.

Духовные школы находятся в самой сердцевине жизни Церкви: именно в них формируются будущие пастыри, которые окажут влияние на духовное и мировоззренческое формирование своей паствы. Какой будет духовная школа, такой будет и вся Церковь. Это прекрасно понимали иерархи начала XX века: именно потому такое пристальное внимание уделялось ситуации в семинариях и академиях, именно потому столько надежд возлагалось на реформу духовного образования.

### ***1. Митрополит Антоний (Храповицкий): «Школа не развивает ни христианского настроения, ни пастырского духа»***

Наш первый свидетель, митрополит Антоний (Храповицкий), один из выдающихся православных иерархов XX века, «знаменитый во многих и положительных, и отрицательных отношениях», оставил заметный след в истории духовного образования.



Он родился в 1863 году в дворянской семье. Учился в гимназии, затем в Санкт–Петербургской духовной академии, по окончании которой принял монашество и был оставлен преподавателем. В 1889 году стал архимандритом и ректором Санкт–Петербургской духовной семинарии; через несколько месяцев был назначен ректором Московской духовной академии, которую возглавлял в течение пяти лет. В 1895 году переведен ректором в Казанскую духовную академию. В 1897 году рукоположен в епископа Чигиринского, викария Казанской епархии, с сохранением должности ректора, в 1900 стал епископом Уфимским, а в 1902 — Волынским и Житомирским. Первым из иерархов Русской Церкви епископ Антоний открыто заговорил о необходимости восстановления патриаршества. В 1914 году, накануне Второй мировой войны, был назначен на Харьковскую кафедру. Архиепископ Антоний был первым по числу голосов из трех кандидатов на Патриарший престол, избранных Поместным Собором 1917 года. В 1918 году стал митрополитом Киевским и Галицким. С 1919 года связал свою судьбу с Белым движением; в 1921 году эмигрировал. В изгнании возглавил Высшее Церковное Управление, которое в 1922 году было упразднено указом Святейшего Патриарха Тихона. Не подчинившись указу Патриарха, митрополит Антоний продолжал оставаться во главе так называемого Архиерейского Синода Русской Православной Церкви За Границей. В 1934 году был запрещен в священнослужении Местоблюстителем Патриаршего престола митрополитом Сергием (Страгородским), однако законным запрещение не признал. Умер в 1936 году вне канонического общения с Московским Патриархатом.

Особое место, которое митрополит Антоний занимает в истории русского духовного образования, объясняется как его выдающимися пастырскими и академическими дарованиями, так и тем огромным влиянием, которое он оказал на жизнь возглавлявшихся им трех духовных школ. В годы преподавания и ректорства он, будучи почти ровесником своих учеников, сумел взглянуть на семинарскую и академическую системы не только глазами представителя школьной администрации, но и глазами самих учащихся. Это помогло ему увидеть недостатки духовной школы изнутри и сделать конкретные рекомендации по улучшению положения.

Свои наблюдения и замечания по данной теме он высказывал неоднократно. Наиболее интересной представляется нам статья «Заметки о нашей духовной школе», написанная им в 1888 году, в бытность его преподавателем Санкт–Петербургской духовной академии. Здесь он говорит о том, что «состояние семинарского преподавания и воспитания... является... одной из главнейших, если не самой главнейшей причиной печального состояния пастырского дела в России». Основной недостаток духовной школы видится ему в том, что она заботится исключительно о регламентации внешней стороны школьной жизни, оставляя без внимания самое главное — внутреннее духовное воспитание будущих пастырей. «Школа, — пишет Владыка Антоний, — не развивает ни христианского настроения, ни пастырского духа; она не умеет поставить богословскую науку так, чтобы раскрывать в ней жизненную силу нашей религии, ни дело воспитания направить таким образом, чтобы оно содействовало расширению души учащегося, сливало бы его душу с религиею, с душою всей Церкви». Изменить ситуацию можно как благодаря людям соответствующего настроения, которые сумели бы «зажечь огонь одушевления в юных сердцах», так и благодаря правильной постановке воспитательного дела.

В своих заметках Владыка Антоний почти не касается учебных программ, зато подробно говорит о воспитательном процессе, который, по его мнению, покоится на порочных основаниях. Прежде всего, система обеспечения дисциплины при помощи инспекторов и субинспекторов не оправдывает себя: она лишь увеличивает тот разрыв между школой и жизнью, который и без того является отличительной чертой духовных учебных заведений. Инспекторы духовных академий и семинарий «не для того же ведь получали высшее богословское образование, чтобы только упражняться в счете своих питомцев за обедней и за обедом: все ли налицо». Между тем, именно к этому преимущественно сводится воспитательная функция инспекторов и их помощников. В

результате «жизнь не изучается в духовной школе: напротив, юношество, и без того отделенное от жизни сословностью, еще более закупоривается от нее семинарской педагогикой». Естественно, что из такой школы выходят не пламенные борцы за истину, а «сухие теоретики, искусственно выращенные резонеры».

У руководителей духовной школы, по мнению Владыки Антония, отсутствует восприимчивость к душевному настроению студента, потому они не умеют направить его внутреннюю и внешнюю жизнь в нужное русло. Постановка семинарского и академического образования должна была бы способствовать оживлению в учащемся религиозного чувства и развитию в нем творческой инициативы. На самом же деле *казенищина*, которая «тормозит, опошляет и окончательно губит нашу жизнь во всевозможных ее проявлениях», накладывает свой отпечаток на духовно-воспитательный процесс, в основе которого лежит «принцип недоверия ученикам». Взаимное недоверие между, с одной стороны, администрацией школы и профессорско-преподавательской корпорацией, с другой — учащимися, приводит к раздвоению личности последних:

*...Казенищина все сдавила свою мертвящую рукою. Принцип недоверия ученикам настолько заел школьную жизнь, что последние самым общим правилом своих отношений к школе, к начальству и наставникам ставят тщательное припрятывание всего, что сколько-нибудь касается их личности... Веселый и отзывчивый по природе студент в разговоре с официальным в школе лицом надевает маску педанта и говорит словами прописей... Вся учеба и воспитание духовной школы направляются к тому, что учащийся с детских лет начинает вести двойную жизнь: одну естественную, семейную, которая обнаруживается в его товарищеских отношениях и, пожалуй, у некоторых в богослужении, в молитве: здесь он — русский человек, христианин, православный и евангельский. Другая жизнь — официальная исправность в школьной дисциплине, в ответах из учебника, в писании сочинений и проповедей на темы: здесь вовсе не должно быть вносимо его душевное настроение; он барабанит языком о спасительных плодах Искушения, опровергает Канта, оправдывается перед инспектором во вчерашней неявке ко всеношной, вовсе не соображаясь с действительным настроением души, не спрашивая себя: веришь ли ты тому, что отвечаешь?*

Такое воспитание, подчеркивает Владыка Антоний, усыпляет и убивает в будущем пастыре его пастырскую совесть, лишает его нравственно-педагогической инициативы: оно превращает священнослужителя в требоисправителя. «Пастырская инициатива подсекнута в нем злом казенщины, пастырь в нем убит, и, конечно, овцы рассеются».

Выход из положения видится Владыке Антонию в восстановлении связи между учащимися духовных школ и церковным народом, между школой и церковной жизнью, между учебой и реальностью. Чтобы такая связь была восстановлена, необходимо дать учащимся широкое поле для инициативы, для самостоятельной деятельности. Благодаря классным спектаклям, литературным вечерам и беседам литература изучается в десять раз быстрее, чем при рутинном преподавании. Греческий язык усваивается с несравненно большим успехом, когда студенты разучивают литургию на греческом языке и служат ее хотя бы раз в год в семинарском храме, чем когда они зубрят правила склонения существительных и спряжения глаголов. Семинаристы старших классов и студенты академий, считает Владыка Антоний, могли бы произносить проповеди не только раз или два в год в семинарском храме, но и в городских и сельских церквях, где бы их аудиторией был простой народ. Все это, впрочем, становится возможным только когда академическое и семинарское начальство отказывается от принципа недоверия к учащимся, от страха перед студенческой инициативой. «Все-таки духовное юношество есть наиболее народное, и религиозное, и трудолюбивое, и целомудренное в России: почва для воздействия самая благоприятная, — были бы у руководителей семена жизни», — восклицает Владыка Антоний.

Отдельно останавливается Владыка Антоний на методах, при помощи которых в духовных школах его времени поддерживалось благочестие у воспитанников. Он считает, что принуждение учащихся к присутствию на длительных богослужениях, в ходе которых молитвенное настроение «сменяется на четвертом часу всеобщим озлоблением» против чрезмерного затягивания службы, не приносит положительных плодов.

Мы несколько не погрешим, — пишет Владыка Антоний, — если скажем, что и по отношению к церковной службе и молитве духовная школа вносит скорее отрицательное влияние, чем положительное, поскольку она заботится только о внешней механической стороне богослужения, несколько не прилагая попечения о совершенствовании сердца молящихся, об усвоении ими религиозного смысла наших богослужебных молитвословий, в которых, между тем, христианские идеалы до сих пор находят свое наивысшее выражение, оставляя далеко ниже себя свои научные самоопределения в виде разного рода систем. Возьмите простую обедню Златоуста и скажите: какая сторона богооткровенной истины — моральная, историческая, догматическая, общественная, аскетическая или мистическая — не имеет здесь своего приложения? Тут целиком весь христианский идеал, выраженный так жизненно, просто и в то же время величественно, и притом доступно и для ученого философа, и для неграмотного мужика.

Причиной того, что богослужение не оказывает духовно–нравственного возвышающего воздействия на учащихся духовных школ, является отсутствие в куррикулуме семинарий и академий предмета, который вводил бы студентов в понимание смысла богослужения. Литургика, преподаваемая к духовной школе, не объясняет богослужение с точки зрения догматической, богословской, нравственной: она лишь дает учащимся сведения о внешней стороне богослужебной практики. Разрыв между Литургией и литургией является одним из аспектов общего «разрыва между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью», характерного для России XVIII–XIX столетий. Ущерб, наносимый им всему делу пастырского воспитания, особенно очевиден.

Ни воспитатели семинарий, ни духовники, ни учебники или преподаватели науки о богослужении (литургики) не входят в психологическое объяснение службы, ни вообще в исследование ее содержания. Воспитатели и начальники заботятся о механической стороне семинарского богослужения, о его внешнем благолепии и аккуратном посещении его учащимися, а литургика занимается или изложением церковной археологии и внешней истории нашего культа, или опять–таки разъяснением самого механического хода службы... Внешне–принудительное отношение духовного воспитанника к богослужению и молитве, вовсе лишенное разъяснения его духовного смысла, бывает причиной того, что большинство их прямо признается: «Мы молимся у себя в деревне, а в семинарии посещаем церковь лишь по обязанности»... И может быть, современный школьный формализм ни одной стороне религиозного развития учащихся не наносит такой глубокой раны, как именно молитвенно–богослужебной, лишая ее того свойства, без которого она является не добром, а прямо злом, — сердечности, внутреннего предрасположения души, и научая будущих священников лишь устами и руками не славить, но гневить Бога, и иногда даже бесчестить Его святейшие таинства.

На эти мысли Владыки Антония, выраженные им с большой резкостью, нам хотелось бы обратить особое внимание читателя. Нам уже приходилось говорить о необходимости преподавания в духовных школах Русской Православной Церкви такого предмета, как литургическое богословие, где богослужение рассматривалось бы не только с внешней и формальной стороны, но и с точки зрения своего богословского содержания. Сокровища православного богословия, содержащиеся в богослужебных текстах, в значительной степени остаются недоступными для церковного народа — в силу разных причин, о которых мы также говорили в другом месте. Но они должны быть по крайней мере доступны учащимся духовных школ, которые, сделавшись пастырями, смогут разъяснять

смысл богослужебных текстов своим прихожанам. Отказываясь от разъяснения смысла богослужения, ограничиваясь лишь изучением его внешних форм и исторического развития, духовная школа не исполняет свою самую первоначальную и основную функцию: она не воспитывает в студентах любовь к богослужению, не учит их разумному, сознательному восприятию его. А при отсутствии такого восприятия никакие принудительные меры не сделают из студента не только доброго пастыря, но даже и просто благочестивого христианина. Ничего, кроме равнодушия к богослужению и цинизма, они принести не могут.

## ***2. Митрополит Евлогий (Георгиевский): «Одной строгостью и страхом воспитывать юношество нельзя»***

Приведем теперь свидетельство другого очевидца жизни духовной школы конца XIX — начала XX столетия, митрополита Евлогия (Георгиевского), сыгравшего выдающуюся роль в жизни русского Зарубежья 20–40-х годов.

Родился он в семье сельского священника в 1868 году. Начальное образование получил в Белевском духовном училище, среднее в Тульской духовной семинарии, высшее в Московской духовной академии. В 1895 году принял монашеский постриг и был назначен инспектором Владимирской духовной семинарии, в 1897 году стал ректором Холмской семинарии. В 1902 году назначен викарным епископом Люблинским; с 1905 по 1914 годы управлял Холмской епархией. В 1914 назначен архиепископом Волынским, сменив на этой кафедре митрополита Антония (Храповицкого). После революции эмигрировал в Сербию, Германию и, наконец, во Францию. В 1921 году Святейшим Патриархом Тихоном был утвержден в должности управляющего приходами Русской Православной Церкви в Западной Европе; в 1922 году возведен в сан митрополита. В 1931 году из-за трудностей, возникших во взаимоотношениях с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским), перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. В 1945 году воссоединился с Московским Патриархатом. Скончался в 1946 году в Париже.

В истории русской духовной школы митрополит Евлогий занимает более скромное место, чем митрополит Антоний (Храповицкий). В отличие от последнего, он никогда не возглавлял духовную академию; не был он и сколько-нибудь заметной звездой на небосклоне отечественного богословия. Тем не менее его свидетельство как человека, прошедшего через три духовных школы в качестве учащегося и две в качестве преподавателя, инспектора и затем ректора, представляет большой интерес, тем более, что описания студенческой жизни, содержащиеся в его воспоминаниях, с чрезвычайной яркостью воспроизводят атмосферу духовных школ конца XIX — начала XX веков.

Первой и главной особенностью образовательного процесса в духовных школах того времени митрополит Евлогий считает пропасть между учащими и учащимися, выразившуюся в отсутствии интереса у первых к внутренней жизни последних. Вслед за митрополитом Антонием (Храповицким) он говорит о том, что вся воспитательная система сводилась лишь к внешнему контролю над поведением учащихся, осуществлявшемуся при помощи инспектора и его помощников. Члены семинарской администрации относились к студентам с недоверием, иногда — с нескрываемым презрением:

*Начальство было не хорошее и не плохое, просто оно было далеко от нас. Мы были сами по себе, оно тоже само по себе... Ректор семинарии... у нас появлялся редко... Применять его идеи должны были другие: инспектор и его помощники. От нас он был слишком далек и, по-видимому, нас презирал. Когда впоследствии, уже будучи назначен инспектором Владимирской семинарии, я зашел к нему проститься и просил дать наставление, он сказал: «Семинаристы — это сволочь», — и спохватился: «Ну, конечно, не все...» Начальство преследовало семинаристов за усы (разрешалось*

одно из двух: либо быть бритым, либо небритым, а усы без бороды не допускались), но каковы были наши умственные и душевные запросы, и как складывалась судьба каждого из нас, этим никто не интересовался.

За неуважение и недоверие к себе учащиеся платили подобным же отношением к начальству и преподавателям, которым давали обидные клички «Филька», «Ванька», «Николка».

Невмешательство учащихся в жизнь учащихся и отсутствие живой связи между первыми и последними создавали в семинариях атмосферу «свободы», которая, будучи понята по-бурсацки, означала не что иное, как духовную беспризорность студентов. Отсутствие подлинного внутреннего духовного воспитания компенсировалось жестким контролем за внешним поведением учащихся. Однако этот контроль не мог предотвратить такие классические пороки духовной школы, как курение и особенно пьянство.

Попойки, к сожалению, были явлением довольно распространенным. — пишет Владыка Евлогий. — ...Пили по разному поводу: празднование именин, счастливые события, добрые вести, просто какая-нибудь удача... были достаточным основанием, чтобы выпить. Старшие семинаристы устраивали попойку даже по случаю посвящения в стихарь (это называлось «омыть стихарь»). Вино губило многих. Сколько опустилось, спилось, потеряв из-за пагубной этой страсти охоту и способность учиться!

Порочными считает митрополит Евлогий те методы, при помощи которых преподавались науки и поддерживалась дисциплина в Тульской семинарии. Спасти студента могла только самостоятельная работа, которой он занимался не благодаря, а вопреки атмосфере, царившей в духовной школе. Многие выпускники семинарии с горечью вспоминали годы учения:

Из казенной учебы ничего возвышающего душу семинаристы не выносили. От учителей дружеской помощи ожидать было нечего. Юноши нравственно покрепче, поустойчивей, шли ощупью, цепляясь за что попало... Отсутствие стеснений при благоприятных душевных данных развивало инициативу, закаляло, вырабатывало ту внутреннюю стойкость, которую не достичь ни муштрой, ни дисциплиной, но для многих свобода оборачивалась пагубой. При таких условиях ни для кого семинария «alma mater» быть не могла. Кто кончал, — отрясал ее прах. Грустно вспомнить, что один мой товарищ... через год по окончании семинарии приехал в Тулу и, встретившись со своими товарищами, сказал: «Пойдем в семинарию поплевать на все ее четыре угла!»

Подчиняясь общей атмосфере, будущий Владыка Евлогий, учась в Тульской семинарии, жил «жизнью глупой, пошлой, рассеянной, в соответствии с бытом и нравами, которые царили вокруг». Пытался научиться курить, но втянуться в курение не мог. «Из удали раза два-три напился, чтобы доказать, что не хуже других могу осушить чайный стакан водки, играл иногда в карты, ученье забросил, распустился». Только в старших классах будущий митрополит, серьезно увлекшись литературой, философией и богословием, стал заниматься более усердно и окончил семинарию успешно.

С чувством горечи пишет митрополит Евлогий об отношении семинаристов к церковной службе. Внешнее уставное благочестие соединялось у многих с внутренним равнодушием, перераставшим по временам в откровенное кощунство и цинизм:

К вере и церкви семинаристы (за некоторыми исключениями) относились, в общем, довольно равнодушно, а иногда и вызывающе небрежно. К обедне, ко всенощной ходили, но в задних рядах, в углу, иногда читали романы; нередко своим юным атеизмом бравировали. Не пойти на исповедь или к причастию, обманно получить записку, что говел, — такие случаи бывали. Один семинарист предпочел пролежать в пыли и грязи под партой всю обедню, лишь бы не пойти в церковь. К церковным книгам относились без малейшей бережливости: ими швырялись, на них спали.

Подобное же отношение к богослужению Владыка Евлогий наблюдал во Владимирской семинарии в бытность свою ее ректором: «Поют хором молитвы, а мне слышится, что поют не с религиозным настроением, а со злым чувством; если бы могли, разнесли бы всю семинарию».

Выше мы уже говорили о причинах такого отношения семинаристов к церковной службе и привели мнение по этому поводу митрополита Антония (Храповицкого). Слова Владыки Евлогия лишь подтверждают тот факт, что в самой постановке церковно–богослужебного воспитания в семинариях были существенные изъяны, приводившие не только к полной утрате студентами благоговения по отношению к храму и службе, но в некоторых случаях к «кораблекрушению в вере» (1 Тим. 1:19), потере самых основных начал религиозности. В Тульской семинарии, как отмечает Владыка Евлогий, были студенты, которые «бравировали своим атеизмом и революционными идеями».

Став инспектором Владимирской семинарии, Владыка Евлогий, тогда иеромонах, столкнулся с революционными идеями лицом к лицу. Дисциплинарные средства, которые применялись семинарским начальством для искоренения этих идей, такие как конфискация книг из подпольной студенческой библиотеки, приносили обратные результаты. Против студенческой солидарности были бессильны самые строгие репрессивные меры:

Семинария была огромная (500 человек семинаристов). Дух в ней был «бурсацкий» и в то же время крайне либеральный. Дисциплину начальство поддерживало строжайшую, но это не мешало распушенности семинарских нравов и распространению в среде учащихся революционных идей. У семинаристов была своя нелегальная библиотека, которой они пользовались в течение многих лет. Прятали они ее где–то в городе, а когда ей грозила опасность, перевозили в более надежное место; о том, где она находится, знали всегда лишь два семинариста–библиотекаря. Каждый ученик после летних каникул делал свой взнос и пользовался весь учебный год запретными плодами. Писарев, Чернышевский, Златовратский, Решетников, Ключевский (лекции его были запрещены), социал–революционная «Земля и воля»... ходили по рукам. Начальство перехватывало отдельные экземпляры, конфисковывало их, обрушивалось репрессиями на провинившихся, лишая их стипендий, но зла искоренить не могло. Отнятые экземпляры заменялись новыми, тем дело и кончалось. Семинаристы проявляли редкую товарищескую дисциплину, друг друга никогда не выдавали, и библиотека оставалась неуловимой.

Ректор семинарии архимандрит Никон поддерживал дисциплину в школе «жестокими мерами: устрашением и беспощадными репрессиями». Незадолго до приезда туда иеромонаха Евлогия в семинарии «создалась тяжелая атмосфера, столь насыщенная злобой, страхом и ненавистью по отношению к начальству, что весной 1895 года... произошел взрыв давно уже клокотавшего негодования». Один из семинаристов, юноша семнадцати лет, напал на архимандрита Никона и дважды ударил его топором по голове; только чудо спасло архимандрита от смерти. Усмирять разбушевавшегося кинулись другие студенты; вскоре приехала полиция. «Вид крови и зловещие признаки предстоящей расправы ожесточили семинаристов: они озверели и на следующую ночь чуть было не закололи вилами помощника инспектора». Расследование установило, что семинарист, нападавший на ректора, за два–три дня до нападения не был отпущен ректором в отпуск; «накануне рокового дня мальчишка напился, купил топор и совершил злодеяние, по–видимому, еще не протрезвившись». Итог расследования был весьма печальным: 75 семинаристов исключены из школы, инспектор уволен, а ректор (основной виновник создавшейся ситуации) оставлен на своем посту. Именно на место уволенного инспектора и был назначен молодой иеромонах Евлогий.

Ректор семинарии не извлек урока из происшедшей трагедии. Наоборот, после усмирения бунта он решил еще более ужесточить порядки. Новоприбывшему инспектору он доказывал, «что

всему виной старая, скверная закваска, гниль, которая проела семинарские порядки», и требовал от инспектора «приняться без промедления за выкорчевывание зла». Правящий архиерей Владимирской епархии, ученый архиепископ Сергей (Спасский), автор многочисленных богословских трудов, к тому времени уже глубокий старик, тоже требовал от нового инспектора строгости. «Не распустите мне семинарию. Будьте строги! — говорил он ему. — Если вы мне ее распустите, вы потеряете службу». Архиепископу Сергию Владыка Евлогий дает весьма нелестную характеристику: «Не злой, но ненормально подозрительный, он считал железную дисциплину единственно действенным педагогическим методом и причину всех бед видел в недостатке строгости... Он никому не доверял — ни дальним, ни близким, ни начальству, ни подчиненным. Всюду видел злой умысел, козни, тайное недоброжелательство... Его подозрительность граничила с манией».

Получив инструкции от ректора семинарии и епархиального архиерея, иеромонах Евлогий поначалу растерялся. Смущала его как общая атмосфера семинарии, так и его собственная неопытность: «Какой же я руководитель молодежи — 27-летний, только что постриженный монах! — думал он. — И какую молодежь мне предстояло воспитывать! 500 юношей, разъяренных суровым режимом и репрессиями...» Однако постепенно он стал свыкаться со своей новой ролью. Вскоре после прибытия в семинарию он понял, что для успеха воспитательной работы необходимо преодолеть главное препятствие, сводившее на нет все усилия семинарской администрации — разрыв между администрацией и студентами, взаимное недоверие и отчуждение:

Молодой, неопытный педагог, я сначала не знал, как к моим воспитанникам и подойти и, признаюсь, их побаивался. Потом увидел, что они, запуганные строгой расправой, меня тоже боятся. Тогда я поставил себе задачей найти путь сближения. Мне хотелось понять их юные души. Пошутишь, бывало, поговоришь с ними, скажешь ласковое слово — сначала смотрят волчатами, а потом, убедившись, что ничего страшного их не ждет, понемногу робко идут навстречу. Молодежь поддается, когда к ней подходишь с добрым чувством. Были трудности, но не столько ученики их создавали, сколько установившиеся формы семинарского режима. Очень скоро я убедился, что одной строгостью и страхом воспитывать юношество нельзя.

«Понять их юные души» — вот основа того воспитательного метода, который был применен иеромонахом Евлогием. Казалось бы, так немного требуется от преподавателя — понять, полюбить студентов, научиться доверять им, и их сердца раскроются навстречу ему. Конечно, иеромонах Евлогий был далеко не первым, кто с отеческой любовью относился к семинаристам. XIX век явил немало примеров подобных руководителей духовных школ и преподавателей. В частности, именно так относились к студентам митрополит Филарет (Дроздов) в бытность свою ректором Московской духовной академии, протоиерей Александр Горский, один из преемников Филарета на посту ректора, архимандрит Макарий (Глухарев), ректор Костромской духовной семинарии, архимандрит Феодор (Бухарев), преподаватель Московской и Казанской духовных академий. Но все же ректоры, инспекторы и преподаватели подобного рода были скорее исключением, чем правилом. Во всяком случае, во Владимирской семинарии иеромонах Евлогий заметно отличался от других членов школьной администрации:

*В этом основном вопросе метода воспитания сразу обнаружилась несогласованность и расхождение с теми лицами, от которых зависело направление всей педагогической работы... Мне хотелось внести в юные души луч света, их согреть, возбудить любовь к добру... Нужно было находить какую-то меру и в строгости, и в мягкости. Я отнимал водку у семинаристов и строго им выговаривал, но без огласки... Если была возможность за мальчиков заступиться, отвести жестокую репрессивную меру, я это делал... Озлобленные сердца, исковерканные характеры, страстный, слепой протест против окружающей жизни — вот с какими душами приходилось иметь дело. Случалось, в семинарию поступали неиспорченные, хорошие мальчики, но как быстро*

*они подпадали под влияние старших товарищей, усваивали их вкусы и нравы, заражались революционными идеями... И все же в глубине их юных душ таилось стремление к добру.*

Пребывание иеромонаха Евлогия во Владимирской семинарии принесло плоды: семинаристы его полюбили и, когда он уезжал, провожали со слезами на глазах. Много лет спустя митрополит Евлогий станет инициатором создания Свято–Сергиевского богословского института в Париже, где попытается воплотить в жизнь воспитательные принципы, впервые примененные им во Владимире.

За два года пребывания во Владимирской семинарии Владыке Евлогию удалось понять то, чего не понимали столь многие его коллеги по преподавательской и воспитательской работе. Он понял, что 1) не студенты являются в большинстве случаев виновниками печальной ситуации, складывающейся в духовных школах, а общая воспитательная система, созданная усилиями членов администрации и профессорско–преподавательской корпорации; 2) задача администрации и преподавателей заключается не в том, чтобы при помощи репрессивных мер подавить в учащемся дурные инстинкты, но в том, чтобы развить присущий ему положительный духовный потенциал; 3) причиной пьянства и других пороков, царивших в духовной школе, был не злой умысел тех или иных учащихся, а главным образом именно протест против всей бурсацкой воспитательной системы, державшейся на насилии над личностью и потому в корне порочной.

Изменить положение могло только коренное преобразование или даже полное уничтожение этой системы, введение вместо нее другого воспитательного подхода, основанного на уважении к личности студента, доверии к нему, на развитии его творческой инициативы, на стремление привить ему сознательное отношение к учебе, богословию, церковной службе. Такая реформа, о которой много говорили в период подготовки к Поместному Собору 1917–18 годов, так и не произошла: революция смела все, что делалось в области духовного образования в течение предшествовавших столетий. Однако проблемы, выявленные в жизни духовной школы накануне революции, продолжают ждать своего решения, и коренное преобразование воспитательной системы продолжает оставаться на повестке дня.

### ***3. Митрополит Вениамин (Федченков): «Старые школы не умели воспитывать нас»***

Обратимся к свидетельству еще одного выдающегося архиерея Русской Церкви, митрополита Вениамина (Федченкова). Он был моложе митрополита Антония (Храповицкого) на семнадцать, митрополита Евлогия (Георгиевского) — на двенадцать лет. Родился в 1880 году в крестьянской семье. Учился в Тамбовском духовном училище, потом в Тамбовской семинарии, которую окончил в 1903 году. По окончании Санкт–Петербургской духовной академии в 1907 году был оставлен там профессорским стипендиатом по кафедре библейской истории. С 1911 по 1914 год занимал должность инспектора Таврической семинарии, с 1914 по 1917 — ректора Тверской семинарии; в 1917–1919 годах был ректором Таврической семинарии. В феврале 1919 году рукоположен в сан епископа Севастопольского, викария Таврической епархии. В 1920 году вступил в Белое движение, возглавил военное духовенство армии Врангеля. В конце 1920 года вместе с остатками армии Врангеля бежал в Константинополь, оттуда в Сербию. В 1925–1931 годах преподавал в Свято–Сергиевском богословском институте в Париже. В 1933 году назначен архиепископом Алеутским и Северо–Американским. В 1947 году вернулся на родину, где возглавил сначала Рижскую и Латвийскую кафедру, затем Ростовскую и Новочеркасскую. Последней кафедрой митрополита Вениамина была Саратовская. Умер в 1961 году на покое в Псково–Печерском монастыре.

Такова богатая событиями биография этого архиерея, одного из самых светлых представителей русского епископата XX века. Он оставил богатое литературное наследие, которое только сейчас становится достоянием широкой читательской публики. Особый интерес представляет книга его мемуаров «На рубеже двух эпох»: в ней он излагает свою богатую событиями биографию.



О духовных школах Владыка Вениамин говорит как бы походя: основной темой его воспоминаний является русская революция и связанные с ней социальные потрясения. Однако его наблюдения над жизнью духовных школ не лишены ценности.

У митрополита Вениамина в целом остались добрые воспоминания о духовном училище и семинарии. «В смысле знаний эти школы нам давали довольно много», — говорит он. Положительным является и его отзыв о преподавателях и студентах: «В общем, преподаватели во всех школьных ступенях были умные и хорошие люди. Конечно, анекдотических рассказов о них в духе «Бурсы» Помяловского можно было бы написать немало, но это было бы обидной неправдой. И товарищи были хорошие, за особыми редкими исключениями». Читая эти строки, мы не должны забывать о том, что, в отличие от дворянина Антония (Храповицкого) и наследственного священнослужителя Евлогия (Георгиевского), выходец из бедной крестьянской семьи Вениамин (Фелченков), до семнадцати лет ходивший по родному селу босиком, воспринимал саму возможность получения духовного образования как великий дар свыше. Жажда учения была в нем так сильна, что в течение многих лет он как бы не замечал негативных сторон семинарской жизни.

Однако со временем и его взору открылись те недочеты семинарской системы, о которых говорили в своих заметках митрополиты Антоний и Евлогий. Владыка Вениамин, в частности, отмечает, что основным методом усвоения материала в его времена оставалось «зазубривание» материала, указывает и на отсутствие у студентов подлинного интереса к учебе, и на разрыв, существовавший между преподавателями и учащимися:

Как и везде, предметы нас не интересовали, мы просто отбывали их, как повинность, чтобы итти дальше. Классические языки не любили, да они оказались бесполезными. В семинарии часто учили «к опросу», по расчету времени... Науки нас не обременяли, на экзаменах усиленно зубрили и «сдавали». В академии же, куда поступали лишь «перваки», некоторые занимались уже самостоятельно любимыми предметами, а многие слегка проходили ее, напрягаясь лишь во время экзаменов. Учителя жили в общем замкнуто от учеников.

За годы обучения и преподавания в духовных школах Владыка Вениамин стал свидетелем нескольких студенческих бунтов, которые он описывает в своей книге. Первый произошел в бытность его студентом Тамбовской семинарии из-за «жестокого преподавателя», который «своими манерами так запугивал класс, что забывали и то, что знали». Ученики просили ректора удалить преподавателя, но тот отказался. «Тогда начался бунт: шиканье, свист, шум, вечером битье стекол в дверях и окнах». Не обошлось без вмешательства полиции и формального расследования инцидента: увольнение грозило 70 ученикам из 600, но в конце концов их пощадили. Второй бунт произошел, как пишет Владыка Вениамин, «без особой причины, а так уж начала разваливаться дисциплина под влиянием революционной волны». Причиной третьего бунта было желание Владыки Вениамина, тогда инспектора Санкт-Петербургской духовной семинарии, «вывести дурную привычку курить в спальнях ночью»: семинаристы встретили его инициативу в штыки, впрочем, «после двух дней криков» против инспектора все утихло. В бытность свою ректором Таврической семинарии архимандрит Вениамин не позволил студентам устроить традиционные танцы с ученицами епархиального училища: это было причиной четвертого бунта. Наконец, пятый бунт произошел в Тверской семинарии «из-за киселя», который надоел ученикам во время Поста. Во всех случаях, кроме первого, удалось обойтись без формального разбирательства и репрессивных мер. «И ни в Тамбове, ни в Петербурге, ни в Крыму, — пишет митрополит Вениамин, — не пришлось раскатыться в отеческом снисхождении: семинаристы это оценили, не злоупотребили».

Митрополит Вениамин, так же, как и его старшие собратья по архиерейству митрополиты Антоний и Евлогий, постепенно пришел к осознанию необходимости коренного изменения всей воспитательной системы духовных школ Русской Церкви. Подобно многим накануне Поместного

Собора 1917–18 годов, он возлагал надежды на серьезные преобразования во многих областях церковной жизни, в том числе и в области духовного образования.

Но тут пришла революция. Открылся Московский Церковный Собор. И там, между прочим, был прямо поставлен вопрос о закрытии семинарий и создании специальных пастырских училищ. Собор остановился на компромиссе, сохранять прежнее и строить новые школы. Но развитие революции закрыло и то, и другое. Таков был путь Промысла Божия. И я думаю, что оно было своевременно. Требовалось изменение подготовки пастырей... Церковь в свое время хотела бы воссоздать и школы, но с иным духом и строем. Этого мы ждем. Старые школы не умели воспитывать нас.

Таким образом, после четверти века пребывания в духовных школах — сначала в качестве студента, затем в качестве преподавателя и ректора — митрополит Вениамин пришел к выводу о том, что потенциал дореволюционной духовной школы себя исчерпал и что закрытие духовных семинарий и академий после революции было промыслительным. С таким радикальным выводом вряд ли согласились бы как многие другие выпускники духовных школ конца XIX — начала XX века, так и сегодняшние студенты и преподаватели. Однако трудно оспорить мысль Владыки Вениамина о том, что в воссоздаемых духовных школах должен быть «иной дух и строй», чем в дореволюционных. Положительные стороны организации учебного дела, разумеется, должны быть сохранены, но недостатки, о которых говорилось выше, необходимо искоренять. Так же, как и сто лет назад, когда будущий митрополит Вениамин заканчивал Тамбовскую духовную семинарию, наши духовные школы находятся сегодня «на рубеже двух эпох». И очень важно, чтобы возможности, предоставляемые нашей эпохой для позитивных преобразований в области духовного просвещения, не были упущены.

#### ***4. И. Шадрин: «Мы гибнем и для себя и для родины!»***

##### **Часть 1**

Четвертый автор, к свидетельству которого мы обратимся, в отличие от трех предыдущих не принадлежит к числу представителей иерархии или клира. Иларию Шадрин, автор книги воспоминаний о годах обучения в духовной школе, опубликованной в 1913 году, был, по-видимому, лишь на несколько лет моложе митрополита Вениамина. О биографии реального Шадрина нам ничего не известно, однако, вне сомнения, книга его, написанная от третьего лица, является автобиографической. Герой книги, сын сельского диакона Гриша Никольский (чьим прототипом является сам Шадрин), в начале XX века учился в духовной семинарии, по окончании которой, не поступив в академию, получил место школьного учителя. В книге, по жанру напоминающей «Очерки бурсь» Помяловского, хотя и значительно уступающей «Очеркам» по литературному мастерству, много сцен из жизни сельского духовенства, описаний крестьянского и городского быта. Однако главная тема книги — жизнь воспитанников провинциальной духовной семинарии, описанная весьма детально, со многими подробностями.

Книга Шадрина наглядно иллюстрирует мысли и наблюдения цитированных выше иерархов — митрополитов Антония, Евлогия и Вениамина. В частности, говоря об учебном процессе в духовной школе, Шадрин подтверждает свидетельство митрополита Вениамина о том, что подлинного интереса к науке у большинства студентов не было, поскольку отсутствовала самостоятельная работа с учебным материалом, а было лишь зазубривание тех или иных сведений накануне экзаменов. Вот как Шадрин передает мысли семинариста после очередного экзамена:

Зачем учить именно философию, или латынь, — чем они пригодятся нам впереди, нам никто не хочет сказать. Никто не думает заинтересовать предметом, не интересным в большинстве и

самому преподавателю. И получается каторга, т. е. принудительный, бессмысленный труд. У Достоевского в «Записках из мертвого дома» это прекрасно объяснено. И мне кажется, есть большое сходство между нашим бессмысленным принудительным зубреньем и принудительной работой, например, разбиранием старой, ни на что не годной барки, на каторге, только для того, чтобы заполнить время арестанта. В общем, сегодня повторилось то же, что было и на первом экзамене. То же беганье и суета, те же возбужденные и испуганные физиономии, лихорадочная дрожь, зачитыванье, нервный смех, понуренные головы, молитвенное обращение к иконам (конечно, украдкой), торопливые кресты и прочее. Это было кругом меня, а во мне было прежнее равнодушие, какая-то отчаянная решимость, фатальная покорность неизбежному.

Шадрин приводит выдержку из дневника своего героя, в котором последний выражает мысль о полной никчемности изучения богословских и иных дисциплин, преподаваемых в духовной школе, поскольку результат этого изучения все равно будет близким к нулевому. В словах семинариста звучат обреченность и безысходность:

«Мое убеждение таково: усердно заниматься всеми нашими науками бесполезно и даже вредно. Бесполезно, — потому, что все эти науки в жизни не приложимы и не нужны, а вредны они тем, что если добросовестно долбить все эти толстые учебники, как то требуется от исправного семинариста, то непременно заработаешь чахотку и преждевременно умрешь, даже не воспользовавшись плодами этих каторжных трудов. Легко сказать: целых одиннадцать лет зубренья, зубренья и зубренья!.. Одиннадцать лет тревоги, страха, наказаний, сперттого гнилого воздуха, сиденья, недоедания... Боже! И человек, еще не окрепший человек, полуребенок, должен вынести все это... А результат? Десятка два-три текстов из Библии, столько же греческих и латинских фраз, смутное представление о разнице веры православных и католиков, такое же смутное понятие о расколе с полным бессилием к активной борьбе с ним и еще кое-что, но отрывочное, бессистемное, смутное — учишь, учишь, зубришь, а выйдешь из семинарии невежда невеждой... И преподаватели знают бесплодность своих трудов... и потому-то, должно быть, так холодны к науке и так нестерпимо монотонны в своем преподавании...»

Цитированный текст содержит указание на ключевой недостаток образовательной системы в духовной школе: она дает лишь фрагментарное представление о тех или иных аспектах религиозной жизни, сообщает некоторое количество разрозненных сведений по богословским вопросам, но не способна дать того цельного богословского и религиозного видения, которое так необходимо пастырю, не способна сформировать его мировоззрение, воспитать его как богослова, христианина, служителя Церкви. Этот основной порок, унаследованный от иезуитских школ с характерным для них дроблением учебного материала на множество дисциплин, не был устранен в русской духовной школе в течение всего XIX века, несмотря на несколько попыток придать куррикулуму духовных школ хотя бы какое-то подобие системы. Раздробленность и фрагментарность учебного курса, «многопредметность», на которую жаловались профессора духовных школ начала XX века, в сочетании с сухой, формальной и безжизненной манерой чтения лекций, свойственной многим учителям, лишала семинарскую науку того целостного воздействия на души учащихся, которое она могла бы оказывать, если бы преподавание было построено принципиально иным образом.

О негативных аспектах воспитательного процесса в духовной школе Шадрин говорит с гораздо большей резкостью, чем митрополиты Антоний, Евлогий и Вениамин, однако существенных противоречий между его и их свидетельскими показаниями нет. Подобно митрополиту Евлогию, он пишет о взаимном недоверии между студентами и преподавателями, об оскорбительных кличках, которыми первые награждали последних:

Принудительный метод, наказания и угрозы, сухость предмета, неумение или нежелание сделать предмет интересным, обширность программы и в связи с этим тот фатальный страх за

свое будущее в зависимости от такого или иного сорта годовых и экзаменических отметок, все это способствовало равнодушию и даже отвращению ко всем предметам семинарской науки без исключения. Недружелюбие к предметам переносилось и на преподавателей; и к ним относились или враждебно, или насмешливо и непременно с недоверием. Лучшим подтверждением служило уже то, что всем учителям без исключения были даны прозвища — обидные, которыми за глаза и называли ученики своих учителей. Так, учителя Священного Писания, высокого брюнета, довольно вялого в движениях, звали Козлом; учителя церковной истории, мрачного, высокого и совершенно лысого господина, с грубым крикливым голосом, подозрительными, недружелюбными глазами, которые, казалось, никогда не смеялись, — звали Сварогом.

Характерной особенностью духовной школы было также взаимное отчуждение и недоверие между учащимися и инспекцией, порожденное общей системой воспитания, которая «обезличивала» семинаристов и приучала их к двуличности, лицемерию. Как свидетельствовал один из преподавателей семинарии конца XIX века, в его время духовная школа из-за деятельности инспекции «обратилась в какое-то безотрадное учреждение, какую-то темницу, охраняемую чисто полицейским надзором лиц инспекции, которая заботилась только о том, как бы поскорее сбить свое дежурство, сходить на молитву и загнать учащихся в спальни». О том же писали и митрополит Евлогий, и митрополит Антоний. Свидетельство Шадрина и здесь отличается особой резкостью:

К инспекции же, кроме недружелюбия, а часто и ненависти, никто из воспитанников других чувств не питал. Это были два враждебных лагеря, из которых одна сторона — сильная — наказывала и грозила, смотря на другую свысока и не признавая за нею права хотя бы на малейшую самобытность и самостоятельность, другая — забитая, подневольная, с затаенною злобою и недоверием ко всякому, хотя бы и благожелательному действию противоположной, всеми силами старались надуть ее, обмануть, разозлить, оставшись в то же время безнаказанной. И обе стороны, казалось, намеренно старались причинять неприятности друг другу. Ученики назло делали шалости, иногда очень неблагоприятные и грубые, бравирюя опасностью и обостряя отношения, а воспитатели, увлекаясь ролью надзирателей, доводили дело до придирки к мелочам, спускаясь даже до шпионства, подслушиванья и обнюхиванья. Было во всем этом что-то неестественное, дикое и очень грустное. Воцарившиеся методы воспитания не воспитывали, а обезличивали, приучали к лицемерию, развращали питомцев... А инспекция?... Что она? Задавалась ли она когда вопросом: какой будет результат такого метода и этих иезуитских мер воспитания? Едва ли. Она была спокойна, и спокойно во имя Бога и, быть может, даже во имя спасения собственных души, развращала воспитанников, приучая к лицемерию, предательству, лжи и развивая в молодой душе подозрительность и недоверие даже к лучшему из своих товарищей. За то и членам инспекции даны были бранные клички, склоняя которые на все лады с приправою самого забористого словесного перца, бурсак хотя отчасти отводил свою обиженную душу.

Почти карикатурой является нарисованный Шадриным портрет четырех членов инспекции описываемой им духовной школы:

...Удивительно было то, что из всех четырех членов семинарской инспекции ни одного не было такого, который хотя немного походил бы на воспитателя. Все были какие-то урядники, и только. За долгое время службы они так постигли свое ремесло и дух требований своего ближайшего и дальнейшего начальства, что с большим правом и пользою могли бы приложить свои силы и свой опыт к делу полицейского сыска, но уж никак ни к воспитанию юношества. Во всех их действиях, в манере общения видно было одно недоверие, подозрительность, старание во что бы то ни стало проникнуть, уловить, поддать. И горе было семинаристу, замеченному одним из этих аргусов в каком-либо преступном по семинарскому кодексу деянии. На снисхождение, на разумную вдумчивость в причины, даже на простое беспристрастие рассчитывать было нечего. Согрешившего ждала строгая кара по букве устава и местных обычаев, часто бывших полным

отражением личных взглядов отца инспектора... Самые физиономии этих присяжных воспитателей с течением времени заметно изменялись и преображались. Члена инспекции даже малоопытный физиономист, кажется, угадал бы сразу. Какие-то вынюхивающие носы; полуопущенные, но лукаво бегающие по сторонам, глаза, непременно прикрытые очками; холодный, плутоватый блеск их, как у ищеек; крадущая, кошачья походка... тон речи... все это выдавало их с первого раза и ложилось клеймом братоубийства на их физиономии. И какое нравственное влияние могли иметь эти люди на воспитанников, когда сами были далеко не высоконравственными людьми. Все хорошо знали, что Росомаха пьет запоем, шляется по непотребным местам, то же и Тимоха, даже сам отец инспектор любит картишки и не прочь до выпивки... и даже, о ужас! — сам ректор, архимандрит по сану, имеет конкубината... А ведь все эти господа «не допускали», «пресекали», включая обнюхивание воспитанника — не пахнет ли от него водкой, часто свой запах принимая за запах водки от ученика и подводя его под тяжелую кару семинарских наказаний.

Подробно говорит Шадрин и о том развращающем действии, которое оказывала на студентов власть над ними помощников инспекторов, избираемых из числа самих же студентов. О том, что власть товарища над товарищем «оподляет» дух учебного заведения, говорил еще Помяловский; о том же свидетельствовал в приведенных нами выше цитатах и профессор Титлинов. В описываемой Шадринным семинарии учащихся сознательно и систематически приучали к доносительству:

Не только у инспекции, но и у многих наставников были «любимчики», которым оказывалось особое благоволение... Любимчик мог попасться трижды на водке, ему лишь сбавляли поведения и все случившееся относили больше на счет или козней дьявола, или соблазна старшими, которых любимчик беззастенчиво выдавал. Любимчик инспекции в большинстве случаев был и шпионом. И инспекция начинала ловко, хитро и под видом благожелания, особенного благоволения к ученику, давала понять избраннику, что он как бы пользуется особым доверием начальства. Начиналось с внимания к положению ученика, обыкновенно юнца, и такого, который по самому виду был из более мягких, изнеженных и податливых. Инспектор как-нибудь случайно высказывал участие к его судьбе, спрашивал о родных, советовал. А потом, когда ученик забывал инстинктивную вражду и недоверие, пускался в откровенности, инспектор ловко вставлял два-три вопроса, ответив на которые, ученик разоблачал целую классную историю или головой выдавал кого-либо из своих товарищей. Отступления не было. Поняв ошибку и мучимый совестью, ученик иногда пытался отказываться от невольного доноса, — но безуспешно. На все свои оправдания он встречал холодное: «Вы разве покрывать его хотите? Значит, вы заодно?» И ученик невольно терялся, и в успокоение своей совести приводил то, что он был обманут, что он невольно выдал, не хотел этого делать.

При помощи таких и подобных методов инспекция духовных школ как будто сама совершенно сознательно воздвигала стену между собою и учащимися:

*С одной стороны формализм, заевший всех с мала до велика, мелочность, придирки, нежелание понять душу и духовные запросы питомцев, а с другой давнишняя, так сказать, традиционная ненависть к начальству... создали такие отношения, что достаточно было малейшего повода, чтобы отношения эти приняли открыто враждебное выражение. Там, где воспитатели сменяются ежегодно, где один из них противоречит другому, где воспитание заменено шпионством и насилием, там не может не быть розни, неудовольствия и ненависти.*

О том, насколько пагубной была система, при которой «воспитатели сменяются ежегодно», свидетельствуют и многие другие исследователи дореволюционной духовной школы. Автор брошюры, изданной в 1906 году и содержащий резкую критику в адрес ученого монашества, узурпировавшего власть в духовных школах, писал: «Начальство сменяется с поразительной быстротой, и один за другим нередко следуют характеры различные до полной противоположности.

Один является «с важностью», другой «тих, подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими» (1 Фес. 2:7), третий приходит «с палицею строгости» (1 Кор. 4:21), четвертый заявляет себя таким любителем безмолвия и одиночества, что боится выйти за дверь своего кабинета». Место инспектора или ректора, как правило, является для ученых иноков лишь одой из ступеней в их церковной карьере, потому они чувствуют себя не столько духовными вождями вверенных им школ, сколько «случайными посетителями»: они сидят на своих местах, «как пассажиры на вокзале в холодную зимнюю пору, и заботятся только о том, чтобы им не дуло».

Исследователи духовной школы неоднократно говорили о том, что вся система обеспечения дисциплины в семинариях учитывала исключительно внешнюю сторону жизни учащегося; никаких попыток не делалось проникнуть в его внутренний мир. Наблюдения Шадрина подтверждают это. По его свидетельству, ни инспекция, ни большинство преподавателей не знали, да и не хотели знать о том, что происходит в головах и сердцах студентов:

...При всей строгости семинарских правил, при всей строгости почти тюремного надзора за поведением воспитанника, при всей видимости примерности воспитания, никто не знал ни ученика, ни господствующих настроений в сердце воспитанников. Все очень усердно следили за малейшим шагом, за малейшим движением ученика, но до души его никому и дела не было. Чем интересуется человек, почему он угрюм или необычайно буен, так что дерзает занести руку даже на своего воспитателя — разгадывать никому не было охоты.

## Часть 2

Многочисленными примерами из семинарской жизни иллюстрирует Шадрин и мысль, высказанную цитированными выше митрополитами Антонием и Евлогием, о том, что формальное, чисто внешнее отношение к церковной службе, которое внедрялось в духовной школе, не только не воспитывало в учащихся благочестия, но, напротив, приучало их к раздвоенности и в этом, самом сокровенном и священном делании. Вот как описывает Шадрин вечернюю молитву в семинарском храме:

Ужин кончился. В половине десятого прогремел звонок на молитву. Все двинулись в церковь. У дверей стоял отец инспектор, именуемый «Плакидой», и зорко следил: все ли крестятся, входя в церковь. Кто забывал это сделать, того он вызывал и делал внушение.

— Вы, кажется, не перекрестились? — начинал он гнусавым голосом, не глядя на ученика. — Это не хорошо... Всегда надо креститься, входя в храм: это дом Божий... Значит, вы не понимаете, куда идете, и нет в вас благоговения.

Ученик стоял и злился, проклиная в душе Плакиду и не имея ничего сказать в оправдание.

— Ну, идите, да чтобы впредь этого не было. Я буду наблюдать за вами.

Ученик уходил, чувствуя на себе тяжелый взгляд инспектора, от которого долго потом не мог отделаться. И каждый раз, входя в церковь, он со злостью чувствовал на себе инквизиторский взгляд инспектора, и не только благоговение, но даже расположение к «дому Божию» улетучивалось из души «воспитанника», и время молитвы обращалось для него в какую-то пытку.

В церкви все стояли рядами на определенном каждом месте. Молитва начиналась общим пением, потом один из учеников читал вечернюю молитву, духовник говорил возгласы. Молились, нельзя сказать, чтобы усердно, — крестились лишь те, которые были на виду у начальства, а чуть подалее — шептались, тихонько смеялись, толкая друг друга под бока, дергали за волосы...

Отсутствие благоговения проявлялось и во время исповеди и причащения, которые были обязательными для учащихся и совершались несколько раз в год. Духовнику не доверяли, так как он

либо сам был представителем инспекции, либо мог донести инспекции на ученика, то есть нарушить тайну исповеди:

У дверей исповедальни всегда стояла куча товарищей, перед которой снова потом переисповедывался каждый, выходя из двери.

– Ну, тебя что спрашивали? — разом раздавалось несколько голосов. — Поди, про табак спрашивал?

– Спрашивал. — еще довольно серьезно отвечал исповедник. — Я сказал, что курю.

– Дурак! — слышалось в толпе. — Вот теперь инспекция и будет следить за тобой. Поведения, смотришь, и попадет четыре.

– Да, ведь не скажет же он инспектору.

– Дожидай — не скажет... А кто сказал на Пахомова?

– На другой раз не скажу.

Перед исповедью выяснялось, что у некоторых учащихся нет нательных крестов. Выход из положения находили тут же, у входа в исповедальню:

– Гриша! У тебя есть крест? — подошел к только что вышедшему из исповедальни Никольскому Пашка Быстров.

– Есть... А тебе на что?

– Да у меня нет; а духовник обязательно спросит и, чего доброго, пожалуется инспектору. Дай, брат, потом отдам.

Гриша снял крест и подал Быстрову.

Надо заметить, что у многих будущих пастырей не было этого знака принадлежности к христианам и Православной Церкви. Когда через день Гриша попросил у Быстрого крест обратно, тот, при всем своем желании, не мог возвратить крест, потому что у него его не было.

Небрежение и неуважение к святыне проявлялось и во время Литургии, когда семинаристы, получив отпущение грехов в таинстве исповеди, ожидали причастия:

Там, где только нет зоркого взгляда начальника, совершаются такие курьезы, что и смешно до боли и в то же время как-то страшно за этих юных шалопаев... Молиться, конечно, никто и не думает, хотя все исповедники и через час-какой пойдут ко причастию. Редко, редко кто перекрестится, да и то так себе — без мысли на лице, как-то машинально, точно муха села на лоб, так надо согнать ее...

Читая эти строки, мы не можем отделаться от мысли о том, что перед нами пародия на богослужебную жизнь духовных семинарий. К сожалению, однако, именно в такую пародию нередко вырождалось принудительное участие студентов в богослужении под строгим надзором инспекции. Несомненно, в студенческой среде были разные типы: и более, и менее религиозно настроенные. Кому-то, наверное, удавалось сохранить любовь к церковной службе и молитве, кто-то, может быть, даже и в самом деле молился за богослужением в семинарском храме, однако общая обстановка не способствовала, а скорее препятствовала этому. «Ведь иной раз и помолился бы, и желание есть, да как вспомнишь, что пригнали тебя в церковь силой, что поклоны кладешь по расписанию, что за тобой следят и за неисполнение грозят наказанием, так вся охота и пропадает, и не только не хочется молиться, но и злоба возьмет на всех, сама молитва кажется противною».

Искусственное насаждение благочестия приучало студентов стыдиться естественных проявлений религиозного чувства и бравировать друг перед другом своим небрежным отношением к

святыне, о чем свидетельствовал и митрополит Евлогий. Весь уклад семинарской жизни, как свидетельствует Шадрин, толкал учащихся в бездну безбожия и нигилизма:

Все это, глубоко западая в молодую впечатлительную душу, давало пищу сомнениям и незаметно вытравливало из нее чистую детскую веру. А несправедливые требования старших уважать то, что сами не уважали, выражать благоговение там, где сами не проявляли его, — только очерствляли сердце, приучали смотреть на все двойственным взглядом, толкали на путь лицемерия, обмана и ускоряли падение по тому уклону, который называется отрицанием и неверием.

В духовных семинариях имели место случаи кощунственных пародий на богослужение. Один такой случай описан Шадриным:

Несколько бурсаков, облачившись в какие-то хламиды, наподобие риз, изображали причт церковный, один даже имел на голове скуфью в виде вывороченной наизнанку остроконечной шапки. Впереди шесть человек попарно несли классные доски, очевидно, предназначенные играть роль икон. На одной изображен был инспектор в виде круглолицей и широколицей бабы с распущенными волосами, с надписью: «Преподобный Плакида, семинарский мракотворец», на другой — в виде толстого человека с бычьей головой изображен был ректор. Под изображением была подпись: «Святая великомученица корова блудодетца». На третьей изображен был Папаша в своем натуральном виде с громадной лысиной на голове. Троицкий, изображавший дьякона, помахивал лампадкой, взятой от иконы и ворчал ектенью. Колька Остроумов тоненьким слашавым голосом, передразнивая Плакиду, говорил возгласы, и публика смеялась до упаду. Вдруг кто-то крикнул: «Папаша идет!» — и все врассыпную бросились по местам, поспешно стаскивая облачения и стирая надписи на досках.

Все это, несомненно, было выражением того протеста, о котором говорил митрополит Евлогий и который проявлялся в самых разных формах. Наряду с намеренно пренебрежительным отношением к церковной службе, одной из форм протеста было пьянство и буйство: в книге Шадрина немало описаний пьяных ночных оргий семинаристов. Курение и азартные игры были так же распространены в семинарской среде в начале XX века, как и в середине XIX. Открытые выступления студентов против начальства, весьма редкие в XIX веке, во времена Шадрина стали общераспространенными. В 1905–1907 годах дело доходило даже до покушений на ректоров и инспекторов. Всероссийский конгресс семинаристов, собравшийся в 1906 году, призвал к борьбе против «отжившего учебного режима». Шадрин был свидетелем этих процессов. Он, в частности, описывает бунт, в ходе которого толпа семинаристов, доведенная до бешенства инспектором, едва не набросилась на него с кулаками и чуть не раздавила ректора прямо в храме, во время богослужения. Это «детское, бесформенное движение смутного протеста против гнета бурсы» в годы первой русской революции приняло политическую окраску: был сформирован «Всероссийский семинарский союз», который к 1907 году объединял 53 духовных семинарии и успешно провел бойкот экзаменационной сессии. Результаты деятельности союза были неутешительными: сотни семинаристов оказались уволены, некоторые попали в тюрьму, а в семинарской жизни ничего существенным образом не изменилось.

Сохранялись в начале XX века и такие традиционные формы тихого «подпольного» протеста, как чтение запрещенной литературы. По свидетельству Шадрина, у семинаристов, помимо официальных «ученической» и «фундаментальной» библиотек, была еще своя — неофициальная, содержавшая запрещенные семинарской цензурой книги. Это свидетельство заставляет нас вспомнить слова митрополита Евлогия об организации подпольного библиотечного дела во Владимирской духовной семинарии. В духовной школе, в которой учился Шадрин, дело было налажено ничуть не хуже:



Книг в ученической библиотеке было сравнительно порядочно, в фундаментальной библиотеке и более того. Но в первой — книги были больше для детского возраста, а из фундаментальной — почти не выдавались. Некрасова, даже Помяловского совсем нельзя было достать в семинарских библиотеках, хотя их сочинения и были там. Даже шестиклассникам не разрешали читать их. К слову сказать, начальство не особенно и доллюбливало чтецов, боясь, вероятно, традиционного «зачитаются» и вольнодумства. Впрочем, запрещение читать известные книги, как и запрещение пить водку, только еще больше заинтриговывало всех, и опальные авторы предпочтительно и с особым увлечением прочитывались всеми, кто хотя бы немного любил чтение. Запрещенные книги всегда откуда-то добывались и хранились, как святыня. Достаточно было пройти слуху, что вышла хорошая книга, но что у нас она запрещена, как книга уже появлялась и начинала ходить по рукам, путешествуя из класса в класс, пока не обходила всех интересовавшихся. Начнутся рассуждения о ней, споры, догадки — почему запрещена, и с книгой знакомятся даже те, кто при других условиях даже и не услышал бы о ней.

Всякие формы протеста, будь то цивилизованные (чтение запрещенных книг) или нецивилизованные (пьянство, буйство, азартные игры), немилосердно карались школьным начальством. «Семинарский суд», по свидетельству Шадрина, был «скорым, но не правым и не милостивым». Это был даже не суд «тройки»; решение о наказании виновного принимал инспектор единолично:

Подсудимый никогда не вызывается в семинарское судилище на разбор своего дела, никто не спрашивает его, как и почему он преступил семинарскую заповедь. Допрос производит отец инспектор один в своей камере и большей частью с пристрастием. — если судится любимчик или шпион, то с пристрастием в пользу подсудимого, — и с пристрастием в обратную сторону для всех остальных. Допрашивает судья, больше бранясь и пробирая, читая наставления, чем по показаниям виновного и свидетелей восстанавливая истинную обстановку преступления. А меж тем это судилище часто решает участь человека, судьбу всей жизни, приговаривает чуть не к смерти.

Лишь вопрос об исключении из духовной школы решался коллегиально — ректором и членами его администрации. Однако и в этом случае не было никакого серьезного расследования совершенного проступка, не предпринимались попытки привести виновного к раскаянию или исправлению. Администрация вообще не встречалась лицом к лицу с нарушителем дисциплины. Решение принималось кулуарно, в его отсутствие, и не подлежало пересмотру. Характерно, что решение об исключении не объявлялось сразу; его объявлению предшествовали томительные дни ожидания приговора:

Прекрасно знает семинарское начальство, какая участь ждет уволенного, прекрасно знает весь путь погибели, на который оно толкает своего питомца, и все-таки ни пальцем не шевельнет, ни разу не попробует иного средства обратить заблудшего, как наказание, и как самое решительное из наказаний — увольнение. Хоть бы кто попробовал на совете осветить внутренний мир воспитанника; толково, вдумчиво выяснить причины проступка! Так ведь никто! Хотя бы для приличия только вызвали в совет подсудимого и лично от него выслушали изложение факта и объяснение причин... Так и этого нет! Ни разу, за все шесть лет семинарской жизни, Гриша не помнил случая, чтобы к ученику проявили хоть показное, хоть слабое участие... Нарушители семинарских правил всегда увольнялись без суда и следствия. Подсудимому через два-три дня, иногда и через неделю, объявляли лишь чистый приговор: «Уволен» — и только, предоставляя все это время мучиться неизвестностью... Сам подсудимый во всем судебном деле о нем был лишь публикой, для которой вход в зал суда воспрещен. И как тяжело эта неизвестность, это бесправие отражались на учениках!.. Человек за это краткое время прямо изводился, худел, ходил мрачный, задумчивый, становился сам не свой, создавая в воспаленном мозгу фантастические планы мести

воспитателям... Под конец злосчастный подсудимый доходил до такого состояния, что все ему уже делалось противным, и он с нетерпением ждал лишь того или иного конца .

Из приведенных выше свидетельств становится ясно, что в течение всех лет пребывания студента в духовной школе на него оказывалось мощное психологическое давление со стороны инспекции и профессорско–преподавательской корпорации. Это давление распространялось на все сферы жизни семинариста, включая его учебные занятия, пребывание в храме и на молитве, а также свободное время. Противостоять столь сильному давлению могли далеко не все. Лишь самые крепкие сохраняли неповрежденными веру и благочестие, полученные в наследство от родителей. Более слабые принимали правила игры, существовавшие в духовной школе, подчинялись тлетворному воздействию бурсацкого духа, надевали на себя маску внешнего благочестия и покорности при полном внутреннем цинизме. Некоторые вообще скатывались в атеизм и неверие.

Случалось также, что семинарист просто не выдерживал оказываемого на него давления и либо сбегал из семинарии, либо вообще сводил счеты с жизнью. Случай самоубийства семинариста описан Шадриным. Неожиданно, на второй неделе Великого поста, застрелился студент четвертого класса Голубковский. Прежде всего переполошилась инспекция: «Вдруг скажут, что она не досмотрела, она допустила; скажут — это непорядок — и еще крупный... брошена тень на все заведение, а тени инспекция боялась пуще ада крошечного». Самоубийство студента взволновало не только семинарию, но и весь город. Никто, однако, не мог понять, в чем причина его смерти: он не оставил в объяснение своего поступка «ни писем, ни бумаг, ни обычных предшествующих событию намеков».

### Часть 3

Дело, впрочем, быстро прояснилось, но только для учащихся: инспекция так и не узнала истинных причин смерти студента. Незадолго до самоубийства он написал письмо одному своему другу, ранее отчисленному из семинарии за обличение ректора в конкубинате. В письме Голубковский жаловался «на пустоту жизни, на бессельность ее, на сомнения, которые обуревают его и скоро, наверное приведут к полному отрицанию и Бога, и смысла жизни». В адрес семинарского начальства погибший по собственной воле семинарист бросает горькие обвинения:

«Зачем жить? — как бы спрашивал он товарища, — когда впереди то же, что и сейчас, и еще худшее, более позорное, глупое? И ужели стоит жить, мучиться, бороться только для того, чтобы под конец опозлиться, как и все, любить деньги и это жалкое благополучие, которое так дорого всем, не исключая и моих родителей?! Если бы не боязнь нанести им смертельную рану, я бы, кажется, давно уже прервал свою жизнь... Все твердят о вере, о Боге... а как живут? Ведь ты знаешь наших семинарских воспитателей, этих людей, уже отрекшихся от мира... они монахи... Ректор наш, что он за человек?.. Ты—то, конечно, знаешь, потому что за это знание улетел из семинарии. Твои обличения не достигли цели, — конкубинат существует. А и остальные помельче тоже далеко не исполняют монашеского устава... Впрочем, об этом говорить нечего. Все известно. Только больно, когда эти господа грязными устами говорят о Боге и, возвед очи горе, призывают всех к подвигам и покаянию. И удивляюсь я: зачем это монахов пускают в семинарию, зачем им поручают воспитание людей, совсем не предназначенных для монашества?» К сожалению, это письмо было известно лишь ученикам и едва ли дошло до сведения семинарского начальства. Впрочем, начальство, если бы письмо и дошло до него, не приняло бы его на свой счет и изо всего этого вывело бы лишь одно заключение о безбожии и развращенности писавшего.

В письме семинариста–самоубийцы затронута проблема, которая активно обсуждалась в начале XX века: проблема монашеского присутствия в духовном учебном заведении. Начиная с XVIII века, когда власть в духовных школах полностью перешла в руки ученых монахов, их преимущественное положение практически никем не оспаривалось. Уставом 1869 года гегемония

монашества в руководстве духовными школами была, правда, несколько поколеблена, но устав 1884 года восстановил ее в полном объеме, в каком она и просуществовала вплоть до революции 1917 года. Монашеское присутствие в духовной школе, безусловно, имело свои положительные черты. Монахи могли целиком посвятить себя воспитанию учащегося юношества, отдать все силы церковной науке, посвятить все свое время воспитанникам. В то же время далеко не все монахи могли войти в положение молодого человека, находящегося на пороге зрелости, мучительно ищущего свой путь, нередко терзаемого любовной страстью и стремящегося овладеть сердцем любимой девушки. Проблематика любви и брака вообще должна была оставаться чуждой монаху, и студенту не приходилось рассчитывать на сочувствие в этих вопросах со стороны инспекции и администрации духовной школы, почти сплошь состоящих из монашествующих.

Инспектор семинарии решил использовать самоубийство Голубковского в качестве наглядного примера того, к чему может привести студента «вольнодумство», чтение светских книг и неповиновение начальству. В проповеди, произнесенной по данному случаю, инспектор грозил усопшему вечными карами. Друзей убитого он не отпустил на похороны, сказав, «что самоубийц не хоронят, а закапывают в яму, как околевшее животное». Однако студенты уже знали о содержании письма Голубковского другу, а кроме того, «не он один замыслил прервать жизнь, чтобы не сделаться подобным своим воспитателям». Поэтому слова инспектора встретили нескрываемым раздражением.

Отпевание погибшего студента совершал приходской священник, который воспринял всю историю совершенно в ином ключе, чем инспектор семинарии. Причиной самоубийства студента он назвал не его «вольнодумство», а ту атмосферу, в которой Голубковский оказался по вине родителей и воспитателей:

*Голубковского хоронили не как околевшее животное, а по полному чину церковному, и приходской священник сказал прочувствованное слово, от которого многие слушатели плакали. Он не винил несчастного в распущенности и безбожии, нет. «Не может быть безбожия в столь юной душе», — с светлой верой в человека говорил старичок священник. «Перед нами лежит жертва нашего беззакония, нашего непотребного жития, нашего нерадения о детях своих». — указал на лежащего в гробу юношу... «Быть может, самый необычайный акт смерти сего отрока есть грозное предуказание нам, перст Божий, указующий наши язвы, наше духовное обнищание... Не в нем, не в этом лежащем на одре смерти, должны мы искать объяснение ужасного события, а в нас, в нас, родителях и воспитателях, в нашей скудной разумом и верою жизни!.. Внемлите, родители, внемлите, воспитатели, сему грозному гласу Домовладыки, дабы, как рабы неключимые, не быть низверженными во тьму кромешную... Дабы, по слову Господа, не отяготил нашей духовной выи жернов осельский за тяжкий грех соблазна малых сих»... Прочитав разрешительную молитву, старичок со слезами благословил лежащего в гробу юношу и громко произнес: «Мир да будет с тобою, чадо! Аз недостойный паки дерзаю разрешить тебе твоя вольная и невольная согрешения и мню — не вменит мне сего наш милосердный Пастыреначальник в вину и осуждение».*

Пережитый опыт многолетнего пребывания в бурсе, трагические события, происшедшие с его сверстниками, неизгладимая печать, наложенная на него общей атмосферой духовной школы, — все это отразилось в размышлениях Шадрина. Семинарией он был нравственно искалечен, душевно сломлен, духовно раздавлен. В отличие от тех, кто, очевидно, обладал большей внутренней силой и сумел по окончании духовной школы, несмотря на все пережитые трудности, вспоминать о ней с благодарностью, Шадрин выплеснул на страницы своей книги всю боль и горечь перенесенных страданий. В его книге много пессимизма, желчи, нет оптимистических прогнозов. Не ожидал он ничего и от реформы духовной школы, о которой много говорилось в годы первой русской революции. Эта реформа, как он предполагал (и в своих предположениях оказался весьма близок к истине), затронет лишь внешние формы семинарской жизни, но не изменит ничего по существу:

*Идет двадцатый век, жизнь ушла, и Бог знает куда, а наша alma mater та же, какую вышла из рук первых строителей. Схоластика, давно умершая для всего мира, у нас цветет, яко крин сельный, и стариться не думает. Правда, идут разговоры о реформе и семинарий, только все какие-то неутешительные. Сказывают, что отцы митрополиты собираются обрядить нас в подрясники и окончательно похерить светскую науку, чтобы, значит, кроме поповства мы ни о чем и не думали. Что же? И эта реформа, только не новая. Длинные полы, глубокие карманы, пояс «усмен» на чреслах... Но ведь это ж все было при Петре Могиле... Удивительный прогресс.*

Горечью проникнуты размышления Шадрина об итогах одиннадцати лет, проведенных в духовном училище и семинарии:

Удивительный результат воспитания, необычайный и ужасно прискорбный для воспитываемых!.. Право, если порою вдумаясь во все это, взвесишь — и пропадает желание жить... Да и зачем, когда впереди омут, гнилой, серый туман, болото! — Неужели действительно для того мы и живем, чтобы постепенно утрачивать пыл души, чистоту ее, чтобы с каждым годом делаться гаже, сливаясь с толпою, пока окончательно не погрузишься на дно болота, где нет уже места ни светлой мысли, ни благородному желанию. — родиться человеком, чтобы умереть скотом?!

В воспоминаниях Гриши Никольского, героя повести Шадрина, годы учебы в духовной школе представляются как сплошное серое пятно, как время, проведенное в затхлом подземелье, где постоянно не хватало света:

*Как умирающий перед кончиною вспоминает свою жизнь, так и Никольский иногда припоминал свое прошлое, начиная с духовного училища и кончая шестым классом семинарии. И во всем длинном ряде воспоминаний не было ни одного такого, которое бы радовало, поднимало усталый дух, ободряло, окрыляло надеждой. Все было темно, от всего веяло затхлостью, как из погреба; все пережитое было или фактами насилия, издевательства над душою ребенка и юноши, или выражением полнейшего равнодушия и невнимания к его внутреннему миру. «Мы, как молодняк — лес, отданный на произвол невежественных лесников, — думал про себя Гриша. — Один из этих невежд, решив, что только тогда лишь хорош лес, когда он совершенно ровен, все время обрезает и ровняет деревья, подгоняя их под одну линию; другой, сообразив, что самым полезным дерево выходит тогда, когда искусственно задерживается развитие соков и ход их направляется только по одной ветви, тщательно отнимает и давит ненужные по его мнению ветви и калечит дерево, а третий, махнув на все рукой, говорит: «А пусть его растет как ему угодно, мне заниматься такими пустяками некогда!» ...Но в чем эти лесоводы согласны между собой, так это в том, что как можно меньше нужно давать света и тепла. Пусть закаливаются в стуже, пусть не устремляются слишком высоко и окружающие сумерки считают нормальным и вполне достаточным светом! — говорят они. И света, света всего меньше у нас! Тьма нас облегает, как туча, и мы действительно приучаемся думать, что так и должно быть, что это нормальная окружающая людей атмосфера и другой быть не может... обращаемся в каких-то кротов, которым яркий солнечный свет кажется и неестественным и вредным».*

Главный и наиболее существенный ущерб, который наносит духовная семинария студенту, заключается в том, что она не укрепляет в нем веру, но, наоборот, убивает ее. Герой повести пишет в своем дневнике:

«И силы души растратил, и святую веру убил я здесь, в семинарии, в этих мрачных, пахнувших склепом стенах, там, где всё и все призваны сохранять, развивать и укреплять эти самые дорогие сокровища души... Вы думаете, не обидно это сознание? Вы думаете, не обливается сердце кровью при одной даже мимолетной мысли об этом?.. О, нет!.. Порою бывает так мучительно, что не хочется жить... Скажут: «Сам виноват, ты не маленький, борись, не поддавайся!» Прекрасно. Но

ведь я не двадцати лет попал в эту обстановку, в эту трясицу; меня ведь с десяти лет давят, с десяти лет уже мое сердце отравлено ложью и презрением к самому святому детской души. Началось это в духовном училище, а кончится духовной семинарией. Подержите в деревянной бочке керосин хотя бы несколько дней, ведь потом запах его и месяцами не выведешь. Сколько же времени надо, чтобы выветрить из себя этот запах бурсы, чтобы снова выпрямиться и стать цельным человеком? И мне кажется, что невозможно это. Дерево искривленное, искалеченное молодым, не выпрямится никогда. В душе разлад и острая ненависть ко всему семинарскому. Откуда она? Где причины? Ведь не такими же ненавистниками родились мы? Ведь чем-нибудь вселяет же семинария в нас эту ненависть к ней и ко всему, что она предлагает? Найдите, устраните эти причины и, пожалуйста, — поскорее! Ведь мы гибнем и для себя и для родины!" .

В дневнике Никольского духовная школа начала XX века сравнивается с учебными заведениями средневековья:

«Не там ли прошли и похоронены лучшие годы весны моей жизни? Не там ли я узнал всю горечь обиды? Не там ли учился пить водку стаканами под монотонные напевы профессиональных проповедников, карьеристов-воспитателей; учился обманывать и лгать и ненавидеть науку; впервые усомнился в истинах веры отцов и научился осуждать служителей церкви? Да, все это было там! Все там, в этих казенных, душных комнатах, под этими тяжелыми сводами средневековья».

Книга Шадрина заканчивается призывом к церковным властям изменить условия жизни семинариста, перестроить духовную школу в соответствии с требованиями современности. Он уверен, что если жизнь духовной школы коренным образом изменится, плодом ее воспитательных усилий будет появление «ярких образов» и «крупных характеров», которых в своем нынешнем положении духовная школа произвести не в силах:

Да простит мне благосклонный читатель, что так долго я заставил его следить за скучной и однообразной жизнью семинарии и за судьбою ничем не выдающегося семинариста. Но что же мне делать, если в современной бурсе я не нашел ярких, интересных образов, не нашел крупных личностей, если жизнь семинариста-бурсака проходит в зубрении до отупения и пьянстве. Измените условия его жизни, дайте ему побольше свободы и света, дайте ему понять, что он тоже человек, равноправный член человеческой семьи, наконец, дайте ему возможность свободно следовать своим прирожденным наклонностям, хотя бы они его выводили и не на ту дорогу, по которой шли его предки, откройте дверь высшей школы, не подгоняйте всех насильственно под монашеский уровень — и вы увидите, что следующий бытописатель бурсы найдет в ней и яркие образы, и крупные характеры. А теперь их нет, читатель. Грустно сознавать в этом, но это так. Да и то сказать: на болоте не растет крепкий, могучий дуб, и в холодном темном подвале не цветут пахучие, яркие цветы.

Мы намеренно привели такое количество цитат из книги Шадрина, чтобы современный «благосклонный читатель», который вряд ли доберется до самой книги, изданной малым тиражом и давно превратившейся в библиографическую редкость, своими ушами услышал свидетельство человека, учившегося в духовной школе около ста лет назад и описавшего ее во всех подробностях. Читатель вправе сказать: далеко не все воспитанники духовных школ воспринимали семинарскую реальность в таких черных тонах, как Шадрин. Да, действительно, среди выпускников «бурсы» были разные характеры, разные судьбы. Те, кто по окончании семинарии поступил в академию и сделал затем карьеру на научно-богословском поприще, как правило, умели примириться со своим семинарским прошлым, память о котором в значительной степени изглаживалась благодаря более светлым годам учебы в академии. А жизнь в духовных академиях все-таки существенным образом отличалась от жизни в семинариях и духовных училищах. Шадрин не поступил в академию, и это

наложило отпечаток обиды на все, что он говорил о семинарии. Но как бы там ни было, то, что он написал, не придумано им, а взято из реальной жизни, как не были за полвека до него придуманы рассказы из жизни бурсы Помяловским. Такова, к сожалению, была реальность тех духовных школ, в которых и тому, и другому писателю суждено было учиться. И писали они о бурсе не для того, чтобы «очернить» свою alma mater, «бросить тень» на ее инспекцию или «скомпрометировать» ее профессорско–преподавательскую корпорацию. Они искренне желали улучшить ситуацию и надеялись на серьезные реформы, которые вдохнули бы в духовные школы новую жизнь.

Нужно еще учитывать, что условия существования семинариста в Москве и Петербурге заметно отличались от условий, в которых жил «бурсак» российской глубинки, и воспоминания выпускников столичных духовных школ, как правило, менее мрачны по тону, более оптимистичны по выводам и рекомендациям. В столицах дело обстояло лучше, чем в провинциальных духовных школах, где учащиеся нередко оказывались оставленными на произвол инспекции, почти лишенной контроля со стороны центральной церковной власти. Именно в провинциальных духовных школах самосуд инспекции иной раз переходил в полнейший «беспредел», именно там, в душной и затхлой атмосфере закрытого учебного заведения, развивались самые трагические истории из семинарской жизни, о которых в столицах узнавали лишь по слухам.

### ***Заключение***

Приведенные свидетельства людей, учившихся или преподававших в духовных семинариях накануне революции 1917 года, показывают, что наиболее крупными изъянами дореволюционной системы духовного образования были следующие:

1. Учебный курс характеризовался фрагментарностью и «многопредметностью», лишавшей студентов возможности глубоко и детально изучить богословскую науку в ее целокупности; сумма учебных дисциплин, входящих в kurikulum духовной школы, не выстраивалась в единую мировоззренческую картину.

2. Методом усвоения учебного материала было его механическое зазубривание; материал предлагался в готовом виде, с заранее сделанными преподавателем выводами; самостоятельное осмысление студентом учебного материала не предполагалось.

3. Не поощрялась самостоятельная работа, отсутствовал творческий подход к учебе, не приветствовалась студенческая инициатива, что являлось следствием недоверия к студенту со стороны руководства школы и преподавателей.

4. Духовная школа была оторвана от реальности; оставаясь замкнутым мирком, живущим по своим законам, она не давала учащимся той жизненной школы, которая была им необходима для будущего пастырского служения.

5. Преподавание строилось на схоластических образцах, унаследованных от «латинообразных» духовных семинарий петровской эпохи; преодоление схоластического наследия происходило крайне медленно.

6. Между профессорско–преподавательской корпорацией и студентами существовала стена отчуждения, которую лишь очень немногим преподавателям удавалось преодолеть; наставники редко пользовались уважением студентов.

7. Взаимное недоверие существовало между инспекцией и студентами; процветало самоуправство инспекции; поощрялось доносительство.

8. Система обеспечения дисциплины держалась на порочном принципе «власти товарища над товарищем»; помощники инспекторов из числа учащихся пользовались почти неограниченной властью, развращавшей как их самих, так и других студентов.

9. Личность студента не уважалась администрацией духовных школ; личные контакты между администрацией и студентами были сведены к минимуму; даже в случае исключения из семинарии студента могли не вызвать для личной беседы с руководством школы.

10. Жесткий контроль за внешними аспектами поведения учащегося, сочетавшийся с полным невниманием к его внутреннему миру, был неспособен искоренить в духовной школе даже такие грубые пороки, как пьянство и разврат; запрет на развлечения способствовал тому, что студенты искали возможности «отвести душу» вне стен духовной школы, допуская недозволенные с нравственной точки зрения поступки.

11. Монашеское присутствие в духовной школе не всегда носило позитивный характер; нередко возникало непонимание между монашествующими, занимавшими ответственные должности в семинарском правлении, и студентами, готовящимися к вступлению в брак; наличие монахов в составе инспекции духовной школы («иеромонахов для полицейских функций») отнюдь не способствовало росту авторитета монашества среди студентов.

12. Постоянный контроль за неукоснительным посещением богослужения и поведением учащихся в церкви не способствовал возрастанию в них истинно христианского благочестия; принуждение студентов к исповеди и причастию приводило к утрате благоговения перед этими таинствами; внешнее формальное благочестие нередко соседствовало у студентов с внутренним цинизмом.

13. Отсутствие в куррикулуме духовной школы такого предмета, как литургическое богословие, которое бы объясняло смысл богослужения, тоже не способствовало сознательному восприятию церковной службы.

14. Всею системой воспитания на учащихся оказывалось мощное психологическое давление, которое во многих случаях превышало пределы их духовной и нравственной выносливости; для некоторых учеба заканчивалась оставлением духовной школы, уходом из Церкви, потерей веры в Бога и даже — в исключительных случаях — самоубийством.

Именно эти изъяны подлежали устранению в ходе реформы духовных школ, намеченной накануне революции 1917 года, но так и не осуществившейся. С этими недостатками следует, очевидно, бороться создателям современных духовных учебных заведений; на их искоренение должны быть направлены усилия тех, в чьих руках находится сегодня подготовка реформы духовной школы.

Сравнение нынешних духовных учебных заведений с дореволюционной «бурсой» нередко болезненно воспринимается представителями их администрации и профессорско–преподавательской корпорации, усматривающими в этом оскорбление в свой адрес и попытку подорвать авторитет своего учебного заведения. Однако о том, что недостатки дореволюционной бурсы не изжиты полностью, хорошо известно современным студентам духовных школ. То, что сокрыто от взора иных «начальствующих» и «учащих», очевидно для многих «учащихся». Не случайно на полях книги Шадрина, которая в единственном экземпляре находится в библиотеке одной из духовных школ (именно по этому экземпляру мы познакомились с ней), в некоторых местах, где говорится о жизни воспитанников бурсы, рукою сегодняшнего семинариста поставлены на полях восклицательные знаки; в нескольких местах написано: «Это про нашего брата!»

Вести, доходящие время от времени из тех или иных духовных школ, свидетельствуют о том, что недуги дореволюционной школы не уврачеваны окончательно. Иногда вдруг узнаешь о случаях

вопиющего самоуправства семинарской инспекции, о жестоком обращении со студентами, о несправедливом исключении того или другого учащегося из духовной школы. Или просачивается информация о вопиющих нарушениях норм христианской нравственности студентами: о том, что группа семинаристов устроила пьяный дебош, после которого участники отправились «по бабам» (т. е. в публичный дом); или о том, что студенты духовной школы были уличены в употреблении наркотиков. Или слышишь, что с семинаристом случился нервный срыв, и он попал в «психушку». Или доходит страшная весть о самоубийстве студента духовной школы. В каждом из этих случаев можно сказать, что виноваты сами учащиеся, что все это лишь следствия «вольномудства» и неповиновения начальству. Однако не следует ли все же поискать причин подобных случаев в самой воспитательной системе духовной школы? Симптомы слишком уж напоминают то, что происходило сто — сто пятьдесят — двести лет назад. Не являются ли они рецидивами все той же врожденной болезни наших духовных школ, которая присуща им с самого момента их основания во времена Петра Могилы, Петра I и Феофана Прокоповича и которую не смогли исцелить «реформы» XIX и начала XX веков? И не следует ли попытаться, наконец, устранить причины болезни вместо того, чтобы из года в год, из века в век бороться с их следствиями?

Мы не знаем многого из того, что творится за стенами духовных семинарий и училищ, но доходящие сведения достаточно тревожны, чтобы можно было успокоиться и сказать, что «бурса» в том виде, в каком она изображалась своими летописцами, дело безвозвратно ушедшего прошлого. Бурсацкий дух в наших духовных школах еще не изжит, а «иной дух и строй» еще не восторжествовал окончательно. Говоря так, мы имеем в виду не столько столичные духовные школы (Московскую и Санкт–Петербургскую), славные как своим прошлым, так и своим настоящим, сколько некоторые провинциальные семинарии, где положение дел обстоит не весьма благополучно.

Хотелось бы в заключение выразить надежду на то, что перемены в области духовного образования, к которым накануне революции призывали такие выдающиеся иерархи, как митрополит Антоний (Храповицкий), митрополит Евлогий (Георгиевский) и митрополит Вениамин (Федченков), наконец, произойдут, что реформа духовной школы, задуманная нынешними ее руководителями, будет достаточно радикальной, чтобы существенно изменить ее дух и строй, что православные учебные заведения XXI века будут коренным образом отличаться от описанных Помяловским и Шадриным семинарий XIX и начала XX столетия.



## Часть II. Богословы уходящего века

### Архимандрит Киприан (Керн):

священнослужитель, монах, богослов. К 100-летию со дня рождения

#### *1. Жизнь и личность архимандрита Киприана*

Архимандрит Киприан (Керн) — выдающийся пастырь, богослов, патролог, литургист и церковный историк — был одной из заметных фигур «русского Парижа» 30–50-х годов, наряду с другими профессорами Свято-Сергиевского богословского института, такими как протоиереи Сергей Булгаков, Георгий Флоровский, Василий Зеньковский, Николай Афанасьев, профессора А. В. Карташев, Б. П. Вышеславцев, В. Н. Ильин, В. Н. Лосский, Г. П. Федотов, Л. А. Зандер. Архимандрит Киприан был одним из вдохновителей «патристического возрождения», связанного с именами протоиерея Георгия Флоровского и В. Н. Лосского, а также учеников отца Киприана по Свято-Сергиевскому институту протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа.

Архимандрит Киприан принадлежал к «ученому монашеству» — той тонкой прослойке образованных иноков, которая в дореволюционной России была едва ли не единственным связующим звеном между духовенством и интеллигенцией. История ученого монашества в Русской Церкви пока не написана; если бы она была написана, архимандриту Киприану в ней, несомненно, было бы отведено достойное место.

Отметим, что в послепетровский период ученое монашество существовало в Русской Церкви преимущественно в его «карьерном», или «чиновном» варианте. «Чиновное ученое монашество» состояло из тех выпускников духовных академий, которые принимали постриг с целью посвятить себя церковно-административному служению: именно из их числа отбирались кандидаты на архиерейские кафедры. Типичный ученый монах по окончании духовной академии последовательно сменял должности помощника инспектора какой-нибудь провинциальной духовной семинарии, затем инспектора другой семинарии, инспектора духовной академии, ректора академии (с пребыванием по три-четыре года в каждой из означенных должностей), после чего получал в управление епархию.

В этой системе были свои очевидные достоинства. Прежде всего, она обеспечивала высокий образовательный уровень епископата. Не было бы этой системы, не появились бы в русском епископате такие выдающиеся и просвещенные личности, как святители Филарет Московский, Феофан Затворник, Игнатий (Брянчанинов), митрополит Макарий (Булгаков), архиепископы Филарет (Гумилевский) и Сергей (Спасский), епископ Порфирий (Успенский), чтобы ограничиться лишь несколькими именами. Отсутствие подобной системы в современной Русской Церкви приводит к таким печальным событиям, как сожжение книг известных православных богословов по указанию епископа, который сам не имеет полноценного богословского образования. Подобные факты были немыслимы в России XIX века. Тогда ученость все-таки считалась преимуществом, сейчас же она рассматривается скорее как недостаток.

Однако у дореволюционной системы «чиновного ученого монашества» был и один весьма существенный изъян: она не оставляла места для тех иноков, которые желали посвятить свою жизнь исключительно науке, стать в собственном смысле слова учеными. Ученость рассматривалась лишь как средство достижения высокой церковной должности, но не как нечто имеющее ценность само по себе. Если выпускник академии хотел заниматься только наукой, не совмещая эти занятия с другими церковными «послушаниями», самым безопасным для него было оставаться мирянином, не

принимая ни монашества, ни священного сана. Среди наиболее блестящих профессоров академий конца XIX — начала XX столетия большинство были мирянами (В. В. Болотов, А. И. Бриллиантов, Н. Н. Глубоковский и др.). Что же касается монахов, то им в конце концов приходилось делать выбор: либо продвигаться по служебной лестнице, все больше и больше погружаясь в церковно-административную деятельность и все меньше и меньше внимания уделяя науке, либо, наоборот, жертвовать церковной карьерой ради научных занятий. Примеров подобного рода самопожертвования было немного: святитель Феофан Затворник, отказавшийся от архиерейской кафедры ради возможности заниматься переводами и писанием книг, является скорее исключением, чем правилом.

Архимандрит Киприан, которому посвящен настоящий очерк, всю жизнь тосковал о «чистой» науке и всегда был вынужден совмещать ученые труды с многочисленными административными послушаниями: инспектора духовной семинарии, начальника духовной миссии, профессора и инспектора богословского института. Его письма полны жалоб на необходимость заниматься не тем, чем хотелось бы, на хронический недостаток времени для научной работы. Никогда не имел он возможности полностью отдаться тому, что считал делом своей жизни.

И все же архимандриту Киприану удалось многое сделать. Его фундаментальные труды по патристике, литургике и пастырскому богословию вошли в сокровищницу русской православной науки. Он воспитал целую плеяду учеников, которые стали выдающимися богословами и продолжили начатое им дело. Наконец, он остался в благодарной памяти многих своих духовных чад, которых он на протяжении четверти века вел по пути ко спасению.

В настоящем очерке мы расскажем о жизни архимандрита Киприана и его духовном облике, каким он раскрывается нам из воспоминаний друзей и из его собственной переписки с духовными чадами. Отдельно будут рассмотрены взгляды архимандрита Киприана на православное богословское образование, на христианскую ученость вообще и монашескую ученость в частности.

## 1) Жизнь

Архимандрит Киприан (в миру Константин Эдуардович Керн) родился 11 мая 1899 года в Туле. Отец его, вскоре после рождения сына назначенный профессором и директором Императорского Лесного института в Санкт-Петербурге, происходил из старого дворянского рода (среди его предков — Анна Петровна Керн, которой Пушкин посвятил свое знаменитое «Я помню чудное мгновенье»). Мать — из старообрядцев, «святой жизни женщина».

Юность Константина Керна прошла в Санкт-Петербурге, где он учился в гимназических классах Императорского Александровского лицея. В 1917 году, после закрытия Лицея Временным правительством, он поступил на юридический факультет Московского университета. Будучи в Москве, он неоднократно присутствовал на заседаниях Поместного Собора 1917–18 годов, где впервые познакомился с митрополитом Антонием (Храповицким), который стал его духовным отцом и впоследствии оказал на него большое влияние.

Ученые занятия Константина Керна в университете были прерваны гражданской войной. В числе тысяч русских, вынужденных покинуть родину в годы лихолетья, Константин оказался в эмиграции. Потеря родины не просто потрясла его: она переломила всю его жизнь, нанесла ему рану, которая никогда не зажила. Вся его последующая жизнь будет окрашена одним чувством — неизбывной тоски по утраченной России.

Покинув Россию, Константин Керн обосновался в Сербии. Здесь он завершил юридическое образование, окончив в 1921 году юридический факультет Белградского университета. В 1925 году окончил и богословский факультет того же университета, после чего был определен преподавателем

литургики, апологетики и греческого языка в духовную семинарию г. Битоля. Преподавание он совмещал с исполнением должности помощника инспектора семинарии. В том же 1925 году он получил приглашение занять преподавательскую должность в только что открывшемся Свято–Сергиевском богословском институте в Париже, однако митрополит Антоний (Храповицкий) отговорил его ехать туда.

1927 год является переломным в судьбе Константина Керна: 2 апреля, в Лазареву Субботу, он принимает монашеский постриг, на следующий день митрополит Антоний рукополагает его в сан иеродиакона, в Великий Четверг — в сан иеромонаха. В 1928 году, по возведении в сан архимандрита, он назначается начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме. Одним из результатов его трехлетнего пребывания на Святой Земле была монография об архимандрите Антонине Капустине, основателе миссии и выдающемся ученом XIX века.

В 1931 году отец Киприан возвращается к преподавательской деятельности в Битольской семинарии. Однако он понимает, что в провинциальной сербской духовной школе его научные дарования по–настоящему раскрыться не смогут. Поэтому его все больше тянет в Париж, столицу «русского Зарубежья», где в Свято–Сергиевском богословском институте собрались лучшие силы дореволюционной российской православной науки.

В 1936 году архимандрит Киприан вторично получает приглашение от Свято–Сергиевского института и на этот раз его принимает: он переезжает в Париж и становится профессором кафедры пастырского богословия. С 1937 года преподает также литургику, а с 1942 — патрологию. Среди друзей отца Киприана в эти годы — его коллеги по богословскому институту протоиерей Сергий Булгаков и профессор А. В. Карташев, писатели Иван Бунин и Борис Зайцев (с ним и его семьей отец Киприан был особенно близок), литературный критик К. Мочульский, искусствовед В. Вейдле, философ Н. А. Бердяев. Отца Сергия Булгакова архимандрит Киприан высоко ценил, отзывался о нем с уважением и теплотой. А о Бердяеве он так говорит в одном из писем: «Сейчас в Религиозно–философской академии Бердяев ведет интересный цикл лекций о персонализме. Не знаю, как Вы к нему относитесь, но он так своеобразен, смел и глубок».

В 1945 году архимандрит Киприан защищает докторскую диссертацию на тему «Антропология св. Григория Паламы». В 1953 году по инициативе и под руководством отца Киприана в Свято–Сергиевском институте собирается «литургический съезд»; с тех пор подобные съезды с участием специалистов по литургике, принадлежащих различным христианским конфессиям, проводятся в институте ежегодно.

В первые годы своего пребывания в Париже отец Киприан служил в монашеском общежитии на рю Лурмель, устроенном матерью Марией (Скобцовой). Мать Мария была «полной противоположностью» отцу Киприану. Проповедуемый ею идеал монашества, ориентированного на социальное служение и помощь бедным, оказался ему чужд: для него монашество в первую очередь связывалось с одиночеством и учеными трудами. По свидетельству митрополита Евлогия (Георгиевского), вскоре после прибытия отца Киприана на рю Лурмель между ним и матерью Марией начался разлад, взаимное отчуждение, которое митрополиту было трудно сглаживать. Три года, проведенные отцом Киприаном в общежитии на рю Лурмель, были «годами молчаливого непонимания, горького (хотя позже молчаливого) конфликта».

В 1940 году митрополит Евлогий назначает отца Киприана настоятелем храма святых равноапостольных Константина и Елены в Кламаре под Парижем (домового храма семьи Трубецких). Служение в этом храме отец Киприан совмещает с преподаванием в богословском институте. Несмотря на то, что храм и институт находились в разных концах Парижа на расстоянии двенадцати верст, архимандрит Киприан никогда не пропускал ни лекций, ни богослужений. В тяжелые военные годы, когда в Париже не работал транспорт, отец Киприан добирался от института

до храма пешком, делая «привал» у Бориса Зайцева, где его «подкармливали», после чего он шел дальше.

Двадцать лет суждено было отцу Киприану возглавлять приход святых Константина и Елены, двадцать пять — преподавать в Свято–Сергиевском богословском институте. Кончина его была неожиданной и преждевременной. В начале февраля 1960 года он заболел воспалением легких и через несколько дней, 11 февраля, отошел в мир иной. Отпевали его в кламарской церкви. Там же, в Кламаре, отца Киприана и похоронили, согласно его завещанию.

## 2) Труды

Литературное наследие архимандрита Киприана весьма разнородно. По справедливому замечанию отца Александра Шмемана, «своей *темы*, которой он был бы одержим всю жизнь, своих *вопросов*, ответу на которые он посвятил бы всего себя, у него не было». Он писал на разные темы, но все они были для него очень «личными»: «он скорее описывал то, что ему понравилось, что его увлекло, чем анализировал или искал решения проблемы».

Большинство трудов архимандрита Киприана в настоящий момент переиздано в России. Это прежде всего капитальный труд «Антропология св. Григория Паламы», за который отец Киприан был удостоен ученой степени доктора церковных наук. Исследование архимандрита Киприана явилось первой в русской богословской науке монографией, посвященной великому византийскому мистика XIV века. Особенностью этого труда является то, что больше половины его объема составляет последовательный обзор антропологических воззрений христианских авторов с I по XIV век, что делает его незаменимым справочником по святоотеческой антропологии. Учение св. Григория рассматривается в контексте всей святоотеческой традиции, с широким использованием античных и неоплатонических источников, прежде всего Платона и Плотина. В книге множество цитат, в том числе из ранее не переводившихся на русский язык творений св. Григория.

Другим фундаментальным трудом архимандрита Киприана является «Евхаристия». В основу книги положен курс лекций, читавшийся отцом Киприаном в Свято–Сергиевском институте. Книга состоит из двух разделов. В первом речь идет об истории евхаристического богослужения с I по VIII век: об установлении Евхаристии Господом Спасителем, о раннехристианских евхаристиях и агапах, о различных типах Литургий, сложившихся на христианском Востоке и Западе. Второй раздел содержит последовательное и подробное историческое и богословское толкование отдельных элементов Божественной Литургии, сопровождающееся многочисленными практическими указаниями для пастырей. Хотя труд отца Киприана, по его же признанию, носит компилятивный характер, он свидетельствует не только о глубоком знании автором научной литературы предмета и первоисточников, но и о том «евхаристическом мировоззрении», той «евхаристической настроенности», которые характеризовали самого отца Киприана как священнослужителя.

Книга архимандрита Киприана «Православное пастырское служение» является, на наш взгляд, лучшим руководством для пастырей, написанным до сего дня на русском языке. Живым и доступным языком отец Киприан говорит о том, что узнал из собственного опыта на протяжении многих лет пастырского служения. Речь в книге идет о духовно–нравственной и интеллектуальной подготовке к священническому служению, о «пастырском призвании» и «пастырском настроении», о хиротонии, об искушениях, подстерегающих священника в его пастырской деятельности, о внешнем виде, поведении, материальном обеспечении и семейной жизни священника. Особый раздел книги посвящен «душепопечению» — духовному руководству и исповеди. Нам представляется, что труд архимандрита Киприана должен стать настольной книгой каждого священнослужителя Русской Православной Церкви.

Книга «Золотой век святоотеческой письменности» содержит жизнеописания, обзор творений и краткий анализ богословской доктрины великих Отцов и учителей Церкви IV века — святителей Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского, а также Дидима Слепца и преподобного Макария Египетского. Книга носит достаточно фрагментарный характер; обзор воззрений исследуемых авторов иногда не содержит упоминания даже об основных темах их богословского учения. Тем не менее труд отца Киприана, несомненно, полезен в качестве пособия для тех, кто начинает изучать творения Святых Отцов восточно-христианской Церкви.

Более фундаментальным и подробным является курс лекций отца Киприана по доникейской патрологии: первый том этого курса (включающий в себя обзор авторов I–II века) опубликован лишь недавно, второй (посвященный авторам III века, в том числе Клименту Александрийскому и Оригену) еще не вышел из печати.

Сборник «Крины молитвенные» является первой самостоятельной книгой, выпущенной отцом Киприаном. В ней он касается важнейшей темы — богословского осмысления литургических текстов Православной Церкви. Основную часть сборника составляет «Шестоднев» — толкование богослужения седмичного круга. В отличие от более поздних трудов отца Киприана, для которых характерен сдержанный тон, сборник проникнут приподнятым, почти восторженным настроением. Автор не скрывает и своих ностальгических чувств по отношению к утерянной родине, «святой Руси»: толкования богослужебных текстов перемежаются с зарисовками из жизни дореволюционной монастырской жизни.

Книга архимандрита Киприана «Литургия. Гимнография и эртология», вышедшая уже после смерти автора, представляет собой сборник лекций, прочитанных им в Свято-Сергиевском богословском институте. Лекции не предназначались для печати, потому в них полностью отсутствуют научный аппарат и библиография. Тем не менее в книге немало ценных сведений по истории православной гимнографии и христианских праздников. Автор рассматривает все основные жанры богослужебной поэзии (антифон, ипакои, тропарь, кондак, стихира, канон и т. д.), говорит о знаменитых песнописцах, анализирует древние богослужебные уставы.

Несомненный церковно-исторический интерес представляет монография архимандрита Киприана об отце Антонине Капустине — выдающемся русском ученом, монахе и миссионере. Многие сближало героя и автора книги: архимандритов Антонина и Киприана. Оба были учеными монахами, глубокими знатоками Византии, обоим отличала любовь к истории и традициям православного Востока. Книга отца Киприана содержит много ценных сведений о жизни и быте русского духовенства XIX века, о духовных школах того времени. В книге подробно говорится о возникновении Русской духовной миссии в Иерусалиме и первых десятилетиях ее деятельности. Взгляды архимандрита Антонина (Капустина) на взаимоотношения между Россией и православным Востоком, представляющие сами по себе немалый интерес, чередуются с размышлениями автора книги на ту же тему.

Помимо монографий, отец Киприан написал также немало статей, появлявшихся в русской эмигрантской печати, а также в западных научных журналах. Он занимался и переводами святоотеческих текстов: его перу, в частности, принадлежит перевод «Глав» и «Омилий» святителя Григория Паламы. В последние годы жизни отец Киприан увлекся составлением обширной картотеки всех русских духовных деятелей с конца XVIII века вплоть до 1917 года: эта картотека хранится в архиве Свято-Сергиевского института в Париже. Архимандритом Киприаном составлен на французском языке каталог всех русских переводов творений Отцов и учителей Церкви — незаменимый справочник для всех, кто изучает патрологию.

### 3) Духовный облик

#### Часть 1

Воспоминаний об архимандрите Киприане осталось немного. Вскоре после его кончины о нем написали трое людей, близко знавших его, — протоиерей Александр Шмеман, Борис Зайцев и Владимир Вейдле. Сорок лет спустя, по просьбе автора этих строк, двое духовных чад отца Киприана — ректор Свято–Сергиевского института в Париже протопресвитер Борис Бобринский и живущая в Оксфорде на пенсии Марина Феннелл (урожденная Лопухина) — написали воспоминания о нем. Кроме того, в наших руках оказалось около полусотни писем отца Киприана, проливающих свет на некоторые черты его характера. На основании этого материала попытаемся восстановить духовный облик отца Киприана — монаха, священнослужителя, ученого.

Но прежде скажем несколько слов о его внешности. Современники отмечали особую утонченность облика и манер отца Киприана, его «красоту и изящество», его «прекрасные глаза» и руки с длинными пальцами:

Высокого роста, худой, немного сутулый, до щепетильности аккуратный, с глубоко сидящими серыми глазами, он производил впечатление на всех, кто его встречал; особенно красивы были его руки.

Худой, высокий... молчаливый и всегда задумчивый.

Как хорош он был в церкви, когда служил, как хорош был вообще — высок, строен, красив, всем своим существом благообразен.

Высокий, незабываемо красивый в архимандричьей мантии и клобуке... воплощение чего-то непередаваемо-прекрасного и подлинного в Православии: строгости и красоты, сдержанности, полета, одухотворенности всего облика, всех линий, всех движений.

Говоря о духовном облике архимандрита Киприана, мы хотели бы прежде всего привести слова о нем Б. Зайцева: «Мистик, одиночка, облик аристократический, некое безошибочное благородство вкусов». Писатель верно подметил то, что, по-видимому, было главным в отце Киприане: он всегда оставался прежде всего монахом в исконном смысле этого слова (греч. μνπβχτ от μνπт — «один», «одиночка»), иноком (слав. «инок» означает «иной»). Одинокество, инаковость, отделенность от окружающего мира, от людей некоей тонкой завесой молчания и внутренней тишины — вот что было наиболее существенной характерной чертой отца Киприана. «Надо уметь любить одиночество... В нем лучше всего подходишь к Богу, с Которым и надо прожить всю жизнь», — говорит он в одном из писем. И он действительно любил одиночество, стремился к нему. Отрешаясь от всего суетного, бытового, житейского, он устремлялся к Богу, Которого возлюбил от юности и Которому посвящал свою жизнь, помыслы, дела.

Архимандрит Киприан был человеком Церкви. Глубокую церковность он унаследовал от предков, от детства и юности в дореволюционной России. Последующее пребывание в Сербии, на Святой Земле и в православном «русском» Париже только укрепили в нем те задатки церковности, которые он впитал с молоком матери. Отец Киприан не представлял себе жизни без Церкви:

*С годами осознаешь... что в основе всего должно быть духовное направление всего. т. е. чтобы все в жизни было направлено к Богу и Церкви. И радостное, и неприятное, и важное, и повседневное — все должно быть построено на церковном, церковным камертоном проверяемо, церковностью проникнуто. Семейное устройство, воспитание детей, так называемое «счастье», словом, все-все должно быть освещено и освящено церковным светом .*

Основой духовной жизни отец Киприан считал молитву: «Нужнее всего нам молитва — попросту, от сердца, а главное — с любовью. С любовью больше, чем с рассуждением». «Молитва,

конечно, главное наше духовное богатство. — писал он. — Молитвенную стихию стяжать надо. В эту стихию сам отец Киприан погружался ежедневно: молитва, в особенности литургическая, была главным содержанием его жизни. «Насколько он не любил заседания и комитеты, настолько высшее оправдание и смысл находил в Литургии и молитве». В памяти друзей и духовных чад архимандрита Киприана навсегда остались богослужения, которые он совершал в храме св. равноапостольных Константина и Елены: «Отец Киприан служил очень сдержанно, сосредоточенно, отрешенно, ясно: не было ни одного лишнего движения. Проповедовал редко, но, когда проповедовал, говорил ярко и сильно. Проповеди его никогда не длились больше трех–четырёх минут». Б. Зайцев называет служение отца Киприана «высокохудожественным», особо отмечая прекрасный голос и музыкальный вкус архимандрита. А отец Александр Шмеман так говорит о служении архимандрита Киприана:

*Описать его служение можно одним словом: оно было прекрасно. Прекрасным делала его, прежде всего, всецелая сосредоточенность на главном, всему классическому и подлинному свойственная экономия средств, движений, ритма. Ничего лишнего, никакой мишуры, никакой торжественности ради торжественности, красоты ради красоты, но только красота, которая, достигая совершенства, сама претворяется в иную, высшую торжественность, в иную, подлинную красоту... Каждый жест снова поражал своей осмысленностью и оправданностью, каждый взмах кадила своей всецелой «отнесенностью» к смыслу, и вся служба нарастала и раскрывалась как правда, как небесная правда — сказанная, переданная нам...*

Драматические события, невольным свидетелем которых оказывался архимандрит Киприан, — война, оккупация, освобождение, — не имели для него решающего значения: он жил как бы поверх них, помимо них и вопреки им. Решающим для него было не то, что происходило в мире, но что совершалось в Церкви — в ее богослужебной и молитвенной жизни. Он глубоко переживал церковные праздники, ждал их, готовился к ним. «Праздники Церкви — это грани самоцветного камня», — говорил он.

Я абсолютно убежден, — пишет отец Александр Шмеман, — и убеждение это основано на пятилетнем постоянном сослужении с отцом Киприаном у одного престола, — что единственной подлинной радостью для него было в этой жизни богослужение, совершение Евхаристии, мистические глубины Страстной недели, Пасхи, праздников. Тут жила вся его вера, вся его — никогда не дрогнувшая — любовь к Церкви, совершенная отданность Ей.

Среди церковных праздников архимандрит Киприан особым образом выделял Пасху Христову и предшествующие ей дни Страстной седмицы. К этим дням он задолго готовился, богослужения этих дней переживал особенно глубоко: «Может быть, и ошибаюсь, — пишет Зайцев, — но думаю, что обычное служение его в храме было скорее прохладно–музыкально, чем эмоционально... Только на одной службе — выносе плащаницы — силу чувства он не мог или не хотел скрыть... Шествие отца Киприана, согбенного под нетяжкой ношей, в глубоком волнении, чуть ли не с «кровавым потом» на висках — все это чувствовалось как некое таинственное шествие голгофское». На пасхальной же службе, напротив, отец Киприан совершенно преображался, и пасхальную утреню служил «в каком–то светлом экстазе»: «Он и вообще легко ходил, но тут высокая и тонкая его фигура в ослепительно белой ризе, при золоте света, просто носилась по церкви, почти невесомо. Глаза сияли. Он излучал восторг. Это запомнилось как некое видение иного, просветленного мира».

Глубоко переживал отец Киприан и великопостные службы. Одним из его любимых богослужений было «Мариино стояние», совершаемое в четверг пятой недели поста, когда на утрени читается Великий покаянный канон преподобного Андрея Критского и Житие преподобной Марии Египетской. «Всегда служба Великого канона оставляет большую полосу света в душе, но в этом

году она особенно мне показалась значительной, — пишет он своей духовной дочери. — Конечно, это увеличивается благодаря изумительному с точки зрения духовной и литературной житию св. Марии Египетской. Думаю, между прочим, и о том, что Ты должна особенно ее оценить». Архимандрит Киприан был прав: его духовная дочь оценила и навсегда запомнила службы, которые он совершал в начале Великого поста. Много лет спустя она напишет:

Потрясающим было чтение отцом Киприаном Великого канона и жития преподобной Марии Египетской на пятой неделе поста. После третьей и шестой песни канона отец Киприан всем нам предлагал сесть и читать житие святой, стоя за аналоем посреди церкви. Текст оживал во всей своей красоте: пустыня, знойное небо, палящее солнце, убегающая фигура святой, ее два разговора со старцем Зосимой, ее причащение из рук старца, ее смерть и погребение, лев, роющий могилу для ее тела.

Центром всей духовной жизни отца Киприана было служение Божественной Литургии. Ничто — ни болезнь, ни отсутствие транспорта — не могло остановить его, когда надо было служить Литургию. Он не представлял себе жизни без Литургии. «Если бы его лишили служения Литургии, он сразу зачах бы, — говорит Б. Зайцев. — Литургия всегда поддерживала его, воодушевляла: главный для него проводник в высший мир». Вся жизнь отца Киприана была «настроена» на Евхаристию, подчинена ей:

Наше мировоззрение, — пишет он, — должно быть евхаристично, и жить надо в евхаристической настроенности... Иерей, а с ним и все молитвенное собрание и всякий верующий, должен в Евхаристии сосредоточить всю свою молитвенную жизнь. К евхаристической Чаше приносится всякая скорбь и всякая радость: они должны растворяться в Ней. Евхаристия должна обнимать и освящать всю жизнь христианина, его творчество, его дела и порывы.

Для самого отца Киприана «евхаристическая настроенность» означала прежде всего «ненасытимую жажду самому возможно чаще совершать Литургию».

Священство, — писал он, — состоит именно в этом служении самим иереем, в самостоятельном совершении Божественной Евхаристии, а не в сослужении другим... У священника должна быть эта ненасытная жажда совершения Евхаристии, которая, конечно, нисколько не умаляет его жажды быть причащенным от руки иного (почему именно старшего и сановного?) собрата. Но мистическое чувство, непонятное мирянам, самому приносить Жертву и самому претворять силой Св. Духа евхаристические дары в Тело и Кровь, совсем отлично от чувства и переживания причащения за литургией, совершаемой другим. Можно измерять силу евхаристичности данного священника именно по этому его жажданию служить самому.

Несомненно, «сила евхаристичности» самого отца Киприана была чрезвычайно велика. Божественную Литургию он считал «самым мощным средством пастырского служения». Он подчеркивал, что «ни молебны, ни панихиды, ни акафисты (к которым, кстати сказать, относились очень неодобрительно и митрополит Антоний, и приснопамятный митрополит Московский Филарет), не могут заменить собою святейшую службу Евхаристии». Именно в служении Евхаристии с наибольшей полнотой раскрывалось главное призвание отца Киприана — священнослужителя, теурга и тайносовершителя.

Для архимандрита Киприана было характерно постоянное и неутолимое желание во всем достичь совершенства, приблизиться к идеалу христианской святости: «Как велика сила духа, — пишет он, — как чудотворна может и должна быть, и как мало мы ее знаем... Ничто... не может спасти этот гибнущий мир, кроме силы духа и святости. Одна из лучших вещей Лйон Блюэ кончается этими словами: “Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints”». Этой тоской по святости, стремлением к совершенству и мукой от неспособности его достичь пронизана вся жизнь отца Киприана.



Будучи одним из выдающихся духовников своего времени, отец Киприан оставил глубокий след в душах многих. Его запомнили как священника, обладавшего особым даром пастырского подхода к людям в таинстве исповеди. «Как исповедник он был очень милостив. — вспоминает Б. Зайцев. — Грешнику всегда сочувствовал, всегда был на его стороне. На исповеди говорил сам довольно много, всегда глубоко и с добротой. Иногда глаза его вдруг как бы расширялись, светились. Огромное очарование сияло в них: знак сильного душевного переживания».

Считая необходимым иногда обратиться к кающемуся со словом увещания, отец Киприан, тем не менее, никогда не допускал превращения исповеди в беседу о тех или иных вопросах, не связанных напрямую с темой греха и покаяния. Не без доли сарказма писал отец Киприан о тех своих прихожанках, которые воспринимают исповедь как возможность пообщаться с батюшкой, а не как предстояние перед Богом в присутствии священника–свидетеля:

*Не понимаю, как можно исповедь превращать в какие бы то ни было разговоры личного характера, кроме вопросов покаяния. Есть такие люди, которые исповедь норовят превратить в богословский или философский семинар или начать рассказывать, что они переживают по тому или иному вопросу, или еще лучше, проблеме (кажется, слова этого скоро нельзя будет слышать, настолько его все девицы из РСХД испошили!). Исповедь должна быть: «крал, врал, брал, осуждал, ругал» и пр. Посему вот (прости за отступление в сторону немилых моему сердцу девиц из РСХД!) и на исповеди никогда не жалею на то, что мучает.*

## Часть 2

Духовное руководство для отца Киприана никоим образом не сводилось к исповеди. Принимая на себя попечение о человеке, он становился для него и заботливым отцом, и требовательным педагогом, и добрым другом. Он не только говорил своим духовным чадам о Боге и о Церкви, но и воспитывал в них эстетическое чувство, любовь к прекрасному, стремился развить их не только в религиозном, но и в культурном отношении. Он умел сострадать и сорадоваться им. Мог иногда быть и очень строг, и очень требователен. При этом никогда не посягал на духовную свободу веренных его попечению людей, не требовал беспрекословного послушания:

*Он заботился обо мне, — пишет его духовная дочь, — давал советы, огорчался за меня, радовался вместе со мной, делал мне замечания... Хотя он делал иногда очень серьезные замечания и советовал, что делать и как поступать, он никогда не считал, что духовный отец имеет власть и право принимать решения за своих духовных детей. Он никогда не требовал от нас полного повиновения. Я всегда чувствовала себя совершенно свободной — а как трудна бывает иногда эта свобода! — и вместе с тем знала, что могу обратиться к нему за помощью в любой момент. Помимо духовного руководства я получала от него и интеллектуальное воспитание. Он говорил со мной о литературе, русской и французской, о поэзии, которую особенно любил, о музыке. Под его влиянием я стала серьезнее читать, ходить на выставки, стала даже ценить красоту Парижа.*

Архимандрит Киприан относился к числу тех немногих людей, которые приняли на себя не только «ангельскую схиму», но и «помазание науки». Научное делание было для него неразрывно связано и с аскетическим трудничеством, и со священнослужением. Он воспринимал научные занятия как «литургию после Литургии»: «Наука — такой же подвиг, просвещение — такое же служение; это общее дело, что, выражаясь по-гречески, означает «Литургия». Служители и строители церковной культуры — ничем не меньшие аскеты, подвижники, мученики, чем рядовые священники, служащие Богу и людям, и монахи, занимающиеся для своего спасения молитвою и физическим трудом». Чтение лекций на богословские темы были для отца Киприана тоже своего рода продолжением Литургии:

*Преподавая, отец Киприан священнодействовал. Вряд ли забудем мы его таким, каким он выходил на лекцию из профессорского домика: всегда «в полной форме» — в клобуке, рясе, кресте; каким всходил на кафедру — торжественным, подтянутым; каким сидел на ней, никогда, ни разу, не сняв клобука, не «распустившись», не меняя позы... Он был замечательным лектором. И особенность его лекций была в том, что он заражал слушателей своей любовью к тому, о чем он читал. Лекции других профессоров могли быть содержательнее, интереснее в смысле проблематики, значительнее по теме. Но никто, как отец Киприан, не умел вдохновить, увлечь на путь не только умственного постижения, но и любви. На молодые души он действовал неотразимо: особенно своим чтением по литургике. Для многих и многих богослужение стало реальностью, насущной и желанной, благодаря ему. Его лекция всегда была проповедью... Он звал, убедительно и убежденно, не только «понять» — но и войти в ту действительность, о которой свидетельствовал.*

Преподавательскую деятельность отец Киприан воспринимал как своего рода духовную инициацию, позволяющую ввести студентов в обладание всем богатством православного церковного Предания. Эта инициация начиналась для студентов Свято–Сергиевского богословского института с первой же их встречи с отцом Киприаном, с первой его лекции. Протопресвитер Борис Бобринский, поступивший в институт в 1944 году, пишет:

*Помню первоначальную беседу отца Киприана с нами, новоначальными студентами (среди которых был и Иван Мейендорф). Слова его потрясли нас. Они были приблизительно таковы: «Вы приблизились к Тайне, пред которой ангелы закрывают свои лица крыльями (и отец Киприан подымал эффектно рукава широкой греческой рясы, и мы исполнялись трепетом и удивлением). Подумайте хорошенько, желаете ли вы идти по выбранному вами пути. Еще не поздно одуматься». Он указывал на трудный подвиг богословствования, напоминал, что богословская наука ревнива и не терпит двоедушия и легковесности.*

*Распорядок рабочей недели отца Киприана включал служение в кламарском храме (по субботам, воскресеньям и праздникам), встречи с друзьями и духовными чадами, лекции в Свято–Сергиевском богословском институте и научные изыскания в парижской Национальной библиотеке. Там он проводил целые часы, иногда дни. Обстановку библиотеки любил, уходить оттуда ему не хотелось. Иногда, устав от книг, брался за корреспонденцию. «Сижу в Национальной библиотеке, — пишет он своей духовной дочери. — ...Тут тихо, науколюбиво, кругом почтенные лысины и бороды, сутаны и старые девы, со стен смотрят барельефы Данте, Платона, Сервантеса. Словом, почтенное общество».*

*Как ученый отец Киприан отличался большой скромностью. Ему было несвойственно преувеличивать свои научные достижения (что так часто случается с учеными), скорее наоборот, он их преуменьшал, всегда чувствуя недовольство собой, неудовлетворенность собственным творчеством. О своей диссертации, посвященной святому Григорию Паламе, отец Киприан в письме к отцу Борису Бобринскому говорит в извинительном тоне: «Будьте снисходительны к ее дефектам... Очень и очень, поверьте мне, сознаю немощи и недостатки моего труда». В другом письме отец Киприан так отзывается о собственных знаниях в области богословия:*

*Читаю очень много, но только в своей области... Не думай, что хочу показаться излишне скромным, но чувствую, что и в своей области знаю так мало, так мало. С радостью, если бы не годы, снова начал бы учиться. Наука так быстро шагает, вернее, мчится вперед, что многого не успеваем узнать и переварить. Ведь чтобы что–то по–настоящему знать, надо не только прочитать и куда–то записать, но надо еще и пережить новые сведения и дать им улечься в какое–то место.*

Мирная ученая жизнь отца Киприана иногда прерывалась периодами внешней активности, от которых он уставал и которым предпочитал безмолвие в собственной келье или занятия в библиотеке. С большими волнениями была для него связана подготовка литургического съезда в 1953 году. Инициатива созыва съезда, на который должны были прибыть ведущие литургисты мира, принадлежала отцу Киприану; подготовку съезда поручили также ему. Научными результатами съезда отец Киприан был очень доволен, но с облегчением вздохнул, когда съезд закончился:

*Предприняли мы это дело широко, то есть не только пригласили к себе разных ученых мужей, но и надо было устраивать их в гостиницах, кормить их... В результате съезд сошел, могу сказать, блестяще. Съехались очень интересные люди, доклады были глубоко содержательны, устройство всего дела было на высоте... Я ни о чем другом не мог думать... только и делал, что писал во все концы Европы письма, печатал приглашения, бегал по гостиницам, волновался паче меры. Боялся я, конечно, главным образом, личных обид, разных амбиций, недовольств, неудовлетворенных честолюбий и пр. Все это, по милости Божией, позади.*

Организованный отцом Киприаном литургический съезд был одним из первых в истории русского Зарубежья мероприятий подобного рода. Он позволил западным ученым монахам соприкоснуться с живой традицией русской православной духовности. Не только доклады, читавшиеся на съезде, но и сама обстановка Сергиевского подворья произвела глубокое впечатление на католиков и протестантов, принявших участие в съезде. Многие из них впервые в жизни лицом к лицу встретились с православными иноками и иерархами. Борис Зайцев, присутствовавший на открытии съезда, говорит о впечатлении, произведенном на одного католического аббата почетным председателем съезда митрополитом Владимиром (Тихоницким), возглавлявшим в то время русские православные приходы Константинопольской юрисдикции. Приведем выдержку из рассказа Зайцева (митрополит Владимир фигурирует в рассказе под именем Иоанникия, а архимандрит Киприан под именем Андроника):

*Митрополит Иоанникий был родом из северо-восточной Руси, из семьи скромного священника, лицом прост и некрасив... Ученостью не отличался, но всем видом своим... простотой и легкостью являл облик древней православной Руси, даже вроде иконы. Жизни был высокоаскетической, веры незыблемой. И незыблемой доброты... Аббаты и пасторы с любопытством смотрели на него. Архимандрит Андроник выступил вперед, для встречи... Митрополит улыбнулся, погладил пышные свои усы, слегка кошачьи, обнял Андроника.*

*— Рад видеть, рад цветению наук под сенью Преподобного, — произнес довольно пронзительным носовым голосом.*

*И троекратно облобызал архимандрита, приветливо поклонился иностранцам.*

*— Рад видеть и инославных у врат нашей обители, — ласково сказал по-русски. Андроник повторил по-французски. Инославные вежливо поклонились.*

*И тут произошло нечто небывалое. Молодой аббат, особенно внимательно, как бы с волнением всматривавшийся в еще приближавшегося снизу митрополита, вдруг теперь отделился от своей группы, подошел к нему, упал на колени и в ноги ему поклонился...*

*Митрополит быстро схватил его, Андроник поднял.*

*— Господь вас храни... Что же это так мне. Зачем, зачем...*

*Митрополит явно смутился. Андроник был бледен, аббат тоже. Митрополит трижды его облобызал.*

*— Приветствую дорогого гостя, приветствую, — пролепетал гугниво, сам не зная, что делать дальше.*

*Но обошлось все правильно: гурьбой направились в аудиторию, митрополит занял председательское место, поправлял белый свой клобук, выравнивал наперсный крест и панагию на груди, усы выглаживал. Андроник же начал собрание, в котором митрополит Иоанникий не понимал ни слова, но выслушал, что полагается, покорно.*

В архиве М. Феннелл сохранилась фотография, на которой архимандрит Киприан (Керн) запечатлен вместе с митрополитом Владимиром (Тихоницким) в саду Свято–Сергиевского института. Митрополит смотрит в камеру, а архимандрит — на голову выше митрополита — с почтением смотрит на него. С митрополитом Владимиром, так же как и с его предшественником на посту управляющего западноевропейскими русскими приходами Константинопольского Патриархата митрополитом Евлогием (Георгиевским), отца Киприана связывали теплые и сердечные отношения.

Сказав об отце Киприане как о священнослужителе, монахе и ученом, мы должны еще сказать о нем как о человеке, о некоторых особенностях его характера, о его симпатиях и антипатиях. О характере архимандрита Киприана современники отзывались как о трудном, переменчивом. По свидетельству В. Вейдле, «гибкости, уступчивости, сговорчивости в характере его не было. На компромиссы он не шел ни с совестью, ни с людьми». Н. Зернов говорит об отце Киприане как о «строгом, порывистом», «ярком, сильным и не всегда легком человеке». Б. Зайцев, знавший отца Киприана на протяжении тридцати лет, так пишет о характере архимандрита:

*Сложная и глубокая натура. Характер трудный, противоречивый, с неожиданными вспышками. Колебания от высокого подъема к меланхолии и тоске, непримиримость, иногда нетерпимость. Острое чувство красоты и отвращение к серединке... Особо ценил одиноких и непонятых, недооцененных. Константин Леонтьев, Леон Блуа были его любимцы... В небольшом дружеском кругу мы называли отца Киприана просто «Авва». Разумеется, авва этот был очень переменчив, от подъема переходил к сумраку и меланхолии. Тогда умолкал и добиться от него чего-либо было трудно.*

В то же время отец Киприан обладал чувством юмора, иногда не прочь был и сам повеселиться, и людей посмешить: «Рассказчик был замечательный, отлично изображал разных лиц, от простецких до архиереев. В нем вообще сидел артист, художник. Он вполне мог бы играть в театре у Станиславского», — говорит о нем Б. Зайцев. И далее, вспоминая летние месяцы, проведенные вместе с отцом Киприаном в местечке Бюсси (где сейчас находится женский монастырь, а тогда было большое имение), пишет:

*В Бюсси он чувствовал себя среди друзей, был прост, ласков и откровенен. Иногда мы мальчишески забавлялись: ходили по длинному коридору «драконами», (авва поднимал полы рясы своей, сгибал длинные ноги, приседая), дразнили пса Дика, подсматривали, что будет в столовой к завтраку («какой пейзаж»). Потом на него вдруг напала тоска. Он укладывается, собирается. «Что такое? Куда вы, отец Киприан?» У него измученное, беспокойное лицо. Прекрасные глаза несчастны, будто случилась беда. «Не могу больше. Должен ехать в Париж». Удержать его невозможно. Что-то владело им, гнало к перемене места, и хотя ему вовсе не нужно было ехать в Париж, он неукоснительно уезжал. А потом мог так же нежданно приехать.*

Об этой неспособности отца Киприана долго сидеть на месте, о его постоянном стремлении куда-то уйти, уехать, скрыться, свидетельствует и протопресвитер Александр Шмеман:

*В отце Киприане был огромный неистраченный запас личной любви, нежности, привязанности и, вместе с тем, неспособность, неумение раскрыть их. Он свободно выбрал одиночество, но им же и мучился. Он был замечательным другом, интересным собеседником, желанным гостем везде и всюду; но как скоро, помнится, в беседе, в гостях, за столом — начинало чувствоваться нарастание в нем тревоги, стремления уйти, какого-то беспредметного*

*беспокойства. Он точно вдруг осознал, что все это все же «не то», что он только гость, а гость не должен засиживаться, гость «не принадлежит» дому, должен уйти... И вот он уходил опять в свое одиночество, с той же неутоленной любовью, нераскрытой, неосуществившейся... Здесь — глубокая правда его монашества... Ибо монашество и родилось из этого стремления к уходу, из невозможности раз узрев свет Царства Божия, быть «дома» в мире сем.*

### Часть 3

Переменчивость характера отца Киприана, его подверженность резким сменам настроения не мешали ему быть обязательным и пунктуальным. Он никогда не опаздывал на лекции, богослужения, всегда всюду приходил вовремя. «Священник должен быть до хронометричности точен в назначении своих деловых разговоров, посещений, богослужения, — пишет архимандрит Киприан. — ...Его день должен быть рассчитан по минутам, все деловые свидания расписаны... Канцелярия священника должна быть в безупречном порядке... Письма должны быть точно датированы, еще лучше занумерованы».

Архимандрит Киприан был человеком высокой культуры. Блестяще знал русскую литературу и поэзию: среди его любимых авторов — Константин Леонтьев и Александр Блок. В круг интересов отца Киприана входили и французские авторы, среди которых, как уже было сказано, он особенно выделял Леона Блуа. В последние годы жизни отец Киприан редко обращался к художественной литературе, предпочитая исторические хроники, воспоминания: «...Так называемой беллетристики и романов я уже не в состоянии читать. Если не чисто богословское, то только мемуары читаю с удовольствием, да и то для отдыха». Впрочем, были и исключения. За три года до смерти отец Киприан открыл для себя романы венгерского писателя З. Лайоша, которого читал в переводе на сербский и о котором отзывался с большим воодушевлением:

*Хотел Тебе сказать насчет одного автора, венгерца: Зилахи Лайош. Я давно уже перестал и запретил себе читать романы, так как все это выдуманно и ни к чему, только голову засоряет. Но вот романы этого Зилахи очень на меня сильное впечатление произвели. Венгрию я давно уже люблю, и вовсе не в связи с последними событиями. Просто—напросто, живя на Балканах и зная многих венгров... я всегда чувствовал, что это замечательная страна и отличный народ, с которым за последние сто лет почему—то русским надо было два раза несправедливо поступить (1848 и теперь)... Если у человека есть «чувство Венгрии», или чувство бывшей Австрии, старой Вены, Хабсбургов, то не оторвешься от описаний той жизни.*

В жизни отца Киприана не последнюю роль играла классическая музыка. В своем учебнике по пастырскому богословию он относит классическую музыку к разряду «развлечений», допустимых для пастыря. «Немало было священников, — пишет он, — любителей, а может быть иногда и знатоков строгой классической музыки, которая им служила и служит отдыхом от занятий и средством очищения своей души от повседневных впечатлений». Для самого отца Киприана музыка была не просто развлечением: она поддерживала его, духовно обогащала, утешала, вносила в его жизнь радость, красоту, гармонию. В одном из писем он рассказывает о посещении трех концертов, которые произвели на него глубокое впечатление. Рассуждения отца Киприана выдают в нем знатока и тонкого ценителя классической музыки:

Давным—давно не утешал себя музыкой. А тут как—то случилось, что сразу подряд, в течение трех недель прослушал три концерта. Каждый был хорош в своем роде, но последний меня просто ошеломили. Если Ты когда—нибудь будешь иметь возможность послушать голландский *Concertgebouw*, то не жалея никаких денег, продай все свое имущество, заложи свои драгоценности и пойдешь. Это — самое, может быть, сильное музыкальное переживание в жизни. т. е. оркестры Берлинский и Венский, м. б., не хуже, но такого дирижера, как ван Бэйнам, я и близко не поставлю с

Фуртвэнглером и Абендротом. Он управляет с необыкновенной выдержкой, властью, но и с огромной любовью к оркестру... Словом, походи когда-нибудь, послушай этих голландцев и вспомни меня. Такой сыгранности и тонкости передачи я у Фуртвэнглера не слышал.

Не чуждался отец Киприан и кинематографа, в те годы только еще входившего в моду. Впечатлениями о некоторых фильмах делился со своими друзьями:

В سینема не хожу почти никогда, но вот один фильм меня пронзил до глубины души, до потрясения. Это «Marcelino, pan y vino». Испанский фильм... Если он у вас будет, обязательно походи. Это жизнь мальчика-подкидыша в одном испанском монастыре, где он воспитан простецами-монахами, где он неудержно шалит и мило хулиганит, но, несмотря на все свои проделки, остается кристально чистым. Он находит на чердаке старое распятие, с которым вступает в разговоры, приносит Христу хлеб и вино (откуда и название фильма) и умирает у ног Христа. Трогательно так, что нельзя удержаться от слез. Сидящая публика в зале сначала, как всегда, балаганит, шуришит бумажками от конфет, шепчется и мешает, а потом, совершенно захваченная сюжетом, потихоньку плачет.

Жизнь сделала отца Киприана «странником» — человеком, который нигде не чувствовал себя дома, всегда тосковал по родине и всегда стремился в новые земли. Может быть, именно тоска по родине и гнала его в чужие края. Ему пришлось много путешествовать, и на закате дней он часто с волнением вспоминал годы странствий. С особым чувством он относился к Ближнему Востоку, к Святой Земле, к Иерусалиму, где провел несколько лет в качестве начальника Русской духовной миссии. Иерусалим привлекал его не только святынями, связанными с земной жизнью Спасителя, Божией Матери и апостолов, но и тем многообразием культур, которое так отличает этот Вечный город от всех других городов мира:

Разноплеменный и многоязычный Иерусалим захватывает всякого пришельца шумом и красочностью своего пестрого содержания. Бедуины и феллахи в нарядных бурнусах, евреи в лисьих шапках... армяне в своих острых монашеских кукулях, копты с татуированными руками и синими кистями на фесках, темнолицые эфиопы, чистые сердцем дети далекой Абиссинии... латинское воинство белых доминиканцев, коричневых фратров из «Кустодии», темных бенедиктинцев, черных иезуитов, англиканские priest'ы в тропических шлемах, спокойно-величественные, полные невозмутимого достоинства в своих крылатых рясах греки... Иерусалим — святыня, если и не всего человечества, то во всяком случае... трех великих восточных отраслей его: христиан, евреев и мусульман... По пятницам вечером, по кривым улочкам старого города торопятся характерные фигуры евреев в лисьих шапках, с пейсами, чтобы поплакать у Стены Плача. Кто наблюдал эти сцены, и особенно и лучше всего в будние дни, когда у Стены Плача вместо обычной субботней суеты только несколько старых евреев и старух, вплотную прижавшись к этим Соломоновым камням, раскачиваясь и всхлипывая, плачут, тот не забудет этого настроения, всей той неизбывной исторической драмы этого народа, которая так остро и щемяще пробивается в слезах, орошающих тысячелетиями эти древние, серые, огромные, мертвые камни.

Острое чувство истории, которым обладал отец Киприан, выражалось и в его отношении к Греции — не только христианской, но и античной. Он был глубоким знатоком древнегреческой философии, особенно ценил Плотина: ссылками на Плотина переполнена его диссертация о святом Григории Паламе. Любил греческий язык, — и древний, и новый, — греческую культуру, греческое церковное искусство. Одному из своих учеников, находившемуся в Греции и жаловавшемуся в письмах отцу Киприану на «безвкусоность» современного греческого церковного искусства, он отвечал:

*Ваши оба письма меня взволновали, всколыхнули, напомнили массу таких впечатлений, которыми всегда наслаждаюсь в минуты тяжелых раздумий... Снеговые вьюги в горах, монастыри*

*XIV века, старые монахи, гостеприимство жителей, божественное греческое пение, их сельские священники, и являющиеся, в сущности, истинными носителями Православия и церковности... Где все это в моей жизни?.. А когда—то я дышал этим воздухом, оживлялся у этих огней, любовался строгим ликом греческого благочестия. Вы пишете «безвкусоность». Не говорите так! Это чисто внешнее. То, что они довольствуются бумажными пестрыми иконками за неимением иных, то, что их попы в Афинах ходят в штатском, все это несерьезно. Под всем этим, как под легким слоем пепла, лежит и теплится огонь подлинного Православия... Живите, наслаждайтесь, упивайтесь Грецией. Она и только она наша мать. Изучите хорошенько новый греческий язык, конечно, сильно вульгаризированный, но корнями уходящий в божественную речь Гомера, Платона и Фотия. Это вам не какие—то славянские душевности; божественная древность Эллады! Прошу молитв. Почаще вспоминайте меня и у языческих святых, которые и в своей языческой красоте навеяны дыханием Духа Параклита.*

Прожив сорок лет на чужбине, в том числе четверть века во Франции, архимандрит Киприан навсегда остался русским человеком. В отличие от Владимира Лосского, который был ему почти ровесником, он почти ничего не писал по—французски, хотя и владел этим языком в совершенстве. Тем не менее он любил Францию, ставшую его вторым домом. В Париже его привлекала прежде всего «атмосфера очень высокой культуры», царившая в библиотеках, концертных залах, музеях, учебных заведениях, книжных магазинах. Он любил гулять по набережной Сены, где букинисты торгуют старыми книгами.

Нечто от православного бенедиктинца было в покойном авве, — вспоминает Б. Зайцев. — В мирные времена, да даже во время войны, мы немало бродили с ним по парижским Quais с вековыми платанами, с вековой Сенной и Нотр—Дам на том берегу. Ларьки букинистов... — это был наш мир — мирный и тихий мир... Мы рассматривали старые книги, я по части Данте, Италии, он — Леона Блуа, истории, богословия. Эти блуждания, разговоры, рассказы об Италии, Сербии, Иерусалиме... тоже незабываемы, как и сам облик православно—восточно—русский самого архимандрита, ни на кого не похожего.

Из стран Западной Европы, помимо Франции, архимандрит Киприан особенно выделял Италию. К Англии, напротив, относился без всякого интереса или симпатии:

*Я как—то чувствую себя бесчувственным к Англии. У меня какой—то к ней иммунитет. То, что я никогда не был в Англии, то, что я прескверно знаю их язык, меня нисколько не огорчает. Но вот у меня искренняя грусть, что я не говорю по—итальянски... Вероятно, есть какое—то чувство Англии, но вот у меня его нет. А вот чувство Италии у меня было с детства... Если я не умру в греческом монастыре на Афоне или в Архипелаге, то очень бы хотел умереть в Риме.*

В других письмах на ту же тему отец Киприан возмущается «невыносимой скущицей» и «тошнотворной чопорностью» Англии, отзываясь об англичанах и англomанах с нескрываемой иронией:

*Англomанией никогда не болел и англomанов не понимаю... Возможно, потому, что ближе не знаю Англии и никогда не бывал у них... Я никогда не понимал их языка, не люблю и многих их особенностей, которые мне представляются кривлянием и снобистической позой: градусник Фаренгейта, ярды и дюймы, монетная система и уродливое произношение всех букв. Прибавь к этому совершенную нелогичность их языка, отсутствие твердых правил произношения и транскрипции. Меня, грамматически воспитанного на латыни и греческом, все это раздражает. Кроме того, утомительный их оптимизм, благодушная поверхностность в отношениях. К тому же лицемерие в религиозном оправдании всех своих поступков. Они бомбардируют мирные города и при этом говорят о защите христианской цивилизации. Другие тоже бомбардировали, но по крайней*

*мере о своих симпатиях к христианству не говорили. Ведь классический британский миссионер — с Библией и бутылочкой виски.*

Почти всю жизнь архимандрит Киприан провел в городах: первые двадцать лет в Петербурге, последние двадцать пять — в Париже. Однако, в отличие от многих городских жителей, он любил и глубоко чувствовал природу, «был большой знаток и грибов, и всяких растений, цветов, деревьев, птиц». Через природу, так же как через богослужение и творения Отцов Церкви, он познавал Премудрость Божию, ощущая присутствие Бога в небе, в цветах, в тишине полей:

*Был сегодня в монастыре у отца Евфимия. Шел полями по удивительному воздуху. Погода сейчас такая здесь, как никогда. Тепло (12–14 градусов), сухо, все зеленеет, тюльпаны и крокусы лезут из земли, лютики цветут... И вот шел я в абсолютной тишине. Звенящая тишина, только изредка вороны каркали. Золотой закат, лазурь неба, прозрачайший воздух. И в такие дни, вернее, в такие вечера, особенно чувствуешь, что природа — это икона Божия мироздания, что природа божественна, что она, как бы сказал покойный отец Сергей, софийна. Лик Божией Премудрости всегда чувствуешь разлитым в золоте заката, а лазурь отсвечивает богородичным светом оттуда. Правда, всегда от этого грустно. Не знаю почему, но грустно вечером на природе.*

Следует особо сказать о том, в каких условиях жил отец Киприан в Свято–Сергиевском институте. По его собственным словам, «жилище пастыря должно свидетельствовать о его внутреннем устройении и об интересах его жизни». Его квартирка была свидетельством скромности своего владельца и многообразия его научных интересов:

*Он жил на Сергиевском подворье в «профессорском» доме рядом с церковью; квартира его состояла из одной небольшой комнаты и крошечной кухни. В том же доме жили отец Сергей Булгаков и профессор Карташев. Удобства были общие. Все было более чем скромно. Комната скорее походила на келью. Первое, что бросалось в глаза, — угол с иконами и лампадкой, высокий аналой: стена напротив двери была вся заставлена книжными полками: справа русские книги, слева французские. На полках в нескольких местах были приклеены маленькие записки: «un livre pretit est un livre perdu» («одолженная книга — потерянная книга»). Перед книжной полкой стоял стол и два стула: здесь он и угощал кофе или ужином. Напротив окна стоял другой стол, за которым он работал. Справа от двери вдоль стены стояла железная кровать, покрытая серым солдатским одеялом... В дверном проеме висела связка красного стручкового пера.*

#### Часть 4

На стене рядом с иконами были размещены портреты Александра I, Наполеона, Константина Леонтьева и, конечно же, Леона Блуа.

В этой комнате отец Киприан не только молился, работал и отдыхал, но и принимал гостей. Своих посетителей он угощал крепким турецким кофе, который приносил на маленьком круглом подносе в маленьких фарфоровых чашках без ручек. По шутливым уверениям отца Киприана, кофе для него готовил некий Порфирий — мифический слуга, никогда не существовавший в действительности.

Своеобразие характера отца Киприана, его эксцентричность и склонность к меланхолии во многом объясняются теми надломами, разлуками и утратами, которые суждено было ему переживать в течение всей его жизни и которые оставили неизгладимый след в его душе. Первой и главной такой утратой была потеря родины, надломившая и сокрушившая его:

Многие не понимали, что перед ними был человек смертельно раненый — не каким-то одним обстоятельством — личной трагедией, несчастьем, — а самой жизнью... Прежде всего, отец



Киприан был ранен революцией и эмигрантством. Он принадлежал к тому поколению, которое оставило Россию слишком молодым, чтобы просто... продолжать начатое дело в эмиграции, но и недостаточно молодым, чтобы приспособиться к Западу, почувствовать себя в нем дома... Сколько бы он ни говорил о своем западничестве или же византийстве, домом его была Россия — пушкинская, толстовская, бунинская, зайцевская Россия, — отсюда раздвоенность и бездомность всей его жизни, страстная любовь к прошлому, с годами все усиливавшееся неприятие «современности». Даже напускная, словесная «реакционность», сменившая в последние годы столь же напускной «либерализм» первых лет, были не «убеждениями», а лишь выявлением той же тоски по дому, так рано оставленному и с тем большей силой любимому.

Отец Киприан никогда не смог по-настоящему примириться с утратой родины: в течение всей своей жизни он носил в себе боль и тоску о России. Но в более поздние годы отцу Киприану было суждено пережить и другие утраты. Один за другим уходили из жизни те немногие представители эмигрантской интеллигенции и духовенства, с которыми его связывали многолетние узы дружбы. Каждую такую потерю он переживал глубоко и тяжело:

*...Действительность и неумолимый закон бытия безжалостно разрывает это бытие и эту действительность, напоминая нам, конечно, об иной действительности и ином бытии... Все эти годы я только и делаю, что безмолвно, но далеко не равнодушно, жду новых и новых разлук и потерь... Конечно, для верующего это не потери, а только временные разлуки, но, о! как оне жестоки! Смерть кружится вокруг меня, как ночная птица, и готова похитить еще и еще несколько дорогих мне жизней. Я знаю, что через несколько месяцев, а может быть, и дней от меня смерть отнимет еще несколько самых близких мне людей, отношениями с которыми я дорожил и дорожу больше, чем всеми богатствами мира... Ничего не сделаешь. Таков закон жизни — умирать. Содержание жизни — это медленное умирание. Протесту места быть не должно, но тем не менее в сердце нет покорного голоса: «Слава Богу за все!».*

Одним из любимых изречений отца Киприана были слова Леона Блуа: «Souffrir passe; avoir souffert ne passe jamais». Опыт страдания, пережитый отцом Киприаном, сделал его пессимистом, обращенным внутрь и равнодушным ко всему внешнему. ««Председатель общества пессимистов», — в шутку называл он себя. Но не вполне это была шутка. Он действительно нелегко переносил внешнюю жизнь», — пишет Б. Зайцев.

Он всегда был пессимистом, — говорит М. Феннелл, — но с каждым годом этот его пессимизм становился все более ярко выраженным. Иногда казалось, что он просто места себе не находит... Отец Киприан жил в настоящем, будущим для него была только жизнь после смерти, а прошлое исчезло совсем. Революция разрушила все, что в его представлении было святым и неприкосновенным. Он был этим ранен, надломлен. Все, что происходило в России после революции, было ему страшно, и он ничего не хотел об этом знать, ничего об этом не читал и старался на эту тему не говорить.

О том, насколько болезненно воспринимал архимандрит Киприан все, что связано с советской Россией, свидетельствуют два случая, о которых автор этих строк слышал от покойного протоиерея Бориса Старка, близко знавшего отца Киприана. Однажды в пасхальные дни Свято-Сергиевский богословский институт посетил священнослужитель из Советского Союза. Повстречавшись с отцом Киприаном, он сказал ему: «Христос воскрес!» Отец Киприан, не желавший вступать в разговор с человеком, приехавшим из СССР, ответил тихо: «Я это знаю». И, не останавливаясь, проследовал далее. Тот же протоиерей Борис Старк рассказывал, что архимандрит Киприан категорически отказывался брать в руки что-либо из публиковавшегося в Советском Союзе. Когда однажды кто-то все же настоял, чтобы он прочитал статью из советской газеты, архимандрит взял газету кончиками

пальцев и, просмотрев статью, вернул газету владельцу, после чего тщательно протер руки одеколоном.

Мы не ручаемся за полную достоверность этих рассказов, в которых многое может быть преувеличено. Впрочем, о нежелании архимандрита Киприана соприкоснуться с чем бы то ни было, что связано с Советским Союзом, свидетельствуют и его собственные письма. В одном из них, говоря о своем неприятии окружающей действительности, он упоминает роман Пастернака «Доктор Живаго», только что появившийся на Западе и наделавший много шума:

*Ничем современным не интересуюсь. Генерал–президент проводит какие–то финансовые реформы, но мне от этого ни холодно, ни жарко. Если был богат когда–то, то теперь богатства не имею. А мне, право, безразлично, сколько стоит доллар. Кругом все волнуются Пастернаком, а мне до этого тоже никакого нет дела. Есть и были события поважнее «Доктора Живаго». Его не читал и читать не буду, так как читаю только свои специальные книги и разные воспоминания.*

В своем неприятии всего, что происходило в России после революции, отец Киприан был не одинок: многие русские эмигранты разделяли это настроение, жили воспоминаниями о старой России и надеждой на ее возрождение.

Архимандриту Киприану было всегда присуще острое чувство скоротечности жизни и неудовлетворенности собой. В 1937 году он пишет: «Время быстро проходит и бесследно уходит, и так жалко ушедшего; а в будущее с тревогой смотрится. Уходит вся жизнь и (не грешно ли думать?) все кажется, что бесплодно и впустую она проживается. Блажен, у кого есть уверенность в своем пути...» В 1951–м неудовлетворенность только усиливается: «Чувствую полную опустошенность и утомление духовное. Что ни скажу, — выходит плоско. Что ни возьмусь делать, — дело из рук падает... Может быть, это старость, а может быть, просто исчерпалось все у меня. Я ничего не делаю, ничего не пишу, с трудом исполняю свои обязанности, лекции читаю формально, плоско, бессодержательно, по какой–то привычке и инерции. Плохо дело». Год спустя отец Киприан вновь пишет: «Я лично живу очень беспокойно, суетно и потому нехорошо. Главным образом хожу все это последнее время под каким–то знаком умирания всего близкого вокруг меня... Ничего интересного не пишу, если не считать постоянной работы над лекциями, подчистки старых, дополнения их новыми данными и т.п.»

В письмах последних лет звучит еще один мотив: все чаще отец Киприан говорит о том, что он отстал от современности, «устарел», потерял всякий вкус к жизни. В 1954 году он пишет:

*Вот уже несколько лет как я очень ясно почувствовал, что я не только старею, но и устарел. Не постарел, а устарел... остался каким–то несовременным... Вкуса к сегодняшнему дню и ко всему, что вокруг творится, давно уже нет. Ни в окружающем меня мире, ни в Институте я не вижу и никак не могу найти себе места... Я... утратил вкус к тому, что вокруг меня... Я знаю, что многих я раздражаю, многим я утомителен и скучен. И это понятно. И никто так меня самого не утомляет, как теперешняя молодежь. Она вся от сегодняшнего дня, даже более, от завтрашнего. А я весь от вчерашнего и от позавчерашнего... Повторяю, я устарел, я как–то выцвел...*

И пять лет спустя, за год до смерти, все тот же мотив:

Я очень хорошо сознаю, что я должен быть давно уже скучен... Очень хорошо сознаю, что по старости повторяюсь в своих разговорах, переживаю все то же самое, живу совсем не тем, что интересует людей сегодняшнего дня. А главное, и это самый верный признак не только старости, но и устарелости, я не реагирую на все сегодняшнее, не интересуюсь им, бегу от этого, прячусь за какие–то призраки былого.

В конце 1959 года, когда ничто, казалось бы, не предвещало скорую смерть отца Киприана, он посылает последнее письмо Марине Феннелл, с которой состоял в переписке около двадцати лет:

*О себе решительно ничего не могу хорошего написать, так как живу... в атмосфере умирания и отмирания. Вот три дня назад тому похоронил одного своего приятеля, с которым до того за два дня говорил и шутил. Рядом со мною два мне близких человека осуждены умереть (от этого проклятого рака) если не через полгода, то через год... Смерть отца Григория Ломаки (одного из самых больших друзей всей моей жизни) с полгода назад меня совершенно скосила: я и работать не могу, и ни на что не реагирую, и мне все — все равно. Ну вот, друже мой любимый, что же мне Тебе писать?.. У Тебя чудный муж, отличные дети (Господи, какие отличные!!), кругом все полно интересных людей, уютный дом... А тут вот из Парижа письмо со струею гнилого воздуха из могильного склепа...*

Через несколько месяцев после этого письма архимандрита Киприана не стало. Свидетелем его последних дней и кончины был отец Борис Бобринский, его духовный сын и преданный ученик, в октябре 1959 года рукоположенный в сан священника и служивший с архимандритом Киприаном до его кончины.

Он безвременно устал жить, — пишет отец Борис, — и видел во сне близких ему ушедших, которые его звали. Он предчувствовал свою кончину и мне о ней поведал. Заболев воспалением легких, несмотря на высокий жар, он все же захотел служить в Кламаре. Мне лишь удалось уговорить его дать мне послужить Литургию. Мы вместе отправились ранним утром в морозную погоду на метро и в автобусе. Храм тогда слабо отапливался, и мы зажгли всевозможные огарки, чтобы хотя бы малость нагреть храм. Отец Киприан причастился Св. Тайн и потребил Св. Дары, пока верующие подходили ко кресту. Вернувшись домой на Сергиевское подворье, отец Киприан окончательно слег. Он скончался под утро 11-го февраля, в день памяти св. священномученика Игнатия Богоносца, в 60-летнем возрасте, оставив богатое богословское наследие и благодарную о себе память у множества своих духовных детей.

Внешней причиной смерти отца Киприана была болезнь. Но были у его смерти и внутренние причины. Это прежде всего то старение, «устаревание», которое он сам так остро чувствовал: в шестьдесят лет он был духовно, внутренне гораздо старше своего возраста. Другой причиной было полное — на протяжении многих лет — отсутствие у него интереса к земной жизни, привязанности к ней, радости о ней. «Ему было трудно жить, как другим бывает трудно восходить по лестнице», — пишет протопресвитер Александр Шмеман. «Со временем жить ему становилось все труднее», — говорит М. Феннелл. Подобно одному из его любимых поэтов, Александру Блоку, отец Киприан умер от того, что жизнь в нем исчерпалась, иссякла; он не хотел жить, не хотел бороться с болезнью. «Жилось ему так тяжело, — пишет В. Вейдле, — что и сил для борьбы с болезнью оставалось слишком мало. Кончина его была преждевременна».

Образ архимандрита Киприана обладает большой притягательной силой. Одновременно трагический и светлый, он привлекает прежде всего своей цельностью, глубиной, укорененностью в церковной традиции. В архимандрите Киприане было то, что Бердяев называл «аристократизмом духа»: некая особая духовная утонченность, столь редкая в представителях и духовенства, и интеллигенции. Его жизнь пронизана тоской по навсегда утраченному земному отечеству. Но за этой тоской стояло еще более сокровенное и глубокое чувство — тоски по отечеству небесному, где «вечная радость, вечная Литургия у Бога и в Боге». Именно этой жаждой Абсолютного, Безусловного, Вечного и объясняется та постоянная неудовлетворенность земным, временным, преходящим, которая была так свойственна отцу Киприану.

## *II. Взгляды архимандрита Киприана на ученость и образование*

### **1) Духовное образование**

Перейдем ко второй части нашего очерка — обзору взглядов архимандрита Киприана на ученость и образование. Этот обзор следует начать с его оценки духовного образования в дореволюционной России. То, что пишет на эту тему отец Киприан, не утратило своей значимости и сегодня, так как многие традиции дореволюционных духовных училищ и семинарий до сих пор сохраняются в православных богословских учебных заведениях Русской Церкви.

Полный цикл духовного образования в дореволюционной России продолжался в общей сложности четырнадцать лет: 4 года духовного училища, 6 лет духовной семинарии и — для тех, кто хотел достичь высот академической учености — еще 4 года духовной академии. Собственно «бурсой» называли духовное училище, однако в расширительном смысле это слово применялось и к духовной семинарии. Академии стояли несколько особняком — в них попадали немногие; большинство же городских и сельских священников вынуждены были довольствоваться семинарией.

О том, какие порядки царили в дореволюционной бурсе, мы знаем по свидетельствам Помяловского, Шадрина и других ее выпускников — свидетельствам, которые с поразительной силой показывают, насколько малопродуктивной была система богословского образования в училищах и семинариях. Наиболее характерными чертами этой системы были «зубрежка» как метод усвоения учебного материала, жестокая «палочная» дисциплина и «палочное» же благочестие. Студентов заставляли выстаивать долгие службы в храме, часами просиживать в душных полутемных классах, выучивать наизусть отрывки из катехизиса, из произведений греческих и латинских авторов, из Ветхого и Нового Завета, но при этом никакого внимания не уделялось развитию творческого и духовного потенциала студента; скорее наоборот, в учащих подавлялось все живое, всякие ростки самостоятельной мысли, самостоятельного творчества. Далек не всем, кто проходил через эту школу, удавалось вырваться в подлинную науку или подлинную церковность: некоторые выпускники навсегда отходили от Церкви, становясь атеистами и агностиками. В XIX и начале XX веков духовные семинарии несколько раз реформировались, однако изгнать из них «бурсацкий» менталитет так и не удалось вплоть до их закрытия после большевистского переворота 1917 года.

Обращаясь к истории христианского духовного образования, мы обнаруживаем разительный контраст между, например, духовными школами раннехристианской Церкви (такими, как Александрийское огласительное училище времен Климента и Оригена) и духовными семинариями XVIII–XIX веков. Произошла некая подмена, «псевдоморфоза», как сказал бы отец Георгий Флоровский, самого подхода к учебному процессу и учебным программам. История этой подмены очень долгая, и причин у нее много; говорить о них здесь подробно вряд ли уместно. Скажем лишь, что главной причиной было «западное пленение» русского духовного образования, начавшееся еще в допетровскую эпоху. Выражалось оно прежде всего в том, что на русскую православную почву искусственно прививались католические (а затем и протестантские) традиции; русские духовные школы начиная с Киево–Могилянской академии строились по образцу латинских иезуитских школ, откуда были заимствованы и учебные программы, и воспитательные методы.

Можно сказать, что архимандриту Киприану посчастливилось: он не получил традиционного богословского образования в духовном училище и семинарии, так как не происходил из духовного сословия. Тем не менее, будучи педагогом, преподавателем богословских дисциплин в семинарии и инспектором богословского института, он много думал о том, какой должна и какой не должна быть православная духовная школа. Его размышления на эту тему содержатся, в частности, в монографии об отце Антонине Капустине. Герой книги в 20–30-х годах XIX столетия получил образование в

духовном училище, помещавшемся в Далматовском мужском монастыре Пермской епархии; затем он учился в Пермской духовной семинарии. О воспитательных методах, царивших в Далматовском училище, отец Киприан отзывается с большей резкостью:

...От обстановки училишной... несет чем-то настолько отжившим и дореформенным, что сдается иной раз просто маловероятным. От воспоминаний отца Антонина о годах обучения в Далматове веет на нас... чем-то баснословным и жутким. Невольно в представлении воскресают «Очерки бурсы»... С трудом верится, что вообще что-то подобное имело место, хотя предание еще свежо... Удивляешься и недоумеваешь, как это в той среде еще что-то сохранилось, как это... рядом с атеистами и неудачниками бурса и семинария давали подвижников и светильников русской Церкви... Часто является мысль: насколько эта школа была и есть и донныне христианская, евангельская, да и была ли таковой вообще?.. Рутинизм, уставность, вытесняющая так часто широту и снисходительность Евангелия, внешний лоск и велелепие, систематически взращиваемый карьеризм, оторванность от жизни, от ее жгучих, неотложных требований душили русскую школу и при князе Голицыне, и при митрополите Филарете, и при Саблере.

В чем же причины такого положения? Одной из главных причин является, по мнению архимандрита Киприана, засилье в духовных школах латинского схоластического богословия:

Не нужно забывать, что даже и учебники богословских наук, философии и др. были написаны по-латыни, и трудно вообще усвояемые трансцендентные понятия наша духовная школа внедряла в молодые головы в совершенно мертвой латинской оболочке. К чему?! В бурсе и в семинарии подчас больше отзывало Аквинатом и Беллярмином, чем православной наукой. Глядя на эти методы, да и на нашу современную школу, невольно вспоминаешь не без удивления и жалости, что по самому смыслу греческого слова училЮ у древних эллинов ведь значило развлечение, отдых, занятие на досуге чем-либо. Во что же мы ее теперь обратили?!

Другую причину печального положения духовных школ в XIX веке архимандрит Киприан видит в неправильной постановке всего воспитательного дела, которое было построено на «власти товарища над товарищем». Из среды учащихся избирались те, кто должен был следить за поведением своих собратьев и доносить на них начальству. Близость к начальству обеспечивала таким доносителям различные привилегии: им легче было получить хороший балл, а следовательно, и поступить в академию, чтобы затем вернуться в духовную школу в качестве преподавателей.

Целая иерархия шпионов, аудиторов, тиранчиков и деспотов самоуправствовала и безобразничала по свыше одобренному плану. Сами творцы и руководители той школы, прошедшие когда-то через подобную, если и не еще более дикую и примитивную педагогическую рутину, и не могли, конечно, создать ничего другого, пока на смену им не явилось что-то новое, свежее и неумолимое... Рожденные и воспитанные в этой атмосфере латинской схоластики, шпионажа, диких понятий и неизбежной розги, они и вели в том же направлении поколения за поколениями своих питомцев.

Двадцать лет спустя после выходя в свет книги отца Киприана об архимандрите Антонине Капустине он вновь обращается к теме духовного образования в кратком очерке, посвященном тому же отцу Антонину. Здесь он снова отзывается о Далматовском училище как о «классической «бурсе» того времени»:

*Жизнь была суровая, учение довольно примитивное, главное внимание в котором было обращено на древние языки. Дни недели делились на греческие и латинские, что означало, что ученики должны были в соответствующий день недели говорить между собой только по-гречески и по-латыни. Учебники были написаны частью тоже по-латыни. Классицизм внедрялся силою и весьма упорно. Вначале учение не давалось Андрею. Испытывал он неоднократно и систематически прикосновение педагогической лозы .*

Тем не менее, несмотря на общую отрицательную оценку, отец Киприан не закрывает глаза и на положительные стороны дореволюционной «бурсы». Она, по его мнению, давала будущему пастырю церковную закалку и хорошую филологическую базу:

*Можно, конечно, многое критиковать в постановке учебного дела такой школы; многое может коробить теперь наше более гуманное отношение к учебе; но бесспорно одно: Далматовская бурса, да и все подобные ей школы воспитывали характер, прививали смиренное послушание к Церкви и иерархии, а главное сообщали основательное знание не только чисто церковных предметов (устав, пение, славянский язык), но и общеобразовательных наук, а особенно древних языков. Поколения, прошедшие через такие бурсы и семинарии, обладали таким классическим образованием, которого никогда не могла дать светская школа.*

Филологическая база, которую получали студенты семинарий и особенно академий в XIX веке, была, безусловно, очень солидной. Автору этих строк приходилось знакомиться в библиотеке Московской духовной академии с диссертациями ее выпускников, написанными в середине XIX века на латинском языке. По мере освобождения русской богословской науки от «латинумудрия» в течение всего XIX века неуклонно снижался и интерес к латыни: к концу столетия никто уже не писал на ней диссертаций. Тем не менее уровень филологической подготовки студентов продолжал оставаться высоким: и латынь, и греческий достаточно основательно изучали в семинариях, в академиях же эти языки, так же как и древнееврейский, можно было изучить в совершенстве. Многие студенты и выпускники академий занимались переводами творений Святых Отцов. Оставшиеся нам в наследство от дореволюционной эпохи многотомные русские собрания творений Отцов Церкви (четыре тома Афанасия Великого, шесть томов Василия Великого, шесть — Григория Богослова, восемь — Григория Нисского, двенадцать — Иоанна Златоуста, двенадцать — блаженного Августина и т. д.) в значительной степени являются делом рук студентов и выпускников духовных академий.

Главной целью критики архимандрита Киприана в адрес духовных школ, содержащейся в его монографии об отце Антонине Капустине, было помочь современникам осознать изъяны дореволюционной системы духовного образования, дабы избавляться от них во вновь создаваемых богословских учебных заведениях. Основанный митрополитом Евлогием в 1930 году Свято–Сергиевский институт в Париже должен был продолжить традиции дореволюционных духовных школ, при этом избежав присущих им ошибок в постановке учебного дела. Институт был задуман не только как место подготовки клириков, но и как научно–богословский центр, в котором творческий потенциал студентов мог бы максимальным образом раскрыться. Основным принципом института стал индивидуальный подход к студенту — то, чего так недоставало старым академиям и что начисто отсутствовало в семинариях и духовных училищах. Архимандрит Киприан был одним из тех людей, благодаря кому Свято–Сергиевский институт превратился в крупный научно–богословский центр, единственное в своем роде православное учебное заведение нового типа, где сохранялось все лучшее из того, что предлагали старые академии и семинарии, но где был полностью изжит свойственный им «бурсацкий» дух. Впоследствии традиция богословского образования, сложившаяся в Свято–Сергиевском институте, была перенесена и на американскую почву — в Свято–Владимирскую духовную семинарию. Там дело отца Киприана продолжили его ученики — протопресвитеры Александр Шмеман и Иоанн Мейендорф.

## **2) Пастырство и ученость**

Обратимся теперь к еще одной важной теме, которой архимандрит Киприан уделяет пристальное внимание, — теме взаимосвязи между ученостью и пастырством.

Эта тема имеет особую актуальность. Невозможно отрицать, что одной из проблем, существующих сегодня в Русской Православной Церкви, является недостаточно высокий образовательный уровень духовенства. Тому есть свои объективные причины. Одна из них заключается в том, что русская богословская наука, разгромленная после революции 1917 года, до сих пор не восстановлена даже в своем полном дореволюционном объеме. Та филологическая база, которую давали старые академии и семинарии, недоступна сегодняшним студентам духовных школ. Кроме того, образование в старых академиях учитывало достижения западной науки того времени, чего нельзя сказать о нынешних духовных школах, в которых западная наука почти полностью игнорируется. Преподавание строится на устаревших научных образцах XIX — начала XX века. Тот мощный рывок вперед, который был сделан практически во всех отраслях богословской науки (библейстика, патристика, церковная история и пр.) в течение XX столетия, совершенно не сказался на учебных программах наших духовных школ. Естественно, что при такой ситуации от пастырей, выпускников духовных школ, невозможно ожидать знания богословских дисциплин на современном уровне.

Другой объективной причиной низкого образовательного уровня нашего духовенства является отсутствие у многих пастырей даже того скромного богословского образования, которое сегодня предлагают духовные семинарии. Внезапное резкое увеличение числа священнических вакансий, связанное с возвращением Церкви тысяч храмовых зданий в течение последних десяти лет, поставило многих епархиальных архиереев перед необходимостью рукополагать людей без достаточного образования, иногда вовсе не учившихся в духовных школах. Часть этих пастырей заканчивает духовные школы задним числом, заочно (что во многих случаях является лишь формальностью); другие вовсе остаются без образования, полагаясь кто на самообразование, кто на «жизненный опыт», а кто на «предания старцев», столь часто, к сожалению, подменяющие в церковной среде подлинную христианскую образованность. Невозможно представить, чтобы врачебную практику доверяли человеку, не получившему медицинского образования; духовное же врачевание людей часто оказывается в руках «дилетантов» — пастырей-самоучек.

Но помимо объективных причин, есть по крайней мере и одна субъективная причина, препятствующая повышению образовательного уровня духовенства. Она заключается в широко распространенном в церковной и священнической среде мнении о ненужности, бесполезности или даже вредности образования для клирика. Иные будущие пастыри недоумевают: «Зачем мне английский язык: я что, на нем с бабками на приходе разговаривать буду?» Другие идут дальше и, ссылаясь на тех древних подвижников благочестия, которые были неграмотными, утверждают, что образование и вовсе вредно для спасения. «Единое на потребу», говорят они, это молитва, пост и другие формы благочестия, а все науки, в том числе и богословские, суть «земное мудрование», уводящее от Бога. «Где просто, там ангелов со сто, а где мудрено, там ни одного»: на эту, с позволения сказать, «жемчужину» народной поэзии ссылаются те, кто отождествляет простоту с невежеством и считает последнее чуть ли не средством ко спасению.

Именно против этого предрассудка направлена критика архимандрита Киприана (Керна) в книге «Православное пастырское служение». В ней он резко выступает против всяких проявлений обскурантизма, который, по его мнению, глубоко чужд Православию: «Нет большей неправды и клеветы, возводимых на православную духовность, как отождествление ее с мракобесием и гносимахией, — пишет он. — Обскурантские вкусы некоторых духовных лиц ни в коем случае не должны быть распространяемы на самое Православие. Они тут ни при чем». Христианство является религией воплощенного Логоса (этот греческий термин означает как «слово», так и «разум»), с пришествием Христа «воссия мирови свет разума», открылся доступ к истинному «гнозису». Потому и служитель Логоса должен быть «гностиком» (в том смысле, в каком этот термин употреблялся Отцами Церкви), а не гносимахом или обскурантом:

...Надо прежде всего... решительно отказаться от одного вреднейшего и закоренелого предрассудка, что пастырю интеллектуальная подготовка не нужна, а даже и вредна, так как она якобы мешает смирению, молитвенности и духовности. Это одно из опаснейших заблуждений... Современная действительность требует подготовки пастырей с наивозможно более широким умственным кругозором... На возражение же о том, что умственная или внешняя подготовка может повредить или даже разрушить духовное богатство священника, следует ответить, что цена такой духовности, которая может якобы пострадать от прикосновения к ней культуры и науки, весьма невелика.

Современному пастырю необходимо, по мнению отца Киприана, не только основательное богословское образование, но и обширные знания во многих областях «внешней» науки: он должен разбираться и в литературе, и в поэзии, и в философии, и в искусстве, и даже в естественных науках. В качестве примера отец Киприан ссылается на великих Отцов Церкви, которые, с юности чувствуя призвание к служению Церкви, не пожалели многих лет для приобретения «светского», языческого образования, чтобы затем принести приобретенную ученость на алтарь Божий:

...Отцы классической эпохи православного богословия — святитель Афанасий, Каппадокийцы, святой Максим Исповедник, патриарх Фотий, святой Иоанн Дамаскин и многие другие — были для своего времени представителями самой широкой интеллектуальной культуры. Они стояли на уровне утонченной элиты той эпохи... Они в совершенстве знали философию, риторику, математику, музыку... Отдавая бесспорное первенство духовной подготовке и благочестию, они нисколько не опасались того, что светская образованность как-то сможет помешать их благочестию и духовности. И на самом деле, ни их смирение, ни их вера, ни их молитвенный подвиг не страдали от того, что они знали Платона, Аристотеля, Гомера, Вергилия и подобных. Кто хотя бы немного углубился в изучение патристики и читал святых отцов хотя бы в издании Миня, тот не может не удивиться образованности и высокому уровню тех, кого хотят представить простачками и обскурантами. Обскурантами и простачками их хотели именно представить враги христианства Лукиан, Цельс, Юлиан, но на самом деле святые отцы поражали даже язычников своей «внешней», то есть интеллектуальной подготовкой.

Из того, что великие Отцы Церкви не считали для себя ненужным и бесполезным детальное изучение Платона и Плотина, необходимо сделать вывод и для нашей эпохи, считает отец Киприан. Этот вывод заключается в том, что священник должен быть носителем высокой интеллектуальной культуры и стоять не ниже своих образованных современников по уровню умственного развития:

Знакомство с современной философией, литературой, науками и искусством может только поднять пастыря в глазах его пасомых, желающих и от священника узнать о том или ином культурном явлении. А для священника подобные знания могут быть только полезным оружием в его миссионерской и апологетической деятельности. Он может только тогда влиять на паству, когда он знает, чем эта паства живет и что ее привлекает.

Среди прихожан сегодняшнего православного русского священника могут оказаться не только «бабки», с которыми ему действительно никогда не придется общаться на английском языке, но и представители интеллигенции, которых необразованность, ограниченность, узость и невежество священника могут оттолкнуть от Церкви. Пастырская подготовка, ориентированная только на «простых бабок», порочна в самой своей основе. Столь же порочен подход, при котором образованности и творчеству противопоставляется благочестие и спасение. Об этом с большой резкостью писал высоко ценимый отцом Киприаном его старший современник Н. Бердяев в статье «Спасение и творчество», опубликованной в 1925 году: «Простая баба, говорят нам, спасается лучше, чем философ, и для спасения ее не нужно знания, не нужна культура и пр. Но позволительно усомниться, что Богу нужны только простые бабы, что этим исчерпывается план Божий о мире,



Божия идея о мире. Да и простая баба сейчас есть миф: она стала нигилисткой и атеисткой. Верующим же стал человек культуры». Спасаться могут и невежды, и дураки, и идиоты, продолжает Бердяев, но «позволительно усомниться, чтобы в замысел Царства Божия входило население его исключительно невеждами, дураками и идиотами». Если творчество, знание, искусство и не нужны для личного спасения, то они нужны «для осуществления замысла Божия о мире и человечестве, для преобразования космоса, для Царства Божия, в которое входит вся полнота бытия».

То, о чем Бердяев говорил с позиций светского философа, рассматривается отцом Киприаном с точки зрения православного священнослужителя. Бердяев был тем из представителей старой интеллигенции, кто, придя в Церковь после многих лет исканий, ждал от ее служителей ясного и компетентного ответа на вопросы, которые ставила перед его рафинированным умом современная действительность: именно ради этого он активно участвовал в религиозно–философских собраниях начала века. Целью этих собраний было построить мост между Церковью и интеллигенцией, найти тот язык, на котором представитель Церкви мог бы заговорить с носителем интеллектуальной культуры. Четверть века спустя выдающиеся представители русского духовенства и богословской науки, оказавшиеся в эмиграции, поставили перед собой ту же задачу: сделать православное богословие соответствующим вызовам времени, перевести его на язык культурного общества. Создание Свято–Сергиевского богословского института в Париже преследовало отнюдь не узкую и утилитарную цель воспитания пастырей для «простых бабок»: институт должен был продолжить традиции дореволюционных академий и религиозно–философских собраний, стать мостом между русской церковной наукой и современным миром, в том числе его интеллектуальной элитой. Будучи профессором института, архимандрит Киприан, так же как и Бердяев, только с другого полюса духовного спектра, чувствовал острую необходимость в преодолении барьера между Церковью и интеллигенцией: барьер этот, по его мнению, может быть преодолен только тогда, когда сами пастыри Церкви обогатятся тем интеллектуальным богатством, которым владеют носители светской учености, при этом не утратив ничего из своего собственного богатства — освященной веками духовной традиции Православной Церкви. «Присущую интеллигенции недуховность может излечить в значительной степени само духовенство своим приближением к интересам и исканиям этой же интеллигенции», — подчеркивает отец Киприан.

Именно из–за недостатка образованных пастырей Православная Церковь недостаточно активно использует свои возможности по «культурному влиянию на общество». Церковь могла бы идти в авангарде культурного развития нации, если бы ее представители, в особенности священники и епископы, не упускали тот шанс, который дает им история:

*Общество, оставленное своими пастырями на произвол судьбы, предоставленное в своем образовании и воспитании самому себе, легко поддается сторонним давлениям и вырастает без благодатного руководственного влияния священника. Обращаться же к пастырю, который или ничего не знает в современных вопросах, или же презрительно отзывается обо всем, что не является его узкой специальностью богослужения, требоисправления и элементарной проповеди, никто из подлинно культурных людей и не станет. От священника ждут авторитетного и веского слова, но слова мудрого, сведущего и обоснованного. Православное духовенство, в силу многих исторических и социальных причин, не могло или очень часто и не умело создавать это влияние и идти впереди культурного процесса.*

Сказанное не означает, что среди дореволюционного русского духовенства вовсе не встречались высокообразованные люди. Архимандрит Киприан, в частности, приводит в пример просвещенных священнослужителей XIX века, таких как митрополит Московский Филарет, митрополит Макарий (Булгаков), митрополит Платон (Левшин), протоиерей Феодор Голубинский, епископ Порфирий (Успенский), архимандрит Антонин (Капустин), известный математик протоиерей Иоанн Первушин: некоторые из них состояли членами Российской Академии наук. При

этом отец Киприан считает нужным особо подчеркнуть, что «ни звание члена Академии наук, ни занятия астрономией, философией и византиноведением, ни иные какие-либо проявления учености и просвещения не помешали названным духовным особам быть молитвенниками, прекрасными пастырями, смиренными монахами, а главное оказывать огромное влияние на своих пасомых». Добавим, что в святцах Русской Православной Церкви есть несколько архипастырей XIX века, канонизированных не столько за их подвижнический образ жизни, сколько за их ученые труды: это прежде всего святители Феофан Затворник и Игнатий (Брянчанинов). Вряд ли их имена оказались бы в церковном календаре, если бы они не оставили после себя тех замечательных трудов (в том числе и переводов творений Святых Отцов), которые до сих пор являются настольными для многих православных христиан России.

Необходимость интеллектуальной подготовки для современного православного пастыря продиктована еще одним вызовом нынешней эпохи — распространением безверия во всех его видах: от так называемого «научного атеизма», отравлявшего Россию на протяжении семидесяти лет, до агностицизма и нигилизма, заразившего многих людей на Западе. Против вызова атеизма и нигилизма бессилён пастырь-недоучка, едва справляющийся со своими богослужебными обязанностями и не способный на миссионерское служение. Этому вызову может противостоять только тот священнослужитель, который вооружен глубокими познаниями в самых разных областях науки и который не боится вступить в единоборство с безверием, в какие бы «научные» одежды оно ни рядилось:

*...Следует помнить, что в такое время, как наше, когда враги Церкви мобилизуют все силы на борьбу с нею, наличие просвещенных пастырей, закаленных в научной подготовке... более чем своевременно. От пастыря требуется не боязливое (и потому якобы «смирненное») признание своей некомпетентности, а слово «с властью», с весом и осоленное солью. Духовенство наше не привыкло и не желает быть руководителем в этих вопросах: неудивительно, что за руководящим советом идут к лицам, далеким от Церкви и духовности.*

В справедливости слов отца Киприана мы можем убедиться, если задумаемся о причинах трудностей, испытываемых Русской Православной Церковью в последние десять лет, когда Церковь пытается возродить миссионерское служение, но встречает на этом пути множество препятствий. Мы являемся свидетелями парадоксальной ситуации. С одной стороны, налицо невероятный по своим масштабам внешний рост Церкви: это и открытие тысяч новых храмов, сотен монастырей, десятков духовных школ, и издание духовной литературы, и попытки представителей Церкви занять место в средствах массовой информации (на телевидении, радио, в печати), и многое другое, что свидетельствует о религиозном возрождении. С другой стороны, мы не можем не увидеть, что влияние Церкви на культуру, на нравственное и духовное состояние общества гораздо менее значительно, чем можно было бы ожидать. Некоторые даже говорят о том, что Церковью упущен исторический шанс встать в авангарде духовного возрождения нации. Если в конце 80-х — начале 90-х годов на Церковь были обращены взоры миллионов людей, ждавших от нее слова, «осоленного солью», которое бы коренным образом изменило и преобразило их жизнь, то к концу 90-х интерес к Церкви заметно уменьшился: у некоторых даже наступило разочарование, вызванное тем, что представители Церкви не всегда могли дать адекватный ответ на запросы разума, взыскующего истины. А не найдя ответа в Церкви, эти люди обращались «за руководящим советом» к лицам, далеким от Церкви, в том числе к сектантам и представителям восточных культов.

Засилье сектантов и лжемиссионеров в сегодняшней России, безусловно, является огромным вызовом для Православия. К этому вызову следует подходить так, как подходили Отцы древней Церкви к успехам современных им еретиков. В IV веке преподобный Ефрем Сирийский, дабы преодолеть влияние поэта-еретика Вардесана, воспользовался мелодиями этого поэта, заменив его слова своими, православными по содержанию. В ту же эпоху святитель Иоанн Златоуст в целях борьбы с

арианством ввел в Константинополе всеобщие бдения по образцу тех, которые совершались арианами и пользовались большой популярностью.

Русская Православная Церковь должна сегодня отвечать на вызов еретиков и сектантов именно таким образом. Нельзя ограничиваться изданием обличительных противосектантских брошюр; надо научиться заполнять тот вакуум, который сейчас заполняют сектанты. Православному пастырю, оказавшемуся перед вызовом сектантства, необходимо увидеть сильные стороны своих противников и научиться пользоваться их же оружием, но в своих целях. Разве не очевидно, что многим православным священникам не хватает сегодня тех навыков общения с нецерковной аудиторией, которыми в совершенстве владеют некоторые западные миссионеры? Разве не очевидно, что многие представители сект гораздо лучше знают Библию, лучше разбираются в достижениях современной науки, с большим успехом опровергают доводы атеистов, чем православные пастыри? И не следует ли из этого, что первоочередной нашей задачей является повышение образовательного уровня духовенства, на чем так настаивал архимандрит Киприан? Только когда пастыри Русской Православной Церкви окажутся во всех отношениях — не только в духовном, но и в научном, культурном, интеллектуальном — сильнее своих противников, будь то атеисты, агностики или сектанты, Церковь сможет оказаться в авангарде духовного возрождения российского общества.

### 3) Монашество и ученость

#### Часть 1

Нам осталось рассмотреть еще одну тему, имеющую особую значимость для архимандрита Киприана — тему ученого монашества. На эту тему писали и до него, но, насколько нам известно, он был первым и единственным православным автором, который попытался осмыслить эту тему в богословских категориях. О смысле ученого монашества он говорит в речи, произнесенной в присутствии митрополита Евлогия на торжественном акте Свято–Сергиевского института в Париже 8 февраля 1942 года: в этой речи выражено кредо архимандрита Киприана как ученого и монаха.

Прежде чем перейти к рассмотрению содержания речи, отметим одну характерную деталь. Произносилась она в 1942 году, когда по всей Европе полыхал пожар мировой войны. В те годы все крупные богословы, в том числе и профессора Свято–Сергиевского института, считали своим долгом откликаться на происходящее не только в книгах и статьях, но и в устных выступлениях. Протоиерей Сергей Булгаков в проповеди, произнесенной в феврале 1942 года, говорит: «Тяжелое и темное облако уныния легло на души: не мир, а бедственные войны, не умиление церковное, но гонение на святую, не воздержание, но изнуряющая душу и тело скудость, не покаяние, но надрывающая сердце забота, не чреда богослужений, но иная чреда со своими собственными временами и сроками: такова ныне жизнь». Для отца Киприана, напротив, главной и единственной реальностью жизни были как раз «умиление церковное» и «чреда богослужений»; что же касается «бедственных войн», то он не склонен был говорить на эту тему, хотя и разделял все невзгоды военного времени с собратьями по институту. В своей речи он целиком сосредоточился на вечном и непреходящем, ни словом не обмолвившись о происходившем вокруг.

Основная богословская идея речи заявлена в заглавии: «Ангелы, иночество, человечество. К вопросу об ученом монашестве». Архимандрит Киприан отталкивается от ареопагитского учения об ангельской иерархии, через которую «божественное светолитие» Святой Троицы передается иерархии церковной, включающей в себя священнослужителей, монахов и мирян. По образу ангелов, непрестанно славословящих Имя Божие и причащающихся божественному свету, существует на земле и особый лик, которому усвоено наименование «ангельского» чина: «Представители его носят ангельский образ... и воплощают в своей человеческой, земнородной природе дух бесплотных небожителей». Иноки, монахи и схимники призваны к тому, чтобы быть посредствующими звеньями

в цепи, соединяющей Бога — через ангелов — с людьми. Иночество должно быть преисполнено божественным светом, «преломлять его в делах чистоты, милосердия и боговедения». Сущность взаимоотношений между мирами человеческим, иноческим и ангельским выражена в словах половицы: «Свет мирянам — иноки, свет инокам — ангелы». Монашество не является эгоистическим уходом от мира; напротив, оно служит миру, «просвещая окрест себя весь мир, всех человеков». Цель иночества заключается не в спасении от мира, а в спасении мира. Монахи не только молятся за мир, но и осуществляют попечение о тюрьмах, больницах, лепрозориях, детских домах.

Но есть у монахов и совершенно особое служение, о котором часто забывают: это «служение Мудрости, Боговедения и Просвещения». Подобно ангелам, «зеркала Божественной Мудрости», монахи суть светильники божественного света: они «должны нести этот свет, просвещать мир, вразумлять его». История монашества во все века и во всех странах — как в древности, так и в новое время, как на Востоке, так и на Западе — знала множество примеров иноков, которые, будучи сами высокообразованными и просвещенными людьми, становились просветителями многих своих современников: это и монахи Иерусалимской Лавры св. Саввы Освященного, и иноки Студийского монастыря в Константинополе, и византийские исихасты XI–XIV веков. Особое место принадлежит Афону «как не только месту спасения многих душ, но и как огромному центру богословского образования в Средние века, богослужебной культуры и мистического боговедения». По мнению отца Киприана, «Афон был подлинным ученым, монашеским орденом, если не побояться применить к православному монашеству этот латинский термин».

В истории русского монашества тоже немало иноков–просветителей и монастырей — центров духовного просвещения: это и Киево–Печерская Лавра, и «дом Святой Троицы» преподобного Сергия, откуда вышли замечательные иноки–миссионеры, которые «покорили Христовым именем всю Россию и всю инородную Чудь, Мерь и Весь». Русское иночество допетровского периода архимандрит Киприан называет «настоящим орденом проповедников». На протяжении столетий иноки оказывали мощное влияние на развитие русской цивилизации и культуры:

Огласив сначала народ словом Евангельского учения, они постепенно внедряли в него начатки христианской культуры: перевод святоотеческих творений, богослужебные книги, крюковые ноты и изумительные памятники иконописного искусства. Икона расцвела и заблистала яркими красками из монастырской келлии... Монастыри на всем протяжении истории Русской Церкви были в большей или меньшей степени центрами просвещения... Ценность научных вкладов всех этих иноческих светочей не одинакова и не равноценна, но важно то, что такая линия ученого иночества существовала в допетровское время у нас. Важно и то, что в это время их научные плоды и усилия были на уровне тогдашних требований науки и просвещения. Сводилось ли это к переводу Писания или Отцов, к исправлению богослужебных книг или толкованию церковно–канонических норм, — это все отвечало предъявляемым к ним требованиям. Это были усилия распространять богословское просвещение, христианское мировоззрение и церковную культуру.

Обозрев вкратце историю ученого монашества на Православном Востоке, архимандрит Киприан переходит к рассмотрению особенностей западного ученого иночества. По его мнению, «кристаллизация творческих сил» в Римско–Католической Церкви происходила несколько иным путем, чем в православном мире. В западное монашество, в частности, был внесен принцип «дифференциации сил»:

Монашество распределилось по своим целям и внешним условиям жизни на ордена и конгрегации. Появилась орденская организация проповедников, миссионеров, инквизиторов. И даже сыны Святой Бедности Ассизского Нищего превратились в организованный орден безбедно живущих монахов. Если это имело свои теневые стороны, то имело также и большие

преимущества. Католики благодаря этому избежали многих трудностей, присущих православному монашеству. В частности, в разбираемом вопросе о просветительном, духовном служении иноческом латинская организация ученых орденов дала блестящие результаты. Ученым орденам и конгрегациям латинства мир обязан неоценимыми культурными сокровищами. Самая селекция монашествующих по их личным стремлениям способствовала экономии духовных сил и концентрации культурных начинаний. Сонм подвижников науки вышел из рядов ученых орденов, будь то дети св. Бенедикта, или «псы Господни» — *Domini canes*, или Ассумпционисты, Лазаристы и члены «Общества Иисусова». Знаменитые аббатства просияли на весь мир своими систематическими монументальными трудами в разных дисциплинах богословия, истории, археологии, языковедения или иных наук.

Таким образом, главным отличием западного монашества от восточного является значительно большая дифференциация призваний, благодаря которой те иноки, которые считают своим призванием науку, получают возможность беспрепятственно ею заниматься, тогда как другие, склонные, например, к физическому труду, могут оставаться вдалеке от научно-богословских изысканий. Архимандрит Киприан глубоко убежден в том, что в среде монашествующих должно быть место для людей самых разных призваний, дарований, способностей. Да и монастыри, по крайней мере некоторые, должны быть устроены таким образом, чтобы в них создавались условия не только для «телесного подвига», но и для умственного труда:

..Подвиг заключается не только в физическом труде, и... богоугодным делом может быть не только работа в огороде, но и изучение ассиро-вавилонской клинописи или сравнение рукописей. Наука тоже подвиг! Капитальные вклады в сокровищницу богословского знания, как-то: Патрология аббата Миня в 382 тома, Литургико-археологический словарь Каброля и Леклерка, Словарь католической теологии, Восточная Патрология и подобные многотомные издания, монографии и руководства — все это вышло из ученых монастырей или из рук ученых монахов. Систематические археологические раскопки в Палестине, Сирии, Месопотамии и Малой Азии, кропотливая работа над критикой текста, сличение рукописей и вариантов, годы и десятилетия добросовестного изучения первоисточников, — все это возможно в условиях, и только в условиях организованной и систематической научной работы. Работы, не прерываемой никакими повседневными заботами, прозаическими, хозяйственными «послушаниями», административно-пастырскими командировками и тому подобными с точки зрения науки второстепенными поделками. Подвижник науки, какой-нибудь доминиканец или бенедиктинец знает, что он будет иметь все для научной работы нужное и что ничто от нее его не будет отвлекать. Наука — его главное и святое дело, его цель и задача, а не какое-то подозрительное и опасное для спасения души предприятие. Его не страшит, что его смогут послать обслуживать какое-то ему совсем чуждое дело, для которого абсолютно не нужно знать коптского языка или истории догмы. Чистому делу науки может отдаться с полным спокойствием совести тот, кто имеет вкус и призвание к науке. Ученый монастырь с его храмом и библиотекой, а не только с огородом, ивальней, рухольной и другими хозяйственными департаментами, и в таком монастыре рядом с библиотекой и археологический музей, чтобы уже не говорить об обсерватории, — это подлинный скит, подвизалище ума и науки.

Отсутствие в русском православном монашестве той дифференциации сил, которая характерна для латинского монашества, отсутствие у нас такого «ученого ордена», где были бы собраны лучшие интеллектуальные силы иночества, необходимость для высокообразованных и высококультурных иноков жить в монастырях бок о бок с иноками малокультурными и малограмотными — все это приводит к тому, что ученые монахи не только остаются невостребованными, чувствуют себя ненужными, лишними, но и встречаются с прямым отторжением со стороны своих собратий:

...Когда в одной монастырской ограде, объединенные одним уставом и снивелированные средним уровнем общепринятого монашеского благообразного жития, встречаются люди разных духовных дарований, разных стремлений и разных коэффициентов культуры и умственного напряжения, тогда — то вот и неизбежны упомянутые искушения монашеского быта. В общую массу среди неблагоговейных простецов, иноков, коих всегда большинство, попадают и духовно утонченные натуры, пытливые умы, иноки с большим культурным зарядом и запасом, ушедшие в монастырь, чтобы в его тишине читать, переводить, исследовать, писать, творить, словом, светить миру светом науки. Богослов, прошедший школьный путь семинарии и академии, желает в монашеской свободе духа подвизаться на путях богословской или иной какой науки. При отсутствии ученого ордена, ученых монастырей он попадает в среду простецов, в обычный бытовой круг.

Такого инока, продолжает отец Киприан, не понимают, начинают подозревать в «непростоте» и «неблагонадежности», стеснять и преследовать. Таким инокам говорят: «Вы — ученые, а мы — толченые», причем ученость воспринимается как недостаток, а «толченость» как достоинство: обскурантизм возводится в ранг «необходимого условия для монашеского делания».

Правоту слов отца Киприана можно подтвердить многочисленными примерами непонимания ученых иноков со стороны их «толченых» современников, прежде всего монахов и священнослужителей; такие примеры встречаются на протяжении всей истории Русской Церкви. Весьма показательной в этом отношении является судьба преподобного Авраамия Смоленского, жившего на рубеже XII и XIII столетий. Авраамий был ученым монахом и духовником, славившимся своей образованностью и проповедническим даром. Он был начитан в святоотеческой литературе: духовным чадам он читал творения Отцов вслух, сопровождая чтение своими толкованиями. Авраамий был известен также как иконописец и автор литературных произведений. Образованность, одаренность и популярность Авраамия вызвали по отношению к нему зависть и нескрываемую антипатию со стороны местного духовенства и иночества. О нем стали распространять грязные слухи, его обвинили в ереси и предали суду. На суде клеветники добились, чтобы Авраамия лишили права совершать Литургию и осуществлять духовное руководство. Характерно, что, тогда как светские судьи встали на сторону Авраамия, его обвинителями явились «бесчинные попы, яко волы рыкающие», и монастырские старцы — игумены. «Успехи Авраамия в учительной деятельности, — пишет С. Смирнов, — были причиной его страданий со стороны ленивых, невежественных, завистливых и жадных игуменов и попов Смоленска».

Не менее характерна фигура преподобного Максима Грека, афонского ученого инока, приехавшего на Русь в 1518 году с целью перевода патристических и богослужебных текстов. Здесь он вскоре по приезде оказался в эпицентре борьбы между «нестяжателями», т. е. противниками монастырского землевладения, и «стяжателями», или «иосифлянами» (последователями преподобного Иосифа Волоцкого). Максим встал на сторону «нестяжателей» и вскоре привлек к себе внимание церковных и светских властей Москвы; у церковного кормила тогда находилась партия «иосифлян». Келья Максима в Симоновом монастыре «превратилась в подобие диссидентского салона, где люди, недовольные московскими порядками, собирались и изливали свои обиды». Недовольство против Максима росло, и зимой 1524–1525 годов он был заточен в «камеру предварительного заключения», а в мае 1525 года предстал перед судом. В роли прокурора выступил Московский митрополит Даниил, обвинивший Максима и в ереси, и в колдовстве, и в неояльности к великому князю, и в шпионаже в пользу Оттоманской империи, и в осуждении монастырей за владение землями и крестьянами. Максиму вынесли жестокий приговор: он был признан еретиком и политическим преступником, отлучен от причастия и приговорен к пожизненному заключению. Повторный суд, состоявшийся в 1531 году, подтвердил ранее выдвинутые обвинения. Лишь около

1548 года Максим был освобожден из заточения по приказу Ивана Грозного и последние годы провел в Троице–Сергиевой Лавре. Вернуться на родину ему так и не позволили до самой кончины.

## Часть 2

Безусловно, в судьбе преподобного Максима значительную роль сыграли его собственные ошибки — как в деятельности переводческой (он начинал ее, не зная толком русского языка, в результате чего допускал грубые ошибки), так и в церковно–политической (он, в частности, выступал против автокефалии Русской Церкви и «вошел в прямые политические затеи в связи со своими мечтами... получить русскую помощь против турок»). Однако нас в данном случае интересует другое — то, как на ученого монаха, приехавшего из Греции, смотрели рядовые русские верующие, представители светских властей и духовенства. В их отношении к нему, по–видимому, с самого начала присутствовали недоверие, зависть и подозрительность, с которыми на Руси всегда относились к ученым инокам. Горькую чашу страданий пришлось испытать преподобному Максиму в наказание за свою ученость, как пришлось ее испытать за три столетия до него преподобному Авраамиию Смоленскому. Оба столкнулись с непониманием и отторжением в монашеской среде и в среде духовенства: обоих не только всячески стесняли и преследовали, но и подвергли суду по подозрению в ереси.

Примеры непонимания ученых иноков в церковной среде встречались и в более позднее время; не редки они и сейчас. Дело, разумеется, не всегда доходит до суда и до обвинений в ереси, но с подозрительностью и завистью ученые иноки сталкиваются постоянно. Даже при доброжелательном отношении на них все–таки смотрят как на каких–то чудаков, занимающихся неизвестно чем непонятно ради чего. Подобный взгляд проявляется и на бытовом уровне, становясь причиной курьезных ситуаций:

*Иноки одного известного монастыря недоумевали, зачем надо было одному их ученому собрату, такому вот именно заблудившемуся в их среде ученому мужу, зачем ему надо было читать святых Отцов в греческом подлиннике, «когда есть русское собрание их творений». Другому ученому мужу не без труда удалось получить от отца игумена записку к отцу библиотекаря с разрешением «поработать в библиотеке». Благостнейший отец библиотекарь и выдал ему тряпку протирать полки и книги. На запрос, что нужны книги для чтения, было отвечено недоумением: «Какая же это работа — книжки читать?.. Это не работа, а блажь и пустое дело».*

Архимандрит Киприан вновь обращается к примеру западного монашества и делится своими впечатлениями от занятий в Национальной библиотеке. Он размышляет о том, почему в русской православной традиции не принято было, чтобы монахи, и особенно монахини, работали в библиотеках:

*Тем, кто посещает Национальную библиотеку, всегда приходится, наряду с массой светских людей, видеть и множество духовенства, монахов разных орденов: доминиканцев, капуцинов, иезуитов, бенедиктинцев. Нередко можно заметить и монахинь в их оригинальных головных уборах, склоненных над книгой и пришедших по благословению своей игумении ради каких–то научных изысканий. Я часто себе ставлю вопрос, можно ли было видеть в Императорской Публичной Библиотеке православных монахинь за ученым трудом. «Ученые женщины» в дореволюционной России были в большинстве случаев далеки от Церкви, монахиням же не приходило в голову заниматься наукой.*

В чем же причина такого положения? Она как раз и заключается в том предрассудке, против которого столь решительно выступает отец Киприан: в мнении о том, что ученость не нужна для спасения, что она несовместима со смирением и с монашеским аскетическим деланием.

...Могут сказать, что Православию все это чуждо, не нужно и даже опасно; что Православие сильно смирением и молитвой, а не философскими спекуляциями и учеными орденами... Но разве смирение и молитва исключают науку? Разве благочестие мешает книге и просвещению? Ведь если я говорю о культуре и науке, то только основанных на молитве, выходящих из монастыря. Моя речь сводится к церковному, монастырскому служению этому языческому миру, этому обесцерковленному, обывательскому христианству. Не усматривайте, прошу вас, в моих словах никакой критики и не ищите в них каких бы то ни было реформаторских проектов. Самый дух новаторства, реформации и революционности в корне чужд и противен моему церковному сознанию. Это просто думы, тихие и грустные думы о судьбе тех, кто взывает сочетать монашество и науку, книгу и молитву, библиотеку и благочестие.

Неоднократно предпринимались попытки исправить такое существующее положение дел в русском монашестве, но попытки эти были лишь «случайными порывами наших лучших умов», которые «скрашивали общий серый тон». В качестве примера архимандрит Киприан приводит переводческую деятельность иноков Оптиной пустыни, проповеднические труды иноков японской, китайской, урмийской и других миссий, издательскую деятельность некоторых монастырей. Однако монашеское книгоиздательство «не было, во-первых, научной работой, не поднималось выше уровня популярных, душевспасительных листовок для народа, и, во-вторых, не объединяло ученых сил иночества». Не была проведена концентрация этих сил, а ученые иноки призывались к церковно-административному служению.

В результате чистой ученой работе почти никто из наших монахов-академиков себя не мог посвятить. Ему не давали вырасти и развернуться в настоящего ученого в западном смысле этого слова. Церковная власть больше ценила, и Синоду больше был нужен кадр архиереев, чем орден ученых монахов. И понятно, что архиерейство не способствовало ученым трудам. Заботы по епархиальному управлению поглощали все время. Приходится просто изумляться, как могли писать свои труды такие выдающиеся наши иерархи, как Порфирий Успенский, Филарет Гумилевский, Макарий Булгаков, Сильвестр Малеванский, Сергей Спасский, автор «Месяцеслова». Это были подвижники и страдальцы науки.

По мнению архимандрита Киприана, для того, чтобы радикальным образом исправить положение, в монашеской среде должно быть полностью пересмотрено отношение к образованности и учености как таковым. Инокам необходимо понять, что

*...в общей системе церковного строительства и управления просвещение и богословская, да и всякая вообще наука необходимы, полезны и благословенны... Нужны не только монастыри, издающие благочестивые брошюры и печатающие богослужебные книги. Нужна селекция самих научных сил в монашестве. Нужно охранение ученых работников в обителях. Нужно в монашестве дать возможность жить и творить людям не только просто благочестивым, но и культурным, и желающим сочетать свою просвещенность с молитвой и с традиционным укладом монашеского быта... Богословской науке надо не только учить, в нее надо посвящать. Надо уметь ценить святость научного подвига, возвышенность служения книги.*

Трудно не согласиться с этими идеями человека, который всю свою жизнь посвятил этому самому «научному подвигу», «служению книги», делу духовного просвещения. Но как осуществить идеи архимандрита Киприана на практике? Каковы его конкретные предложения, к чему собственно он призывает?

Его первое предложение, которое можно было бы назвать программой-максимум, заключается в том, чтобы создать в среде русского иночества некий «ученый орден» наподобие западных орденов; члены этого ордена имели бы возможность беспрепятственно заниматься наукой, не отвлекаясь на посторонние занятия и «послушания»:



*Православию нужны не только единичные ученые монахи, такие уникалы встречались и раньше в наших иноческих вертоградах, и глохли в них. Нам нужен монашеский ученый орден. Нужно отбирать в этой среде лучшие культурные силы, не противопоставлять творчеству — спасение, и не чураться соблазна книги. Такие православные доминиканцы и бенедиктинцы, конечно, не цветом и покроем рясы должны отличаться от прочих своих собратьев, но истинным духовным просвещением, чтобы стать подлинным зеркалом духовным, одним из «вторичных светов». Они должны отдаться науке и быть способными работать в сфере просвещения, быть свободными от хозяйственных послушаний, материального благоустройства и административного соблазна. Жизнь сама собой придала отдельным монастырям их индивидуальную физиономию. Обитатели отличались по своему укладу и внутреннему духовному климату. Известна пословица: «Кто суров — тому Саров, кто упрям, тому — Валаам, кто жаждет духовного опыта, тому — Оптина». Вот только не было уголка тем духовно-культурным инокам, которые на себя приняли вместе с помазанием науки и ангельскую схиму. Они — бездомны.*

Идея создания монашеского ученого ордена может показаться весьма привлекательной, однако, как нам кажется, она абсолютно нереалистична. Воплотить эту идею в жизнь невозможно по нескольким причинам. Прежде всего, разделение на «ордена» вообще не свойственно православной монашеской традиции, и появление всякого рода «элитных частей» внутри иноческого воинства будет негативно воспринято теми, кто в них не войдет. Разделение на «ученых» и «толченых» не должно быть структурно оформлено, дабы не повторилась ошибка тех древних сект гностического толка, которые подразделяли верующих на посвященных («гностикиков») и непосвященных, или на «совершенных» и «несовершенных». Кроме того, если члены элитного ученого ордена хотят беспрепятственно трудиться в научной сфере, не занимаясь хозяйственной деятельностью, им необходим «обслуживающий персонал». Иначе говоря, ордену ученых иноков-господ необходим орден «толченых» иноков-слуг. Но разделение на господ и слуг также совершенно немыслимо для монашеской традиции, основанной на равенстве всех перед лицом одного господина — Христа. Наконец, немаловажен вопрос о материальном обеспечении ученого ордена: научные занятия в наши времена редко приносят доход, и людям, занимающимся наукой, нередко приходится зарабатывать себе на хлеб каким-нибудь другим делом, весьма далеким от науки. Доход может приносить, например, иконописание или книгоиздательство, но оба эти занятия связаны не только с научным делом: они предполагают необходимость технической работы, то есть тех самых «послушаний», которые, по мысли отца Киприана, должны быть исключены из жизни монашеского ученого ордена.

Гораздо более реалистичным представляется второе предложение отца Киприана, его программа-минимум: создание такого монастыря, который стал бы центром науки и просвещения, но где ученые монахи гармонично сосуществовали бы со своими менее учеными собратьями. В таком монастыре иноки, получившие «помазание науки», не чувствовали бы себя изгоями и людьми второго сорта: их научные занятия приравнивались бы к другим послушаниям, выполняемым теми, кто не склонен к научной деятельности. Принцип «дифференциации сил», который трудно провести в масштабе всего русского православного монашества, мог бы воплотиться в жизни одного конкретного монастыря.

*Речь идет вовсе не о том, чтобы всех, желающих спасаться в монашестве, обратить в ученых вопреки их воле и поставить диплом условием для пострижения. Как раз наоборот! Ученым богословам или философам, желающим сочетать свою ученость с монашеством, дать условия монашеской жизни, чтобы себя не чувствовать в ней изгоем, дать возможность творить, читать, писать не только в миру, но и в монастыре. Дать возможность совместно жить и работать тем, кто в себе чувствует любовь и к книге, и ко храму, к науке и к благочестию, кто хочет творить и спасать душу. Вряд ли Русская Православная Церковь воссоздастся в размерах и в стиле дореволюционного времени. Вряд ли восстановятся те свыше 800 русских обителей, которые*

*покрывали собой лицо нашей родины. Но, о! если бы даже из 50 или 100 обителей, каких хотите: общежительных, штатных, скитских, нищенствующих, затворнических, деятельных, все равно, — хоть бы одна была настоящим ученым монастырем!*

На рубеже XX и XXI веков происходит стремительное возрождение Русской Православной Церкви: число монастырей за последнее десятилетие выросло с 18 до 500. Сегодняшняя Русская Церковь, хотя и не восстановилась «в размерах и в стиле дореволюционного времени», вполне сопоставима по своему масштабу, влиянию и месту, занимаемому в обществе, с дореволюционной Церковью. Но спросим себя: насколько, говоря о количественном росте Церкви, мы можем говорить и о ее качественном изменении? Сопровождается ли, например, рост числа монастырей возрождением монашества как духовно–просветительного института? Есть ли среди наших 500 монастырей хотя бы один, который можно было бы с полным правом назвать «подвизалищем ума и науки» и который удовлетворял бы требованиям, предъявляемым к ученому монастырю архимандритом Киприаном? Многие ли наши монастыри не только печатают благочестивые брошюры и репринты дореволюционных изданий, но и предоставляют возможности для новых научных изысканий, для самостоятельной исследовательской работы? Многие ли наши иноки могут быть названы «ангелами света и просвещения»? Избавлена ли монашеская среда от гносимахии, обскурантизма, недоверчивого и подозрительного отношения к науке и образованию?

Приходится с сожалением признать, что на все эти вопросы возможен только один ответ — отрицательный. Приходится признать, что нет у нас ученых монастырей, почти нет ученых иноков, а недоверие к науке, образованию и просвещению прочно сохраняется в монашеской среде. Автор этих строк нередко встречается с иноками, которые подвергаются гонениям со стороны своего монастырского руководства за чрезмерную с точки зрения последнего любовь к учености. Одному из таких иноков пришлось оставить обучение на филологическом факультете университета потому, что игумен его монастыря счел учебу несовместимой с пребыванием в обители. «У нас монастырь трудовой, а не ученый», — подчеркнул он. Но куда податься иноку, стремящемуся заниматься наукой, если все монастыри — «трудовые»? Когда, наконец, появятся у нас и ученые монастыри, где насельники имели бы право не только доить коров и полоть грядки в огороде, но и учиться в институтах, преподавать, посещать библиотеки, писать книги?

Бросая все силы на восстановление монастырских стен, мы нередко забываем о том, что восстановления требует сама монашеская традиция, включающая в себя не только трудовые послушания, но и научную и просветительскую деятельность. Для этой деятельности нужны ученые иноки. А для того, чтобы они у нас появились, должны быть созданы «ученые монастыри», где монахи могли бы учиться, имели бы время и возможность читать, писать, заниматься богословием. В «трудовых» же монастырях для ученых иноков должна быть создана благоприятная атмосфера, которая бы способствовала их духовному и научному росту.

### *Заключение*

Рассмотрев жизнь и труды архимандрита Киприана, а также его взгляды на ученость и образование, мы могли бы теперь сделать некоторые выводы.

Прежде всего, необходимо, чтобы литературное наследие архимандрита Киприана было полностью воспринято современной Русской Церковью. Его книги должны не только стоять на полках книжных магазинов, но и войти в учебные программы духовных школ, стать частью общеобязательного куррикулума в семинариях и академиях. Зачем, например, преподавать пастырское богословие по учебным пособиям XIX века, когда есть прекрасный учебник, написанный отцом Киприаном? Зачем использовать устаревшие пособия по литургике, когда есть замечательные исследования отца Киприана о Евхаристии, о богослужебных текстах, о церковных праздниках?

Архимандрит Киприан жил прошлым, но писал для будущего: он писал для нас,ждавших, в отличие от него, наступления религиозной свободы в России. И мы должны не держать его наследие под спудом, но использовать его в деле возрождения духовного образования.

При подготовке реформы духовных школ необходимо учесть взгляды архимандрита Киприана на духовное образование, его критику в адрес дореволюционной бурсы, его мысли о необходимости научной подготовки пастырей Церкви. Только избавившись от тех недостатков, которые были присущи бурсацкой системе воспитания и обучения, наша духовная школа сможет готовить «пастырей с наивозможно более широким умственным кругозором», носителей высокой духовной и интеллектуальной культуры.

Необходимо, наконец, возрождение ученого монашества и создание хотя бы одного ученого монастыря, о чем так мечтал архимандрит Киприан. Такого монастыря, «где бы насельники его не были бы гносами, где они могли бы посвящать жизнь свою науке, кто хочет и учить, и учиться, и читать, переводить, толковать, писать, просвещать, словом, быть ангелами света и просвещения, зеркалом духовным, участником таинственного светолития, звеном мистической «золотой цепи», утвержденной в Боге и неудоборазрываемой».

### **Протопресвитер Иоанн Мейендорф**

В этом очерке я хотел бы рассказать о четырех выдающихся богословах XX века — протопресвитере Иоанне Мейендорфе, епископе Диоклийском Каллисте, архимандрите Софронии (Сахарове) и митрополите Сурожском Антонии.

Говоря о каждом из них, я, во-первых, поделюсь впечатлениями от встреч с ними; во-вторых, кратко расскажу об их жизненном пути; в-третьих, коснусь основных тем их богословского творчества. Обзор богословских идей каждого из четырех героев настоящего очерка никоим образом не будет исчерпывающим: я не намереваюсь систематизировать богословские взгляды этих авторов, а лишь представлю читателю отдельные их мысли по тем или иным вопросам, волнующим сегодня православный мир.

«Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов», говорил в IV веке Евагрий Понтийский. Богослов — это не просто «специалист» в области религии, читающий или пишущий на духовные темы, но человек, обладающий личным опытом молитвы и богообщения. Именно такими были четыре богослова, о которых пойдет речь ниже.

С отцом Иоанном Мейендорфом я впервые встретился в 1988 году в Ленинграде, на научно-богословской конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси. Это было время, когда Русская Православная Церковь только начинала выходить из гетто, в котором она пребывала в течение семидесяти лет.

Знаменательным было само появление на конференции отца Иоанна: в брежневские времена он не мог приезжать в Россию, так как числился в «черных списках» за поддержку Солженицына, Регельсона и других «врагов советского народа». С самых первых минут общения отец Иоанн поразил меня не только ученостью, эрудицией и ясностью мысли, но и истинно христианским смирением, предельной скромностью и простотой. Он ни с кем не говорил свысока, всегда проявлял предельное внимание и уважение к собеседнику. Обладал большим чувством юмора, и общаться с ним было чрезвычайно интересно.

В другой раз мы встретились на Международном конгрессе византистов, проходившем в Москве в августе 1991 года, в самый разгар «путча». Отец Иоанн с неподдельным интересом следил за событиями, которые тогда разворачивались на российской политической сцене, с большим

воодушевлением воспринимал признаки скорого крушения коммунистического режима. Он был полон надежд на то, что жизнь в России после падения старого политического строя изменится к лучшему, что начнется подлинное духовное возрождение, во главе которого встанет Церковь.

В один из тех памятных августовских дней 1991 года я пригласил отца Иоанна в гости. За ужином он рассказывал о своих предках, о детстве в «русском Париже», делился воспоминаниями о профессорах Свято–Сергиевского богословского института. Особенное влияние на него оказал архимандрит Киприан (Керн), о котором он отзывался с большой теплотой как о человеке, являвшем собой идеал православного ученого монаха; именно от него отец Иоанн унаследовал интерес и к патристике, и к церковной истории, и к литургике; именно благодаря ему начал заниматься богословием святителя Григория Паламы и византийским исихазмом XIV века. Другим профессором Свято–Сергиевского института, оказавшим большое влияние на отца Иоанна, был протоиерей Георгий Флоровский. «Я являюсь абсолютно и почти безоговорочно учеником отца Георгия Флоровского», — говорил отец Иоанн. Вдохновленный примером Флоровского, он вслед за своим другом отцом Александром Шмеманом уехал из Франции в Америку, где им обоим суждено было стать преемниками Флоровского на посту ректора Свято–Владимирской семинарии.

Чаще всего темой наших разговоров с отцом Иоанном было возрождение богословской науки в России. Он возлагал большие надежды на молодое поколение православных ученых, которое тогда только появлялось на свет. Но он подчеркивал, что возрождение русской богословской науки не под силу отдельным личностям: для него необходимы совместные усилия многих богословов, которые должны работать в единстве и солидарности друг с другом: «Здесь, в России, — говорил он, — я встречаю многих молодых людей, которые горят желанием посвятить свою жизнь богословию, переводам творений Святых Отцов, духовной работе для пользы Церкви. Но все они действуют разрозненно, каждый сам по себе. Научитесь работать вместе, помогайте друг другу, иначе вам не удастся поднять этот титанический труд, необходимый для возрождения России».

В одну из наших встреч отец Иоанн с радостью говорил о широких возможностях, открывающихся перед православным пастырем в сегодняшней России, о важности изучения святоотеческого наследия, о необходимости расширения межхристианских контактов, о взаимоотношениях между Православием и инославием. Многолетний участник экуменического движения, отец Иоанн прекрасно разбирался в этой проблематике. Он считал, что Православной Церкви необходимо полноценно участвовать в экуменическом движении, так как это неотъемлемая часть той миссии свидетельства, которая на нее возложена Самим Богом. В то же время он подчеркивал, что никакие компромиссы с совестью для православных недопустимы: участие в диалоге с инославием возможно только на основе верности своей собственной традиции, восходящей ко временам Древней Неразделенной Церкви.

В последний раз я виделся с отцом Иоанном за месяц до его кончины. Ничто тогда не предвещало скорого исхода. Отец Иоанн был бодр, весел, полон планов на будущее. Говорил о том, что, освободившись от должности ректора Свято–Владимирской семинарии и связанной с этой должностью административной деятельности, сможет теперь больше времени посвящать научной работе, сможет написать те книги и статьи, которые на протяжении многих лет вынашивал. Он надеялся и на более тесную связь с Россией, мечтал о том, что будет регулярно приезжать для чтения лекций в духовные школы, университеты. К сожалению, этим планам не суждено было сбыться.

\* \* \*

Иван Феофилович Мейендорф родился 17 февраля 1926 года в пригороде Парижа Нейли–на–Сене. Его предки принадлежали к старинному роду остзейских баронов, переселившихся из Швеции в Эстонию в допетровские времена и получивших российское гражданство при Петре I. Родители Ивана вместе со старшими детьми после революции эмигрировали сначала в Финляндию, затем —

через Данию во Францию. Отец стал художником–портретистом и содержал семью. В семье говорили только по–русски, и до семи лет Иван не знал другого языка. Он поступил во французскую школу, а по четвергам посещал русскую православную приходскую школу. Стал чтецом и иподиаконом при митрополите Евлогии (Георгиевском), вокруг которого объединились православные русские эмигранты, сохранившие духовную связь с Матерью–Церковью.

Отец Иоанн рос в «русском Париже». В 30–е годы в Париже издавались две ежедневные газеты на русском языке, были русские школы, консерватория, богословский институт, гимназия, кадетский корпус, 25 церквей. Русская эмиграция жила надеждой на возвращение в Россию. В Свято–Сергиевском православном богословском институте был сосредоточен цвет русской богословской мысли; профессора института печатались в издаваемом Н. Бердяевым журнале «Путь», впоследствии организовали собственное издание — «Православная мысль». Иван Мейендорф еще в юношеские годы заинтересовался классическими языками, изучал историю Византии и патрологию. По окончании школы он поступил в Парижский университет (Сорбонну) и одновременно учился в Свято–Сергиевском институте. Постепенно в нем окрепло желание посвятить жизнь служению Церкви и православному богословию.

В 1949 году Иван Мейендорф окончил Свято–Сергиевский богословский институт и затем Сорбонну, где ему в 1958 году была присуждена докторская степень за диссертацию о богословии святого Григория Паламы. Он был оставлен при институте профессором церковной истории. В эти годы он регулярно печатает в «Православной мысли» статьи, посвященные экклезиологическим проблемам. Большое влияние оказала на него «евхаристическая экклезиология» отца Николая Афанасьева. С этого же времени начинается его активное участие в экуменическом движении.

К концу 50–х годов жизнь православного Парижа, по словам отца Иоанна, стала «несколько безнадежной». Представители первой волны эмиграции умирали один за другим, младшие поколения ассимилировались и постепенно утрачивали национальный дух. Приходилось думать о дальнейшей судьбе Православия вне России: можно ли связывать его будущее с умирающей русской эмиграцией или надо искать новые возможности? Русские богословы и пастыри потянулись в Америку. Первым уехал отец Георгий Флоровский, потом отец Александр Шмеман и профессор С. Верховской. Вслед за ними вскоре после своего рукоположения в священный сан в 1958 году (хиротония состоялась в день памяти святого Григория Паламы) отец Иоанн Мейендорф переехал в США, где стал профессором в Свято–Владимирской духовной семинарии. Одновременно он работал в центре византийских исследований Гарвардского университета «Дамбартон Оукс». С 1967 года он преподавал в Фордэмском университете, а также читал лекции в Колумбийском университете и Объединенной богословской семинарии. Отец Иоанн был президентом Православного богословского общества Америки, президентом Американской патристической ассоциации, членом Исполнительного комитета США по византийским исследованиям, членом–корреспондентом Британской Академии наук, почетным доктором нескольких крупных учебных заведений.

В 1984 году, после смерти ректора Свято–Владимирской семинарии протопресвитера Александра Шмемана, отец Иоанн становится его преемником на этом посту и руководит семинарией почти до самой кончины. Главной заботой отца Иоанна на посту ректора было повышение уровня научной подготовки студентов: он делился с учениками своими знаниями, с вниманием и отеческим участием относился к каждому студенту. Особое значение он придавал богослужению и храму. Будучи глубоким знатоком и ценителем византийской иконописи, он позаботился о том, чтобы расписать семинарский храм в византийском стиле. Его любимой фреской была «Евхаристия», где изображен Христос, причащающий апостолов: перед этим образом он молился, совершая Литургию.

Духовная связь с Россией не прерывалась у отца Иоанна никогда. Однако лишь в последние несколько лет, уже будучи ректором Свято–Владимирской семинарии, он получил возможность регулярно бывать в России, встречаться со священниками и богословами, с учеными и представителями культурной интеллигенции. Он читал лекции в духовных академиях, университетах, проповедовал в храмах, выступал по телевидению. Особенно радовали отца Иоанна встречи с верующей молодежью, на которую он возлагал главные надежды в «чаемом всеми нами православном возрождении».

Смерть отца Иоанна была неожиданностью для всех, кто его знал. Он умер 22 июля 1992 года, в расцвете сил, полный планов на будущее; он только что вернулся из России и поехал на отдых в Канаду. Отец Иоанн угас в течение нескольких дней после того, как в результате резкого ухудшения самочувствия ему пришлось вызвать врача, констатировавшего рак поджелудочной железы. В последние дни жизни отец Иоанн ежедневно причащался, незадолго до смерти соборовался. Накануне кончины отца Иоанна посетили в монреальской больнице Девы Марии его ближайшие соратники — преподаватели и священнослужители Свято–Владимирской семинарии.

Отец Иоанн умирал в жаркий летний день. Последнее, что он произнес, было: «Eucharistic icon» («икона Евхаристии»). Может быть, он хотел сказать о своей любви к Евхаристии, которая для него была центром всего — и богословия, и духовной жизни. Или он представлял себе свою любимую фреску из алтаря семинарского храма, перед которой столько молился. А может быть, он уже созерцал духовным взором Небесную Евхаристию, вечную Литургию, совершающуюся непрестанно в Царстве Божиим, где верные Христу, послужившие Ему всей жизнью, становятся «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4).

### **Православная Традиция. Наследие византийского исихазма**

Уже в годы обучения в Свято–Сергиевском богословском институте ясно обозначился главный интерес отца Иоанна — святоотеческое богословие, в частности учение святого Григория Паламы. Этому великому византийскому святителю, с именем которого связано идейное обоснование богословской доктрины исихазма, посвящено несколько книг отца Иоанна: «Святой Григорий Палама и православная мистика», «Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих» (текст и французский перевод), «Введение в изучение Григория Паламы». При участии отца Иоанна было подготовлено первое критическое издание греческого текста произведений святителя. Впоследствии отец Иоанн публикует и специальные исследования об исихазме и византийском богословии вообще: «Византийский исихазм: исторические, богословские и социальные проблемы», «Византийское богословие»; «Живое предание»; «Византийское наследие в Православной Церкви».

В своих книгах отец Иоанн прослеживает православно–христианскую мистическую традицию, истоки которой он видит в раннем египетском монашестве; основные вехи этой многовековой традиции: умная молитва Евагрия Понтийского, мистицизм сердца Макария Египетского, учение об обожении святых Григория Нисского и Максима Исповедника, учение о боговидении преподобного Симеона Нового Богослова, византийский исихазм XI–XIV веков, средневековое русское монашество, преподобный Серафим Саровский и святой праведный Иоанн Кронштадтский в XIX–XX столетиях. Под православной мистикой (в отличие от внехристианского или оккультного мистицизма) отец Иоанн понимает «объективное видение Бога человеком», достигаемое святыми на высших ступенях духовного подвига, всецелое приобщение человека к Богу, при котором «божественный свет сияет в самом теле обоженного человека». На примере святого Григория Паламы отец Иоанн показывает, что истинно христианское богословие немислимо без мистики: «В богословии Паламы тщетно было бы пытаться разделить собственно богословие и

мистику: богословский экзистенциализм и мистика исихазма — это два необходимых аспекта одной и той же Истины». По мнению отца Иоанна, именно мистическая направленность является главным отличием восточной богословской традиции от западной: «В истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соотношении, никогда не упраздняя друг друга. Поэтому и богословие на Востоке не превратилось в сухую науку, в то время как западное богословие постепенно приобрело “схоластический характер”».

### **Христология. Диалог с дохалкидонскими Церквами**

В своих богословских изысканиях отец Иоанн уделял особое внимание христологическим проблемам. Результатом его многолетних трудов в области византийской христологии явилось фундаментальное исследование «Христос в восточно-христианской мысли». В этой книге, так же как и в других работах, посвященных данной теме, он подчеркивает непреходящее значение IV Вселенского Собора (Халкидон, 451 год), сформулировавшего учение о божественной и человеческой природах Сына Божьего, однако отмечает, что халкидонское вероопределение, хотя и было достаточно сбалансированным, вызвало мощную волну расколов, не изжитых до сего дня. Глубоко изучив историческую и богословскую ситуацию, сложившуюся на Востоке в эпоху Халкидона, отец Иоанн пришел к выводу о том, что христология сегодняшних дохалкидонских Церквей является продолжением и развитием христологии святого Кирилла Александрийского. Именно потому он стал одним из наиболее активных деятелей диалога между Православной Церковью и Восточными Православными (дохалкидонскими) Церквами. Он считал необходимым вернуться к рассмотрению тех разногласий в области христологии, которые стали причиной разделения внутри Восточной Церкви более полутора тысяч лет назад:

*В настоящее время, — писал он, — нет сомнения в том, что военное подавление монофизитства в Египте и других местах, навязывание халкидонской иерархии при помощи византийской полиции, частые ссылки действительно популярных вождей египетской Церкви сыграли решающую роль в том, что раскол получил характер национального сопротивления византийскому церковному и политическому владычеству в Египте, Сирии и Армении... Те исторические обстоятельства, которые сделали все эти ошибки возможными в прошлом, уже не существуют... Поэтому для всех нас настало время оглянуться назад, на свои традиции, чтобы ясно увидеть подлинные вопросы... и признать, что божественная истина может часто выражаться по-разному без нарушения этим разнообразием единства во Христе.*

### **Христианское единство**

Проблема христианского единства глубоко волновала отца Иоанна на протяжении всей жизни. Его экуменическая деятельность началась еще в студенческие годы. Он стал основателем и первым генеральным секретарем «Синдесмоса» — Всемирного братства православной молодежи (включающего в себя и представителей дохалкидонских Церквей); на протяжении многих лет участвовал в работе Всемирного Совета Церквей. Участие отца Иоанна в экуменическом движении было основано, с одной стороны, на строгой защите православных догматов, с другой — на поиске путей к преодолению существующего разделения между христианскими конфессиями. В Париже русская богословская мысль столкнулась с инославием лицом к лицу, и ей предстояло осмыслить исторический путь христианских Церквей, выявить то самое существенное, в чем они сохраняли общность. В те годы отец Сергей Булгаков говорил: «Церкви, сохраняющие священство, хотя и разобщены, но не разделены в жизни таинств. Иными словами, разделение Церкви не проходит до глубины, в своей таинственной жизни Церковь остается едина, по крайней мере, это можно утверждать об отношениях между православием и католичеством». Гораздо более сдержанную

позицию занимал отец Георгий Флоровский, который считал разделение Церквей реальностью и призывал к единству на основе возвращения к вере Древней Неразделенной Церкви. Его позицию разделял и отец Иоанн Мейендорф, считавший, что церковное единство должно основываться на единстве веры при возможном разнообразии в способах ее выражения: «Учение о кафоличности подразумевает законную возможность культурного, литургического и богословского разнообразия в единой Христовой Церкви. Это разнообразие не означает разногласия или противоречия. Единство Церкви предполагает полное единство веры, видения и любви, то единство единого тела Христова, которое превосходит всю законную множественность и разнообразие». По мнению отца Иоанна, православное богословие должно быть не «восточным» в узко-конфессиональном смысле, а универсальным, кафолическим, вселенским:

*Все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо... как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной, восточной, византийской или латинской, — лишь бы он прозвучал для них истиной и жизнью. Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим»... либо не будет богословием вообще.*

Тема взаимоотношений между Православием и инославием затрагивается в следующих книгах отца Иоанна: «Православие и кафоличность», «Православная Церковь: вчера и сегодня», «Кафоличность и Церковь», «Свидетельство миру», «Видение единства».

### **Церковная история**

Отец Иоанн Мейендорф был блестящим и разносторонним знатоком церковной истории, которую он преподавал сначала в Парижском богословском институте, а затем в Свято-Владимирской семинарии. Среди его церковно-исторических трудов — «Имперское единство и христианские разделения», «Византия и Московская Русь». Отец Иоанн рассматривал в исторической перспективе взаимоотношения Церкви и государства, заостряя внимание на таких трудных и спорных проблемах, как папоцезаризм византийских императоров и цезарепапизм римских епископов, гонения на еретиков со стороны православных в эпоху Юстиниана и гонения на православных со стороны иноверцев и безбожников в мусульманской Турции и советской России.

Отец Иоанн считал себя в первую очередь церковным историком и лишь во вторую — богословом. Он говорил, что все богословские проблемы должны рассматриваться в контексте истории. Ни догматы Церкви, ни определения Вселенских Соборов, ни церковные каноны, ни учение Святых Отцов — ничто из этого не может быть правильно понято вне церковно-исторического контекста: «Для того, чтобы действительно проникнуть в мир Святых Отцов, почувствовать их мысль, узнать, почему они говорили именно так, а не иначе, и что все это значит для нас — носителей другого менталитета, живущих много веков спустя, в иной культуре, — нам необходимо изучать историю».

Богословие самого отца Иоанна глубоко исторично. По его мнению, настоящее невозможно понять, если не знать прошлое. В его трудах прошлое соединяется с настоящим, опыт человека XX века рассматривается через призму святоотеческого опыта, учения византийских исихастов XIV века, опыта Древней Неразделенной Церкви. Может быть, именно благодаря этой историчности творчества отца Иоанна его имя уже вошло в историю, а книги его стали частью истории.



## Епископ Диоклийский Каллист

В России имя епископа Каллиста известно немногим. На Западе же его знает всякий хоть сколько-нибудь интересующийся Православием. Его книга «Православная Церковь», впервые изданная в 1963 году, стала международным бестселлером: она переиздавалась около двадцати раз, переведена на многие языки и является классическим введением в православное вероучение.

Жизненный путь Тимоти Уэра (будущего епископа Каллиста) начался в 1934 году. Он родился в городе Бат (графство Сомерсет), в состоятельной английской семье. Воспитывался в знаменитой Вестминстерской школе, затем обучался в Оксфорде на классическом отделении. Научной специализацией избрал патристику, темой его докторской диссертации было учение преподобного Марка Подвижника.

Интерес к Православной Церкви пробуждался в Тимоти постепенно. Важную роль сыграло посещение православного храма, заставившее его по-иному взглянуть на жизнь, на веру в Бога. Вот как он сам рассказывает об этом:

Все это началось одним воскресным вечером, когда я еще был школьником. Не имея ясного представления, куда я иду, я случайно вошел в русскую православную церковь в Лондоне... Там было темно. Первое, что я заметил, это широкое пространство полированного пола и ни одной скамьи, только несколько стульев. Церковь выглядела пустой. Затем я услышал маленький хор, который был где-то вне поля зрения. Я смог также увидеть несколько служителей, в большинстве пожилых, стоящих за стеной с множеством икон. Но первое ощущение пустоты, почти отсутствия, вдруг сменилось каким-то безграничным чувством полноты. Я чувствовал не отсутствие, но присутствие — присутствие бесчисленного множества невидимых служителей. Я понял, что это маленькое собрание есть часть какого-то действия, которое намного больше, чем оно, действия, которое не началось с началом службы и не прекратится, когда она закончится. Я не мог понять ни одного слова службы, так как все шло на славянском языке. Но я знал, что, пользуясь выражением из великопостной Литургии Преждеосвященных Даров, «ныне силы небесные с нами невидимо служат». Много лет спустя я читал рассказ о князе Владимире, содержащийся в «Повести временных лет», и дошел до того места, где русские послы описывали Литургию, на которой они присутствовали в Константинополе. «Мы не знали, где мы находились — на небе или на земле, — говорили они. — Мы не можем описать это тебе, но одно только мы знаем точно, что Бог живет там среди людей. Мы не можем забыть эту красоту». И я не забуду потрясения от прочитанных слов, потому что в них я с точностью узнал свой собственный опыт. Та вечерняя служба, в которой я принял участие... может быть, была лишена внешнего великолепия Византии X века, но, подобно русским послам, я тоже ощутил «небо на земле», незримую красоту Царства Божьего, непосредственное присутствие сонма святых.

Большое влияние на Тимоти Уэра оказало также чтение творений Святых Отцов и участие в работе православно-англиканского Содружества имени святого Албания и преподобного Сергия. К 24 годам у него созрело решение перейти в Православие. В 1958 году он был принят в Православную Церковь и провел некоторое время в Свято-Троицком монастыре в Джорданвилле. Однако изоляционистская позиция Русской Зарубежной Церкви не удовлетворяла его, и он вскоре перешел в Константинопольский Патриархат.

В 1966 году Тимоти Уэр принял монашеский постриг с именем Каллист в монастыре св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова на о. Патмос (Греция), в том же году был рукоположен в сан иеромонаха. По возвращении в Англию был назначен на пост лектора по восточно-христианским исследованиям (ранее этот пост занимал Николай Зернов), и вот уже свыше 30 лет остается в той же должности. В 1982 году рукоположен в сан епископа с титулом «Диоклийский».

В течение всего времени, прошедшего с момента его иерейской хиротонии, Владыка Каллист руководит оксфордским православным приходом Константинопольского Патриархата, совмещая пастырскую деятельность с преподавательской. За годы своего пребывания в университете Владыка Каллист воспитал не одну сотню учеников: многие его выпускники занимают сейчас ведущие богословские кафедры в университетах всего мира.

\* \* \*

Я познакомился с Владыкой Каллистом в Оксфорде, в его доме на улице Ставертон. Поступив в Оксфордский университет, я стал встречаться с ним регулярно, так как именно под его руководством писал свою докторскую диссертацию о преподобном Симеоне Новом Богослове. С первых же дней совместной работы между нами завязались самые добрые и доверительные отношения. В епископе Каллисте меня более всего привлекало удивительное сочетание глубокой, истинно православной духовности с подлинной академической ученостью. До встречи с ним подобное сочетание я наблюдал лишь однажды — в отце Иоанне Мейендорфе. Владыка Каллист всем своим обликом напоминал мне о таких святителях древней Церкви, как Василий Великий и Григорий Богослов, которые несли бремя архиерейского служения, но в то же время были выдающимися богословами и одними из самых образованных людей своего времени.

Рабочий день Владыки обычно начинается рано утром и продолжается до позднего вечера. Его день расписан не по минутам, а в буквальном смысле «по часам»: он уделяет ровно час каждому посетителю. Вокруг него всегда люди — коллеги, студенты, духовные чада, прихожане, друзья. Среди его друзей — немало клириков и мирян Англиканской Церкви. Перейдя в свое время из англиканства в Православие, Владыка Каллист сохранил прочную связь со многими прежними друзьями. Его переход в Православие не сопровождался тем надломом, которым так часто сопровождается принятие Православия западными христианами; став православным, он сохранил уважение к англиканству. И англикане приняли его переход в Православие спокойно: не только не осудили его, но, наоборот, поддержали.

Работать с Владыкой Каллистом было всегда чрезвычайно интересно. Собственно, сотрудничество наше заключалось в том, что я приносил ему отдельные главы своего доктората на отзыв, а он их читал и делал свои замечания. Моей главной проблемой был не недостаток материала, а его избыток. Мы встречались с Владыкой примерно раз в десять дней, и на каждую встречу я приносил по 40–50 страниц нового текста: Владыка, как правило, не успевал все это читать и отставал от меня страниц на 100–150. Иногда, получив очередную порцию, он говорил мне: «Отче, вы слишком много работаете. Вам надо больше отдыхать. Кстати, давно ли вы в последний раз катались на лодке по Темзе?» Но я не давал отдыха ни себе, ни ему. И хотя вопросов было так много, что никогда не хватало времени на их детальное обсуждение, все же какие-то основные вещи мы успевали проговоривать за отведенный мне час. Когда урок оканчивался, я выходил из дома Владыки окрыленным, получив новые силы и новое вдохновение, и работал с еще большим энтузиазмом. Владыка вообще обладает редкостной способностью поддержать ученика, внушить ему мысль о важности его работы, укрепить веру в собственные возможности. Именно таким должен быть настоящий учитель: человеком, который делает все, чтобы научный потенциал его ученика максимальным образом раскрылся.

Читая работы своих учеников, Владыка Каллист, как правило, делает карандашные пометки на полях. Для меня эти пометки были весьма дороги, и я каждую изучал скрупулезно. Иногда в своих пометках Владыка просто добавлял одну–две параллели из творений Святых Отцов или отсылал к какому-либо научному труду. Иногда советовал более полно раскрыть ту или иную тему или, наоборот, подсократить текст. Нередко его пометки были просто размышлениями по поводу прочитанного, как бы разговором с самим собой. Так, на полях моего текста, где приводились слова

Симеона Нового Богослова «находясь в благодати, я говорю на иных языках» (что, несомненно, является метафорой), Владыка Каллист написал: «He may be speaking about glossolalia. But probably not» («Он, возможно, говорит о даре говорения на языках. Но, скорее всего, нет»). Прочитав текст и снабдив его своими пометками, Владыка, как правило, выносил и финальный вердикт — что-нибудь вроде «Thorough treatment» («Тема полностью раскрыта»), или «Excellent» («Прекрасно»), или, наоборот, «This needs to be developed» («Эту тему нужно еще развить»).

Иногда Владыка позволял мне пользоваться его картотекой цитат из творений Святых Отцов. Эта картотека — плод многолетней кропотливой работы. В течение длительного времени Владыка Каллист, читая творения Святых Отцов, выписывал наиболее яркие мысли на отдельные карточки, которые потом сортировал в соответствии с тематикой. Наличие такой картотеки весьма облегчает трудоемкий процесс поиска святоотеческих цитат, необходимых для работы. Но сколько труда и усердия было вложено в ее создание!

Мое общение с Владыкой Каллистом не исчерпывалось академическими занятиями и сослужением с ним в оксфордском православном храме. Случалось, что мы вместе проводили редкие часы досуга. Одной из многовековых оксфордских традиций является так называемый punting — катание на лодке, управляемой при помощи длинного шеста. Ни у меня, ни, тем более, у Владыки Каллиста, почти никогда не оставалось времени на подобные мероприятия, но однажды я все же решил пригласить Владыку покататься на лодке: он с радостью принял приглашение, так как, оказалось, уже в течение многих лет, в силу своей занятости, был лишен этого удовольствия. Мы провели вместе чудесный вечер — один из самых прекрасных моих вечеров в Оксфорде. Владыка был весел, много шутил, рассказывал знаменитые истории из своей жизни и из жизни своих знакомых: эти истории, как мне кажется, знает весь православный Оксфорд.

Одна из историй относится к тому времени, когда Владыка Каллист еще был молодым монахом в греческом монастыре на Патмосе. Игумен монастыря попросил его показать обитель некоей приехавшей из Германии пожилой даме. По окончании экскурсии дама выразила свое восхищение «прекрасным английским языком» иеромонаха Каллиста (она, очевидно, была уверена, что он грек). Каллист поблагодарил ее за комплимент и скромно сказал, что да, он очень старался. Дама спросила: «Но где Вы учили английский язык?» Он ответил: «Я просто *подхватил* его в детстве». Напоследок дама из Германии сказала ему: «Еще раз выражаю свое восхищение Вашим английским. У Вас, конечно, есть кое-какие проблемы с синтаксисом, но в остальном Ваш английский близок к совершенству!»

Несколько историй связано с архиепископом Василием (Кривошеиным), который в течение нескольких лет служил в оксфордском приходе, а Тимоти Уэр прислуживал ему в алтаре. Когда Владыка Василий приехал в Англию, он совсем не знал английского языка и допускал забавные ошибки. Однажды он начал проповедь со слов «In the name of a father, a son and a holy spirit» (получилось «Во имя какого-то отца, какого-то сына и какого-то святого духа»). Совершая панихиду, он вместо «in the place of refreshment» («в месте покоя») произносил «in the place of refreshments» (буквально «в месте прохладительных напитков»). На научных симпозиумах Владыка Василий, как правило, критиковал всех докладчиков, причем имел обыкновение включаться в дискуссию самым неожиданным образом. В какой-то момент, когда докладчик высказывал некую важную мысль, Владыка Василий, ни к кому не обращаясь и не вставая с места, тихо, но отчетливо произносил: «It is not so» («Это не так»). Если докладчик, услышав реплику, смущался и останавливался, Владыка Василий вставал с места и опровергал его выкладки пункт за пунктом. Впрочем, многие привыкли к этой своеобразной манере поведения архиепископа Василия и на его реплики просто не реагировали. Тогда он не вставал с места и ничего не говорил до тех пор, пока докладчик не закончит.

Владыка Каллист — натура цельная и целеустремленная. Он всегда живет тем, что делает в настоящий момент. На богослужении он всецело погружен в молитву: Божественную Литургию совершает с полной сосредоточенностью и глубоким чувством, во время богослужения старается ни с кем не разговаривать. Читая лекцию, он полностью отдается своему предмету: говорит он с увлечением, и слушают его с захватывающим интересом. Приглашая ученика в дом на урок, Владыка всецело сосредотачивается на том, с чем пришел к нему ученик: беседе отводится ровно час, за две минуты до ее окончания Владыка встает с кресла и начинает прощаться. Отдыхая на свежем воздухе, Владыка весь словно растворяется в окружающей его природе, в запахах леса, тихом журчании реки, щебетании птиц. Отдаваясь полностью всякому делу, Владыка никогда не смешивает одного с другим: во время службы он не говорит на академические темы, во время академической беседы не поднимает духовно–нравственные вопросы, а в часы досуга вообще избегает серьезных разговоров.

У епископа Каллиста удивительный лекторский дар. На лекциях он всегда одет в подрясник и докторскую мантию; говорит торжественно, на весьма характерном, несколько старомодном английском языке, не спеша, с расстановкой, «как власть имеющий». Особенностью Владыки Каллиста как лектора является его редкая способность самый сложный материал изложить самым простым языком. Он обладает даром систематизировать предмет: в течение одного часа может раскрыть целую большую тему (например, «триадология Великих Каппадокийцев» или «экзегетический метод Оригена»), разделив ее на несколько основных пунктов и изложив материал с предельной четкостью. В его лекциях нет никакой «воды», никаких отвлеченных рассуждений, недоказанных гипотез: все основано на первоисточниках, за каждой мыслью стоит проделанная исследовательская работа. Как правило, в течение одной лекции слушателям преподносится две–три смешных истории из жизни самого Владыки Каллиста или кого–либо из знаменитых людей: эти истории–анекдоты рассказываются им для того, чтобы «разрядить обстановку». Однако его лекции никогда не бывают «развлекательными»: они всегда серьезны и глубоки по содержанию, предельно четки по изложению.

Для меня Владыка Каллист навсегда остается прежде всего Учителем, человеком, которому я обязан двумя годами напряженной, интенсивной и захватывающей работы по изучению наследия Святых Отцов. Кроме того, он — «пастырь добрый», который любит вверенных ему овец, заботится о них, поддерживает их. Наконец, он — один из самых гармоничных людей, которых я когда–либо встречал: человек, в котором поразительное жизнелюбие сочетается с большой ученостью и глубокой духовностью.

\* \* \*

У епископа Каллиста нет своей богословской системы. Его значение как богослова заключается прежде всего в том, что он — блестящий популяризатор и компилятор святоотеческого наследия, систематизатор основных идей восточной патристики, выдающийся знаток византийской традиции. Епископ Каллист является тем, что древние сирийцы называли емким термином *теральдана* («толкователь») — переводчиком, интерпретатором святоотеческой традиции. Ему удается *переводить* — в буквальном и переносном смысле — святоотеческое учение на язык современного человека, представлять его в категориях, доступных читателю и слушателю конца XX века. Перу епископа Каллиста принадлежат многочисленные переводы творений Святых Отцов и богослужебных книг на английский язык. Именно под его руководством и при его непосредственном участии были переведены «Минея праздничная» и «Триодь постная», а также четыре тома «Добротолюбия» (пятый еще не вышел из печати).

Владыка Каллист — автор трех книг: «Православная Церковь» (о которой упоминалось выше), «Православный путь» и «Евстратий Аргенти. Исследование о Греческой Церкви под

турецким владычеством». Кроме того, его перу принадлежит свыше 200 статей на самые разные темы, так или иначе связанные с учением Православной Церкви или восточной патристикой.

### **Православная Традиция. Святоотеческое наследие**

Основная тема богословских произведений Владыки Каллиста — православная Традиция во всем ее объеме. Богатства этой Традиции он раскрывает прежде всего на материале творений Святых Отцов, таких как святитель Григорий Нисский, преподобные Марк Подвижник, Максим Исповедник, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама. «Православный христианин, — считает епископ Каллист, — должен не просто знать Отцов и цитировать их; он должен войти в их дух и приобрести «святоотеческий ум». Он должен рассматривать Отцов не только как наследие прошлого, но как живых свидетелей и современников». Владыка Каллист подчеркивает, что эпоха Святых Отцов не завершилась в пятом или восьмом веке; святоотеческая эпоха в Православной Церкви продолжается и поныне. «Очень опасно смотреть на «Отцов» как на законченный корпус писаний, целиком относящихся к прошлому. Разве наш век не может произвести на свет нового Василия или Афанасия? Говорить, что Святых Отцов больше уже не может быть, значит утверждать, что Святой Дух покинул Церковь».

Восточная святоотеческая традиция, по мнению Владыки Каллиста, не ограничивается византийским периодом; она продолжилась и в Греции после падения Константинополя, и в России. Русской духовной традиции Владыка Каллист уделяет большое внимание. Он считает, что «после захвата Константинополя в 1453 году, оставалась только одна страна, способная взять на себя лидирующую роль в восточном христианстве» — Россия. Именно на русской почве наследие византийского исихазма получило второе дыхание в жизни и подвижничестве таких великих святых, как преподобные Сергей Радонежский, Нил Сорский, Серафим Саровский и Силуан Афонский. Наследию преподобного Силуана Владыка Каллист посвятил несколько работ. Его интерес к этой теме обусловлен не только чтением писаний преподобного Силуана, но и личным — на протяжении многих лет — знакомством с его ближайшим учеником и сподвижником, архимандритом Софронием (Сахаровым).

К русской традиции у Владыки Каллиста не только научный интерес. Именно через русскую традицию он воспринял Православие. Он прекрасно знает историю Русской Церкви, русское богословское наследие, а также русскую литературу XIX века. С большим благоговением относится епископ Каллист к последнему российскому императору Николаю II и его семье: портрет Царской семьи стоит в рабочем кабинете Владыки. Любовь к Царской семье Владыка Каллист унаследовал от отца Николая Гиббса, англичанина, который был учителем Царских детей, а после революции вернулся в Англию, принял Православие и стал священником в Оксфорде: молодой Тимоти Уэр еще застал его в живых. Владыка Каллист является принципиальным сторонником канонизации Царской семьи, однако призывает не спешить с этим:

*Более сорока лет назад, еще до того, как я стал членом Православной Церкви, я впервые прочитал о страданиях и подвиге императора Николая II и его семьи во время их заточения. Меня глубоко взволновал этот рассказ. Могу сказать, что рассказ об императоре Николае оказал большое влияние на мое решение принять Православие. Лично я, конечно, за канонизацию... Однако, я не уверен в том, что именно сейчас — самый подходящий момент для канонизации. Было бы трагично, если бы канонизацию Царской семьи использовали люди, чьи цели не столько церковные, сколько политические... Если канонизация состоится, причины должны быть чисто церковными; канонизация не должна быть частью чьей-либо политической программы. Поэтому я думаю, что с канонизацией, может быть, следует подождать.*

## Духовничество

Тема духовничества рассматривается епископом Каллистом на основе учения преподобных Иоанна Лествичника и Симеона Нового Богослова. Владыка Каллист подчеркивает, что ни тот, ни другой автор, ни восточно–христианская традиция в целом не рассматривают духовника как того, кто, подобно судье, выносит приговор и объявляет наказание провинившемуся, или как человека, чьи команды должны выполняться беспрекословно. Духовник — это прежде всего врач, который относится к своему пациенту с состраданием и старается излечить его от духовных недугов. Кроме того, духовник это советник, который может в нужный момент что–то подсказать своему духовному чаду, но не должен нарушать его свободу. Духовник является также молитвенником за людей, вверивших себя его руководству. Он — посредник между ними и Богом: он представляет Бога перед ними и представляет их перед Богом. Наконец, духовник является для своих духовных чад восприемником (букв. «берущий на себя») — человеком, который берет на себя ответственность за их спасение, принимает на себя их грехи и недостатки, несет на себе бремя их трудностей и скорбей.

### Православие и инославие

В своих работах епископ Каллист часто обращается к теме взаимоотношений между Православием и инославием. Его интерес к этой теме обусловлен положением, которое он занимает в западном христианском мире. Перейдя из англиканства в Православие, но при этом оставшись в Англии на преподавательской должности, Владыка Каллист оказался в эпицентре дискуссии по данной теме. Свою позицию он выразил, в частности, в книге «Православная Церковь», где теме христианского единства посвящена заключительная глава. О том же он говорит в интервью на тему «Православное понимание экуменизма», опубликованном на русском языке. Епископ Каллист подчеркивает, что его понимание экуменизма основано на двух принципах. Первый заключается в том, что «Православная Церковь является истинной и единственной Церковью Христа на земле... Внутри Православия, и только внутри него, мы можем найти полноту Истины Христовой». Вторым принципом следующий:

Господь наш Иисус Христос на Тайной вечери, перед Своим страданием молился о том, чтобы все Его последователи были едиными: «Да будут все едино» (Ин. 17:21). Мы должны серьезно отнестись к этой молитве нашего Спасителя. Мы не можем как православные быть безразличными к тому факту, что сегодняшние христиане, последователи Христа, разделены. Это разделение должно причинять нам боль и страдание. Поэтому, будучи православными, мы должны выходить навстречу другим христианам, должны делиться с ними сокровищами православной веры, не оставаться закрытыми в стенах нашей собственной церковной и духовной жизни. Мы должны прислушиваться к другим христианам, вступать в диалог. Недостаточно просто говорить им о Православии: мы должны слышать об их собственных проблемах и надеждах. Должен быть диалог, а не монолог.

Анализируя причины кризиса, в котором находится современное экуменическое движение, епископ Каллист говорит о том, что полвека назад, когда это движение входило в силу, англикане и протестанты были гораздо ближе к православным, чем сейчас: «Большинство англикан и протестантов безусловно принимали учение о Троице, веру в Божество Господа нашего Иисуса Христа, в Его рождение от Девы, в Его чудеса, в Его Воскресение. Сейчас, к сожалению, очень многие западные христиане оспаривают эти основополагающие христианские догматы. На Западе сильно развился крайний либерализм — не только в догматических вопросах, но и в вопросах нравственного учения отдельных Церквей». Впрочем, считает епископ Каллист, не следует преувеличивать этот фактор. Среди западных христиан есть немало людей, которые близки к Православию, и обязанность православных — продолжать диалог с ними.

Касаясь конкретных богословских диалогов, епископ Каллист дает в целом положительную оценку православно–католическому диалогу, хотя и считает, что потенциал его далеко не исчерпан: он, в частности, предлагает православным богословам выработать четкий взгляд на проблему примата, являющуюся главным камнем преткновения между православными и католиками. Более позитивной является оценка Владыкой Каллистом диалога с дохалкидонскими Церквами: «Меня глубоко впечатляет прогресс, достигнутый в этом диалоге. — говорит он. — И я надеюсь, что на моем веку настанет полное восстановление видимого евхаристического общения между Православной Церковью и Восточными Церквами». В этой своей оценке епископ Каллист расходится с другим известным богословом, принадлежащим Константинопольскому Патриархату, митрополитом Иоанном (Зизиуласом), который выражает гораздо менее оптимистичный взгляд на результаты диалога и на возможность восстановления евхаристического общения между двумя семьями Восточных Церквей.

### Спасение

В том же интервью епископ Каллист касается вопроса, который волнует многих в Православной Церкви: возможно ли спасение для инославных христиан? Владыка отвечает так:

Я категорически не согласен с теми, кто говорит, что неправославные никоим образом не могут достичь спасения. В конце концов, ответ на вопрос о том, кто спасется и кто не спасется, известен только Богу. Мы не должны претендовать на то, что понимаем глубочайшие тайны спасительного Промысла Божия. Вопрос, который мы должны задавать себе всякий раз: «Спасусь ли я? Каково мое место на пути ко спасению?» А судить о том, спасутся другие люди или нет, нам не следует. Давайте лучше задумаемся о самих себе. Иисус Христос есть единый и единственный Спаситель мира. Православная Церковь, как я уже сказал, есть единая истинная Церковь. Но вне Православной Церкви есть много элементов православной жизни, хотя и нет полноты. Именно поэтому я уверен, что вполне возможно для очень многих неправославных достичь спасения. Но давайте оставим Богу право вынести окончательное решение .

По мнению епископа Каллиста, вопрос о том, кто спасется, а кто нет, выходит за рамки человеческого понимания. Именно поэтому он не исключает возможность всеобщего спасения, в которую верили такие Отцы Церкви, как святитель Григорий Нисский и преподобный Исаак Сирий. По мнению Владыки Каллиста, утверждать, что все непременно будут спасены, является ересью (той самой, которая была осуждена V Вселенским Собором). Однако верить, что все могут быть спасены, не только позволительно, но и является долгом каждого православного христианина. «До наступления Последнего Дня мы не должны отчаиваться в спасении кого бы то ни было, но должны желать спасения всем без исключения и молиться об этом. Никто не должен быть исключен из нашей молитвы, проникнутой любовью». Подтверждение этой мысли Владыка Каллист находит и в учении преподобного Силуана Афонского, который говорил: «Мы должны иметь только эту мысль, — чтобы все спаслись»; «нужно молиться за всех».

### Архимандрит Софроний

С отцом Софронием, учеником и биографом преподобного Силуана Афонского, я сначала познакомился заочно — через книгу «Старец Силуан», которая в 80–е годы ходила по рукам в самиздате и пользовалась большой популярностью. Когда мне было лет шестнадцать, мне довелось познакомиться с сестрой отца Софрония, замечательной, скромной женщиной весьма преклонных лет, Марией Семеновной Калашниковой. Она жила в Москве, в старом одноэтажном доме на улице Рылеева, и мы с матерью часто ее посещали. Она рассказывала нам об отце Софронии, давала читать

его письма к ней, показывала фотографии его монастыря. История их общения весьма интересна. В детстве они были очень близки, но потом судьба разбросала их по разные стороны «железного занавеса». Отец Софроний эмигрировал, много лет провел на Афоне, потом оказался во Франции и наконец осел в Англии, где основал свой монастырь. Мария же оставалась в России и в течение многих лет вообще ничего не знала о судьбе брата, пока в 50-х годах он сам не разыскал ее. У них завязалась переписка; несколько раз Мария Семеновна ездила к нему в Англию.

Позднее, во время первого приезда в Англию, мне посчастливилось познакомиться и с самим отцом Софронием. Первая встреча со Старцем (так все называли отца Софрония в основанном им монастыре св. Иоанна Предтечи в Эссексе) навсегда осталась в моей памяти. Меня привели в дом, где он жил. Навстречу мне поднялся человек маленького роста, чрезвычайно худой и очень старый: было ему далеко за девяносто. Первое, что меня поразило: контраст между немощным, старческим телом и каким-то светлым, живым, юношеским духом, который Старец сохранял до самой смерти. Он приблизился ко мне вплотную, взял за плечи и долго смотрел прямо в глаза. Потом сказал: «Кожа да кости. Вам надо лучше питаться. Вас, должно быть, в России вообще не кормили» (что, конечно, не соответствовало истине). С этого момента меня в монастыре окружили особой заботой: по указанию Старца одна из сестер следила за тем, чтобы у меня в келье всегда была еда.

С отцом Софронием мы встречались часто и беседовали подолгу. О моей жизни, о планах на будущее он расспрашивал во всех подробностях: его, казалось, интересует все. Мое желание учиться в Оксфорде он горячо одобрил. Ему вообще было свойственно уважительное отношение к богословскому образованию: всех своих монахов он посылал в различные богословские учебные заведения. Отец Софроний считал, что в наше время всякий монах и священнослужитель должен быть высокообразованным человеком. Такая позиция тем более удивительна, что сам отец Софроний систематического богословского образования не получил.

С чрезвычайным вниманием он относился к моим ученым трудам. Однажды я привез ему триста страниц стихотворных переводов «Гимнов» преподобного Симеона Нового Богослова с подробным богословским комментарием. Старец, который сам уже не мог читать, заставил своих келейников прочитать ему всю эту работу вслух (т. е. *прокричать* через слуховую трубу). Причем ему читали не только сам текст работы, но и все сноски. Как рассказывал мне один из келейников, если во время чтения он видел, что сноска большая, и пропускал ее, Старец останавливал его и спрашивал: «А не было ли там сноски?» После этого келейники Старца умоляли меня не привозить ему на прочтение такие длинные сочинения.

Беседовать со Старцем было необыкновенно интересно. Он говорил, как правило, обо всем сразу, переходя с одного предмета на другой. Каждый раз рассказывал истории из своей жизни, из времени своего пребывания на Афоне, всегда говорил о Старце Силуане. Часто рассказывал о том, как впервые сблизился с преподобным Силуаном. Дело было так. Однажды отца Софрония посетил монах по имени Владимир, который спрашивал у него духовного совета. Отец Софроний сказал ему: «Стой на грани отчаяния». Потом добавил: «А когда больше не можешь, отойди и сядь, выпей чашку чая». На следующий день отец Софроний увидел идущего по монастырскому двору Старца Силуана. Будучи молодым монахом, отец Софроний почтительно отошел в сторону, дабы уступить место старшему. Приблизившись к нему, Старец Силуан сказал: «Был ли у вас вчера отец Владимир?» Отец Софроний спросил: «Что, я был не прав?» — «Нет, Вы были правы. Но это не его мера». После этого Силуан пригласил Софрония к себе, дал ему свои записки. С того дня началась их духовная дружба, не прекратившаяся до самой смерти преподобного Силуана.

Когда отец Софроний рассказывал эту историю, глаза его увлажнялись слезами. Преподобного Силуана он вообще всегда вспоминал с большой теплотой.



Отец Софроний обладал даром слез. У него было то «сердце милующее», которое, по словам преподобного Исаака Сирина, «возгорается любовью о всяком творении, о всяком человеке, даже и о врагах истины». Когда отец Софроний слышал о чьей-либо беде, печали, о каком-то горе, случившемся с человеком, он проливал слезы сострадания и молился за этого человека. Если слышал, что кто-то тяжело болен, молился целыми ночами напролет, докучая Богу своей слезной молитвой. И бывали случаи, когда по молитве Старца человек получал исцеление.

Умел Старец и смеяться. Он любил рассказать какой-нибудь анекдот, историю из парижской или афонской жизни. Смеялся он по-детски — искренне и подолгу. Он, например, вспоминал некоего диакона в Париже, который однажды застал его в саду беседующим с дамой на духовные темы. Что уж вообразил диакон по этому поводу, остается загадкой, но только он потом долго всем говорил, поднимая вверх указательный палец и хитро прищуриваясь: «А этот Софроний-то — фруктик, фруктик!» Тот же диакон иногда приходил к отцу Софронию с бутылкой вина; откупорив ее и отпив из нее несколько глотков, он начинал рассуждать: «Отец Софроний, согласитесь, ведь здесь в Париже настоящих монахов нет: только Вы и я. А остальные все так — любители».

А вот афонская история. Однажды, когда отец Софроний — это было уже после смерти преподобного Силуана — жил на Афоне в затворе, к нему пришел молодой монах, который стал расспрашивать его о том, о сем. Чувствовалось, что пришел он для важного разговора, однако не решался его начать. Наконец, он сказал: «Отец Софроний, ответьте честно, Вы масон какой степени?» Отец Софроний был так удивлен вопросом, что двумя руками схватился за голову. Тогда монах выскочил из кельи и сообщил всем, что отец Софроний — масон десятой степени (так как на двух руках, которыми он обхватил голову, было десять пальцев).

Старец много говорил о России. Почему-то у него сложилось впечатление, что в России его книги не признаны: это доставляло ему большое огорчение. В монастырь приезжало много людей из Греции, ведущие иерархи Константинопольского Патриархата, такие как патриарх Варфоломей, митрополит Иоанн (Зизиулас), епископ Каллист, регулярно посещали Старца. А из России приезжали редко. Кроме того, до Старца дошли сведения о том, что один профессор в России критикует его книги. Я говорил ему о той огромной популярности, которой в России всегда пользовалась книга «Старец Силуан», а он отвечал мне: «А вот профессор такой-то считает, что я в прелести». Критику в свой адрес отец Софроний воспринимал с большим смирением и в молитве просил Бога указать ему на ошибки, которые он мог допустить в своих книгах.

Почти еженедельно Старец проводил в монастыре беседы на духовные темы. К этим беседам он относился как к продолжению литургического служения, как к «литургии после Литургии». Однажды Старец благословил мне совершить Божественную Литургию в монастырском храме: на ней он сам присутствовал и причащался. Когда служба кончилась, он сказал мне: «Я был за Вашей Литургией, а Вы приходите на мою». Имелась в виду беседа, которую он проводил в монастырском храме в послеобеденное время.

В 1993 году, за двадцать дней до кончины Старца, я приехал в Англию. Сразу же по приезде встретился со Старцем. Беседовали мы без перерыва четыре с половиной часа. Как всегда, Старец сохранял абсолютную ясность мысли, бодрость духа. Под конец он провел меня к себе в келью, мы помолились вместе, и он сказал: «Я очень рад, что мы с Вами встретились перед моей смертью». А я должен был на следующий день лететь на двадцать дней во Францию, после чего возвращался на два года в Англию для учебы в Оксфордском университете. Я говорю: «Старец, через три недели я вернусь в Англию, и, надеюсь, мы будем часто видеться». Старец повторил: «Я очень рад, что мы встретились перед моей смертью». Когда двадцать дней спустя я позвонил из Франции в монастырь, чтобы сообщить о своем приезде, меня спросили: «Вы слышали, что Старец скончался?» Я прибыл в день его похорон и участвовал в погребении.

Встреча со Старцем была для меня событием огромной важности. В его лице я увидел человека, который достиг того, что на святоотеческом языке называется обожением. Одно дело — читать об обожении у древних Отцов, другое — видеть это своими глазами, на примере живого человека, твоего современника. Глядя на него, ты вдруг понимаешь, что человек обожженный — это не какой-то небожитель; это такой же человек, как все мы, из той же плоти и крови, но только каждое его слово, каждый взгляд, каждое движение пронизаны Богом. Он остается человеком, но во всех его человеческих проявлениях присутствует божественная энергия, божественная благодать.

\* \* \*

Сергей Сахаров (будущий архимандрит Софроний) родился в 1896 году в Москве. Воспитывался в православной семье. Определенное влияние оказала на него мать, которая была «человеком глубокого сердца и праведной жизни». Однако более сильным было влияние няни: она привила ему вкус к молитве и богослужению.

Окончание учебы совпало с началом Первой мировой войны. В годы войны Сергей был офицером инженерных войск, однако в военных действиях не участвовал. После окончания гражданской войны поступил в Московское училище изящных искусств, где занимался живописью.

В 1921 году Сергей эмигрирует. Пробыв недолго в Германии и Италии, он в 1922 году оказывается в Париже: там он продолжает заниматься живописью и выставляет свои работы в художественных салонах. В 1924 году поступает в только что открытый Свято-Сергиевский богословский институт. В 1925 отправляется сначала в Сербию, а затем на Афон, где принимает монашество в русском монастыре святого Пантелеимона.

Путь к монашеству был для Сергея нелегким. С детства он привык часто и подолгу молиться: «Когда я был совсем мальчиком, — вспоминает он, — промолиться полчаса, сорок пять минут для меня не составляло никакого труда. Это была как бы потребность». Однако в семнадцать лет Сергей увлекся буддизмом и восточной медитацией. Вера в личного Бога на время поколебалась, хотя от Церкви и от молитвы Сергей окончательно не отрывался. Поворотным пунктом стала Великая Суббота 1924 года, когда сразу после причастия Сергей ощутил присутствие Бога, явившегося ему как нетварный божественный свет. Опыт божественного присутствия с тех пор только углублялся, жажда духовной жизни становилась все сильнее: она и привела его в конце концов на Афон.

О первых годах, проведенных на Святой Горе, отец Софроний вспоминал, как о «самых блаженных»: послушания, которые он исполнял, были простыми и не отвлекали от молитвы, службы длились по семь–восемь, а то и двенадцать часов в день. В 1930 году он встретился с преподобным Силуаном, который покорила его своей святостью, глубиной духовного опыта и ясностью мысли. До самой смерти преподобного в 1938 году отец Софроний находился при нем и стал свидетелем его кончины.

Весной 1939 года отец Софроний уходит в затвор: он поселяется в одной из пещер афонской Карулии, где проводит дни и ночи в молитве за мир. В 1941 году он принимает священный сан в монастыре святого Павла и вскоре становится духовником нескольких монастырей.

После Второй мировой войны Афон оказался охвачен антиславянскими настроениями, и многим русским монахам пришлось покинуть Святую Гору. В их числе были иеромонах Софроний и монах Василий (Кривошеин), будущий архиепископ Брюссельский и Бельгийский. Отец Софроний в феврале 1947 года вновь оказался во Франции. В 1948 году он публикует книгу «Старец Силуан», вскоре переведенную на многие языки и ставшую классикой православной духовной литературы.

В 1959 году, в возрасте 67 лет, отец Софроний переезжает в Англию, где приобретает старый священнический дом в местечке Tolleshunt Knights (графство Эссекс). Там он создает небольшой монастырь. Сначала с ним было семь человек, но со временем число иноков и инокинь выросло до

двадцати пяти (монастырь состоит из двух общин — мужской и женской). Впоследствии монастырь получил в пользование находящуюся неподалеку старинную англиканскую церковь, которую переоборудовали под православный храм. Монастырь приобрел или построил и другие здания, в том числе большой храм и трапезную, которую расписал сам отец Софроний, а также небольшой домик, где он поселился после того, как передал управление монастырем своему ученику и сподвижнику архимандриту Кириллу.

Поскольку община, созданная отцом Софронием, была с самого начала интернациональной, богослужебный устав решили максимальным образом упростить. Полноценное всенощное бдение, состоящее из вечерни и утрени на славянском, греческом, английском и французском языках, совершается в монастыре только накануне воскресных и праздничных дней. В остальные дни совершается так называемое «правило», состоящее из нескольких сотен Иисусовых молитв, произносимых кем-либо из насельников или гостей обители в полной темноте и тишине в монастырском храме. Божественная Литургия совершается три раза в неделю.

За годы своего пребывания в Великобритании отец Софроний приобрел известность как выдающийся духовник. Тысячи людей из разных стран приезжали к нему за духовным советом. В своих наставлениях он подчеркивал важность внутреннего духовного делания в противовес «телесному» подвигу. Все внешние формы аскезы, будь то пост, молитвенное правило, поклоны, различные монастырские послушания, являются лишь вспомогательными средствами для «умного делания» — непрестанного предстояния Богу в молитве. Без этого предстояния Богу они лишены смысла и являются не более чем пустой оболочкой.

Господь дал отцу Софронию долгую жизнь. Еще будучи на Афоне, он перенес тяжелую болезнь, несколько раз был на грани смерти. Здоровье его всегда было крайне слабым. Тем не менее он продолжал жить, удивляясь своему долголетию. В 1977 году он писал сестре Марии: «Мне 81! Невероятно, но факт. Никак не могу понять сего странного положения. Я столько раз болел действительно серьезно, так что окружающие не предполагали, что я оправлюсь и встану. Сколько раз я бывал в опасности в горах, в пустыне, на дорогах, в море в бурные погоды, от многих скорбей и ран душевных... И вот какое чудо!» В 1986 году отец Софроний писал: «Я совсем состарился: если суждено мне дожить до сентября, то мне будет девяносто лет, но я вовсе не могу быть уверенным в этом». Отец Софроний дожил до девяноста шести лет и перешел в мир иной 11 июля 1993 года.

\* \* \*

Архимандрит Софроний известен прежде всего как автор бессмертной книги «Старец Силуан», впервые изданной полвека назад и с тех пор переведенной более чем на двадцать языков. Не менее важна книга «Видеть Бога, как Он есть», где отец Софроний излагает свой собственный духовный путь. В небольшой книге «О молитве» отец Софроний делится своим опытом молитвы. В последние годы начали выходить в свет материалы из архива Старца — его переписка с сестрой Марией, с протоиереем Борисом Старком, отдельные беседы. Готовится к печати книга статей Старца на экклезиологические темы «Рождение в Царство непоколебимое». Со временем будет, вероятно, опубликована переписка отца Софония с такими выдающимися богословами, как протоиерей Георгий Флоровский, архиепископ Василий (Кривошеин), митрополит Сурожский Антоний.

В восприятии многих людей облик архимандрита Софония как бы заслонен обликом его учителя — преподобного Силуана Афонского; отца Софония воспринимают прежде всего как популяризатора учения преподобного Силуана. Между тем вклад отца Софония в богословие не менее, а может быть, и более значителен, чем вклад преподобного Силуана.

## Тема персоны

Основной темой богословия отца Софрония является учение о персоне: о Боге как персональном бытии и о богообщении как встрече между личным Богом и человеком—личностью. «Ипостась—Персона есть первичный принцип и последнее, всеобъемлющее измерение в Божественном Бытии; также и в человеческом, по образу Божию тварном бытии. Вне сего ипостасного принципа ничего не существует», — говорит отец Софроний. Поиски сверхличного Абсолюта когда-то едва не увели молодого художника Сергея Сахарова из Церкви; встреча с личным Абсолютом привела его к принятию монашества. Именно эта встреча, сопровождавшаяся мистическим опытом видения света, перевернула его жизнь. «В Евангелии от Иоанна... говорится о лице Христа как о Логосе — Мудрости Бога, но мудрости ипостасной, то есть персональной:

*без Него ничтоже бысть, еже бысть (Ин. 1:3). Все, что существует, существует через Него и благодаря Ему. Тогда для меня разрешился вопрос очень ясно, что сверхличный Абсолют вовсе не есть Бытие. А Бытие есть персона, и без этой персоны ничто не может существовать» .*

Именно во Христе и через Христа Бог раскрывается человеку как персональное бытие. Только Сам Бог персонален в полном смысле слова, а человек является персоной в той мере, в какой он является образом и подобием личного Бога, в какой приобщается персональному вечному Бытию. Персональный принцип есть тот потенциал, который человеку надлежит актуализировать через исполнение заповедей воплотившегося Бога — Христа:

*Мне самому дорого обошлись заблуждения, которыми я увлекался около семи–восемь лет. По–человечески рассуждая, я не смог бы своею силой выбраться из бездонности трансцендентизма восточного видения сверхличного Абсолюта... Когда же по дару Свыше мне было дано уразуметь онтологическое место принципа Персоны в Божественном Бытии, тогда, естественно, все переменилось и предстало в обратной перспективе: мы — тварь; как персоны мы создаемся потенциально, не актуально. Я не есмь Перво–Бытие, но тварный образ Его. Евангельскими заповедями я призываюсь актуализировать, реализовать в себе мое персональное богоподобие, стать личностью–ипостасью.*

Девятнадцать столетий назад Пилат задал Христу вопрос, ответа на который не стал дожидаться, так как считал, что ответа на него не существует: «Что есть истина?» (Ин. 18:38). Он не догадывался, что Истина не есть «что», Она есть «кто», и что эта воплощенная Истина в тот момент стояла перед ним — та самая Истина и Мудрость Божия, то самое Бытие, через Которое мир был приведен в бытие. Истина не есть отвлеченное имперсональное понятие, Она есть не что иное как Сам Бог, Которого мы познаем через личное откровение во Христе.

Бог не есть *одна* Персона, Он есть *три* Персоны, «единые в Своей Сущности, в Своем Царстве, в Своей Славе, в Своем действии». Персональный принцип в Боге реализуется в полноте любви, которой обладают Лица Святой Троицы. Любовь Божия имеет кенотический характер. «Само воплощение Бога Слова есть тоже истощание, онтологически свойственное божественной любви. Отец истощает Себя всего в рождении Сына. И Сын ничего не присваивает Себе, но все отдает Отцу». Полнота божественной любви была явлена людям в Гефсиманском саду и на Голгофе. Тайна Божественного кенозиса непостижима для тварного бытия, она недоступна людям, которые переживают кенозис–истощание как смерть, умирание. Но когда Евангелие воспринимается как призыв следовать за Христом и как весть об обожении человека через подражание Христу в его Гефсиманской молитве, тогда эта тайна открывается человеку «не через отвлеченную философию, а бытийно». Бог «включает нас в Свое бытие так, что оно становится нашим». Благодаря исполнению заповедей Христовых, молитве за мир и любви к врагам человек может реализовать в себе персональный потенциал вплоть до уподобления Богу:

Бог есть любовь; и человек–персона одарен способностью воспринять от Бога пламя сей любви. Бог есть Свет, в котором нет никакой тьмы, и мы призваны стать светом в Божественной вечности. Богу все совершенно открыто, все ведомо Ему до конца; и человек–ипостась, включенный в Акт Божеского Бытия, через Бога и в Боге становится носителем всеведения... Человек — тварная ипостась; однако в своем внутреннем существе как образ Абсолютного Бога и он есть некий всемирный центр, великий и дивный в своем конечном завершении через Сына, собезначального Отцу.

## Молитва

Персональный потенциал человека в наибольшей полноте раскрывается в молитве — предстоянии личному, живому Богу. Отец Софроний говорит о разных видах, степенях и уровнях молитвы. Он рассматривает молитву как «бесконечное творчество, высшее всякого иного искусства и науки». Но путь молитвы весьма сложен. Иногда в молитве человек переживает опыт божественного присутствия, а иногда, напротив, чувство богооставленности. «Труден подвиг за молитву; меняются состояния нашего духа: иногда молитва течет в нас, как могучая река, иногда же сердце становится иссохшим». Погружая нас во тьму и пустоту богооставленности, Бог научает нас познавать исходящие от Него дары. Кроме того, через опыт богооставленности мы становимся «нищими духом» (Мф. 5:3) и приобщаемся Христову смирению, кенотическому опыту Самого Христа, Который на Кресте взывал к Отцу: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты меня оставил?» Гефсиманская молитва Иисуса Христа может стать опытом человека, когда он молится обо всем мире с любовью, охватывающей все его существо. Тогда человек уподобляется Христу:

Когда некая тень подобия Гефсиманской молитве осенит человека, тогда он разрывает узы эгоистической индивидуальности и вступает в новый образ бытия: персональный, ипостасный по образу Ипостаси Единородного Сына.. Воспринять страждущую любовь Христа есть неоценимый дар Духа Святого, приближающий духовно к ощущению смерти Его на кресте и вместе силы воскресения. Соединенный с Ним подобием умирания в глубокой молитве о мире, в томительной жажде спасения людей, предвосхищает тайну спасения... Неописуемы дары Божии: они делают человека носителем полноты богочеловеческого бытия через соединение со Христом в молитве, уподобляющей его Ему.

Отец Софроний обладал уникальным опытом молитвы, начавшимся в раннем детстве и продолжавшимся до последних минут жизни. В книге «О молитве» он рассказывает о том, что дано было ему пережить в часы молитвенного предстояния Богу, о тех «ответах», которые он получал свыше и которые изменяли его жизнь, его восприятие Бога и окружающего мира. Однажды, будучи еще молодым человеком, он в течение целой ночи со слезами молился об угнетенных и страдающих, молился до тех пор, пока не пришла ему мысль: «Если я так, всю силу моего сердца сострадаю человечеству, то как понять Бога, безучастно смотрящего на страдания многих миллионов созданных Им же Самим людей?» Тогда он обратился к Богу с безумным вопросом: «Где Ты?» И тотчас услышал в сердце слова: «Разве ты распялся за них?» Эти слова Самого Христа, произнесенные в сердце отца Софрония, потрясли его: он понял, что только Бог воспринял на Себя страдания людей в абсолютном и безусловном смысле, ибо воплотился, пострадал и умер за людей. «Короткий ответ Бога обычно заключает в себе сущность дела, — говорит отец Софроний. — Божие слово приносит в душу новое, особое чувство бытия; сердце испытывает прилив светоносной жизни; ум вдруг постигает дотоле скрытые смыслы».

В другой раз, размышляя в молитве о войнах, виновниками которых становятся созданные Богом люди, отец Софроний «вторично боролся с Богом», поставив перед Ним вопрос о Его ответственности за зло, царящее на земле: «Если Ты создал все, что существует, если без Тебя ничто

не начало быть, то все эти гнусные преступники, способные проливать кровь миллионов и миллионов людей... — не они повинны суду и не они ответственны... Ты, как Творец всего, единственный виновник неисчетного горя земли». И опять в ответ на отчаянный вопль он ощутил прикосновение мира Божия, и его посетила мысль: «Отец послал Сына Своего, чтобы спасти мир; и Его они убили. Но вот Он воскрес как Победитель смерти и уже как Царь вечности «совершит суд Свой над народами по правоте» (Пс. 9:9)».

Молитва была основным жизненным стержнем отца Софрония на протяжении многих десятилетий. Особенно интенсивной стала его молитва, когда он покинул Париж и оказался на Афоне. Здесь он понял, что такое непрестанная молитва покаяния, что такое молитва за мир; он ощутил силу Имени Божия, призываемого в молитве Иисусовой, и опытно познал, что значит «схождение ума в сердце». Опыт «внутрипробывания», которого иные подвижники прошлого достигали благодаря многолетним трудам, был дарован отцу Софронию с самых первых месяцев его жизни на Святой Горе. Как он сам рассказывает, семь лет спустя после приезда на Афон он получил послушание от игумена — изучать греческий язык. Вернувшись в келью из библиотеки и открыв книгу, он физически ощутил, как его ум выходит из сердца и поднимается к голове, а затем к книге. «В тот момент мне стало ясно, — вспоминает отец Софроний, — что мой ум безысходно днем и ночью пребывал в сердце в течение семи лет моей покаянной молитвы».

По мнению отца Софрония, наиболее адекватным выражением ипостасной молитвы, подобной Гефсиманской молитве Самого Христа, является Божественная Литургия. Для того, чтобы вырасти до способности углубляться духом в подлинно вселенские измерения Литургии, человеку требуется немало лет. Литургическая молитва, — говорит отец Софроний, — одна из самых тягостных: «Мы живем ее в страшном разрыве всего нашего существа. Благословив в начале Царство Отца, и Сына, и Святого Духа, мы затем снижаемся до преходящих житейских нужд, чтобы опять подняться через славословие до Престола Божия». Через совершение Литургии страдания всего мира входят в душу священника: «Через литургическую молитву душа наша погружается в океан людских страданий». Вместе с тем именно Литургия является тем путем, идя по которому человек реализует свой ипостасный потенциал, ибо именно причастие Чаше Христовой возвращает человеку богоподобие, утраченное в грехопадении, и ведет его к обожению:

Подлинные измерения Литургии — воистину божественны, и мы никогда не исчерпаем ее содержания, особенно живя еще во плоти. Созданные из «ничто», мы постепенно растем, развиваемся, совершенствуемся... Разделяя со Христом Его Чашу, мы через причастие Тела Его и Крови воспринимаем также и Его Божество... Таков путь: через соединение в любви с Божественной Ипостасью Единородного Сына мы становимся Его подобием, и как ипостаси в полноте своей завершенности «по образу и подобию» Его усыновляемся Отцом Небесным на бесконечные веки.

### **Божественный Свет**

Одной из составляющих молитвенного опыта является, согласно отцу Софронию, созерцание Божественного Света. В книге «О молитве» он пишет: «Не раз мне было дано созерцать Божественный Свет. Нежно объятый им, я бывал полон неземной любовью. В некоторых случаях мир терял свою материальность и становился невидимым». Подобным опытом обладали древние святые, однако лишь немногие описывали его в своих произведениях: среди тех, кто подробнее других говорил о созерцании Божественного Света, следует отметить преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламу. Последний дал богословское обоснование опыта созерцания Света, охарактеризовав этот Свет как нетварную энергию Божию. Что же касается преподобного Симеона, то в его творениях мы находим многочисленные описания видений Света; никто из Отцов ни до, ни после Симеона не говорил о Божественном Свете с такой откровенностью.

Современников Симеона эта откровенность шокировала, многие обвиняли его в гордыне или лицемерии.

Нечто подобное произошло с отцом Софронием после публикации книги «Видеть Бога, как Он есть». В этой книге он не побоялся описать некоторые из многочисленных видений Света, которых он удостоился в разные годы жизни. Далеко не все, знавшие отца Софрония по книге «Старец Силуан», сумели адекватно воспринять написанную им духовную автобиографию. Некоторые увидели в новой книге признаки «прелести», другие вообще усомнились в достоверности описанных им видений. Один епископ, как говорят, даже прислал автору книги такое письмо: «Отец Софроний! Но мы—то Вас знаем, мы—то знаем, что с Вами этого не могло быть». А иные с иронией говорили: «Если хотите видеть Бога, как Он есть, поезжайте к отцу Софронию».

Между тем именно книга «Видеть Бога, как Он есть», законченная отцом Софронием в глубокой старости (ему было почти девяносто лет, когда она вышла в свет), является квинтэссенцией его богословской мысли: именно в ней с наибольшей полнотой раскрыто его учение о персоне, о покаянии, о духовном плаче, об истощании и богооставленности, о Гефсиманской молитве, о Божественном Свете. То, что пишет отец Софроний о Божественном Свете, напоминает страницы «Гимнов Божественной Любви» преподобного Симеона Нового Богослова:

*Небесный Свет не поддается чувственному контролю. Иной, неуловимый по своей природе, он приходит неопределимым для нас образом... Исходя из Единого Существа, Свет сей ведет к единому познанию Бога Любви... Душа не без страха решается говорить о том Свете, который посещает человека, жаждущего увидеть Лицо Безначального. Таинственна его природа; и в каких образах описывать его? Незъяснимый, невидимый — он иногда бывает видим вот этими телесными очами. Тихий и нежный — он влечет к себе и сердце, и ум, так что забываешь о земле, будучи восхищен в иной мир. Это бывает и среди бела дня, и во тьме ночной. Кроткий, он, однако, более могуществен, чем все, что нас окружает. Он объемлет человека странным образом извне; видишь его, но внимание уходит вглубь внутреннего человека, в сердце, согретое любовью... Случается, что не ощущаешь материальности: ни своей, ни окружающей действительности, и себя видишь, как свет... Свет сей святой, являясь в силе, приносит смиренную любовь, изгоняет всякое сомнение и страх, оставляет далеко позади все земные отношения... Он дает духу нашему познание об ином Бытии, не поддающемся описанию; ум останавливается, став превыше мышления самым фактом вхождения в новую форму жизни... Дух наш торжествует: сей Свет — есть Бог. Всемогущий и вместе незъяснимо кроткий. О, как осторожно обращается Он с человеком: Он сердце, сокрушенное отчаянием, исцелит; душу, надломленную грехом, вдохновит надеждой на победу.*

### Духовничество

Незадолго до своей кончины Старец Силуан сказал отцу Софронию, тогда еще молодому монаху, не имевшему священного сана: «Когда вы будете духовником, не отказывайтесь принимать приходящих к Вам». В ту минуту отец Софроний не придавал особого значения словам Старца и вспомнил о них только через несколько лет, когда его назначили духовником. В течение более полувека отец Софроний совершал духовническое служение — сначала на Афоне, затем во Франции и, наконец, в Англии — и никогда не отказывался принимать всех тех, кто искал у него совета, утешения, назидания, поддержки, молитвы. Он был в подлинном смысле слова Старцем — духовником, способным увидеть человека на той глубине, на которой сам человек себя не видит. Жизнь многих людей кардинальным образом изменилась благодаря встрече со Старцем Софронием.

Духовническое служение, по его мнению, должно вырастать из опыта молитвы; советы, которые дает духовник, должны быть не плодом его рассуждения, но результатом озарения свыше от

Духа Святого: «Если людям, пришедшим к священнику с надеждой услышать от него ясно волю Божию, вместо того он даст указание, исходящее от его собственного рассуждения, могущего быть неугодным Богу, то тем самым бросит их на неверный путь и причинит некоторый вред». Духовник должен быть проводником воли Божией: он должен быть тем, через кого приходящий к нему может услышать не его голос, но голос Самого Бога. Как отмечает отец Софроний, «Старец Силуан не имел определенного духовника в течение всей своей монастырской жизни. Обращался к тому, кто в данный момент был ближе». Часто решающую роль играет не личность духовника, но то, с каким настроением приходит к нему тот или иной человек.

Отец Софроний с особым трепетом относился к духовническому служению. Миссия духовника, считал он, — вести людей к обожению:

*Духовнику надлежит чувствовать ритм внутреннего мира всех и каждого из обращающихся к нему. С этой целью он молится, чтобы Дух Божий руководил им, давая нужное для каждого слово. Служение духовника и страшно, и увлекательно; болезненно, но вдохновляюще. Он «сорботник у Бога» (1. Кор. 3:9). Он призван к наивысшему творчеству, к несравненной чести — творить богов для вечности в Свете нетварном .*

В своей собственной жизни отец Софроний осуществил это призвание. Он был одним из немногих духовников, которые соответствуют идеалу пастыря, начертанному более полутора тысяч лет назад святителем Григорием Богословом: «Надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться — потом умудрять; стать светом — потом просвещать; приблизиться к Богу — потом уже приводить к Нему других; освятиться — потом освящать».

## **Митрополит Сурожский Антоний**

Митрополита Антония я впервые увидел в самом начале 80-х — в квартире одного известного московского священника, куда Владыка приехал тайно для встречи с молодежью. Нас было человек сорок в маленькой комнате, набитой до отказа. Помню, что сидели на полу и долго ждали прихода Владыки, который был для нас, молодых христиан, живой легендой. В те годы, когда быть религиозным означало поставить себя вне общества, когда христианская литература была практически недоступна, его слово было тем источником живой веры, которого всем нам так не хватало.

Атмосфера внутри Церкви тогда сильно отличалась от теперешней: была какая-то общность, солидарность, люди поддерживали друг друга. Тогда священники не делились на правых и левых, на «либеральных» и «консервативных», не обвиняли друг друга в неправославии. Многие из тех, кто сейчас активно выступает от имени Церкви под патриотическими и националистическими знаменами, кто говорит о возрождении России и «духовных ценностях», тогда были комсомольскими вожаками или партийными деятелями и от Церкви держались на расстоянии пушечного выстрела. А Церковь жила своей жизнью — закрытой, внутренней. Думаю, многие из пришедших в храм в то время согласятся, что атмосфера в Церкви тогда была светлее, теплее, чище. В те годы вряд ли кому пришло бы в голову отыскивать в книгах митрополита Антония какие-либо отклонения от православного вероучения. Его просто читали и любили.

И вот он вошел в комнату — человек невысокого роста с белой бородой и горящими глазами. Его взгляд — пламенный, пронзительный — поразил меня еще больше, чем его слова. Говорил он, как помню, о смирении. О том, что смирение — это не искусственное самоуничижение, не копание в собственных грехах, не втоптывание себя в грязь. Смирение — это результат встречи человека с Богом один на один: перед безмерным величием Божиим человек кажется самому себе таким ничтожным, таким незначительным.



После окончания беседы слушатели задавали вопросы, и митрополит Антоний отвечал на них — умно, смело, откровенно. В нем не было ни тени того «двоемыслия», которое насквозь пропитывало советскую реальность. Не было в нем и церковной елейности, слащавости, начетничества. Его слово, простое и сильное, исходило из глубин его сердца и достигало самых сокровенных глубин в сердцах слушателей. Он говорил не от книг, а из собственного опыта, потому каждая его мысль обретала особую весомость.

А потом все долго расходились — по двое или трое, чтобы не вызвать подозрение у соседей (собираться на частной квартире для «отправления религиозных потребностей» тогда строго запрещалось).

Спустя день или два я увидел его вновь — теперь уже в стенах Московской духовной академии, где он проводил беседу со студентами о пастырстве. Семинаристы — народ привычный к богословским докладам и проповедям: их трудно чем-нибудь удивить. Но его слушали, затаив дыхание, ловили каждое слово. «Я не богослов, и в этом вы скоро сами убедитесь. Но я скажу вам нечто из своего опыта» — так он начал. Он говорил долго — о том, как тайно принимал монашеские обеты перед уходом на фронт, о том, как работал хирургом во французском Сопротивлении, о том, как, став священником и затем епископом, духовно окормлял сотни и тысячи людей — русских и французов, англичан и греков, православных и инославных. И опять в глазах его полыхало пламя, которое действовало сильнее всяких слов.

Еще через день он служил в одном из московских храмов, набитом до отказа. Помню, как он быстрым шагом пересек пространство храма, сделал земные поклоны перед иконами, благословил народ, вошел в алтарь. В этом прохождении через храм не было ничего от пышного архиерейского входа: никакой плавности, величавости, церемониальности. Митрополит был больше похож на хирурга, который спешит на операцию, чем на «князя Церкви», вступающего в свои владения.

Позже мне довелось близко общаться с Владыкой Антонием — особенно в годы моей учебы в Великобритании. Я имел возможность многократно сослужить Владыке за Божественной Литургией, присутствовать на его беседах в лондонском приходе, беседовать с ним с глазу на глаз. Но те первые встречи в начале восьмидесятых как-то по особому врезались в память. Они остались одним из самых ярких впечатлений моей юности и во многом предопределили тот путь, по которому я пошел.

\* \* \*

Андрей Блум (так в миру звали Владыку Антония) родился в 1914 году в Лозанне в семье потомственного русского дипломата. Несколько лет семья жила в Персии, потом, после того как в России сменилась власть, странствовала по свету, пока, наконец, не осела в Париже. Здесь мать Андрея устроилась работать, а отец, глубоко религиозный человек, вел полумонашеский образ жизни.

Когда пришло время отдавать мальчика учиться, мать отправилась вместе с ним в одну из католических школ, где ему был предложен полный пансион. Обсудив все детали со священником, который возглавлял школу, и обо всем договорившись, мать и сын уже собирались уходить, когда священник промолвил: «Разумеется, мальчик должен стать католиком». Мальчик тогда сказал: «Мама, пойдем отсюда — я не для продажи». Неприязнь и недоверие к Католической Церкви остались у Владыки Антония на всю последующую жизнь.

Андрей учился в одной из рабочих школ на окраине Парижа: там его жестоко избивали сверстники. Спустя сорок пять лет, проезжая в вагоне парижского метро мимо той станции, на которой находилась его школа, и увидев надпись с ее названием, он потерял сознание.

К четырнадцати годам Андрей был законченным атеистом. Однажды, когда он в находился в летнем лагере, ему пришлось поневоле оказаться слушателем русского православного священника,

приехавшего туда для встречи с молодежью. То, что говорил священник (а это был, между прочим, выдающийся богослов — отец Сергей Булгаков), юноше ужасно не понравилось: идеалы смирения и покорности, нарисованные проповедником, были ему глубоко чужды. По окончании беседы он отправился домой, чтобы взять Евангелие и, прочитав, раз и навсегда покончить с христианством.

И тут случилось нечто неожиданное. Начав читать Евангелие от Марка, где-то между второй и третьей главой, юноша вдруг почувствовал, что по другую сторону стола стоит живой, реальный Христос. Это не было видением, но было абсолютно неоспоримым чувством Присутствия. «Если Христос здесь, живой, значит, Он действительно воскрес, значит, все, что написано в Евангелии — правда», — подумал Андрей. С этого момента его жизнь изменилась кардинальным образом:

Я почувствовал, что никакой иной задачи не может быть в жизни, кроме как поделиться с другими той преображающей жизнь радостью, которая открылась мне в познании Бога и Христа. И тогда, еще подростком, вовремя и не вовремя, на школьной скамье, в метро, в детских лагерях я стал говорить о Христе, каким Он мне открылся: как жизнь, как радость, как смысл, как нечто настолько новое, что оно обновляло все... Я мог бы сказать вместе с апостолом Павлом: «Горе мне, если я не благовествую»... Горе, потому что не делиться этим чудом было бы преступлением перед Богом, это чудо сотворившим, и перед людьми, которые по всей земле сейчас жаждут живого слова о Боге, о человеке, о жизни.

Много лет спустя Владыку Антония спросили: «Это чувство живого Христа, которое Вы испытали, оно потом не ушло, не ослабело?» — «Нет, — ответил он. — С тех пор оно никогда меня не покидает. Оно может быть более интенсивным или менее интенсивным, но оно всегда присутствует в моей жизни».

Потом он учился в медицинском институте, который окончил перед самым началом войны. За пять дней до ухода на войну тайно произнес монашеские обеты, а в 1943 году принял постриг от своего духовника — архимандрита Афанасия (Нечаева). В течение десяти лет работал хирургом: пять лет на войне и пять после нее. Сотни больных, раненых, умирающих прошли через его руки. Это было началом его пастырского служения. Он мог часами сидеть у постели умирающего солдата, разговаривая с ним, пока тот еще был в состоянии говорить, а потом просто молча молясь о нем, пока душа его не перейдет в иной мир. Встреча со смертью лицом к лицу коренным образом изменила мировосприятие будущего митрополита Антония. «Смерть, мысль о ней, память о ней — как бы единственное, что придает жизни высший смысл, — говорит он. — Жить в уровень требований смерти означает жить так, чтобы смерть могла прийти в любой момент и встретить нас на гребне волны, а не на ее спаде..."

В 1948 году монах Антоний стал священником и вскоре был направлен в Англию. В 1957 году он был рукоположен в сан епископа Сурожского и назначен управляющим приходами Московского Патриархата в Великобритании. В течение многих лет Владыка занимал ответственные церковные должности, с 1966 по 1974 год был Патриаршим Экзархом Западной Европы, представлял Русскую Церковь на экуменических форумах. Но главным для него всегда оставалось служение на лондонском приходе, которому он посвятил более полувека. Именно здесь были произнесены его проповеди, которые потом в распечатанном виде ходили по рукам православных верующих.

Его проповедь не ограничивалась рамками Православной Церкви. Его нередко приглашали в англиканские и протестантские храмы, где он никогда не отказывался проповедовать. «Я не ставлю своей целью обращение англикан в Православие, не внушаю им, что Православие лучше других конфессий, — говорит Владыка Антоний. — Когда я произношу проповедь в англиканском храме, моя цель — помочь людям углубить свою духовную жизнь, приблизиться к Богу». Среди сегодняшних прихожан Владыки Антония много бывших англикан, но никого из них он намеренно

не привлекал в Православную Церковь: все они приходили, вдохновленные его проповедью о Боге живом, его книгами о том, что составляет сердцевинное содержание жизни.

Однажды, будучи в Оксфорде, Владыка остановился на улице и начал говорить о Христе: постепенно собралась толпа, которая слушала его с большим напряжением. В другой раз группа молодых хиппи пригласила его на свою «тусовку»: «Ты такой же, как мы, — сказали ему. — Ты с бородой, и мы с бородой, ты носишь длинное платье, и мы носим длинное платье. Приходи к нам». Он пришел и просидел с ними до утра, беседуя о Боге и слушая то, что они могли сказать ему.

Владыка умеет не только говорить, но и слушать (чего лишены многие пастыри, привыкшие к амвону, к кафедре). Думаю, что в этой способности быть всецело обращенным к собеседнику заключается один из секретов той потрясающей популярности, которой пользуется митрополит Антоний в самых широких кругах — как среди православных верующих, так и среди людей, далеких от Православной Церкви.

В России уже около десятилетия продолжается то, о чем принято говорить как о «религиозном возрождении». Для Русской Церкви это возрождение преимущественно сводится к восстановлению церковных стен, к увеличению числа храмов, монастырей, духовных школ и других церковных институтов. При этом живая человеческая личность нередко остается как бы за кадром. Многие в Церкви настолько увлечены борьбой за стены и камни (а в некоторых случаях борьбой за деньги и власть), что им просто не хватает ни времени, ни сил, чтобы обратить внимание на живых людей — не только тех, которые уже в Церкви, но и тех, кто вне ее. А Владыка Антоний именно этим всю жизнь и занимается: восстанавливает, исцеляет, врачует человеческие души, то есть делает самое главное, от чего зависит духовное возрождение русского Православия.

В последние годы Владыка Антоний из-за своего преклонного возраста гораздо меньше общается с людьми и больше времени проводит в затворе — в своей маленькой комнатке при храме. Он по-прежнему бодр и дееспособен, только устает быстрее. По-прежнему нет у него келейников, нет иподиаконов: он сам себе готовит, сам убирает комнату. По-прежнему свое архиерейское служение он совмещает с функциями сторожа — отпирает храм перед началом богослужения и запирает по окончании его.

\* \* \*

Будучи почетным доктором богословия четырех высших учебных заведений (Абердинского и Кембриджского университетов, Московской и Киевской духовных академий), митрополит Антоний шутя говорит о себе: «У меня только один настоящий докторат — по медицине; все остальные — фальшивые». Он всегда подчеркивает, что не является «профессиональным» богословом и что у него медицинское, а не богословское образование.

Но богословие не есть профессия: богословие — это призвание, служение, образ жизни. Богослов — это тот, кто умеет молиться, кто находится в постоянном общении с Богом. Владыка Антоний имеет семидесятилетний опыт молитвы, богообщения и служения людям, пятидесятилетний опыт священства, сорокалетний опыт епископства. На этом поистине уникальном опыте и основывается его богословие, которое именно потому и является столь жизненным.

## Встреча

Центральной темой богословия митрополита Антония является тема *встречи*. Это прежде всего *встреча с Богом*. Который настаивает человека даже тогда, когда человек Его совсем не ищет, не ждет. О Боге ничего нельзя сказать на словах, Его бытие нельзя доказать. Но Его можно встретить — и в этом величайшее чудо христианства. Немецкое слово Gott («Бог») происходит от глагола,

обозначающего «падать на колени в священном трепете». Бог — это Тот, перед Кем человек падает на колени, встретившись с Ним лицом к лицу. Встреча с Богом — это всегда суд, и потому «часто Господь ждет того времени, когда мы достаточно созреем, чтобы произнести над собой суд и когда мы станем способными принять и Его безусловный, справедливый, нелицеприятный суд, но в нем увидеть не свое осуждение, а Божий призыв, Божий зов к тому, чтобы нам вырасти в полную меру человеческого достоинства». Встреча с Богом, кроме того, является «началом новой жизни», которая не обязательно будет более легкой, более светлой или более привлекательной, чем наша прежняя жизнь: Христос может призвать нас не только на Фавор, но и на Голгофу.

Бог общается с человеком на равных; Он уважает свободу человека, бережно относится к нему. «Если люди готовы друг друга затоптать в грязь, то Бог этого никогда не делает». Бог любит всякого человека — православного и протестанта, мусульманина и буддиста, агностика и безбожника. Страдание Христа на кресте («Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?») есть приобщенность не только богооставленности, но и боголишенности. «Христос разделил с нами нашу обезбоженность», а потому Его опыт вмещает в себя опыт всякого человека, даже атеиста. Человек может не верить в Бога, но Бог всегда верит в человека.

Есть и другой род встречи — это встреча человека с самим собой. Казалось бы, каждый из нас прекрасно знает самого себя, в самих себе нам «не с кем встречаться». Но на самом деле в каждом человеке есть глубины, куда он боится заглянуть, разлад, которого он страшится. «Остаться с самим собой — одна из самых страшных вещей, которая может случиться с человеком, если он делает это не по собственному почину, а только по необходимости». Встречаясь с Богом, человек неизбежно выходит в новое измерение, когда перед ним открываются и собственные греховные глубины, о которых он раньше не знал. Если человек видит в себе все больше зла и тьмы, все глубже погружается в покаяние, то это значит, что Бог все больше доверяет ему, открывая ему его же собственные глубины.

Наконец, третий род встречи — это встреча с человеком: с тем конкретным человеком, ближним, которого Бог послал тебе навстречу. Задача каждого христианина заключается в том, чтобы выйти из скорлупы безразличия, чтобы увидеть и услышать другого человека:

...Надо научиться смотреть с целью увидеть, слушать с целью услышать. И это нам нелегко дается, это нас страшит. Потому что... это значит связаться с судьбой человека. Встречается нам знакомый или посещаем мы больного и спрашиваем: Ну, как?.. И наш знакомый или больной глядит на нас с надеждой и со страхом: неужели этот человек поставил вопрос, на который хочет получить ответ... и значит, свою судьбу с моей соединить? Из глаз, из звука голоса звучит и надежда, и страх; и человек часто отвечает: Да ничего, спасибо... И как часто, как постоянно бывает, что мы довольствуемся этими словами; эти слова нас освободили, он нас не затянул в свою судьбу, он не потребовал нашего участия... Нужно воспитать в себе очень много мужества, чтобы заглянуть человеку в глаза, с тем чтобы увидеть правду его слов... И нужно порой много мужества, чтобы сказать человеку: Не притворяйся, не лги, не говори мне, что тебе хорошо — это неправда; у тебя душа болит, тебе страшно, тебе одиноко, и ты больше не веришь, что даже твой друг, самый близкий, отзовется.

Для того, чтобы таким образом встретить человека, надо преодолеть в себе себялюбивый страх, что спокойная жизнь может вдруг стать беспокойной из-за того, что боль ближнего войдет в нашу жизнь. Нужно также учиться не только брать, но и щедро давать, не ожидая ничего взамен или в награду. Нужно, наконец, преодолеть страх перед другим человеком — страх перед тем, что и ближний заглянет в наши глаза, когда мы заглянем в его глаза.

## Православие и инославие

Есть и еще один род встречи — та, которую митрополит Антоний называет «экуменической»: встреча между христианами разных конфессий. Эту встречу Владыка Антоний переживал в течение всей жизни. Если его первое соприкосновение с католичеством было безрадостным, то последующие встречи с инославными христианами открыли ему, что и католичество, и протестантизм — «не просто жалкие осколки Православия, погруженные в море неправды, а христианство — христианство, которое сошло с рельс, которое пошло по ошибочному пути, но которое осталось верным Христу в своей направленности, в своей устремленности». Митрополит Антоний отвергает взгляд, согласно которому все инославные христиане находятся вне Церкви и лишены спасения:

Мне представляется, что история Церкви, ее богословие, *несовместимы* с таким решением, простым и... успокаивающим, ибо оно упраздняет всякое колебание, всякую проблему, требующую решения, которое было бы достойно Бога... Что делать с теми, которые, примкнув к ошибочной вере, приняв ущербное богословие, живут ради Христа и умирают за Него? Свидетели Его — мученики за веру в Господа, католики, протестанты и другие, которые жили лишь ради того, чтобы передать веру в Спасителя тем, кто Его не знал, прожили подвижническую жизнь, приняли мученическую смерть? Неужели они могут быть признаны *только* Христом, в вечности, и должны быть отвергнуты Его учениками на земле?

Митрополит Антоний считает, что Православие нельзя ограничивать пределами собственно Православной Церкви: оно шире своих исторических границ. В вопросе о границах Церкви он следует протоиерею Георгию Флоровскому:

Соборы первых веков... определили с разительной ясностью и законченностью нашу веру в Бога, Господа нашего, Матерь Божию; они определили, в чем заключается наше спасение и последние Божии обетования; но изложив, в чем состоит глубинная природа Церкви, они не определили ее границ... Отец Георгий Флоровский, человек, который для многих из нас был самым *голосом* Православия, в обширной статье о Церкви показывает, что ни одна из христианских конфессий не определила с окончательностью границ Церкви. И нашему столетию надлежит, со смирением, строгостью и христианской любовью глубоко продумать и уразуметь ту историческую реальность, которую представляет собой сегодня христианский мир... Невозможно говорить, с одной стороны, о Церкви, а с другой — о христианском мире для того только, чтобы не вводить инославных в иллюзию... Но и мы сами не должны забывать о том, что таинственно Бог прокладывает себе путь в душах и общинах, отделенных от Той, Которая есть и навсегда пребывает — несмотря на соблазн всех наших трений — не изолированной колонной в пустыне, но Столпом, несущим тяготу мира, Столпом истины.

В современной России Владыку Антония часто критикуют за подобные взгляды, упрекают в излишней широте. Как правило, упреки исходят от тех людей, для кого проблема инославия никогда не вставала с такой остротой, с какой она встала перед богословами русской диаспоры. Только встретившись лицом к лицу с христианами иной традиции, только посетив их храмы, побывав на их службах, поговорив с ними о том, как они понимают христианскую веру, можно увидеть, что между ними и нами по-прежнему много общего, что те заблуждения и отклонения, которые могут иметь место в их церковных общинах, не лишают их возможности любить Христа, быть верными Христу, посвящать жизнь Ему.

## Спасение

Владыка Антоний не боится ставить самые животрепещущие и сложные вопросы, такие как: возможно ли спасение для нехристиан? На этот вопрос, поставленный ему студентами Московской

духовной академии в 1966 году, Владыка ответил: «Да... Вы не можете ставить под вопрос вечное спасение человека только на том основании, что он родился в Центральной Африке в эпоху, когда там не было ни одного миссионера; тогда действительно спасение определялось бы географией и историей... Тогда это был бы просто Божий произвол: ты родился там, ты и осужден поэтому».

Сегодня от православных христиан часто можно услышать тезис (принимаемый за аксиому) о том, что большинство людей обречено на погибель: лишь православные, да и то не все, спасутся. Иными словами, девяносто девять процентов человечества обречено на погибель и вечные мучения. Отвечая на этот тезис, Владыка однажды сказал: «Я не могу представить, чтобы Бог создал людей только для того, чтобы большинство из них пошло к черту!»

Книга митрополита Антония «Человек перед Богом» содержит пространное рассуждение на тему спасения; затрагивается, в частности, учение о вечных муках и тезис о возможности всеобщего спасения, выдвинутый некоторыми Отцами Церкви (Григорием Нисским, Исааком Сириным). Владыка Антоний говорит: «Уверенность в спасении всех не может быть уверенностью веры в том смысле, что в Священном Писании нет ясного, доказательного утверждения об этом, но это может быть уверенностью надежды, потому что, зная Бога, каким мы Его знаем, мы имеем право на все надеяться». В Евангелии употребляется выражение «мука вечная», однако есть различие между вечностью божественной и вечностью тварной: последняя «укладывается в пределы времени». Если бы диаволу удалось «создать независимое от Бога, самостоятельное вечное царство», то это была бы его победа над Богом: «параллельно с Богом он осуществит то, чего хотел, он будет нераздельный царь вечного, со-вечного ада». Ад существует, но не как царство диавола, со-вечное Царству Божию, а как состояние тех людей, которые, по учению преподобного Исаака Сирина, наказываются «бичом любви Божией»; следовательно, «единственный огонь ада — это божественная любовь», которой непричастны те, кто по собственной воле оказался вне ее.

В качестве одной из причин, почему разделение на «овец» и «козлищ» трудно представить как имеющее вечный и непоправимый характер, Владыка Антоний указывает на тесную связь, которая существует между людьми:

*Когда вы думаете теоретически «овцы и козлища», — вас это не особенно волнует... Но если себе представить реально: вот, тебя пустили в Царство Божие, а твоего мужа, твою мать или сестру определили в царство тьмы, — каково тебе будет в этом Царстве Божием?.. Выйти из положения, как Фома Аквинат выходит (говоря, что тогда мы поймем, что Бог справедлив, и все, что Он делает — правильно), невозможно, недостаточно, потому что я, может быть, и скажу, что Бог во всем прав, а душа—то моя будет разрываться. А если она не будет разрываться, значит, во мне любви—то не так уж много, раз я могу забыть самых родных, самых близких, которые были для меня кровью и плотью моей жизни, просто потому, что сам в рай попал .*

То, что говорит Владыка Антоний, удивительным образом напоминает ответ преподобного Силуана Афонского иноку, утверждавшему, что «Бог накажет всех безбожников, будут они гореть в вечном огне». Силуан, услышав это, сказал с волнением: «Ну скажи мне, пожалуйста, если посадят тебя в рай, и ты будешь оттуда видеть, как кто-то горит в адском огне, будешь ли ты покоен?» Тот ответил: «А что поделаешь, сами виноваты». Старец же сказал со скорбью: «Любовь не может этого понести... Надо молиться за всех».

## Молитва

Духовная жизнь — это жизнь в молитве. Для чего нужна молитва? Не для того, чтобы что-то испросить у Бога, но чтобы пообщаться с Богом, побеседовать с Ним. Мы молимся потому, что любим Бога, а не потому, что надеемся что-либо получить от Него. Центром молитвы является Сам

Бог, а не те или иные блага, которые мы от Него получаем или нет. Во время молитвы «нельзя сосредоточиться ни на чем меньшем, чем Бог». Но и Бога не следует просто пытаться вообразить: всякий созданный нами образ Бога будет не более чем идолом. Богу нужно просто предстоять в глубинах сердца, узнавая Его таким, каким Он нам открывается.

Молитва — не что иное, как взаимоотношения между Богом и человеком. У этих взаимоотношений своя динамика, включающая в себя не только моменты, когда мы остро ощущаем присутствие Божие, но также и тяжкие минуты богооставленности:

...Молитва — это встреча, это отношения, и отношения очень глубокие, к которым нельзя принудить насильно ни нас, ни Бога. И тот факт, что Бог может сделать для нас Своё присутствие явным или оставить нас с чувством Своего отсутствия, уже является частью этих живых, реальных отношений. Если можно было бы вызвать Бога к встрече механически, так сказать, вынудить Его к встрече только потому, что именно этот момент мы назначили для встречи с Ним, то не было бы ни встречи, ни отношений... У Бога больше оснований печалиться за нас, чем у нас оснований — жаловаться на Него. Мы жалуемся, что Он не делает явным Своё присутствие в те несколько минут, которые мы отводим Ему в течение всего дня; но что сказать об остальных двадцати трех с половиной часах, когда Бог может сколько угодно стучаться в нашу дверь, и мы отвечаем: «Извини, я занят», — или вообще не отвечаем, потому что даже не слышим, как Он стучится в двери нашего сердца, нашего ума, нашего сознания или совести, нашей жизни.

Митрополит Антоний — автор нескольких книг о молитве. Каждая из них содержит не только богословское осмысление молитвы, но и множество практических советов относительно тех или иных аспектов молитвенной практики. Многолетний опыт молитвенного предстояния Богу отражен в этих книгах Владыки Антония, которого, наряду с преподобным Силуаном и архимандритом Софронием, можно включить в число наиболее выдающихся учителей молитвы XX века.

### **Духовность и духовничество**

Владыка Антоний много говорит и пишет о *духовной жизни*. Для него духовность — это жизнь в Духе Святом, жизнь Святого Духа в нас. Христианин должен быть не столько самим собой, сколько проводником благодати Духа для других людей.

Отсюда духовничество, папство — это жизнь не для себя, а для других. Владыка Антоний сравнивает служение священника с миссией Иоанна Крестителя, который проповедует о Христе, но когда Сам Христос приходит, он отступает в тень, чтобы дать Ему место: «Ему надлежит расти, а мне умяться». Священник должен приводить людей к Богу, а не к самому себе; он должен быть проводником благодати Божией, а не своих собственных идей; должен собирать людей вокруг Христа, вокруг храма и Евхаристии, а не вокруг себя. Миссия духовника — привести человека ко Христу; когда же человек встретит Христа в своем личном опыте, священник должен отступить в тень и не заслонять собой Господа.

В недавно записанном интервью под заголовком «Берегитесь, братья мои, священники!» митрополит Антоний затрагивает тему духовничества в связи с определением Священного Синода Русской Православной Церкви от декабря 1998 года, посвященным «злоупотреблениям в духовнической практике, негативно сказывающимся на состоянии церковной жизни». В этом определении речь идет о многочисленных случаях превышения современными духовниками вверенной им от Бога власти «вязать и решить». В частности, говорится в определении, некоторые духовники «переносят сугубо монашеское понятие беспрекословного подчинения послушника старцу на взаимоотношения между мирянином и его духовным отцом, вторгаются во внутренние вопросы личной и семейной жизни прихожан, подчиняют себе пасомых, забывая о богоданной

свободе, к которой призваны все христиане», «объявляют незаконным гражданский брак или требуют расторжения брака между супругами, прожившими много лет вместе, но в силу тех или иных обстоятельств не совершившими венчание в храме», «не допускают к причастию лиц, живущих в «невенчанном» браке, отождествляя таковой брак с блудом», склоняют людей к принятию монашества или к «вступлению с брак с лицом, рекомендованным самим пастырем», создают общины, основанные на культе личности священника.

Комментируя это определение Синода, Владыка Антоний прежде всего проводит различие между тремя типами священнослужителей: 1) священником, имеющим право совершать Божественную Литургию и другие таинства, но не несущим духовническое служение; 2) священником, который является духовным руководителем людей; 3) старцем, имеющим особые харизматические дары и способным осуществлять духовное руководство на уровне, недоступном обычным священникам. Каждый священник должен «знать свое место»: не будучи старцем, священник не должен претендовать на роль старца. В противном случае получается не старчество, а «младостарчество» — понятие, указывающее не на возраст священника, а на его духовную неопытность.

Рассматривая случаи, когда духовники насильственно склоняют своих духовных чад к принятию брака или монашества, Владыка Антоний говорит:

Мне кажется, что такое положение настолько уродливо и возмутительно, что надо принимать самые строгие меры к тому, чтобы такое не могло случиться. Потому что и монашество, и брак требуют свободы и зрелости. Свобода, по определению Хомякова, это то состояние, когда человек является полностью *самим собой*; не жалким изображением того, что он думает о себе или чем — ему кажется — он должен бы быть, а в полном смысле *самим собой*. Поэтому если человек не знает, принимать ли ему монашество или идти на брак, это значит, что он ни к тому, ни к другому не готов, ни для того, ни для другого не созрел... На брак надо идти с глубокой подготовкой. Связывать жениха и невесту должна глубокая любовь, благоговейная любовь, такая любовь, которая человеку говорит, что он всю жизнь готов отдать на то, чтобы жить с этим человеком... То же самое можно сказать и о монашестве. Множество молодых людей, которые принимают монашество для того, чтобы стать священниками, монахами не делаются; они делаются незрелыми безбрачниками... Вступить в брак по принуждению, так же как принять монашество по послушанию, безумно и грешно; и грех, конечно, лежит на том священнике, который накладывает такую невыносимую ношу на того, кто принимает монашество, или на тех, кто вступит в брак.

Говоря о так называемом «невенчанном» браке, Владыка Антоний утверждает, что такой брак нельзя отождествлять с блудом. Он может являться блудом, если заключен с единственной целью удовлетворения похоти плоти. Но если люди прожили в браке много лет, создали крепкую семью, вырастили детей, то это уже не блуд, а полноценный брак. При этом такой брак может и не быть в полном смысле христианским, заключенным во образ Христа и Церкви, ибо не всякая семья способна дорасти до такого понимания брака. Владыка Антоний считает, что венчать следует только тех людей, которые готовы принять христианский идеал брака во всей его полноте; прочих же, живущих в браке и сохраняющих верность друг другу, Церковь может благословлять на брак, но их вовсе не обязательно венчать.

Касаясь вопроса о священниках, которые создают вокруг себя некое подобие секты, где вся жизнь построена исключительно на авторитете самого пастыря, где складывается культ его личности, где каждое его предписание (в том числе и рекомендации о вступлении или невступлении в брак) исполняются беспрекословно, Владыка Антоний говорит:

Такой духовник должен быть... запрещен в священнослужении. И во всех случаях... когда такое совершается, Церковь должна поступить со всей строгостью. На это мне раз ответили, что если



так поступить и запретить такого–то священника, то несколько сот людей уйдут от Церкви. Они от Церкви не уйдут, они уйдут от лже–церкви... И вопрос не в количестве, а в том, чем эти люди являются. Если они являются только духовными детьми *этого* священника, этого лже–духовника, то они Церкви, в сущности, не принадлежат, они уже отпали, они стали боготворить идола, отдались в культ его личности, и этот идол должен быть сокрушен.

По мнению Владыки Антония, духовник никогда не должен вторгаться туда, куда не следует, нарушая духовную свободу своих чад. Дело пастыря — не командовать людьми, не пытаться сделать из них рабов, но «вглядываться» в них, «вглядываться молитвенно, вглядываться смиренно и им помочь стать тем, чем стать они призваны Богом», то есть способствовать раскрытию их собственного духовного потенциала.

Именно таким духовником является сам Владыка Антоний. Подобно Иоанну Предтече, он приводит ко Христу тысячи людей. Не побоюсь сказать о нем словами, которыми Христос сказал о Предтече: «Он — светильник горящий и светящий», и мы «радуемся при свете его» (Ин. 5:35).

# Часть III. Православное богословие на рубеже столетий

## Православное богословие на рубеже столетий. Произойдет ли возрождение русской богословской науки?

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, дорогие отцы, братья и сестры!

Религиозное возрождение, происходящее в России в последние десять лет, нельзя не включить в число наиболее значительных феноменов конца XX века. Несмотря на то, что на протяжении семидесяти лет предпринимались все усилия для уничтожения религии, сразу же после ослабления атеистического режима миллионы людей от неверия стали обращаться к вере. Возрождение, коснувшееся всех религиозных конфессий, особенно заметно на примере Русской Православной Церкви: число ее монастырей за 10 лет возросло с 18 до 500, число духовных школ — с 3 до 50, количество епископов и священников выросло более чем вдвое. Количественный рост сопровождался и качественным изменением: Церковь, которая на протяжении десятилетий имела возможность только обслуживать «религиозные потребности» своих членов, предприняла усилия по работе с теми людьми, которые находятся вне ее, развернула широкую миссионерскую, просветительскую и благотворительную деятельность. Все это потребовало весьма существенной перестройки внутри Церкви, переосмысления роли Церкви в современном обществе.

Однако нельзя не заметить, что некоторые сферы церковной жизни оказались практически не затронуты этим процессом переосмысления, перестройки, качественного перерождения. В частности, не возродилась русская богословская наука, которая стояла на высоком уровне в начале XX века, но в годы советского режима подверглась почти полному уничтожению. В 90-х годах было репринтным способом переиздано огромное количество религиозных книг, вышедших в свет до революции, однако оригинальные богословские исследования современных авторов можно пересчитать по пальцам. Книжные лавки в церквях, магазины, специализирующиеся на продаже религиозной литературы, заполнены либо произведениями церковно-публицистического характера, либо публикациями на околоцерковные темы, либо книгами, содержащими сказания о чудесах и пророчества о конце света, либо, опять же, репринтами дореволюционных изданий. Собственно научно-богословских книг в продаже почти нет. И нет их именно потому, что еще не встала на ноги наша богословская наука, еще не выросло поколение православных ученых, которые могли бы возродить насильственно прерванную традицию богословского творчества.

В настоящем докладе мне хотелось бы высказать некоторые мысли и замечания, касающиеся проблем, которые встанут сегодня перед русской богословской наукой. Приближение нового тысячелетия является хорошим поводом, чтобы самым серьезным образом проанализировать состояние нашего богословия, подумать о путях, по которым оно могло и должно было бы идти в будущем, сформулировать первоочередные задачи, стоящие перед ним. То, что я скажу сегодня, является плодом нескольких лет раздумий о судьбах русской богословской науки. Хотел бы, однако, подчеркнуть, что я буду говорить не как сотрудник церковного учреждения, а как частное лицо: все, что будет сказано мною, является моим личным мнением как богослова и священнослужителя.

### 1. Осмысление уроков истории

Для того чтобы понять, куда русское богословие будет двигаться в новом тысячелетии, необходимо прежде всего подвести итоги XX века. Наша новейшая история еще до конца нами не осмыслена. Иначе не раздавались бы голоса, призывающие восстановить церковную жизнь в том

виде, в каком она существовала до революции, вернуться к идеалу «святой Руси», якобы воплощенному в жизнь в XIX — начале XX века.

Необходимо прежде всего извлечь уроки из того, что произошло с Русской Церковью в начале столетия. Церковь, занимавшая привилегированное положение, обладавшая огромным духовно-нравственным потенциалом, колоссальными финансовыми ресурсами, Церковь, в которой были такие светильники веры, как святой праведный Иоанн Кронштадтский, в которой на высоком уровне стояла богословская наука, оказалась бессильной перед натиском революционных настроений и воинствующего атеизма. Даже духовные академии и семинарии не только не избежали атеистических влияний, но некоторые из них стали центрами и рассадниками атеистической и нигилистической идеологии. Система всеобщего религиозного воспитания не принесла тех плодов, которых от нее ожидали. Те самые люди, которые в 1890–1900–1910-х годах изучали в школах Закон Божий, в 1920–30-х годах своими руками бросали иконы в костры, пылавшие по всей России, участвовали в разграблении церквей, в надругательстве над святынями.

Необходимо осмыслить причины того почти всеобщего охлаждения по отношению к религии, которое наблюдалось в начале XX века в русском культурном обществе, т. е. среде аристократии, интеллигенции и студенчества (в том числе и среди студентов духовных академий). Именно это охлаждение повлекло за собой поражение Церкви в борьбе с атеизмом и нигилизмом (если вообще можно говорить о «борьбе», а не о сдаче позиций без боя). Об этом хорошо пишет свидетель тех событий митрополит Вениамин (Федченков), в годы революции бывший ректором одной из духовных семинарий:

Духовная жизнь и религиозное горение к тому времени начали падать и слабеть. Вера становилась лишь долгом и традицией, молитва — холодным обрядом по привычке. Огня не было в нас и в окружающих... Нисколько не удивляло меня ни тогда, ни теперь, что мы никого не увлекали за собою: как мы могли зажигать души, когда не горели сами?.. Было общее охлаждение в нас. И приходится еще удивляться, как верующие еще держались в храмах и с нами? Но они были просты душою... А интеллигентных людей и высшие круги мы уже не могли не только увлечь, но и удержать в храмах, в вере.

Ведущие иерархи и пастыри Церкви начала XX века чувствовали приближение грозы и надеялись на глобальную церковную реформу, которая бы коренным образом изменила положение Церкви в стране, вдохнула бы в церковную организацию новую жизнь. Трехтомник «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», изданный в 1906 году, показывает, что почти все архиереи сознавали необходимость радикальных перемен. Реформа должна была затронуть все сферы церковной жизни: высшее управление, монастыри, духовные школы, приходы и т. д.

Поместный Собор 1917–18 годов, восстановивший патриаршество, принял множество важнейших решений по ключевым вопросам церковной жизни. Он, по сути, дал зеленый свет реформам в области церковного управления, церковного судопроизводства, приходской жизни, духовного образования. Он выработал стратегию взаимоотношений между Церковью и государством. На Соборе были приняты важнейшие решения по связям с инославными конфессиями. Для Русской Церкви Собор 1917–18 годов мог бы стать тем же, чем для Римско-Католической Церкви почти полвека спустя стал Второй Ватиканский Собор: с него должно было начаться «аджорнаменто», радикальное обновление всей церковной жизни. Однако проводить в жизнь церковную реформу было слишком поздно: в стране зверствовали большевики, и Церковь уже не могла заниматься устройством своей внутренней жизни. Она встала на путь исповедничества, и главная задача теперь состояла в том, чтобы выжить в условиях жестокого антицерковного режима. Поместный Собор не успел завершить работу, и решения его не были претворены в жизнь.

Последние остатки надежды на церковное обновление были уничтожены «обновленчеством», в результате которого в течение нескольких десятилетий сама мысль о какой бы то ни было реформе не могла вызывать у церковного народа ничего, кроме отвращения.

Однако вопросы, поставленные Поместным Собором 1917–18 годов, продолжают ждать своего решения; они не утратили актуальности. Как мне кажется, реальных сдвигов в различных областях церковной жизни можно будет добиться только тогда, когда мы вернемся к наследию этого Собора и рассмотрим его решения в контексте сегодняшней ситуации, а сегодняшнюю ситуацию — в контексте его решений.

Должен быть осмыслен опыт новомучеников и исповедников российских, которых Русская Церковь постепенно причисляет к лику святых. Синодальная комиссия по канонизации с самого начала отказалась от того пути, по которому пошла Русская Зарубежная Церковь, канонизировав всех новомучеников сразу; было решено канонизировать новомучеников одного за другим, по тщательном изучении обстоятельств жизни и смерти каждого из них. Очевидно, однако, что при таком подходе канонизация затянется на много десятилетий. Поэтому церковная общественность ищет другие пути: все более распространенной становится практика причисления к лику «местночтимых» святых, в обход Комиссии по канонизации. (Разумеется, простой народ не станет вдаваться в подробности относительно того, на каком «уровне» произошла канонизация, и делать различие между святыми местночтимыми и святыми для общецерковного почитания: святой он и есть святой). К чему приведут все эти процессы? Сможет ли — и должна ли — Церковь контролировать процесс попадания тех или иных имен в святцы, или этот вопрос должен быть отдан на откуп «народному благочестию»? Все это требует серьезного богословского анализа. И главное — богословского осмысления требует сам подвиг новомучеников. Ради чего они страдали? Какой урок нам надлежит извлечь из их подвига? Должна ли Церковь новомучеников остаться такой, какой она была в XIX веке, или же подвиг новомучеников должен ее радикальным образом изменить, обновить, преобразить?

Необходимо в более широком плане богословски осмыслить весь опыт Русской Православной Церкви в годы гонений. Должен быть дан четкий и однозначный ответ на вопрос о так называемом «сергианстве». Считаем ли мы взятый святым Патриархом Тихоном в последние годы жизни и продолженный митрополитом (впоследствии Патриархом) Сергием курс на лояльность безбожному режиму вынужденным компромиссом, заслуживающим осуждения с точки зрения церковной акривии, или же мы признаем его единственной правильной для того времени линией, обеспечившей Церкви выживание в трудные и трагические годы ленинско–сталинского террора? Должны ли мы приносить покаяние перед иерархами Зарубежной Церкви, как они того требуют, в том, что всеми силами пытались выжить в условиях атеистического режима, пока они пребывали в благополучии на свободном Западе, или же мы должны со всей смелостью сказать, что никакого «сергианства» не было и что «сергианство» — это миф, созданный недоброжелателями Русской Церкви для ее дискредитации? Не является ли «сергианство» той самой позицией, которую занимали апостолы, призывавшие молиться за царя (т. е. римского императора — язычника и гонителя христианства), которую занимали византийские иерархи, искавшие «симфонии» между Церковью и государством, которую занимали Константинопольские Патриархи в годы турецкого владычества? Хотелось бы, чтобы на все эти вопросы был дан четкий богословский ответ и чтобы этот ответ положил конец всему тому брожению, которое происходит у нас вокруг этой темы.

Одним словом, необходимо определиться по всем пунктам новейшей истории Русской Православной Церкви, осмыслить все то, что произошло с нашей Церковью в XX веке. Только тогда мы сможем вступить в XXI век с четким видением того, куда должна двигаться Церковь.

## 2. Наследие русской богословской науки

Другой важной задачей является осмысление богатейшего наследия русской богословской науки. В начале XX века наша богословская наука стояла на уровне западной, а в некоторых областях ее превосходила. Труды русских ученых, профессоров духовных академий, в области библеистики, патристики, церковной истории, литургики и во многих других отраслях до сего дня не утратили своей ценности.

После революции богословская наука в России на несколько десятилетий практически прекратила свое существование. Возрожденные в 1943 году духовные школы не ставили перед собой задачу восстановления богословской науки во всем ее дореволюционном объеме. Задача ставилась гораздо более скромная — подготовить пастырей для заполнения священнических и архиерейских вакансий. В качестве учебных пособий продолжали использоваться труды дореволюционных авторов; современная богословская литература была нашим духовным школам практически недоступна. Такая ситуация сохраняется в духовных семинариях и академиях до сего дня.

Между тем на Западе богословская наука не стояла на месте. Грандиозный скачок был сделан в области библеистики: появились критические издания текстов Священного Писания, множество монографий, исследований, статей было написано по отдельным книгам Библии, по библейской истории, библейскому богословию. В области изучения святоотеческого наследия было тоже сделано немало: появились многотомные критические издания Отцов, на базе которых могут работать ученые-патрологи. Многие другие отрасли богословской науки поднялись на новый уровень благодаря открытию новых источников, появлению более современных методов исследования. Все это богатство оставалось практически недоступным нашим богословам. Лишь в самые последние годы стали у нас появляться исследования в области библеистики и патристики, учитывающие достижения современной западной науки.

В то время как русская богословская наука в самой России была полностью разгромлена, она продолжила свое существование на Западе, в эмиграции. Именно там удалось перебросить мост между русской дореволюционной и современной западной наукой: этим мостом стало богословие русского Зарубежья — труды представителей так называемой «парижской школы». Оказавшись на чужбине, эти ученые продолжили традиции русского богословия на новой почве, в новых условиях. Встреча с Западом лицом к лицу оказалась для них весьма плодотворной: она мобилизовала их силы на осмысление их собственной духовной традиции, которую надо было не только защитить от нападков, но и представить Западу на понятном для него языке. С этой задачей богословы русского Зарубежья справились блестяще. Именно благодаря их трудам западный мир узнал о Православии, о котором до того знал лишь понаслышке.

Более того, именно оказавшись на Западе, представители «парижской школы» сумели преодолеть то, что Флоровский назвал «западным пленением» русского богословия. Это «пленение», начавшееся еще в XVII веке, на протяжении почти трех столетий сковывало отечественную богословскую мысль, держало ее в узах латинской схоластики. Освободиться от него можно было только вернувшись к тому, что являлось подлинно православной традицией, к святоотеческим истокам русского богословия. И это тоже удалось сделать представителям «парижской школы».

В богословии «парижской школы» я бы выделил пять наиболее заметных направлений, каждое из которых характеризовалось своей сферой интересов и своими богословскими, философскими, историческими и культурологическими установками. Первое, связанное с именами архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Георгия Флоровского, Владимира Лосского, архиепископа Василия (Кривошеина) и протопресвитера Иоанна Мейендорфа, служило делу «патристического возрождения»: поставив во главу угла лозунг «вперед — к Отцам», оно обратилось к изучению наследия восточных Отцов и открыло миру сокровища византийской духовной и

богословской традиции (в частности, творения преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламы). Второе направление, олицетворявшееся, в частности, протоиереем Сергием Булгаковым, уходит корнями в русский религиозный ренессанс конца XIX — начала XX века: влияние восточной патристики переплелось в нем с влияниями немецкого идеализма, религиозных воззрений Владимира Соловьева и священника Павла Флоренского. Третье направление готовило почву для «литургического возрождения» в Православной Церкви: оно связано с именами выдающихся литургистов протоиерея Николая Афанасьева и протопресвитера Александра Шмемана. Четвертое направление характеризовалось интересом к осмыслению русской истории, литературы, культуры, духовности: к нему можно отнести Г. Федотова, К. Мочульского, И. Концевича, протоиерея Сергия Четверикова, А. Карташева, Н. Зернова, чтобы ограничиться только этими именами. Наконец, пятое направление развивало традиции русской религиозно–философской мысли: его представителями были Н. Лосский, С. Франк, Л. Шестов, протоиерей Василий Зеньковский. Одной из центральных фигур «русского Парижа» был Н. Бердяев, который не принадлежал ни к одному из направлений: он считал себя не богословом, а независимым религиозным философом, но в своем творчестве затрагивал и развивал многие ключевые богословские темы. Особняком стоят и такие выдающиеся духовные писатели, как митрополит Сурожский Антоний и архимандрит Софроний (Сахаров).

Представители «парижской школы» создали целую библиотеку трудов по богословию, религиозной философии, истории Церкви, истории духовной культуры: все эти книги сегодня доступны российскому читателю. Однако можем ли мы сказать, что семена, брошенные богословами русского Зарубежья, принесли свои всходы в возрождающейся Русской Церкви? Можем ли мы сказать, что это богословие введено нами в оборот или хотя бы по достоинству оценено? Я не буду касаться таких фантазмагорических историй, как нашумевшее сожжение книг отцов Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа людьми, которые, по–видимому, никогда их не читали. Не буду говорить и о той критике в адрес богословов «парижской школы», которая раздается из кругов православных фундаменталистов, борцов «за чистоту Православия»: за редким исключением, эта критика исходит от людей некомпетентных, непрофессиональных и необразованных. Скажу о более важном. Труды богословов «парижской школы» пользуются популярностью в среде интеллигенции, но не изучаются систематически в духовных школах, предпочитающих строить свои учебные программы по старым образцам XIX века. Эти труды еще не вошли в оборот сегодняшней русской богословской науки. То «патристическое возрождение», за которое ратовали Флоровский и Лосский, и то «литургическое возрождение», которого чаяли Афанасьев и Шмеман, у нас еще не наступило — во многом именно потому, что их наследие нами в полном объеме не осмыслено.

Мне представляется, что не изучено у нас по–настоящему и наследие протоиерея Сергия Булгакова, одного из наиболее ярких и самобытных православных богословов XX столетия. Критика Лосского и митрополита Сергия (Страгородского) в адрес булгаковской «софиологии» далеко не исчерпала тему и не поставила точку в споре: она — не более чем начальный этап той дискуссии по трудам отца Сергия Булгакова, которая по–настоящему еще не развернулась.

Не осмыслено нами и то религиозно–философское направление, которое в первые годы после революции олицетворял молодой Лосев. Оно было связано, в частности, с интересом к философии Имени Божия и осмыслением учения «имяславцев», не получившего должной богословской оценки. Движение «имяславцев» было разгромлено в начале века по указу Святейшего Синода, однако в предсоборный период дискуссия по поводу имяславия развернулась с новой силой. Поместный Собор 1917–18 годов должен был вынести определение по данному вопросу, однако сделать этого не успел, и вопрос об окончательной церковной оценке имяславия до сего дня остался открытым. Хотел бы подчеркнуть, что вопрос этот — отнюдь не местного значения, и интересен он не только с исторической точки зрения. Спор между имяславцами и их противниками в начале XX века был не

менее значителен в богословском отношении, чем спор между «паламитами» и «варлаамитами» в середине XIV столетия: имяславцы были выразителями многовековой афонской традиции умного делания, тогда как за «синодальными» богословами стояла традиция русской академической науки. Исследование конфликта вокруг имяславия может пролить совершенно новый свет на вопрос о взаимоотношениях между «опытным» богословием монастырей и скитов и «академическим» богословием духовных учебных заведений.

Наследие русской богословской науки открывает широчайшее поле для богословского творчества. Дореволюционные православные ученые и богословы русского рассеяния подготовили ту почву, на которой может сегодня произойти подлинное возрождение отечественного богословия. Нужно только воспользоваться плодами их трудов, воплотить в жизнь их заветы и продолжить то, что они начали.

### 3. Священное Писание

Ни для кого не секрет, что в современной России достаточной популярностью пользуются протестантские секты, главным оружием которых является Библия. При столкновении между православным христианином и протестантским миссионером последний почти наверняка продемонстрирует превосходство в знании Священного Писания. Что же касается православных христиан, то далеко не все из них читают Библию регулярно: еще меньшее число лиц интересуется толкованиями на библейские тексты; и уж совсем ничтожно количество тех, кто знаком с достижениями современной библейской науки.

Вопрос о роли Священного Писания в Православной Церкви приобретает сегодня особую остроту. Библия не является частью жизни большинства русских православных христиан. Православные любят говорить о том, что, в отличие от протестантов, у которых sola Scriptura («только Писание»), у них есть Писание и Предание. Однако Предание (именно Предание с большой буквы, а не «предания старцев», которыми многие православные христиане сегодня предпочитают руководствоваться) включает в себя Писание в качестве неотъемлемой составной части: быть православным христианином и не знать Библию нелепо и грешно.

Для того, чтобы Библия стала частью жизни и опыта современного христианина, необходим прежде всего ее новый перевод. Это может быть как «исправленный синодальный» перевод, так и совсем новый, не связанный генетически с синодальным. Важно, чтобы он удовлетворял нескольким критериям. Во-первых, он должен быть основан на современном критическом издании библейского текста. Во-вторых, он должен быть максимально точен в плане передачи духа и буквы оригинала. В-третьих, наконец, он не должен быть оторван от церковной традиции.

Перевод библейских текстов может быть и авторским, и экспериментальным, и рассчитанным на определенную аудиторию. Но для Русской Православной Церкви нужен такой перевод, который был бы плодом сотворчества нескольких переводчиков при участии экспертов как из среды ученых–библеистов, так и из церковной среды. Делом библейского перевода могла бы руководить Синодальная библейская комиссия.

Необходимо, чтобы в русскую церковную среду, и прежде всего в духовные школы, где формируются пастыри Церкви, был открыт доступ достижениям современной библейской критики. Нужно избавиться от предрассудков по отношению к этой науке, избавиться от такого подхода, при котором священный текст воспринимается чуть ли не как упавший с неба в той самой форме, в какой он зафиксирован в textus receptus (средневековом «общепринятом» тексте) и в какой он передан в синодальном переводе.

Не менее важно, чтобы для русского читателя стали доступны труды современных западных специалистов в области библейского перевода, библейской критики и текстологии. Кое-что из этих трудов уже появляется на книжных прилавках, но это пока лишь капля в море.

Наконец, необходима подготовка комментированной Библии, которая отражала бы весь путь, пройденный библейской наукой со времен появления на свет «Толковой Библии» А. Лопухина. Новая толковая Библия должна включать несколько уровней комментария: текстологический (основанный на достижениях современной библейской критики), историко-археологический (учитывающий данные современной библейской археологии), экзегетический (содержащий богословскую интерпретацию текста на основе внутренних характеристик самого текста) и церковно-богословский (основанный на святоотеческой экзегетике и учитывающий как буквальные, так и аллегорические толкования Отцов Востока и Запада). Такой грандиозный проект не под силу одному или нескольким ученым. Для его осуществления, так же как и для разработки других подобных проектов, необходим институт библейских исследований или, по крайней мере, центр по изучению Библии при одной из духовных академий.

#### 4. Святоотеческое наследие

Необходимо поднять на качественно иной уровень дело изучения святоотеческого наследия. Учение Отцов — та основа, на которой должна созидаться Церковь. Без твердой патристической основы возрождение русского богословия немыслимо, ибо, по словам протоиерея Георгия Флоровского,

...отеческая письменность есть не только неприкосновенная сокровищница Предания... Отечественные творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости. Это есть школа христианской мысли, христианского любознания... вечный мир нестареющего опыта и умозрения... Только в нем и из него открывается правый и верный путь к новому христианскому синтезу, о котором томится и [которого] взывает современная эпоха. Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли.

Для того, чтобы изучение наследия Отцов поднялось на новый уровень, необходимо прежде всего ввести в научный оборот критические издания творений Святых Отцов. Для работы с этими изданиями необходимы, в свою очередь, люди, которые бы владели древними языками (в первую очередь, греческим и латинским, но также и сирийским, эфиопским, коптским и пр.). Русские богословы рубежа тысячелетий находятся в счастливой ситуации, когда вся кропотливая «черновая» работа по подготовке патристических текстов проделана на Западе, созданы многотомные собрания творений Отцов (такие как Sources Chrétiennes, Griechische Christliche Schriftsteller, Corpus Christianorum и др.). Нам остается лишь воспользоваться этим богатством и употребить его в дело.

Необходимо возобновить систематическую работу по переводу творений Святых Отцов на русский язык. Отдельные переводы святоотеческих писаний уже сейчас появляются, однако в переводческой работе участвует всего несколько человек, силы которых весьма ограничены и которые, как правило, не координируют свои усилия друг с другом. До революции в переводческую деятельность были вовлечены все четыре духовные академии — Московская, Санкт-Петербургская, Казанская и Киевская. Именно благодаря трудам профессоров и студентов этих академий появились многотомные собрания творений Отцов и учителей Церкви на русском языке. Старые переводы, качество которых неодинаково (тяжеловесный перевод творений святителя Григория Нисского несопоставим по качеству с прекрасными переводами «Слов» преподобного Исаака Сирина), нуждаются в весьма существенной переработке. Нельзя ограничиваться репринтным переизданием



дореволюционных переводов творений Отцов, ибо язык этих переводов невразумителен для современного читателя.

Помимо переработки старых переводов, необходимо переводить и те святоотеческие творения, которые никогда ранее не переводились на русский язык. Среди авторов, которых до революции не успели перевести, такие ключевые фигуры, как преподобный Максим Исповедник и святитель Григорий Палама. Сирийская патрология почти отсутствует в русском переводе; почти нет переводов с коптского и других восточных языков. Даже латинская патристика представлена далеко не полностью. Все это открывает широкое поле для работы, которая, опять же, не под силу отдельным исследователям. Очевидно, необходимо создание центра или даже центров патристических исследований — независимых либо подчиненных какому-либо высшему богословскому учебному заведению. Необходима школа православных патрологов, которая не появится в одночасье: над ее созданием надо систематически работать.

Нужны монографии об Отцах Церкви, статьи, посвященные отдельным аспектам их учения. Эта вспомогательная литература, которая в изобилии существует на Западе, но почти отсутствует у нас, должна помочь читателю понять, что Отцы Церкви — люди, которые за много столетий до нас шли тем же путем, которым мы пытаемся идти сегодня, и что их творения актуальны для наших современников. Эта литература должна перебросить мост между древними Отцами и современными христианами, помочь последним ориентироваться в море святоотеческих писаний и — что самое главное — воспринимать сегодняшнюю действительность в свете святоотеческого опыта.

## 5. Православное богослужение

Как известно, одним из вопросов, поднимавшихся в ходе подготовки к Поместному Собору 1917–18 годов, был вопрос о богослужебном языке: проблема малопонятности богослужения стояла уже тогда очень остро. Архиепископ Алеутский и Северо-Американский Тихон (впоследствии Патриарх Всероссийский) писал в 1906 году: «Для Русской Церкви важно иметь новый славянский перевод богослужебных книг (теперешний устарел и во многих местах неправильный), чем можно будет предупредить требования иных служить на русском обиходном языке». Другой иерарх, епископ Полоцкий Серафим, так говорил о необходимости улучшения славянского перевода богослужения:

*В полемике с католичеством православные богословы всегда указывают на свое богослужение как на одно из преимуществ Православной Церкви ввиду его особой назидательности. Однако на практике оно далеко не достигает той цели, для которой создано благодатными носителями Православия. Причина этого кроется прежде всего в его непонятности для большинства верующих. Ввиду этого необходимо прежде всего улучшить язык богослужения, сделать его более ясным и понятным в отдельных словах и конструкциях .*

«Пробное» издание литургических текстов на славянском языке в новой редакции было сделано и издано малым тиражом незадолго до Поместного Собора 1917–18 годов, но так и не достигло большинства православных храмов. Дискуссия о богослужебном языке, развернувшаяся на Соборе, также осталась незавершенной. Хорошо известны дальнейшие события: попытки обновленцев русифицировать богослужение и неприятие этих попыток церковной общественностью. Подобные попытки и в наши дни решительно пресекаются церковным народом, стоящим на страже церковнославянского языка как оплота церковности.

Все это, однако, не снимает проблемы малопонятности церковнославянского языка, от решения которой нам никуда не уйти. При всем том, что справедливо говорится о необходимости сохранения церковнославянского языка, очевидно и то, что богослужение призвано быть понятным;

в противном случае оно теряет свою назидательную силу. В богослужебных текстах Православной Церкви содержится богатство богословия и нравственного учения, которое должно быть доступно людям. Ведь очевидно, что в ту эпоху, когда создавались употребляемые и поныне византийские богослужебные тексты, они были понятны — если не всем, то, по крайней мере, людям культуры.

Вопрос отнюдь не сводится к переводу богослужения на русский язык. Речь идет о гораздо более глобальной задаче, стоящей перед Русской Православной Церковью, в первую очередь перед ее богословами. Эту задачу ясно сформулировал Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II:

*Славянский язык не для всех понятен: поэтому многими литургистами нашей Церкви давно уже ставится вопрос о переводе всего круга богослужебных текстов на русский. Однако попытки перевода богослужения на современный разговорный язык показали, что дело не исчерпывается только заменой одного словарного состава на другой, одних грамматических форм на другие. Литургические тексты, употребляемые в Православной Церкви, являются наследием византийской древности: даже переведенные на современный язык, они требуют от человека специальной подготовки... Поэтому проблема непонятности богослужения не исчерпывается только вопросами языка, которые, безусловно, должны ставиться и решаться. Перед нами более глобальная, поистине миссионерская задача — научить людей понимать смысл богослужения.*

Одним из средств для выполнения этой миссионерской задачи является новая редакция славянского текста богослужения. Дело, начатое накануне Поместного Собора 1917–18 годов, должно быть продолжено. Святейший Патриарх Алексий II по этому поводу говорит:

*...Мы должны думать о такой организации богослужебной жизни Церкви, которая позволила бы оживить просветительский и миссионерский элемент этой жизни. В данной связи мы обратим особое внимание на труд, начатый, но не завершённый Поместным Собором 1917–18 годов по упорядочению богослужебной практики, и доведем до конца редактирование славянских богослужебных текстов, также начатое в нашей Церкви.*

Воплотятся ли в жизнь эти слова главы Русской Православной Церкви?

Следует, очевидно, ставить вопрос о том, позволительно ли хотя бы для каких-то частей богослужения (в частности, для Евангелия, Апостола, Псалтири) использовать русский язык. Поместный Собор 1917–18 годов на этот вопрос отвечал так:

*Славянский язык — основной язык нашего богослужения. В целях приближения нашего церковного богослужения к пониманию простого народа признаются и права общерусского языка для богослужения... Частичное применение общерусского языка в богослужении (чтение слова Божьего, отдельные песнопения, молитвы, замена отдельных слов и речений и т. п.) для достижения более вразумительного понимания богослужения при одобрении его церковной властью желательно и в настоящее время.*

При решении вопроса о чтении Псалтири на русском языке неизбежно возникнет следующая трудность: синодальный перевод Псалтири, сделанный с еврейского, заметно отличается от славянского перевода, сделанного с греческого. Очевидно, что в случае решения о возможности богослужебного употребления русской Псалтири, необходим перевод Псалтири на русский с греческого (наподобие перевода, сделанного в конце XIX века профессором Юнгеровым). На все эти вопросы нелегко ответить сейчас, в разгар борьбы с «нео-обновленчеством», когда ведется весьма острая полемика вокруг русификации богослужения. Но рано или поздно на них придется отвечать.

Сейчас же первоочередной задачей является издание специальных пособий, которые объясняли бы богослужение на понятном, современном русском языке. Должен быть издан текст Божественной Литургии с параллельным русским переводом; аналогичным образом следует издать

тексты всенощного бдения, богослужения главных христианских праздников, чинопоследования Крещения, Брака и других таинств. Эти тексты должны иметься в храмах в больших количествах, чтобы желающий узнать смысл богослужения мог следить за службой по книге.

Литургические тексты необходимо богословски осмыслить. Назрела необходимость в книгах, которые раскрывали бы догматическое значение православного богослужения, которые вводили бы православных верующих в смысл церковных праздников.

Необходимы книги о церковных таинствах, написанные простым и доступным языком и содержащие объяснение чинопоследования таинств. Священники сталкиваются с парадоксальной ситуацией: поскольку желающих креститься по-прежнему очень много, времени на продолжительную катехизацию нет, но книг, которые могли бы восполнить отсутствие такой катехизации, тоже нет. Наличие небольшой книги о таинстве Крещения, в которой бы на двадцати страницах объяснялось, зачем надо креститься, а потом еще на двадцати раскрывался бы смысл чинопоследования таинства, значительно облегчил бы жизнь и приходским священникам, и тем, кто готовится к Крещению.

Таким образом, очевидно, что Церкви необходимо разработать стратегию просветительской, катехизаторской, миссионерской работы, которая сделала бы сокровищницу православного богослужения доступной людям во всем ее объеме. Без этой стратегии невыполнимо выполнение той «глобальной миссионерской задачи», о которой говорил Святейший Патриарх.

## **6. Православие и инославие**

Тема взаимоотношений между Православием и инославием также входила в круг вопросов, обсуждавшихся на Поместном Соборе 1917–18 годов. Был даже создан «отдел по соединению Церквей»; этот отдел успел провести семь заседаний до закрытия Собора, рассмотрев, в частности, тему возможного воссоединения с Православной Церковью англикан и старокатоликов. Впоследствии тема инославия обсуждалась богословами русской эмиграции, среди которых было немало активных деятелей экуменического движения.

Тема экуменизма достаточно широко обсуждается сегодня в церковных кругах. Церковная общественность разделена на сторонников экуменизма и его противников, причем последних намного больше, чем первых. При этом никакой дискуссии между ними не происходит: стороны не хотят слышать друг друга. Если же ведется полемика, то она до предела политизирована: тема экуменизма используется в качестве жупела, обвинения в «экуменической ереси» выдвигаются против церковных иерархов и богословов с целью дискредитации их деятельности. В подобном же ключе обсуждается и тема возможного выхода Русской Церкви из Всемирного Совета Церквей и других экуменических организаций.

Автору этих строк приходится постоянно участвовать в работе таких структур, как Всемирный Совет Церквей и комиссия «Вера и устройство». Должен признаться, что чем больше я соприкасаюсь с этими структурами, тем более критическим становится мое к ним отношение. Богословские дискуссии, которые ведутся на заседаниях «Веры и устройства», представляются мне весьма далекими от того, чем живет сегодня Православная Церковь. А во Всемирном Совете Церквей положение православных вообще совершенно неудовлетворительно: они не оказывают реального влияния на его повестку дня, так как эта повестка формируется протестантским большинством. Многие из тех, кто вовлечен в деятельность Совета, сознавая опасность изоляционистских тенденций внутри Православной Церкви, в то же время не могут не видеть, что участие в работе существующих экуменических структур, созданных десятилетия назад, в

совершенно иных культурно–исторических условиях, малопродуктивно, так как эти структуры себя изжили.

Мне представляется, что диалог с инославием нам необходим, но не в тех формах, в которых он ведется сейчас во Всемирном Совете Церквей. Нужен какой–то иной форум, где православные чувствовали бы себя дома, а не в гостях. Кроме того, нужно развивать двусторонние диалоги. Весьма важны встречи между главами Церквей и представителями их руководства: только через личное общение можно преодолевать те многочисленные барьеры, что существуют между христианами разных конфессий. Но не менее важны и встречи богословов, причем на разных уровнях — как официальном, так и неофициальном. Для участия в таких встречах нам необходимы богословы, не только в совершенстве владеющие богатствами своей собственной традиции, но и хорошо знающие ту инославную традицию, с которой они вступают в диалог. Таких специалистов в Русской Церкви сейчас практически нет.

Нам необходимо на новом уровне, с учетом опыта экуменического движения XX века, богословски осмыслить проблему церковных разделений, расколов, отношения к инославию и отношений с инославием. По этой проблеме в русском богословии высказывались самые разные взгляды: от полного отрицания благодатности инославных церквей до полного отрицания реальности существующего церковного разделения. И сейчас есть те, кто считает, что «человеческие перегородки до неба не достигают», а есть те, кто, напротив, уверен в невозможности спасения для неправославных. Очевидно, что некая разница во взглядах здесь вполне допустима и естественна. И не следует ожидать, что все православные христиане займут одинаковую позицию по данному вопросу. Но какую бы позицию ни выражал тот или иной член Православной Церкви, необходимо, чтобы за этой позицией стояли не только неофитский пафос или ревность о чистоте Православия, но и глубокие знания. Ибо всякая позиция только тогда имеет право на существование, когда она аргументирована и богословски обоснована.

Необходимо осмыслить тот глубочайший кризис, в котором сейчас находится мировое экуменическое движение. Поначалу оно было именно «движением»: в нем было много спонтанности, энтузиазма, много надежд. У истоков его стояли выдающиеся личности, вдохновенные богословы, такие как протоиерей Сергей Булгаков и протоиерей Георгий Флоровский (при всей разнице своих позиций они были едины в поддержке этого движения как важнейшей межхристианской инициативы). Однако со временем богословов такого масштаба в нем становилось все меньше, а институциональный фактор приобретал все большее значение. Экуменическое движение бюрократизировалось и утратило значительную долю своего первоначального энтузиазма. Это одна из причин того, что к концу XX века у многих наступило разочарование в экуменизме.

Разумеется, экуменизм не сводится ко Всемирному Совету Церквей и подобным институтам. Он существует и на уровне отдельных Церквей, и на уровне отдельных общин, и даже на уровне отдельных семей. Сама жизнь нередко ставит людей в такие ситуации, когда они вынуждены быть «экуменистами». Смешанный брак, в частности, приводит к тому, что семья живет как бы одновременно в двух церковных традициях. Но даже экуменизм на бытовом уровне требует богословского обоснования, и проблема смешанных браков должна решаться в том числе и на богословском уровне.

Богословам необходимо искать ответа и на вопрос о будущем христианства в III тысячелетии. При всех разделениях, которые существуют в исламе, мы не можем отрицать того, что эта религия монолитна — по крайней мере, в культурно–нравственном отношении: ей удалось создать сильную цивилизацию, завоевывающую все новые и новые рубежи. А существует ли в современном мире «христианская цивилизация»? Едины ли христиане перед лицом вызовов нынешней эпохи, таких как атеизм, нигилизм, гуманистический либерализм? Что противопоставят христиане III тысячелетия

всем этим явлениям, бросающим вызов христианству и ставящим под угрозу само его существование?

Все эти вопросы должны решаться в диалоге с христианами других конфессий. Великий Юбилей Пришествия в мир Господа Спасителя, который христиане встречают разделенными, нередко враждебными друг ко другу, является еще одним поводом для того, чтобы такой диалог получил новый импульс, новое содержание, новое вдохновение.

Но необходима и дискуссия локального масштаба — внутри Русской Православной Церкви — по всему комплексу вопросов, связанных с межхристианским сосуществованием и взаимодействием в XXI веке. В ходе этой дискуссии должна произойти рецепция всего того, что до сего дня делалось Церковью в плане экуменического сотрудничества, а также выработка стратегии дальнейших действий. Об этом говорит митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл:

*Сегодня перед нами открывается уникальная возможность включить в процесс рецепции все здоровые богословские силы — духовные школы, монашество, иерархию, клир, богословов. Настало время начать серьезное обсуждение вопроса об участии Православной Церкви в экуменическом движении на страницах церковной прессы. Это должна быть именно серьезная и вдумчивая дискуссия, а не злобная перебранка. И вести дискуссию должны люди богословски образованные, ответственные, духовно опытные. Неофитский задор в такой дискуссии совершенно неуместен.*

Впрочем, проблема как раз и заключается в том, что людей богословски образованных и ответственных у нас пока не хватает, и в дискуссию (а скорее, в перебранку) вступают люди необразованные и безответственные. Необходимо, следовательно, появление нового поколения богословов, которые были бы достаточно компетентными, чтобы в такой дискуссии участвовать. Необходим также отказ от предвзятых подходов, от стереотипов, которые нередко сводят на нет любой самый содержательный диалог. Наконец, необходим здоровый внутрицерковный климат, который предполагал бы наличие подобной дискуссии и право ее участников на собственное мнение.

## 7. Богословское образование

В деле возрождения отечественного богословия ведущую роль должны были бы играть духовные академии и семинарии: именно в них сосредоточены основные силы, которые могли бы возглавить этот процесс. Однако русские духовные школы пока еще не выросли в центры самостоятельной богословской науки — прежде всего потому, что их общий образовательный уровень в целом невысок: они явно отстают от времени примерно на одно столетие. В наших духовных школах «западное пленение», о котором шла речь выше, отнюдь еще не изжито: преподавание многих предметов до сих пор строится по схоластическим схемам, характерным для средневекового Запада и принесенным на русскую почву в эпоху Петра Могилы. Современная западная богословская наука давно отказалась от этих схем и строится на совершенно иной основе — на основе критического изучения первоисточников. А в наших семинариях все еще заучивают «пять свойств ума Божия», «четыре свойства воли Божией» и тому подобные вещи. Встреча с Западом нам необходима для того, чтобы отказаться от этого давно уже изжитого на Западе схоластического наследия.

Число духовных учебных заведений в последние десять лет выросло почти в двадцать раз, однако образовательный уровень от этого вовсе не повысился. Скорее, наоборот, он еще понизился, поскольку и без того скудные преподавательские кадры рассосались по новосозданным духовным школам. За отсутствием квалифицированных кадров на преподавательские должности нередко попадают люди, имеющие самое смутное представление о богословии.

Особенно тяжела ситуация в некоторых провинциальных духовных семинариях и училищах. Чаще всего преподавателем духовной школы становится выпускник той же самой школы. Таким образом практически блокируется возможность качественного повышения образовательного уровня: выпускник школы не может дать своим ученикам что-то принципиально отличное от того, что он сам изучал в этой школе. Для качественного скачка нужны преподаватели, которые обладали бы образованием более высокого уровня, чем то, которое дает их собственное духовное учебное заведение. Необходимо, следовательно, привлекать к преподаванию в духовных школах светских специалистов, профессоров университетов и других высших учебных заведений. Кроме того, необходимо отправлять студентов для обучения за границу. Получив сначала образование здесь, в духовной школе, а затем в одном из западных университетов, познакомившись с достижениями богословской науки XX века и научившись работать в области богословия на современном уровне, эти студенты и преподаватели вернулись бы в Россию, где смогли бы создать богословскую школу нового типа, нового уровня.

Давно ставится вопрос о необходимости реформы всей системы духовного образования в Русской Церкви. Проект реформы уже предложен: он предполагает преобразование духовных семинарий из средних учебных заведений в высшие путем продления курса обучения в них с четырех до пяти лет, преобразование академий в некий род аспирантуры с сокращением курса до трех лет, введение некоторых дополнительных дисциплин. Однако этот проект не предусматривает мер, которые помогли бы радикально повысить научный уровень самих преподавателей, а следовательно — и студентов. Оттого, что курс обучения в среднем учебном заведении растянется еще на один год, оно не превратится в высшее. Мы сейчас сплошь и рядом наблюдаем один и тот же процесс: то, что раньше называлось училищем, становится институтом, институт превращается в университет, университет — в академию, а академия, поскольку превращаться больше не во что, делится на две академии. Но повышается ли от этого научный уровень этих учебных заведений? Вряд ли. И вряд ли стоит православной духовной школе идти путем продления существующих курсов во времени без радикальных качественных преобразований.

Радикальная реформа духовной школы неизбежна, и она рано или поздно произойдет — это лишь вопрос времени. Реформа затронет как учебные программы, так и все сферы учебного процесса, включая систему обеспечения дисциплины (которая в наших духовных школах совершенно не соответствует стандартам любого современного учебного заведения). В обновленной духовной школе установка будет делаться не на заучивание определенного количества материала, а на творческое его осмысление, на самостоятельную работу студента с первоисточниками. Именно такой подход существует сейчас не только в западных университетах, но и во многих российских высших учебных заведениях.

Когда произойдет эта реформа? Очевидно, тогда, когда вырастет новое поколение православных ученых — тех самых, которые получают, помимо российского, еще и заграничное образование, и при его помощи выйдут на уровень современной мировой науки. Студенты из Русской Церкви уже сейчас учатся и в Греции, и в Италии, и в Америке, и в Англии, и в Германии. Через несколько лет они начнут возвращаться в Россию. Пока таких вернувшихся единицы, и они остаются невостребованными: в духовных учебных заведениях для них не находится места. Но через какое-то время их количество будет исчисляться десятками. Тогда не считаться с ними станет уже невозможно: придется создавать для них некое пространство внутри Церкви, внутри самой системы духовного образования. Именно эти люди, — при условии, конечно, что они не будут бороться за выживание в одиночку, а объединятся, — сумеют обеспечить переход нашей богословской науки и всей системы богословского образования на качественно иной уровень.

Очень важно, чтобы как можно большее количество людей в Церкви осознало необходимость повышения образовательного уровня духовенства. Сейчас на образованных священников внутри

Церкви (в особенности это характерно для монашеской среды) смотрят с подозрением — как на тех, от кого исходит потенциальная угроза Православию. На самом же деле угроза исходит как раз от невежественных, безграмотных, малообразованных пастырей. В начале 90-х годов, когда вдруг открылись священнические вакансии, их стали спешно заполнять людьми без достаточной подготовки, иногда вовсе не имеющими богословского образования. Но это было бомбой замедленного действия. Проблемы, которые сейчас возникают в церковной жизни, во многом вызваны именно отсутствием у некоторых пастырей должной подготовки и элементарных богословских знаний. В частности, участвовавшие злоупотребления в духовнической практике, на которые обратил внимание Священный Синод в декабре 1998 года, издав специальное определение на эту тему, во многом являются следствием незнания некоторыми пастырями основ православного богословия и церковной истории. Глубокие знания в этих областях, несомненно, помогли бы таковым пастырям ориентироваться в сложной и опасной области духовнической практики.

Повышение качественного уровня образования в духовных школах должно сопровождаться и изменением кадровой политики, которая должна быть более продуманной, более целенаправленной. Уже на этапе приема в духовную семинарию предпочтение следует отдавать абитуриентам, которые кажутся наиболее перспективными в научном отношении (а не тем, которые обещают быть наиболее послушными и лояльными по отношению к начальству). В духовные академии должны приниматься наиболее способные, талантливые и преданные Церкви выпускники семинарий (а не только дети протоиереев или иподиаконы епископов, попадающие туда «по знакомству»). В священные степени следует рукополагать людей, которые как минимум окончили духовную семинарию, а на архиерейские кафедры возводить только лиц, имеющих высшее богословское образование. Критерий образованности, разумеется, не может здесь быть единственным: другие критерии — церковность, духовность, молитвенность, административные способности — должны также учитываться. Однако образовательный ценз установить необходимо. Во многих Церквях Запада священником не может стать человек, не имеющий ученой степени бакалавра богословия, а епископом — не имеющий докторской степени. У нас же иные епископы, уже находясь на кафедре, продолжают заочно обучаться в духовной школе.

Предвижу возражение со стороны тех, кто считает образование ненужным для священнического служения: «В древней Церкви были пастыри и епископы, не умевшие читать и писать, не знавшие богословия, и при этом достигавшие подлинной святости». На это отвечу, что, во-первых, были ведь и другие епископы и пастыри, которые не только умели читать и писать, но и обладали самым блестящим для своего времени образованием (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и др.). Во-вторых, даже те епископы и пастыри, которые не умели читать и писать, были богословами: они изучали богословие в устной форме (в те времена такой способ изучения был весьма распространенным). А в-третьих, мы живем не в IV, не в XIV и даже не в XIX веке. Мы вступаем в XXI век, в котором вряд ли найдется место невеждам и недоучкам. И тот пастырь, который хочет созидать Церковь Божию в будущем столетии, защищать ее от нападков внешних и внутренних врагов, который хочет спасти не только себя, но и других людей (а именно в этом — задача пастыря), и не только невежественных и безграмотных, но и интеллигентных и образованных, обязан сам быть образованным. Он обязан полностью владеть сокровищницей православного богословия. В наше время — так же как и во все времена — пастырь Церкви не может не быть богословом.

Когда духовные школы превратятся в подлинные центры научно-богословского творчества, когда профессорские кафедры займут богословы нового поколения и более высокого научного уровня, когда на архиерейские и священнические должности будут возводиться высокообразованные, просвещенные лица, тогда можно будет говорить не только о возрождении богословской науки в Русской Православной Церкви, но и о подлинном возрождении самой Церкви.

## 8. Роль Богословской комиссии

Хотелось бы коснуться еще одного более частного и конкретного вопроса. Какова может быть роль Синодальной Богословской комиссии в деле возрождения отечественной богословской науки?

Мне представляется, что сегодня потенциал Богословской комиссии далеко не исчерпан. В течение последних лет комиссия главным образом занимается обсуждением документов по межхристианской тематике, в частности, соглашениями между Православными и Восточными Православными (дохалкидонскими) Церквями, некоторыми документами Всемирного Совета Церквей («Общее понимание и видение») и т. д. При всей важности этих тем, они все же являются навязанными Русской Церкви извне (в особенности это относится к тематике документов Всемирного Совета Церквей), тогда как нерешенными остаются многие вопросы, которые ставила и продолжает ставить сама действительность нашей Церкви, вопросы, вырастающие изнутри ее бытия.

Именно Богословская комиссия могла бы вернуться к обсуждению тех многочисленных тем, которые были поставлены Поместным Собором 1917–18 годов, но не получили должного развития из-за известных событий, повернувших курс российской истории. Именно она могла бы начать дискуссию по многим животрепещущим вопросам современной церковной действительности. Дай Бог, чтобы в XXI веке комиссия начала работу над решением задач, стоящих перед отечественным богословием, на новом уровне.

Речь идет и о задачах более частного порядка, таких как изучение упомянутого выше имяславия, не получившего в свое время должную церковную оценку, и о задачах более общего плана, как, например, создание нового «Православного катехизиса». Такой катехизис крайне необходим. Ибо старый, так называемый «филаретовский» катехизис, написан языком, на котором давно уже не говорит Православная Церковь: составленный в годы «западного пленения» русской богословской науки, он несет на себе печать своей эпохи. Сегодня необходим краткий, но емкий катехизис, который получил бы официальное одобрение высшей церковной власти и который можно было бы давать людям, вступающим на путь христианской жизни. Создание такого катехизиса могло бы стать одной из приоритетных задач Богословской комиссии и, несомненно, послужило бы делу возрождения отечественного богословия.

Разумеется, никакая Синодальная комиссия, да и вообще никакая официально назначенная группа людей, сколь бы авторитетной она ни была, не может заменить собою те научные и духовные силы, которые необходимы для возрождения отечественной богословской науки во всем ее объеме. Но Богословская комиссия может создать условия для обмена мнениями, для здоровой научно-богословской дискуссии и для богословского творчества, без которого такое возрождение невозможно.

## 9. Взгляд в будущее

Все сказанное выше приводит к следующим выводам:

Возрождение русской богословской науки возможно, но оно произойдет только тогда, когда появятся у нас богословы нового уровня, получившие то образование, которое наши духовные академии и семинарии пока дать не могут; когда появятся специалисты в области библеистики, патристики, церковной истории, других богословских дисциплин, а также древних и новых языков; когда родится та новая школа православных богословов, которая, сможет перенять эстафету у «парижской» и сформировать богословское видение для XXI века. Такая школа может появиться как в России, так и вне ее пределов. Хотелось бы, однако, чтобы она появилась именно в России, где сегодня есть все условия для ее возникновения.



Возрождение произойдет тогда, когда нами будет осмыслен весь исторический опыт Церкви в XX веке, опыт выживания в условиях гонений на религию.

Возрождение произойдет, когда начнется процесс радикальных перемен на разных уровнях церковной жизни, — процесс, инициированный Поместным Собором 1917–18 годов.

Возрождение произойдет, когда Священное Писание займет подобающее ему место в жизни Православной Церкви.

Возрождение произойдет, когда начнется систематическая работа по переводу и изданию творений Святых Отцов.

Возрождение произойдет, когда богослужение станет доступно людям.

Возрождение произойдет, когда наследие русской богословской науки и опыт богословов «парижской школы» будут усвоены и претворены в жизнь отечественными богословами.

Возрождение произойдет, когда русская богословская наука освободится от «западного пленения», когда вернется к своим собственным корням в древнехристианской и византийской традиции. Для этого возвращения также нужны свежие богословские силы, новый, творческий подход к основным богословским дисциплинам.

Возрождение произойдет, когда русская православная богословская наука выйдет из того «гетто», в котором она пребывает вот уже восемьдесят лет, когда она достигнет уровня современной западной науки, а может быть, и превзойдет его.

Возрождение произойдет, когда будут реформированы духовные школы Русской Церкви, когда учебные программы и учебный процесс в них будут перестроены исходя из необходимости развития творческого потенциала студентов.

Возрождение произойдет, когда в Русской Церкви будет создана атмосфера, благоприятствующая здоровой научно–богословской дискуссии по наиболее животрепещущим вопросам современной церковной жизни.

Русская Православная Церковь обладает колоссальными человеческими ресурсами, какими вряд ли обладает сейчас какая–либо из Церквей христианского мира. Западные духовные семинарии (в особенности католические) закрываются одна за другой, а у нас происходит стремительный рост числа духовных школ. На Западе жалуются на отсутствие «призваний», на дефицит людей, которые желали бы посвятить жизнь служению Церкви, а у нас до сих пор в некоторых духовных школах конкурс — пять человек на место. Только нужно нам научиться максимальным образом использовать этот потенциал, тщательнее отбирать кадры, привлекать молодые творческие силы, направлять их в нужное русло, не бояться посылать людей на «повышение квалификации» за границу, предоставлять им место по возвращении.

Историческая обстановка в России на пороге XXI века чрезвычайно благоприятствует возрождению богословской науки. У Церкви до сих пор сохраняется нерастраченный кредит доверия, кредит поддержки со стороны светских властей, со стороны народа. Упустить этот исторический шанс было бы преступлением.