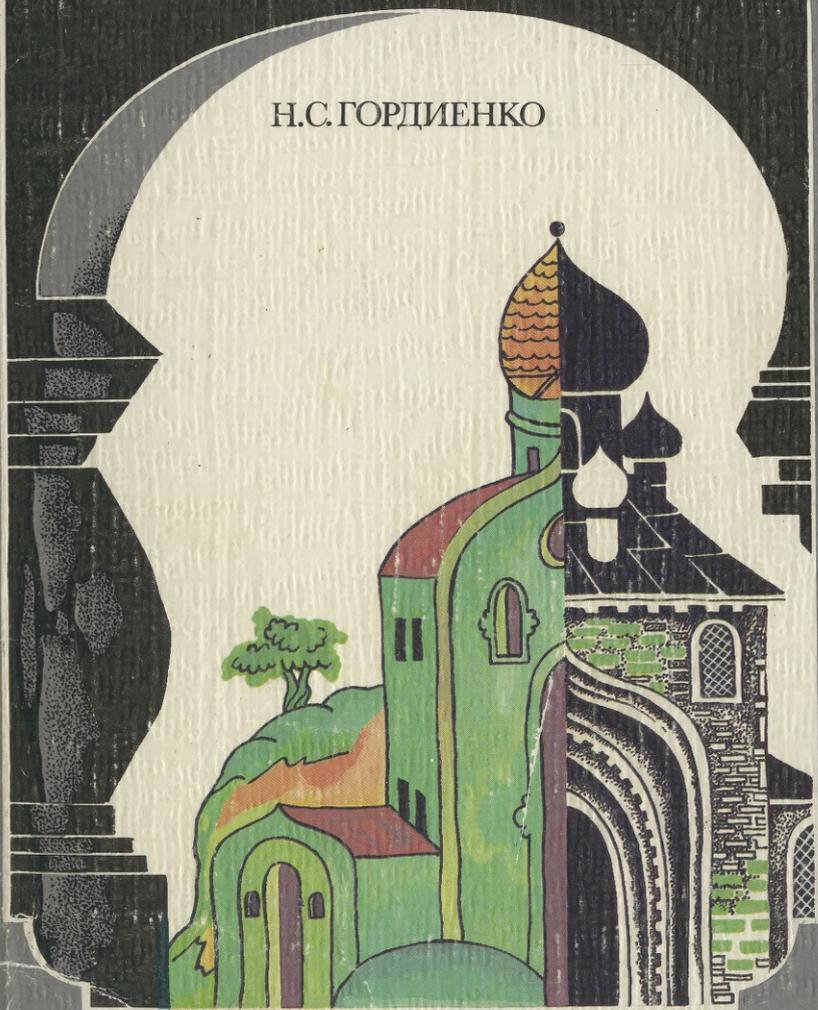


СОВРЕМЕННОЕ РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

Н.С. ГОРДИЕНКО



ГОРДИЕНКО Н.С. СОВРЕМЕННОЕ РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

Н.С. ГОРДИЕНКО

**СОВРЕМЕННОЕ
РУССКОЕ
ПРАВОСЛАВИЕ**

ЛЕНИЗДАТ
1987

Книга доктора философских наук, профессора Н. С. Гордиенко представляет собой первую в нашей стране публикацию, содержащую критический анализ основных аспектов идеологии и практики современного русского православия в канун его тысячелетия.

В книге показана несостоятельность попыток богословов представить современное русское православие положительным фактором социального прогресса, хранителем культурных традиций.

Рассчитана на массового читателя.

Рецензенты —

доктор философских наук, профессор В. К. Танчер,
кандидат философских наук Ю. П. Зуев

Гордиенко Н. С.

Г68 Современное русское православие. — Л.: Лениздат, 1987.—304 с., ил.

В книге показан процесс становления современного русского православия и его сегодняшнее состояние, охарактеризованы все направления деятельности русской православной церкви.

Рассчитана на массового читателя.

Г $\frac{0400000000-078}{M171(03)-87}$ 89-87

86.37

ПРЕДИСЛОВИЕ



Самая крупная религиозная организация нашей страны — Русская православная церковь готовится отметить в 1988 году свое тысячелетие. Подготовку к этому церковному юбилею, ведущуюся с 1980 года, богословско-церковные круги Московской патриархии стремятся использовать для решения по меньшей мере двух задач.

Во-первых, они стараются активизировать религиозно-церковную деятельность приверженцев современного русского православия. Авторы богословских статей и церковные проповедники внушают верующим мысль об их ответственности за тысячелетнее наследие Русской православной церкви, сохранение и приумножение которого объявляется не только религиозной обязанностью, но и гражданским долгом. Одновременно прихожан православных храмов вооружают новыми аргументами в защиту религии и церкви, полагая, что в сочетании с традиционными доводами они будут способствовать усилению позиций русского православия в советском обществе, основательно подорванных Великим Октябрем, успехами социалистического строительства, научно-технической и культурной революцией, огромной идейно-воспитательной работой КПСС, функционированием системы научно-атеистического воспитания всех категорий и групп населения Советского Союза.

Во-вторых, богословы и священнослужители надеются пробудить интерес к Русской православной церкви и ее деятельности у той части неверующих советских людей, которая не обладает достаточной мировоззренческой зрелостью и атеистической убежденностью. Этих людей всячески уверяют, будто тысячелетние вероисповедные и культовые традиции русского православия являются общенародным достоянием, которое должно быть дорого не только последователям данной

религии, но всем гражданам социалистического общества. Всю десятивековую деятельность Русской православной церкви ее нынешние служители и поборники стремятся представить как патриотическое служение обществу, заботу о народном благе, стимулирование социального, научного и культурного прогресса, а ее функционирование в советском обществе — как содействие социалистическому и коммунистическому развитию.

Решая обе задачи, идеологи современного русского православия помимо всего прочего делают ставку на несведомость: верующих — относительно подлинной сущности этой религии, а какой-то части неверующих — касательно содержания и характера ее деятельности. Первые воспринимают Русскую православную церковь как «богоустановленную» структуру, сохраняющуюся в неизменности все десять веков своего существования. А вторым она кажется носителем национальной и бытовых традиций, которые обогащают современность и способствуют сохранению преемственности в социальном и культурном развитии нашего народа.

Рассеять эти заблуждения можно только одним способом: исследовать современное русское православие и донести результаты такого исследования как до пропагандистов научного атеизма, так и до массового читателя, стремящегося на основании научных данных самостоятельно разобраться в том, что представляет собой Русская православная церковь сегодня, каковы сущность ее идеологии, характер и последствия деятельности.

С исследованиями дело обстоит неплохо. Критическому анализу современного русского православия и его идеологии посвящено несколько докторских диссертаций и множество кандидатских. Различные аспекты этой проблемы отражены в большом количестве научных публикаций, обзор которых был дан в статье Е. Ф. Грекулова и П. К. Курочкина «Исследование православия в советской литературе»¹.

Значительно хуже с обобщением и освещением результатов этих исследований в научно-популярной литературе, адресованной пропагандистскому активу и широкому кругу читателей. Получилось так, что тем

¹ Вопросы научного атеизма, сб. 4. М., 1967, с. 286—325.

и другим легче ознакомиться с историей Русской православной церкви, чем с ее современным состоянием.

В свое время были опубликованы и поныне не потерявшие своей познавательной ценности книги: Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). Критические очерки. М., 1967; Религия и церковь в истории России (Советские историки о православной церкви в России). М., 1975; *Крывелев И. А.* История религий. Очерки в 2-х т. М., 1975—1976; *Никольский Н. М.* История русской церкви. М., 1983, 1985; *Корзун М. С.* Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов: X в.— 1917 г. Минск, 1984.

К ним следует добавить книги, освещающие отдельные аспекты истории Русской православной церкви дореволюционной поры: *Гантаев Н. М.* Церковь и феодализм на Руси. М., 1960; *Грекулов Е. Ф.* Православная церковь — враг просвещения. М., 1962; *Он же.* Православная инквизиция в России. М., 1964; *Он же.* Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1969.

Нельзя сказать, что литературы о современном русском православии (имеются в виду книги обобщающего характера) нет. В 1963 году появилась книга группы авторов «Современное православие и его идеология». В 1965 году издательство МГУ выпустило книгу М. П. Новикова «Православие и современность» (тираж — 2300 экз.). Тогда же вышла книга В. Е. Чертихина «Идеология современного православия», а в 1968 году — автора этих строк «Современное православие» и Н. П. Красникова «В погоне за веком». В 1970 году увидела свет книга А. А. Шишкина «Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви» (тираж — 5000 экз.), а в 1971 году — П. К. Курочкина «Эволюция современного русского православия» (тираж — 8500 экз.). Тиражи указаны нами не случайно: из-за малотиражности все перечисленные книги давно стали библиографической редкостью и доступны лишь читателям крупных публичных библиотек. К тому же со времени их издания произошло немало перемен в современном русском православии и его идеологии: появились новые тенденции, потребовавшие дополнительного анализа и обобщения.

Такой анализ был проделан, и его результаты ссещены в статьях и брошюрах последних 10—15 лет. Но книги, дающие обобщенное представление о ны-

нешнем состоянии Русской православной церкви, ее вероучении и обрядности, не издавались. Стремясь восполнить отмеченный пробел, автор сосредоточил свое внимание на освещении с марксистско-ленинских позиций последних семи десятилетий истории Русской православной церкви, которые рассмотрены не изолированно, а в сопоставлении с дореволюционным прошлым. Это дало возможность показать динамику развития религии и церкви в социалистическом обществе — развития, ведущего к усилению и обострению кризисных явлений во всем религиозно-церковном комплексе, именуемом современным русским православием. В таком же сопоставлении охарактеризовано и вероучение современного русского православия, сочетающее в себе старое и новое, традиционное и модернизированное, но и в обновленном виде остающееся идеологически несовместимым с господствующим в нашем обществе научным, диалектико-материалистическим мировоззрением.

Книга преследует не только познавательные и идейно-воспитательные, но и контрпропагандистские цели. В ней на материале современного русского православия разоблачаются клеветнические измышления клерикально-буржуазной антикоммунистической пропаганды о нарушениях свободы совести в СССР и об отсутствии у верующих советских людей возможности беспрепятственно удовлетворять свои религиозные потребности.

СТАНОВЛЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ





Русское православие прошло через полосу становления и эволюции. Это был сравнительно непродолжительный, занявший лишь несколько десятилетий, но интенсивно протекавший процесс довольно радикальной пересценки ценностей: основательного пересмотра традиционных религиозных воззрений и повсеместной перестройки веками существовавших церковных структур. Стимулировался данный процесс не внутренними потребностями саморазвития русского православия, просуществовавшего более девяти веков, а необходимостью его адаптации к принципиально новым условиям религиозно-церковной жизни. Эти условия возникли в результате революционных преобразований во всех сферах общественной деятельности, которые привели к изменению статуса, роли и функций церкви, к переменам в составе прихожан православных храмов.

Многие предпосылки обновления традиционного русского православия начали складываться еще на рубеже XIX и XX столетий и заметно усилились в годы первых двух российских революций. Но фактическим началом процесса всеобъемлющей модернизации данной конфессии явилась Великая Октябрьская социалистическая революция, победа которой поставила церковь перед дилеммой: либо перестроиться с учетом новой социальной реальности, либо лишиться поддержки основной массы своих приверженцев из числа трудящихся. Следовательно, современное русское православие — это православие послереволюционной поры, и история его становления начинается с октября 1917 года.

Однако, прежде чем излагать эту историю, необходимо хотя бы в самых общих чертах охарактеризовать состояние Русской православной церкви в канун Великого Октября и раскрыть сущность пропагандировавшейся ею идеологии.

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННОЙ ПОРЫ



озникнув как феодальная организация еще в конце X века, Русская православная церковь продолжала сохранять свою первоначальную социальную сущность и в последующие столетия, оставаясь церковью-феодалом вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к цифрам и фактам, в том числе и к тем, которые сама церковь не афишировала в прошлом и старается не вспоминать сейчас.

Православная церковь в княжеской Руси и царской России относилась к числу крупнейших собственников. Несмотря на неоднократные изъятия принадлежавшей ей недвижимости, проводившиеся в интересах самодержавия и по распоряжению царской власти, она продолжала обладать колоссальным состоянием, которое обеспечивало церкви экономическое могущество, а ее служителям, особенно церковной верхушке и монашеской элите, — привольную жизнь.

Главным церковным богатством была земля. По списку 1905 года, в России имелось около 1,9 миллиона десятин церковно-приходских и без малого 740 тысяч десятин монастырских земель. Кроме того, почти 340 тысяч десятин находились в личной собственности духовенства. Иначе говоря, Русская православная церковь владела почти тремя миллионами десятин земли. Поэтому у В. И. Ленина были все основания написать: «Наши попы проповедуют крестьянам нестяжание да воздержание, а сами набрали себе правдой и неправдой громадное количество земли»¹.

К земельным и водным угодьям, составлявшим собственность монастырей, следует добавить принадлежавшие им заводы, маслобойни и сыроварни, мельницы, пасеки, доходные дома, гостиницы и прочую недвижимость, приносящую церкви огромные доходы. Некоторое представление о размере церковных богатств дают следующие сведения, приведенные на страницах журнала «Революция и церковь» (1920, № 9-12, с. 83). При закрытии в 1919 году лишь части монастырей Русской православной церкви было национализировано помимо более 900 тысяч гектаров зем-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 7, с. 146.

ли свыше 4,2 миллиарда рублей монастырских капиталов, 84 завода, 436 молочных ферм, 602 скотных двора, 1112 доходных домов, 704 гостиницы и подворья, 311 пасек и т. п.

Все эти богатства добывались и приумножались посредством жесточайшей эксплуатации народных масс, прежде всего крестьянства, которое вынуждено было на кабальных условиях обрабатывать церковные и монастырские земли, выполнять многие феодальные повинности. Беззастенчиво эксплуатировались работники церковно-монастырских предприятий и промыслов, что вынуждены были признать даже религиозные деятели дореволюционной России. Констатируя широкое применение в монастырских хозяйствах наемного труда, использовавшегося для обогащения монашествующих, автор статьи «Наше монашество» писал: «Не подлежит никакому сомнению, что эксплуататорские задачи в современных монастырях стоят на первом плане» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 42, с. 1383). Весьма красноречиво в этом отношении высказывание одного из церковников, приведенное С. П. Мельгуновым в его книге «Наши монастыри» (П., 1917, с. 14): «Монастыри обратились в коммерческие предприятия с лавками, торговлей, промыслами и приказчиками или в барские поместья с пашнями, лугами, лесами и наемными батраками».

Пользуясь плодами чужого труда, служители культа, и в первую очередь монашествующие, вели паразитический образ жизни, резко осуждавшийся верующими народными массами. Проявления такого паразитизма и тунеядства были настолько вопиющими, что беспокоили даже отдельных иерархов, опасавшихся окончательного падения престижа Русской православной церкви в глазах трудящихся. Вот что сообщал «святейшему правительствующему синоду» об сбителях своей епархии епископ самарский и ставропольский Михаил: «Монастыри служат в большинстве случаев лишь убежищем для лиц, уклоняющихся от труда и ищущих дарового пропитания и спокойного препровождения времени... В мужских монастырях никто, начиная с иеромонахов и кончая молодыми послушниками, не только не занимается никаким физическим трудом, но даже считает для себя за унижение взяться за черный труд и заняться или обработкой полей, или огородничеством и садоводством, или окарауливанием лесов и других монастырских уго-

дий, и вследствие этого вся жизнь насельников мужских монастырей проходит исключительно лишь в том, что они, отпраздновав кое-как, с большой неохотой, очередные службы, остальное время всецело предаются праздности» (Цит. по: *Емелья Л. И.* Крестьяне и церковь накануне Октября. Л., 1976, с. 51—52).

Как собственник и эксплуататор, Русская православная церковь жила одними интересами с другими угнетателями народных масс — помещиками, капиталистами, торговцами, кулаками и пр. Во всех конфликтах неимущих сословий и классов дореволюционной России с имущими она неизменно становилась на сторону последних, выступая в качестве глубоко антинародной силы. Поэтому львиную долю своих пропагандистских усилий иерархи и духовенство Русской православной церкви тратили на освящение частной собственности, обоснование «богоустановленности» имущественного неравенства и оправдание эксплуатации человека человеком.

Вот типичные примеры поучений на эту тему, с которыми «пастыри духовные» обращались к трудящимся в предреволюционную пору: «Неравенство в раздаянии даров человеческого счастья зависит от господ бога» (Проповеди. Приложение к «Руководству для сельских пастырей», 1905, сентябрь, с. 525); «Капитал и труд даны от бога человеку» (Православная жизнь, 1908, № 11, с. 513); «Трудовая жизнь бедных людей и обеспеченное состояние богатых в руках провидения и не случайные явления. На то и другое есть изволение божие, выдвигающее одних перед другими» (Вера и разум, 1915, № 8, с. 207); «Право собственности каждого, по учению христианства, составляет святыню, для всех неприкосновенную» (Духовная беседа, 1917, № 12, с. 535).

Самая тесная связь была у русского православия с царским самодержавием, которому церковь на протяжении веков служила верой и правдой и чье падение в марте 1917 года она оплакивала как величайшую трагедию. Истоки этой связи коренятся в византийской «симфонии» — законодательно закреплённом и догматически освященном союзе церкви и государства, который утвердился сначала в княжеской Руси, а затем и в царской России. Российское самодержавие рассматривало православие как свою идейную опору, а церковь видела в царизме опору политическую. Таким образом, это был союз двух взаимозаинтересо-

ванных сторон, извлекавших из него обоюдную выгоду.

Церковь обожествляла самодержавие, объявив монархию богоустановленной и потому идеальной с христианской точки зрения формой государственной власти. «Царская власть установлена самим богом, и чтущие эту власть благоугождают самому богу» (Душеполезный собеседник, 1913, № 5, с. 180); «Царская власть, по учению священного писания, имеет божественное происхождение» (Христианин, 1913, т. II, с. 421); «Самодержавие на Руси заведено не человеческим хотением, а божьим изволением» (Труды Киевской духовной академии, 1913, т. I, с. X); «Царская власть есть наилучшая представительница божественной власти» (Православный благовестник, 1915, № 5-6, с. 5) — утверждения такого рода не сходили со страниц дореволюционной церковной печати, выражая официальную точку зрения русского православия.

Почитание царя было объявлено не только выражением политической лояльности, но и доказательством верности православию. «Кто не молится за царя,— гремело с церковных амвонов,— тот нарушает и заповедь божью» (Кормчий, 1907, № 20, с. 230). «Истина самодержавия православных царей, т. е. поставления и утверждения их на престолах царств, от самого бога,— внушал своим читателям автор статьи «Самодержавие царей православных»,— так священна, что по духу учения и законоположений церковных она возводится некоторым образом на степень догмата веры, нарушение или отрицание которого сопровождается потерей спасения» (Душеполезный собеседник, 1907, № 10, с. 298).

Со своей стороны царизм тщательно оберегал русское православие от нападок, всячески поддерживал церковь в ее борьбе за сохранение своего привилегированного положения в самодержавной России. Статья 42 «Свода законов Российской империи» гласила: «Император, как христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов греко-российской веры и блюститель правосерия и всякого в церкви святой благочиния. В этом смысле император именуется главою церкви».

Таким образом, православие и самодержавие извлекали из своего сотрудничества взаимную выгоду. Поэтому и не удивительно, что отречение последнего

русского царя от престола повергло верхушку церкви в уныние. «Не станем скрывать,— признавался архиепископ Евлогий на страницах церковной печати,— что многим из нас тяжело отказаться от идеи о самодержавии» (Духовная беседа, 1917, № 6, с. 281).

Являясь сплотом исторически изжившего себя феодализма, Русская православная церковь предреволюционной поры была воплощением политической реакционности, средоточием консерватизма, поборницей обскурантизма. Она противилась самым умеренным проектам социальных преобразований (например, предложению о замене неограниченного самодержавия конституционной монархией), была против любых реформ в укладе государственной и общественной жизни.

Церковь создавала всевозможные преграды на пути развития естествознания. В частности, церковная цензура запрещала издание в России трудов Ч. Дарвина и русских дарвинистов. Духовенство подвергало травле И. И. Мечникова за антирелигиозную направленность его книг «Этюды о природе человека» и «Этюды оптимизма», всячески порочило труды И. М. Сеченова и других прогрессивных русских естествоиспытателей.

Служители церкви недоброжелательно относились к научно-техническому и культурному прогрессу, считая его помехой делу распространения религии в массах, препятствием на пути к «спасению». Выражая это отношение на страницах церковной печати, автор статьи «Христос и культура» заявлял, в частности: «Богу не нужны наши телефоны, граммофоны, электрические двигатели... Ему, святому, нужны наши добрые дела, наша любовь живая, наша преданность его воле» (Христианин, 1912, т. II, с. 69).

Духовенство пугала тяга народных масс царской России к образованию, и оно всячески противодействовало развитию народного просвещения в стране. Верующим социальным низам внушали: «Знание для нас роскошь и роскошь опасная» (Христианская мысль, 1916, № 3, с. 57).

Иерархи и богословы Русской православной церкви чернили светскую культуру и ее прогрессивных деятелей, чинили помехи творчеству выдающихся писателей и поэтов. Достаточно вспомнить об отлучении от церкви Л. Н. Толстого, об охаивании церковниками произведений А. М. Горького, о возмущении духо-

венства наличием «атеистических настроений» у героев А. П. Чехова (см.: Церковный вестник, 1910, № 49, с. 1546).

Официальные церковные инстанции царской России порицали театр, а также только что появившееся кино. «Если театр вреден, то кинематограф для простого народа во много раз вреднее», — заявил архиепископ Никон и потребовал от гражданских властей безотлагательного закрытия кинематографа, который приравнивался этим иерархом к водке и картам (Церковные ведомости, 1915, № 47, Прибавления, с. 2369). А епископ Варнава подверг строгому наказанию священника, побывавшего в кино, которое этот «князь церкви» охарактеризовал как «зрелище языческое, запрещенное законами церковными» (Церковно-общественный вестник, 1914, № 18, с. 14).

Таким образом, все новое, прогрессивное в социальной, научно-технической и культурной сферах отвергалось Русской православной церковью дореволюционной поры самым решительным образом и без каких бы то ни было оговорок.

Особую неприязнь питали идеологи русского православия к революции. Стараясь отвратить верующих трудящихся от непосредственного участия в революционном процессе, иерархи и духовенство Русской православной церкви вели клеветническую кампанию против первой российской революции и ее идеалов. Рабочих и крестьян старались уверить, будто революция не несет ничего, кроме разорения стране и страдания народным массам. «Движение, именуемое освободительным, — утверждалось на страницах церковных изданий, — совершенно не оправдало своего имени: оно превратилось в такое разорительное движение, подобно которому не испытала наша страна и во дни татарского ига» (Церковные ведомости, 1906, № 10, Прибавления, с. 481).

На революционеров возводили самую гнусную клевету, рассчитанную на то, чтобы сделать их жупелом для обывателя. Инструктируя церковных проповедников относительно того, что надо говорить прихожанам о революционерах, один из богословских журналов писал: «Все революционеры безбожники и учение их самое безбожное... Они стараются только о своих личных интересах, чтобы как можно лучше и удобнее пожить здесь, и особенно за чужой счет... Это именно безбожники, грабители, лжецы и обманщики, тунеяд-

цы и дармоеды; от них произошло вздорожание всех жизненных потребностей, застой в торговле и промышленности, в науках и искусствах» (Кормчий, 1908, № 7, с. 75—76).

Спасение от революции Русская православная церковь видела в терроре и открыто благословляла карательные отряды на кровавую расправу с восставшими. «В настоящее время, — ликовала церковная печать в разгар карательных операций царизма против революционеров, — в разных концах России войска наши призваны усмирить мятежные восстания и волнения народные. Пожелаем им неизменно проявлять свой горячий, честный патриотизм, воодушевляться глубоким сознанием своего священного, хотя и тяжелого долга и отличаться великими подвигами» (Доброе слово, 1906, № 1, с. 22).

Духовенство призывало царское правительство не церемониться с поднявшимися на борьбу рабочими и крестьянами, топить революцию в народной крови. «При ужасах смуты и революции, — подстрекательски заявлял автор заметки «Об истинной свободе», — только военная сила, штык солдата могут восстановить порядок и внести успокоение» (Христианская жизнь, 1906, № 5, с. 1).

Не довольствуясь чисто идеологическими выпадами против революции и революционеров, иерархи и священнослужители Русской православной церкви активно включились в непосредственную контрреволюционную деятельность. Они не только поддержали идею создания погромных контрреволюционных организаций «Союз русского народа», «Союз Михаила-архангела» и т. п., но и вошли в их состав и руководство. Так, почетным председателем всероссийского «Союза русского народа» стал московский митрополит Владимир (Богоявленский), волынской организацией этого «союза» руководил архиепископ Антоний (Храповицкий), ярославской — архиепископ Тихон (Белавин) и т. д.

Свою контрреволюционную настроенность официальные круги Русской православной церкви открыто демонстрировали и при буржуазном Временном правительстве, кровно заинтересованном в том, чтобы революционный процесс остановился в России на буржуазно-демократическом этапе. «Ни для кого не секрет, — писала церковная печать буквально за несколько дней до Октябрьского вооруженного восстания, — что мы

всегда были заклятыми врагами насильственных переворотов в жизни государства. Мы постоянно и неизменно утверждали, что та доля пользы, которая приносится стране революцией, с избытком поглощается приносимым ею вредом и разрухою» (Церковность, 1917, № 339, 1—15 октября, с. 6).

С неменьшей неприязнью относилась Русская православная церковь и к идеям научного социализма, к марксизму-ленинизму. Руководство церкви было встревожено тем, что в начале XX столетия марксистское мировоззрение, антагонистичное по отношению к религии, овладевало умами все более широких народных масс. «Материалистическое миросозерцание,— признавался автор статьи «Религиозно-нравственное брожение в среде нашего общества и желательная борьба с ним»,— нашедшее себе столь боевое выражение в языческом социализме, который обыкновенно называется марксизмом или социал-демократизмом, в большом ходу среди всех слоев нашего общества» (Вера и разум, 1908, № 5, с. 628).

Чтобы сделать верующих трудящихся невосприимчивыми к идеям научного социализма, православное духовенство сознательно искажало сущность социалистического учения, сводя его к одному лишь атеизму и отожествляя с нигилизмом, ориентирующим своих приверженцев лишь на разрушение. «Социализм,— клеветнически утверждали церковные деятели дореволюционной России,— могуч в борьбе, могуч в разрушении; но он бессилен что-либо создать. Он может поколебать основы современного общества, быть может, у него хватит силы даже опрокинуть его, но он не сумеет построить на его развалинах новое общество, государство свободы и справедливости» (Церковные ведомости, 1906, № 11, Прибавления, с. 554).

Стремясь поставить борьбу против социалистических идей на широкую ногу и сделать ее эффективной, церковное руководство организовало обучение духовенства приемам борьбы с социализмом. С этой целью синод в 1909 году вынес решение о включении в курс нравственного богословия, который читался в духовных семинариях и академиях, специального раздела «Разбор и опровержение социализма». В том же году синод утвердил «Программу для преподавания в духовных семинариях сведений по обличению социализма»; составитель ее заявлял, что «духовные семинарии должны дать своим питомцам, будущим

пастырям церкви, духовный меч для борьбы с социализмом и указать путь дальнейшего уже на приходе заострения ими этого меча» (Голос церкви, 1912, № 11, с. 175).

Видимого успеха вся эта контрреволюционная и антисоциалистическая деятельность Русской православной церкви не имела, но на идеологию русского православия она наложила заметный отпечаток, который давал о себе знать и в послеоктябрьские годы.

В организационно-структурном отношении Русская православная церковь являлась составной частью всеявленного православия, представленного в канун Великого Октября 16 автокефальными (самовозглавляемыми) поместными церквами. Свою автокефалию она обрела в 1448 году, когда стала возглавляться митрополитом Московским и всея Руси, не назначаемым константинопольским патриархом, а избираемым поместным собором Русской православной церкви. Первым главой самостоятельной церкви стал митрополит Йона. В 1589 году главе Русской православной церкви был присвоен титул патриарха Московского и всея Руси и в списке первоиерархов поместных православных церквей ему отвели почетное пятое место — непосредственно после патриархов константинопольского, александрийского, антиохийского и иерусалимского. Первым патриархом был Йов.

Однако патриаршество продержалось в Русской православной церкви немногим более двухсот лет. После смерти в 1700 году десятого патриарха Адриана церковь некоторое время возглавлялась местоблюстителем патриаршего престола, а в 1721 году патриаршество в России было заменено «святейшим правительствующим синодом». Спустя два года восточные патриархи (константинопольский, александрийский, антиохийский и иерусалимский) признали синод «своим во Христе братом», заявив, что он «имеет право совершать и устанавливать то же, что и четыре апостольских святейших патриарших престола».

По своему положению синод, состоявший из 12 иерархов со столичным митрополитом («первоприсутствующим членом») во главе, являлся высшим правительственным учреждением, подчиненным непосредственно императору. Представителем императора в синоде был обер-прокурор — вначале отставной военный, а впоследствии штатский чиновник с правами министра, названный в указе Петра I «оком государевым»;

он-то и осуществлял фактическое руководство Русской православной церковью.

Территориально церковь разделялась на 68 епархий, из которых 67 находились в пределах Российской империи и 1 — в Северной Америке. Имелись три духовные миссии, отстаивавшие интересы Русской православной церкви в странах, где преобладали нехристианские религии: в Китае, Японии и Урмии (Иран). Особое место занимала русская духовная миссия в Иерусалиме, сохранившаяся до настоящего времени.

Иерархическую верхушку Русской православной церкви предреволюционной поры составляли 3 митрополита, 24 архиепископа и 121 епископ; 2 архиепископа и 18 епископов «пребывали на покое».

Накануне Великой Октябрьской социалистической революции в России имелось почти 78 тысяч соборов, церквей, часовен и молитвенных домов. Их обслуживали около 120 тысяч служителей культа: священников, дьяконов и псаломщиков (дьячков, пономарей, причетников). Функционировали 1025 монастырей (478 мужских и 547 женских), где несли монашеское послушание более 90 тысяч лиц обоего пола.

Кадры священнослужителей и церковных администраторов готовили 57 духовных семинарий (около 23 тысяч учащихся) и 4 духовные академии (без малого тысяча слушателей).

С санкции синода издавалась разнообразная религиозно-церковная литература, наводнившая дореволюционную Россию. В каждой епархии имелись «Епархиальные ведомости»; выходило несколько десятков журналов богословского и церковно-назидательного характера — как центральных, так и местных. Многократно переиздавалась Библия: 80 раз на славянском языке (первое издание датировано 1581 годом) и 35 раз (начиная с 1876 года) — на русском. Огромными по тому времени тиражами выходили книги и брошюры религиозно-апологетического содержания, адресованные массовому читателю.

Опираясь на союз с самодержавием и используя свое привилегированное положение в государственно-общественной структуре Российской империи, Русская православная церковь оказывала большое влияние на все стороны жизни православного населения царской России.

Без церковного благословения не совершался ни один государственный акт, начиная с коронации ца-

рей и кончая объявлением войны или заключением мира. Пасха и так называемые «дванадцатые праздники»¹ Русской православной церкви были одновременно и государственными праздничными днями. А государственные события: рождение наследника престола, коронация царя и день его рождения, а также именины и т. п. («царские дни», число которых в году достигало двенадцати) включались в церковный календарь и рассматривались как религиозные праздники.

Православное духовенство выполняло целый ряд сугубо государственных функций. В частности, оно проводило регистрацию рождений, браков и смертей. Ему поручалось наблюдение за политической благонадежностью прихожан — подданных Российской империи: по «Духовному регламенту» Петра I сведения о «крамоле», полученные во время исповеди, священник должен был сообщать (вопреки церковным канонам, обязывающим священнослужителей хранить тайну исповеди) властям, и притом не церковным, а полицейским. Духовенству предписывалось религиозно-церковное обслуживание военных и заключенных, участие в судопроизводстве (приведение к церковной присяге) и т. д.

Под опекой церкви находилась вся общественная жизнь царской России. Богослужением сопровождалось открытие предприятия или учреждения, начало и завершение любого общественного мероприятия. Без соответствующего молебна не начинали сельскохозяйственные работы, не выгоняли скот на пастбище и т. п.

Русская православная церковь контролировала учебно-воспитательный процесс в начальных, средних и высших учебных заведениях страны — как государственных, так и частных. «Закон божий», включавший в себя изучение Библии, истории церкви, основ верования и обрядности, а также религиозной морали, считался главным школьным предметом, и ему уделялось больше внимания и времени, чем любой другой учебной дисциплине.

Религиозно-церковным влиянием была пронизана вся личная жизнь православных жителей городов и де-

¹ Двенадцать главных праздников православной церкви, восемь из которых посвящены богу (рождество Христово, крещение господне, сретенье, вход господень в Иерусалим, вознесение, троица, или пятидесятница, преображение, или спас, и воздвижение креста), а четыре — богородице (рождество богородицы, введение во храм, благовещение и усение богородицы).

ревень царской России, их повседневный быт. Рождался человек — его несли в церковь крестить; там же его венчали, крестили его детей. И на кладбище он попадал только через церковь, где его отпевали. К церкви обращались за благословением при постройке дома, рытье колодца и т. д. Вместо дня рождения отмечали «день ангела» (именины) — память святого, чьим именем был назван человек.

На содержание Русской православной церкви расходовались значительные государственные средства. Так, например, в 1914 году на нужды церкви было потрачено более 70 миллионов рублей: 53,9 миллиона было отпущено непосредственно из казны и 17 миллионов — по сметам разных ведомств¹.

Статус государственной церкви облегчал епископату и духовенству пропаганду идей и доктрин русского православия в массах и защиту церковных воззрений от нападков со стороны приверженцев других религий и неверующих. Такая пропаганда велась преимущественно по государственным каналам (через школу, печать, храмы, функционировавшие при учреждениях и предприятиях, и т. п.). Критика религии и церкви рассматривалась церковными и светскими властями как антигосударственная деятельность и преследовалась с помощью полиции. В уголовном порядке наказывалось и «сворачивание из православия в другую веру».

Политическая реакционность русского православия предреволюционной поры, его мировоззренческий обскурантизм, неприятие им социального, научно-технического и культурного прогресса, враждебность по отношению к позитивным тенденциям общественного развития — все это наложило отпечаток и на собственные религиозные аспекты данной идеологии.

Для вероисповедной ориентации Русской православной церкви всех девяти веков ее дореволюционной истории был характерен догматический консерватизм — признание основных положений христианского вероучения (догматов) неизменными не только по содержанию, но и по форме. При этом неизменяемость считалась такой же важной чертой догмата, как и его «богоустановленность». «Догматы, — утверждалось, например, в труде Н. Малиновского «Православное догматическое богословие» (2-е изд. Сергиев Посад, 1910,

¹ См.: Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). М., 1967, с. 262.

с. 18—19),— суть богооткровенные истины, содержащие в себе учение о боге и его отношении к миру и особенно к человеку, хранимые, определяемые и преподаваемые православною церковью как непререкаемые, неизменные и обязательные для всех верующих правила веры».

Так же абсолютизировались русским православием и каноны — правила и нормы церковной жизни, регламентирующие деятельность духовенства и поведение прихожан православных храмов. Слепое и безоговорочное подчинение авторитету канонов рассматривалось как основное религиозно-дисциплинарное требование, предъявлявшееся Русской православной церковью к своим членам, и квалифицировалось ею как один из важнейших показателей православности. В оправдание такой позиции епископат и духовенство ссылались обычно на предписание Трулльского собора, гласящее: «Никому да не будет позволено исчисленные здесь правила изменять или отменять или кроме предложенных правил принимать другие» (Цит. по: Вера и разум, 1915, № 16, с. 570).

Наконец, важной особенностью русского православия рассматриваемого нами периода было культивирование им у своих приверженцев обрядоверия — восприятия обряда не как средства выражения и пропаганды вероучения, а как самостоятельного и притом центрального объекта веры и поклонения. Религиозность по существу сводилась к «благочестию» — чисто внешнему соблюдению обрядово-культовых предписаний православной церкви без осмысления их догматических оснований. «Формализм, обрядоверие, торжество внешнего над внутренним, канцелярщины над жизнью,— писал один из церковных авторов,— вот что стало характерным для христианства наших дней» (Церковный голос, 1906, № 38, с. 1015).

Будучи силой консервативной как в социально-политическом отношении, так и в религиозно-церковном, русское православие предоктябрьской поры не поспевало ни за темпами исторического развития пореформенной России, вставшей на путь капитализма, ни за ростом самосознания народных масс, вовлекавшихся в революционный процесс и проявлявших все большую общественную активность. Возник кризис доверия к нему как со стороны буржуазии, особенно либеральной ее части, так и со стороны трудящихся, прежде всего пролетариата и революционных слоев крестьянства.

Буржуа были недовольны тем, что анахронизм феодальной религиозно-церковной структуры русского православия не давал возможности церкви более гибко реагировать на перемены в общественной жизни и эффективнее выполнять в меняющихся условиях функции защиты эксплуататорского строя, которому реально угрожало стремительное развитие революционного процесса, и усмирения народных масс, все активнее включавшихся в этот процесс. А трудящиеся все глубже распознавали эксплуататорскую сущность феодальной церкви, все отчетливее видели в ней враждебную себе силу, оплот политической реакции и духовного вдохновителя контрреволюции.

Ощувив опасность сложившейся ситуации для самого бытия церкви, наиболее дальновидная часть борников русского православия (главным образом молодые городские священники и либерально настроенные богословы) забила тревогу и поставила перед церковным руководством вопрос о необходимости хотя бы частичного изменения социально-политической ориентации Русской православной церкви и осторожной модернизации ее вероучения, канонов и обрядности. Для определения путей и способов обновления религиозно-церковной структуры предлагалось созвать поместный собор.

Сложившуюся в русском православии начала нашего столетия ситуацию В. И. Ленин охарактеризовал как «брожение среди духовенства, стремление его к новым формам жизни»¹.

Впервые в истории русского православия в его недрах возникло либерально-обновленческое движение, выдвинувшее широкую программу модернизации данной конфессии с учетом перехода России на путь капиталистического развития. «Наличность либерального, реформаторского движения среди некоторой части молодого русского духовенства, — отмечал В. И. Ленин, — не подлежит сомнению»².

Политические симпатии либерально настроенного духовенства были на стороне конституционной монархии, которая, считали они, ускорит процесс преодоления пережитков феодализма и выведет страну на рубежи буржуазно-демократического развития, а православию поможет превратиться из феодально-крепостнической идеологии в буржуазную.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 10, с. 218.

² Там же, т. 9, с. 211.

Предлагалось модернизировать уклад церковной жизни, отказавшись от явно устаревших канонов, заменив их новыми, полнее отвечающими изменившимся условиям церковной жизни. «Втискивать современную жизнь церковной паствы по всем мелочам в каноническую форму, смиренную по условиям жизни тысячелетней старины, — писал один из центральных церковных журналов, — все равно, что пытаться запрудить Неву щепкой» (Миссионерское обозрение, 1906, № 12, с. 732).

Много внимания уделялось вопросам перестройки церковного управления, проблеме улучшения взаимоотношений между церковной верхушкой и рядовыми священнослужителями, между духовенством и мирянами, а также реформе церковного прихода. Либералы высказывались против концентрации церковной власти в руках епископата, настаивали на ограничении вмешательства монашествующих в дела церковного управления, требовали активизации проповеднической деятельности, расширения внецерковной работы духовенства с верующими и т. п.

Сторонники либерально-обновленческого движения считали необходимым внесение коррективов в традиционную православную обрядность. Они предлагали несколько сократить продолжительность церковной службы, перевести богослужение с церковно-славянского языка, непонятного для основной массы верующих, на русский, чаще практиковать общее пение в храме и т. д.

Наконец, было предложено обновить некоторые компоненты православного вероучения. Не требуя пересмотра общего количества догматов и их содержания, либералы настаивали на разработке новой, более убедительной аргументации христианской догматики, менее уязвимой для научной критики.

Взятые в их совокупности, все эти предложения ориентировали Русскую православную церковь на своего рода реформацию, призванную ликвидировать разрыв между капиталистическим развитием царской России и феодально-крепостническим характером господствовавшей в ней религиозной идеологии. Понимая, что русскому православию рано или поздно придется перестраиваться в соответствии с требованиями времени, либералы стремились осуществить эту перестройку собственными силами, сверху. Они опасались, как бы реорганизацией религиозно-церковной жизни не заня-

лись народные массы, которых пробудила к общественно-политической активности революция 1905—1907 годов. «Великое будет горе,— предрекал автор статьи «Муки современного папства»,— если эта реформация начнется снизу, или народ, изверившись в церковной иерархии, сам, революционным путем станет соиздать себе новую целостную систему христианского мирозерцания и христианской жизнедеятельности» (Отдых христианина, 1906, № 11, с. 124).

Однако разработанная либеральным духовенством программа церковных реформ не получила поддержки со стороны иерархической верхушки Русской православной церкви, монашества и консервативно настроенных священнослужителей, которые считали, что православие и в новых условиях должно оставаться прежним: политически реакционным, консервативным, невосприимчивым к переменам. «Разве может церковь,— патетически восклицали консерваторы в ответ на призывы о модернизации русского православия,— перестать быть тем, чем она всегда была? Ее догматы, ее законы и обыкновения — всегда одни и те же от востока и до запада, от первого века и до нынешнего, и не имеют ничего подобного человеческому непостоянству» (Православный путеводитель, 1905, № 1, с. 23).

Кризис, который охватил русское православие в самом начале XX столетия, не был преодолен ни в годы первой русской революции, ни после нее. Споры между либералами и консерваторами продолжались, не давая результатов. Единственное, что объединяло их,— это идея созыва поместного собора, на который каждый из них возлагал собственные надежды: первые рассчитывали на соборное одобрение программы модернизации русского православия, а последние хотели с помощью собора закрепить торжество в Русской православной церкви традиционалистских тенденций, используя для этой цели восстановление патриаршества.

Напуганный размахом революционного движения в стране, царь в декабре 1905 года дал согласие на подготовку собора, предложив церковному руководству самому определить время его созыва. Но пока в церковных кругах шли дебаты относительно проблем, подлежащих обсуждению на предстоящем соборе, обстановка в стране изменилась: революция потерпела поражение, в России наступило торжество самой разнузданной реакции, все разговоры о переменах были объявляе-

ны крамслей (в том числе и предложения об обновлении русского православия). Николай II взял назад свое согласие на созыв собора. Церковные консерваторы подавили либерально-обновленческое движение, наказав наиболее активных его участников.

Идея модернизации русского православия была похоронена церковной верхушкой, спешившей загладить перед самодержавием «грех» либерально-обновленческого движения с его ставкой на конституционную монархию. Правда, с середины 1911 года церковная печать снова заговорила о возможности созыва поместного собора для обсуждения перспектив Русской православной церкви, а в начале 1912 года при синоде было создано постоянное предсоборное совещание, где председательствовал архиепископ Сергий (Страгородский). Однако дальше разговоров дело не пошло, — царь не дал разрешения на открытие собора.

В Русской православной церкви усилились реакционно-консервативные начала. Епископат и духовенство поспешили засвидетельствовать царю свою лояльность и приверженность неограниченному самодержавию российских императоров. Используя в качестве повода празднование в 1913 году 300-летия дома Романовых, церковь активизировала пропаганду в массах идеей монархизма. Синод санкционировал непосредственное участие иерархов и священнослужителей в деятельности «Союза русского народа» и других погромно-монархических организаций. Церковь оправдывала разгул в стране политической реакции, вела антисоциалистическую пропаганду, поддерживала имперские амбиции российского самодержавия, благословила царское правительство на участие в первой мировой империалистической войне, — словом, усугубила те аспекты всей традиционной деятельности, которые характеризовали русское православие как антинародную силу, отстаивавшую интересы реакционных классов и сословий самодержавно-крепостнической России.

Тем временем самодержавие в России пало, сокрушенное февральской буржуазно-демократической революцией. После некоторого замешательства церковное руководство высказалось в поддержку буржуазного Временного правительства. Последнее, в свою очередь, проявило благосклонность к Русской православной церкви, надеясь обрести в ней союзника по борьбе за недопущение перерастания буржуазно-демократической революции в социалистическую.

В сложившихся условиях иерархическая верхушка церкви сочла необходимым форсировать созыв поместного собора, чтобы с его помощью укрепить позиции русского православия, подорванные падением самодержавия и развитием революционного движения в стране. Временное правительство пошло ей навстречу, выделив необходимые средства, и поместный собор Русской православной церкви, ни разу до того не созывавшийся за весь синодальный период, начал свою работу 15 августа 1917 года в Москве.

На соборе вновь дало о себе знать либерально-обновленческое течение, не искорененное до конца в годы политической реакции. Снова возникли споры по вопросу о судьбах религии и церкви в изменившихся исторических условиях. Но подавляющее большинство участников собора стояло на ортодоксально-консервативных позициях и не соглашалось на сколько-нибудь значительные перемены в религиозной идеологии и церковной жизни.

Одним из объектов спора было предложение консерваторов о восстановлении в Русской православной церкви патриаршества. Многие соборные деятели считали, что патриаршая форма правления, являясь выражением церковного абсолютизма, противоречит тенденциям буржуазно-демократического развития и будет воспринята значительной частью верующих как феодально-монархический анахронизм. Преобладавшие на соборе политические реакционеры и церковные консерваторы, боявшиеся всего нового в государственной, общественной и церковной жизни, уходили от реформаторских идей и предложений, погрязли в спорах по частным вопросам, увязли в многодневных дискуссиях на общие темы, изошрялись в богословской казуистике и за два с лишним месяца, предшествовавших Октябрьскому вооруженному восстанию, не решили ни одной стоявшей перед ними проблемы. Ни перестроиться, ни обновиться Русская православная церковь в дореволюционное время так и не смогла.

Таким образом, русское православие вступило в новый период своей истории — период функционирования в социалистическом обществе, оставаясь прежним: феодальным по социальной сущности, реакционным по политической ориентации, консервативным в религиозно-церковном отношении. Оно находилось в состоянии острого политического и идейного кризиса, вызванного, с одной стороны, неспособностью церкви быстро прис-

пособиться к условиям буржуазного развития предреволюционной России, а с другой — падением доверия к ней со стороны народных масс, вовлекавшихся в революционный процесс, которому русское православие всячески противодействовало¹.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПЕРЕОРИЕНТАЦИЯ ЦЕРКВИ



Великая Октябрьская социалистическая революция внесла радикальные перемены в жизнь Русской православной церкви, в ее общественно-государственный статус. И начались эти перемены буквально на следующий же день после победы в Петрограде вооруженного восстания и установления Советской власти.

26 октября (8 ноября) 1917 года Второй Всероссийский съезд Советов принял Декрет о земле, отменивший частную собственность на землю. В соответствии с этим декретом земля становилась всенародным достоянием. Следовательно, Русская православная церковь лишалась земельной собственности — основы своего экономического могущества и главного средства эксплуатации крестьянства.

В декабре 1917 года были национализированы частные банки, где у духовенства имелись значительные вклады. Слитые с государственным банком, они образовали Единый народный банк Российской республики. Это поставило под контроль Советского государства те капиталы, которыми располагала Русская православная церковь, использовавшая их в эксплуататорских целях.

С конца 1917 года началась национализация промышленных предприятий — в том числе и тех, что принадлежали церкви, ее монастырям. Тем самым Рус-

¹ Более подробно о дореволюционном периоде истории Русской православной церкви см.: Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). Критические очерки. М., 1967; Религия и церковь в истории России (Советские историки о православной церкви в России). М., 1975; *Никольский Н. М.* История русской церкви. 3-е изд. М., 1983; *Корзун М. С.* Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов (X век — 1917 год). Минск, 1984; *Гантаев Н. М.* Церковь и феодализм на Руси. М., 1960; *Грекулов Е. Ф.* Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1969.

ская Православная церковь лишалась той экономической базы, которая определяла ее прежнюю эксплуататорскую сущность. Она оказалась перед необходимостью изыскивать иные средства для своего дальнейшего существования, не входящие в противоречие со складывавшимся социалистическим укладом жизни.

23 января (5 февраля) 1918 года был обнародован декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», где указывалось, что «никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью», а «все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием»¹.

Перечисленные законодательные меры, которые сразу же стали проводиться в жизнь, вели к ликвидации феодальных социально-экономических основ Русской православной церкви, являвшихся пережитком средневековья. Это был экономический крах традиционного русского православия, который потребовал от данной религиозно-церковной структуры полного разрыва со своим феодальным прошлым.

Однако изменениями в социально-экономической сфере церковной жизни дело не ограничилось. Существенно менялось положение Русской православной церкви в государстве и обществе.

В соответствии с этим ленинским декретом церковь отделялась от государства. Применительно к Русской православной церкви это означало, что она лишалась прежней правительственной поддержки, переставала быть государственной церковью и наряду с другими религиозными объединениями страны становилась чисто общественной организацией (частным обществом), не пользующейся никакими льготами и преимуществами. Из всех государственных актов исключалось указание на религиозную принадлежность или непринадлежность граждан. Указывалось, что действия государственных и иных публично-правовых общественных установлений не должны сопровождаться никакими религиозными обрядами или церемониями. Отменялась религиозная клятва, или присяга. Акты гражданского состояния (рождение, брак, смерть) были изъяты из ведения церковных органов и переданы государственным. Церковным и религиозным общест-

¹ О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М., 1981, с. 115.

вам не предоставлялось никаких преимуществ и субсидий от государства и его местных органов. Не допускались принудительные взыскания сборов и обложений в пользу церковных и религиозных обществ, равно как и меры принуждения или наказания со стороны этих обществ над их сочленами.

Декрет отделял школу от церкви, отстранив тем самым православное духовенство от непосредственного участия (принудительного по отношению к учащимся) в учебно-воспитательном процессе. Было прекращено преподавание в школах «закона божия», ранее считавшегося главным предметом. Учащихся освободили от обязанности посещать храм и совершать религиозные обряды (исповедоваться, причащаться, говеть и т. п.). Все это лишало Русскую православную церковь былого, веками осуществлявшегося влияния на умы и сердца подрастающих поколений.

Ликвидация государственного статуса Русской православной церкви со всеми вытекающими отсюда последствиями не являлась собственно социалистическим преобразованием. Проведя его в жизнь, Советская власть лишь устранила один из пережитков русского феодализма, то есть сделала то, что составляло задачу буржуазно-демократической революции. Это была мера, направленная на ломку не церкви, как таковой, а лишь средневековых форм ее взаимоотношения с государственной властью.

Никакой угрозы самому бытию церкви и существованию религии перечисленные выше законодательные акты Советской власти не несли и, следовательно, не давали оснований для антигосударственных действий поборников русского православия. Поэтому верующие трудящиеся, непосредственно участвовавшие в революционном процессе, положительно восприняли мероприятия народного правительства по ликвидации экономических, политических и иных привилегий Русской православной церкви как феодального учреждения. Они поняли, что осуществлялись эти мероприятия в их классовых интересах и не в ущерб самой религиозности, которая была объявлена частным делом граждан Республики Советов и никак не ущемлялась.

Не могли не понять этого и церковные круги — иерархи, священнослужители, монашествующие, синодальные и епархиальные чиновники. Но поступили они так, словно ничего не поняли в произошедшем. Епископат и духовенство рассматривали законодательные ак-

ции нового правительства не с религиозно-церковной точки зрения, а с социально-экономической и политической, и притом подходили к ним с позиций эксплуататорских классов и сословий, чьи интересы были идентичны их собственным. Поэтому они попытались уверить рядовых прихожан в том, будто декреты Совета Народных Комиссаров были направлены против верующих и преследовали только две цели: насильственно ликвидировать церковь и принудительно искоренить религию. Это была сознательная подмена понятий, рассчитанная на то, чтобы настроить против революции и революционной власти миллионы приверженцев православия, в том числе рабочих и крестьян.

В первых же церковных откликах на установление Советской власти она характеризовалась иерархами, богословами и священнослужителями как антихристианская, негодная богу, предосудительная с религиозной точки зрения и потому якобы неприемлемая для верующих людей, к каким бы классам или сословиям они ни принадлежали. «У нас нет власти законной и божьей», — кликушествовала церковная печать и всячески отговаривала прихожан православных храмов от поддержки революционного правительства.

Такую же сугубо негативную позицию по отношению к Советской власти занял поместный собор, сразу же ставший штабом церковной контрреволюции. Этот штаб нуждался в руководителе, который бы координировал и направлял не только религиозно-церковную, но и социально-политическую деятельность духовенства, удерживая ее в русле контрреволюции. Поэтому на первом же заседании собора, состоявшемся через три дня после падения буржуазного Временного правительства и перехода власти к Советам, было решено восстановить патриаршество в Русской православной церкви. Принимая такое решение, «соборные отцы» даже не считали нужным скрывать, что диктовалось оно не столько религиозными мотивами, сколько политическими — стремлением обзавестись духовным вождем контрреволюции, авторитетным для всех верующих, в том числе и революционно настроенных трудящихся. «Выбрали патриарха, — признавался впоследствии один из участников собора, — как вождя церкви, не без тайной надежды, что он сыграет и политическую роль» (Правда божия, 1918, № 1).

Единой кандидатуры, которая устраивала бы все соборные группировки, не оказалось. Больше всех голо-

сов набрали три иерарха, каждый из которых вполне подходил для предназначенной патриарху роли: архиепископ Антоний (Храповицкий), архиепископ Арсений (Стадницкий) и митрополит Тихон (Белавин). Пришлось прибегнуть к жеребьевке. Волею жребия на пост главы Русской православной церкви был избран Тихон, ставший одиннадцатым по счету патриархом Московским и всея Руси. В помощь ему собор избрал два вспомогательных органа церковной власти: священный синод, состоявший из одних архиереев, и Высший церковный совет, куда вошли священнослужители и миряне.

Монархист по политическим убеждениям и потому не приемлющий социалистическую революцию, Тихон (Белавин) оказался именно тем церковным лидером, в котором нуждались контрреволюционеры в рясах и все те, кто с ними солидаризировался. Первые же акции, предпринятые им после вступления в должность патриарха, носили не церковный, а преимущественно политический характер и имели явно выраженную антисоветскую направленность.

В новогоднем обращении к «пастве» новоизбранный патриарх осудил цели социалистической революции, объявив построение социализма в России делом невозможным и предосудительным с религиозно-церковной точки зрения, поскольку оно не санкционировано иерархической верхушкой. «Церковь,— заявил он,— осуждает такое наше строительство, и мы решительно предупреждаем, что успеха у нас не будет никакого» (Церковные ведомости, 1918, № 1, Прибавления, с. 2).

Выступая на одном из соборных заседаний, Тихон предложил собору разработать и реализовать меры противодействия проведению в жизнь декретов Советской власти. Одной из таких мер, рассчитанной на одобрение со стороны основной массы верующих, сам патриарх считал анафематствование¹ членов Советского правительства и представителей Советской власти на местах, а также всех тех, кто эту власть поддерживал. Послание патриарха с анафематствованием Советской власти было широко обнародовано церковью в надежде на то, что верующие трудящиеся встанут на путь

¹ Анафема (греч.) — церковное проклятие, введенное Халкидонским вселенским собором (451). Воспринимается верующим как высшая кара, поскольку отлучает его от церкви. Использовалась церквами преимущественно в политических целях.

противоправительственной деятельности и молодая, еще не окрепшая Республика Советов не устоит.

Особенно заметно активизировалась антисоветская деятельность патриарха Тихона и его приверженцев после опубликования декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Клеветнически охарактеризовав этот декрет как «акт гонения на религию и церковь», собор призвал верующих всячески противодействовать проведению его в жизнь, не останавливаясь перед самыми крайними мерами, вплоть до вооруженного сопротивления властям. «Лучше кровь свою пролить и удостоиться венца мученического, — подстрекали рядовых приверженцев русского православия патриарх и «соборные отцы», — чем допустить веру православную врагам на поругание» (Церковные ведомости, 1918, № 3-4, с. 20).

Во всех патриарших и соборных документах главное внимание уделялось требованию о невыдаче представителям Советской власти церковного имущества, подлежащего национализации. Духовенству и церковному активу внушалось, что это имущество «не следует добровольно отдавать», а при появлении представителей власти «призывать православный народ на защиту церкви, ударяя в набат, рассылая гонцов и т. п.». Непосредственным участникам процесса национализации церковного имущества угрожали отлучением от церкви — и притом не только отдельным лицам, но и «целым обществам и селениям» (там же, № 7-8, с. 34). Чувствовалось, что иерархическая верхушка и духовенство больше всего пеклись об экономических интересах церкви как собственника и эксплуататора, а не о судьбах религии, как таковой.

Во исполнение предписаний патриарха и собора духовенство и состоятельная часть мирян стали саботировать проведение в жизнь декретов Советской власти, совершать антиправительственные акции и подбивать на такие же действия рядовых прихожан православных храмов, не разобравшихся в существе происходивших в стране перемен. Проводились крестные ходы откровенно антисоветской направленности, в приходах создавались всевозможные объединения, союзы и братства, занимавшиеся контрреволюционной деятельностью, которой придавали видимость заботы о «защите церковных интересов».

Не довольствуясь отстаиванием былых привилегий церкви и нападками на правительственные декреты,

эти привилегии отменившие, патриарх Тихон при полном одобрении собора стал настраивать верующих против всех действий Советской власти, в том числе и тех, которые вообще не имели никакого отношения к религиозно-церковной сфере. В частности, он выступил с публичным осуждением заключенного Советским правительством Брестского мира с кайзеровской Германией. Расчет был на то, что продолжение войны обескровит Республику Советов, восстановит против нее солдатские массы и обрежет ее на неминуемое падение.

Но и этими нападками на законы и действия народной власти антисоветская деятельность направляемого патриархом Тихоном епископата, духовенства и церковного актива не ограничивалась. Многие иерархи и священнослужители открыто перешли в лагерь вооруженной контрреволюции, стали сотрудничать с белогвардейцами и интервентами: активно помогали Деникину, Колчаку, Врангелю и другим претендентам на роль «спасителей России».

Выброшенные за пределы страны вместе с остатками разгромленных белых банд, они и там продолжали антисоветскую деятельность, создав для этой цели эмигрантскую религиозно-политическую группировку под претенциозным названием «русская зарубежная церковь». Поскольку учредительный съезд этой группировки состоялся в конце 1921 года в сербском городке Сремски Карловцы, то в церковных кругах ее стали называть «карловацким расколом». После второй мировой войны центр карловацкой эмигрантской организации был перенесен в Соединенные Штаты Америки, где он находится поныне, продолжая ориентировать русскую церковную эмиграцию на антисоветскую деятельность, культивируя в ее среде самый злобный антикоммунизм¹.

Патриарх Тихон и солидаризировавшийся с ним собор не только не осудили прямое участие епископата и духовенства в вооруженной контрреволюции, но и самым явным образом одобрили его, выражая это одобрение и в храмовых проповедях, и в соборных прениях, и на страницах церковной печати. Так, на-

¹ О прошлом и настоящем карловацкой группировки см.: Велов А., Шилкин А. Диверсия без динамита. М., 1976; Гордиенко Н. С., Комаров П. М., Курочкин П. К. Политиканы от религии. Правда о «русской зарубежной церкви». М., 1975.

пример, один из участников собора восторгался воронежскими семинаристами, которые якобы заявили, что они «пойдут лучше к Каледину, чем за большевиками», и патетически восклицал: «Есть еще порох в пороховницах. Православная масса еще не вымерла, но она не организована» (Церковные ведомости, 1918, № 23-24, Прибавления, с. 672).

Ведя антисоветскую пропаганду и занимаясь контрреволюционной деятельностью, церковные круги ратовали за реставрацию в стране дореволюционных порядков, причем симпатии многих из них были на стороне неограниченного самодержавия царей из дома Романовых. Монархистом оставался и сам патриарх Тихон, не раз выражавший сочувствие свергнутому царю Николаю II. (См.: Церковные ведомости, 1918, № 1, Прибавления, с. 2).

Патриарх и его единомышленники надеялись, что их антисоветизм найдет поддержку у подавляющего большинства рядовых прихожан православных храмов, что им удастся изолировать Советскую власть от верующих трудящихся, составлявших основную массу населения революционной России. Однако эти надежды не оправдались. Верующие рабочие и крестьяне пошли не за церковными контрреволюционерами, отстаивавшими интересы свергнутых эксплуататорских классов, а за Советским правительством, заботящимся о народных нуждах.

Почувствовав угрозу самоизоляции, церковное руководство решило отказаться от афиширования своей связи с контрреволюцией и от открытых призывов к свержению Советской власти. 8 октября 1919 года патриарх Тихон опубликовал послание, в котором содержался призыв к подведомственному ему духовенству — «уклоняться от участия в политических партиях и выступлениях», «повиноваться всякому человеческому начальству в делах мирских» и не давать Советскому правительству повода для подозрения в нелояльности.

Но надежд на падение Советской власти ни сам патриарх, ни его окружение не оставили, избрав тактику выжидания и упования на благоприятный момент. Таким моментом они сочли обстановку начала 20-х годов. Небывалая засуха, охватившая ряд районов страны (прежде всего Поволжье), поставила на грань голодной смерти миллионы людей. Решив, что «костлявая рука голода» задушит Советскую власть,

руководство Русской православной церкви вознамерилось помешать правительству использовать для закупки хлеба за границей церковные ценности. В ответ на декрет Советского правительства об изъятии этих ценностей на нужды голодающих (23 февраля 1922 года) патриарх Тихон обнародовал 28 февраля 1922 года специальное послание, в котором заявил, что такое изъятие он расценивает как «акт святотатства». «Мы не можем,— говорилось в послании,— одобрить изъятия из храмов, хотя бы и через добровольное пожертвование, освященных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается законами вселенской церкви и карается ею как святотатство — мирянин отлучением от нее, священнослужитель — извержением из сана» (Церковные ведомости, 1922, № 6-7, с. 2).

Патриаршее послание было воспринято духовенством и религиозными фанатиками как призыв к активным антисоветским действиям. Им удалось в ряде мест спродолжировать верующих на столкновение с членами комиссий, занимавшихся изъятием церковных ценностей, на стычки, нередко сопровождавшиеся жертвами. Однако ни сорвать проведение в жизнь декрета от 23 февраля 1922 года, ни восстановить население против Советской власти церковники не смогли и в этот раз. Зато дали возможность верующим трудящимся вновь убедиться в антинародном характере деятельности Русской православной церкви и ее руководства, в антиправительственной направленности призывов и действий епископата и духовенства.

Наиболее злостные саботажники из числа иерархов, священнослужителей, монашествующих и экстремистов-мирян предстали перед народным судом и были сурово наказаны за противозаконные действия. Правомерность и самого суда и вынесенных им наказаний признали впоследствии и деятели Русской православной церкви. «За годы после Октябрьской революции в России,— говорится в одном из официальных изданий Московской патриархии,— были неоднократно процессы церковников. За что судили этих церковных деятелей? Исключительно за то, что они, прикрываясь рясой и церковным знаменем, вели антисоветскую работу. Это были политические процессы, отнюдь не имевшие ничего общего с чисто церковной жизнью религиозных организаций и чисто церковной работой отдельных церковнослужителей» (Правда о

религии в России. Изд. Московской патриархии, 1942, с. 26).

Под следствием оказался и сам патриарх Тихон, уличенный в многократных противозаконных деяниях, подлежащих наказанию. Это был крах всей политической ориентации патриарха и его сторонников. Церковная контрреволюция потерпела поражение, которое стало очевидным не только основной массе верующих трудящихся, отказавшей своим «отцам духовным» в поддержке, но и значительной части самих служителей культа, почувствовавшей реальную угрозу самизоляции для себя и самеликвидации для церкви.

Создавшаяся ситуация ставила Русскую православную церковь перед необходимостью неотложных перемен прежде всего в политической ориентации, а также в социальных воззрениях — перемен, способных вернуть ей доверие со стороны прихожан-трудящихся, которое она утратила из-за своей контрреволюционной деятельности.

Первыми осознали эту необходимость бывшие участники либерально-обновленческого движения в русском православии начала XX века, которые, несмотря на репрессии, обрушенные на них церковным руководством после поражения революции 1905—1907 годов, и на отсутствие широкой поддержки, сохранили свое влияние в церкви. Некоторые из них с самого начала социалистических преобразований в стране не одобряли откровенно контрреволюционную деятельность патриарха Тихона и его приверженцев, считая ее противоречащей коренным интересам Русской православной церкви. Осуждали они и анафематствование Тихоном Советской власти, считая эту акцию не церковной, а политической. Эта часть духовенства спокойно реагировала на декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и принимала непосредственное участие в его реализации, справедливо не усмотрев в нем ничего дискриминационного по отношению к русскому православию и к религии, как таковой.

Это против них было направлено принятое 19 апреля 1918 года «Определение священного собора православной Российской церкви о мероприятиях к прекращению нестроений в церковной жизни». Документ начинался с упоминания «о некоторых епископах, клириках, монашествующих и мирянах, не покоряющихся и противящихся церковной власти и обращающихся в

делах церковных к враждебному церкви гражданскому начальству». Далее подчеркивалось, что «собор осуждает их как богспротивников», а практикуемое ими обращение к гражданской власти за содействием квалифицирует как «преступление». Центральное место отведено перечню наказаний за лояльность по отношению к Советской власти. Епископы и священнослужители, «содействующие проведению в жизнь враждебных церкви положений декрета о свободе совести и подобных ему актов,— говорится в соборном документе,— подлежат запрещению в священнослужении и в случае нераскаяния извергаются из сана», а миряне — «отлучению от церкви» (Церковные ведомости, 1918, № 17-18, с. 96—97).

Пока Тихон был у власти и угрожал за послушание высшей мерой церковного наказания, не согласные с ним иерархи, священнослужители и прихожане не решались на активное противодействие главе церкви. Изоляция патриарха и угроза наказания его за антиправительственную деятельность радикально меняли ситуацию в церкви. Открывалась возможность для активизации оппозиционных Тихону церковных сил, считавших, что тихоновщина с ее непринятием социалистической революции и конфронтацией с Советской властью завела Русскую православную церковь в тупик, так как противопоставила ее верующим трудящимся, непосредственно участвовавшим в революционном процессе и поддерживавшим народную власть. Выход из тупика виделся им в разрыве с тихоновщиной и переходе церкви на позиции обновления — начиная с социально-политической переориентации и кончая пресbrasованиями в укладе церковной жизни, модернизацией обрядности и вероучения.

В пору устранения патриарха Тихона, находившегося под следствием, от управления церковью сторонники церковного обновления стали на путь организационного оформления своих приверженцев. Возникли обновленческие группы: «Живая церковь», «Союз церковного возрождения», «Союз общин древлеапостольской церкви» (СОДАЦ) и др. Несмотря на различия названий групп, в их программах было много общего. В частности, все они осуждали контрреволюционную деятельность патриарха Тихона и его приспешников, требовали пересмотра отношения Русской православной церкви к социалистической революции и политике Советской власти, настаивали на необходимости

модернизации русского православия с учетом перемен в условиях жизни верующих и в положении церкви.

Взамен недееспособного патриарха и нефункционирувавших священного синода и Высшего церковного совета обновленцы создали Высшее церковное управление (ВЦУ) из представителей названных выше групп. ВЦУ подготовило созыв в апреле — мае 1923 года нового поместного собора, призванного слить реформаторские группы в единую обновленческую церковь и санкционировать модернизацию последней. На соборе 1923 года решались как социально-политические вопросы, так и собственно церковные, причем единодушие было проявлено лишь при решении первых из них.

Соборные резолюции одобрили социалистическую революцию, отменили тихоновское анафематствование Советской власти, потребовали от приверженцев русского православия повсеместной поддержки внутренней и внешней политики Советского правительства, отлучили от церкви активных участников карловацкого собора. Собор лишил Тихона не только патриаршего звания, но и архиерейского сана, а также монашества, превратив бывшего главу Русской православной церкви в простого мирянина В. И. Белавина.

Из церковных реформ, проекты которых отличались радикализмом и охватывали все аспекты религиозной идеологии, все сферы церковной жизни, были одобрены (да и то далеко не единогласно) лишь некоторые, в общем-то самые незначительные. В частности, вводился брачный епископат (в Русской православной церкви епископами становились только монахи), духовенству разрешался второй брак, запрещенный церковной традицией, им дозволялось (опять-таки вопреки церковной традиции) жениться на вдовах и разведенных. Декларировалось закрытие городских монастырей и превращение отдаленных обителей в «христианские трудовые общины». Объявлялся переход церкви на новый стиль и т. п. Вместе с тем собор не дал согласия на проведение «догматических и богослужебных общесоборных реформ», то есть не санкционировал намеченную обновленческими группами основательную модернизацию православного вероучения и церковной обрядности.

Собор 1923 года, осудивший тихоновщину как церковную контрреволюцию и направивший Русскую православную церковь на путь нормализации отноше-

ния с Советской властью, был важным этапом процесса перестройки русского православия с учетом новой социальной реальности, началом социально-политической переориентации данной конфессии. Подавляющее большинство священнослужителей и мирян одобрило новую ориентацию церкви, отвечавшую интересам верующих трудящихся и создававшую нормальные условия для удовлетворения ими своих религиозных потребностей в новых общественных условиях. Но многие из них настороженно отнеслись к религиозно-церковному новаторству обновленцев, усмотрев в нем «порчу веры» и подрыв основополагающих устоев русского православия.

Наличие такой настороженности учел низложенный патриарх Тихон, решивший сыграть на непринятии значительной частью иерархов, священнослужителей и рядовых прихожан религиозно-церковного экстремизма обновленческих групп, несколько заглушенного собором 1923 года, но окончательно им не устраненного. Он предпринял акции, изменившие положение дел в его пользу. 16 июня 1923 года Тихон обратился в Верховный суд РСФСР с письмом следующего содержания: «Будучи воспитан в монархическом обществе и находясь до самого ареста под влиянием антисоветских лиц, я действительно был настроен к Советской власти враждебно, причем враждебность из пассивного состояния временами переходила к активным действиям, как-то: обращение по поводу Брестского мира в 1918 г., анафематствование в том же году власти и, наконец, воззвание против декрета об изъятии церковных ценностей в 1922 г. ...Признавая правильность решения суда о привлечении меня к ответственности по указанным в обвинительном заключении статьям уголовного кодекса за антисоветскую деятельность, я раскаиваюсь в этих проступках против государственного строя и прошу Верховный суд изменить мне меру пресечения, т. е. освободить меня из-под стражи. При этом заявляю Верховному суду, что я отныне Советской власти не враг. Я окончательно и решительно отмежевываюсь как от зарубежной, так и внутренней монархическо-белогвардейской контрреволюции»¹.

4 июля 1923 года в «Известиях ВЦИК» появилось написанное Тихоном обращение к епископату, духовенству и мирянам, в котором патриарх призывал свя-

¹ Известия ВЦИК, 1923, 1 июля.

щеннослужителей и верующих «являть примеры повиновения существующей гражданской власти, в согласии с заповедями Божиими». Тем самым Тихон призвал своих приверженцев пересмотреть вслед за обновленцами свое отношение к Советской власти и стать на путь лояльности, которым следовало подавляющее большинство верующих трудящихся. Это означало, что политическую переориентацию осуществила вся Русская православная церковь, хотя организационно она продолжала оставаться расколотой на традиционалистов-тихоновцев и модернистов-обновленцев.

Посланием от 15 июля 1923 года Тихон объявил, что он возвращает себе всю полноту церковной власти, которой его пытался лишить обновленческий собор 1923 года, признанный им неправомочным, созванным в нарушение церковных канонов. Одновременно он начал широкую кампанию по дискредитации обновленчества в глазах духовенства и мирян. Деятели обновленческой церкви обвинили в раскольнических устремлениях, в «восстании против законной церковной власти». Тихон публично анафематствовал их как раскольников.

Тихон и его сторонники осудили реформаторские акции и намерения обновленцев, их попытки модернизировать русское православие. Само обновленчество они характеризовали как «покушение на целостность и незыблемость православной веры», как «еретические» попытки «исказить боготкровенную сущность христианского вероучения» и разрушить освященный веками канонический строй церковной жизни. Всему этому противопоставлялась ориентация приверженцев патриарха Тихона на сохранение православия в его традиционном виде, освященного веками.

Обновленцы, слишком активно начавшие свою реформаторскую деятельность, напугавшую рядовых прихожан православных храмов, не смогли нейтрализовать критические выпады староцерковников и доказать основной массе духовенства и верующих правильность своих действий по модернизации русского православия. Лишаясь поддержки все большего числа клириков и мирян, переходивших на сторону Тихона, они сдавали одну реформаторскую позицию за другой, пока обновленчество не выродилось окончательно и не сошло с исторической арены¹.

¹ Подробнее об обновленческом движении в русском православии см.: *Шишкин А. А.* Сущность и критическая оценка

Между тем Тихон и его приверженцы продолжали укреплять свое положение главным образом благодаря сочетанию лояльности к новому государственному строю с приверженностью церковной традиции. Линию на признание Советской власти, начатую в уже упомянутых документах, патриарх окончательно закрепил в своем завещании, которое было обнародовано газетой «Известия ВЦИК» 15 апреля 1925 года — через несколько дней после смерти Тихона. В завещании говорилось: «Призывая на архипастырей, пастырей и верных нам чад благословение божие, молим вас со спокойной совестью, без боязни не грешить против святой веры, подчиниться Советской власти не за страх, а за совесть... Мы призываем всех возлюбленных чад богохранимой церкви российской в сие ответственное время строительства общего благосостояния народа слиться с ним в горячей молитве к всевышнему о ниспослании помощи Рабоче-крестьянской власти в ее трудах для общенародного блага. Призываем и церковно-приходские общины, и особенно их исполнительные органы, не допускать никаких поползновений неблагонамеренных людей в сторону антиправительственной деятельности, не питать надежду на возвращение монархического строя и убедиться в том, что Советская власть — действительно народная рабоче-крестьянская власть, а поэтому прочная и непоколебимая».

Смерть помешала Тихону практически осуществить социально-политическую переориентацию Русской православной церкви и принять меры по отношению к тем епископам, священникам и мирянам, которые новую ориентацию не одобрили. В частности, он не предал церковному суду лидеров карловацкой религиозно-политической группировки, занимавшихся в эмиграции активной контрреволюционной деятельностью и оправдывавших свою враждебность к Советской власти ссылками на церковно-политические установки патриарха Тихона, которые тот давал до уже упомянутого письма в Верховный суд РСФСР.

Не были подвергнуты церковному наказанию и те представители епископата и духовенства из числа находившихся в пределах Советской России, которые скомпрометировали себя сотрудничеством с контрре-

«обновленческого» раскола Русской православной церкви. Казань, 1970.

волюционеры и не высказали раскаяния в содеянном. Это давало им повод продолжать свою антисоветскую деятельность и после раскаяния патриарха Тихона, надеясь на снисходительность к себе со стороны церковного руководства.

Для таких надежд имелись некоторые основания. Преемник Тихона митрополит Петр (Полянский), ставший патриаршим местоблюстителем, относился к числу реакционно настроенных и консервативно мыслящих иерархов, от которого трудно было ожидать энергичных действий по проведению в жизнь идей завещания патриарха Тихона. В частности, ничего не предпринималось для реализации следующих акций, предусмотренных завещанием. «Мы предполагаем,— писал Тихон,— открыть действия особой при нас комиссии, возложив на нее обследование и, если понадобится, отстранение в каноническом порядке от управления тех архипастырей, кои упорствуют в своих заблуждениях и отказываются принести в них раскаяние перед Советской властью, предавая таких суду православного собора. Особой комиссии мы поручаем обследовать деяния бежавших за границу архипастырей и пастырей и дать деятельности их немедленную оценку. Их отказ подчиниться нашему призыву вынудит нас судить их заочно».

Вскоре после его вступления в должность местоблюстителя патриаршего престола митрополит Петр был уличен в антисоветской деятельности, арестован, осужден и сослан. Власть в тихоновской церкви, которой продолжали противостоять обновленцы, перешла в руки заместителя местоблюстителя патриаршего престола нижегородского митрополита Сергия (Страгородского). Но у последнего сразу же появились соперники, предъявившие свои права на высшую церковную должность.

Воспользовавшись тем, что митрополит Сергий не сразу приступил к исполнению своих обязанностей, группа иерархов-староцерковников, находившаяся в то время в Москве, созвала совещание, на котором 12 декабря 1925 года образовала Временный высший церковный совет (ВВЦС) с екатеринбургским архиепископом Григорием (Яцковским) во главе. ВВЦС поддерживала та часть епископата и духовенства, которая, формально заявив о своей лояльности по отношению к новой власти, фактически оставалась на старых социально-политических позициях и не стремилась к

нормализации взаимоотношений между Русской православной церковью и Советским государством. Возникла так называемая «григорьевщина», охарактеризованная сторонниками митрополита Сергия как разновидность церковного раскола. Григорьевцы не признали за митрополитом Сергием прав на церковное руководство, а последний в свою очередь объявил ВЦИК неканоничным образованием.

Политический и церковный опыт митрополита Сергия, его гибкость и, наконец, авторитет — он был одним из старейших иерархов, пользовавшийся до революции репутацией либерала, — помогли ему одолеть своих противников и овладеть инициативой. Однако решающую роль сыграло то обстоятельство, что митрополит Сергий зарекомендовал себя давним и стойким приверженцем курса на признание Русской православной церковью законности Советской власти и оказание последней всесторонней поддержки со стороны духовенства и верующих. Еще в 1922 году он высказывался за лояльность по отношению к Советскому правительству, а в 1923 году призывал к такой лояльности духовенство и прихожан свсей епархии. Взяв на себя церковное руководство, он не только объявил себя сторонником Советской власти и приверженцем нормализации церковно-государственных взаимоотношений, но и предпринял ряд практических мер по укреплению новой социально-политической ориентации церкви. Именно поэтому его поддержала основная масса верующих, которая давно требовала от «пастырей духовных» соблюдения гражданских обязанностей по отношению к социалистическому государству не только на словах, но и на деле.

Желая упрочить свое положение и придать управлению церковью коллегиальный характер, более импонирующий верующим, чем патриарший абсолютизм, митрополит Сергий создал в мае 1927 года Временный патриарший священный синод. Совместно с синодом он выработал специальное обращение к духовенству, подписанное 29 июля 1927 года им самим и еще восемью архиереями. Это обращение, получившее название «декларации», было опубликовано 19 августа того же года в «Известиях ВЦИК».

Сообщив в декларации о создании им временного церковного управления, легализованного органами Советской власти, и признав наличие у части духовенства, не поддержавшей обновленцев, враждебности по

отношению к новому государственному строю, Сергей призвал иерархов и священнослужителей «пересмотреть свое отношение к советской действительности», причем сделать это так, чтобы никто не усомнился в искренности их намерений и действий. «Мы, церковные деятели,— писали авторы декларации,— не с врагами нашего советского государства и не с безумными срудиями их интриг, а с нашим народом и нашим правительством. Засвидетельствовать это и является первой целью нашего (моего и синодального) послания... Нам нужно не на словах, а на деле показать, что верными гражданами Советского Союза, лояльными к Советской власти, могут быть не только равнодушные к православию люди, не только изменники ему (намек на обновленцев.— *Н. Г.*), но и самые ревностные приверженцы его, для которых оно дорого, как истина и жизнь, со всеми его догматами и преданиями, со всем его каноническим и богослужебным укладом. Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи. Всякий удар, направленный в Союз, будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла... сознается нами как удар, направленный на нас. Оставаясь православными, мы помним свой долг быть гражданами Союза «не только из страха, но и по совести», как учил апостол».

Далее следовала информация о двух акциях практического характера, призванных реализовать основные идеи, высказанные в декларации.

Во-первых, иерархам и священнослужителям, не принявшим нового уклада социальной жизни и продолжавшим жить упованием на возврат старого общественного и государственного строя, предлагалось отойти от церковных дел, а остальным строго следовать в своей деятельности основным принципам декларации от 29 июля 1927 года. «Утверждение Советской власти,— констатировала декларация,— многим представлялось каким-то недоразумением, случайным и потому недолговечным... Людям указанного настроения придется или переломить себя и, оставив свои политические симпатии дома, приносить в церковь только веру и работать с нами только во имя веры; или, если переломить себя они сразу не смогут, по крайней мере не мешать нам, устранившись временно от дела».

Этого требования по отношению к приверженцам русского православия Сергей придерживался на протяжении всех лет своей деятельности в качестве главы Русской православной церкви, что дало ему возможность постепенно объединить вокруг себя всех епископов, священнослужителей и мирян (как приверженцев Тихона, так и бывших обновленцев), положительно воспринявших новый уклад государственной и общественной жизни, одобривших внутреннюю и внешнюю политику Советского правительства как подлинно народной власти.

Во-вторых, декларация содержала требование к эмигрировавшим иерархам и священнослужителям, находившимся в каноническом общении с патриаршей церковью: они должны гарантировать свое неучастие в антисоветских политических акциях; в противном случае к ним будут применены меры «церковного прещения вплоть до извержения из сана». «Мы, — заявили подписавшие декларацию, — потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности к Советскому правительству во всей своей общественной деятельности. Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из состава клира, подведомственного Московской патриархии». И это требование не осталось пустым звуком, хотя выполнено оно было спустя семь лет после обнародования декларации от 29 июля 1927 года. Постановлением патриаршего местоблюстителя и синода от 22 июня 1934 года архиереи и клирики карловацкой религиозно-политической группировки были преданы церковному суду, который запретил их в священнослужении (см.: Журнал Московской патриархии, 1934, № 22, с. 1).

Декларация митрополита Сергея и синода вызвала бурную негативную реакцию в стане открытых врагов Советской власти, все еще надеявшихся на то, что Русская православная церковь, исключая обновленцев, не сойдет с антисоциалистических позиций, которые она занимала в первые годы Советской власти, и останется оплотом контрреволюции, политической реакции. Была организована клеветническая кампания против Сергея и его сторонников, рассчитанная на то, чтобы опорочить их и изолировать от основной массы духовенства и верующих. Особенно усердствовали в этом карловацкие политиканы от религии, перешедшие на службу к империалистическим кругам Запа-

да и продолжавшие грезить о скором падении Советской власти, которую рассчитывали свергнуть при поддержке церкви.

Не приняли декларацию и те консервативно настроенные служители культа, которые делали ставку на еще не ликвидированные буржуазно-кулацкие элементы, интересы которых они выражали. Эта часть епископата и духовенства считала, что к новой власти надо относиться лояльно, но активной поддержки ей оказывать не следует, оставаясь на позициях формальной аполитичности. Они интриговали против митрополита Сергия и оказывали поддержку тем иерархам, которые пытались отстранить местоблюстителя патриаршего престола от управления Русской православной церковью (в частности, уже упоминавшемуся архиепископу Григорию).

Однако основная масса клириков и мирян Русской православной церкви пошла за митрополитом Сергием, одобрила его требование безусловной поддержки внутренней и внешней политики Советского государства, признав его единственно правильным, отвечающим коренным интересам верующих граждан социалистического общества. Именно это одобрение сделало социально-политическую переориентацию Русской православной церкви, начатую обновленцами, продолженную патриархом Тихоном и завершенную митрополитом Сергием, необратимым процессом, определившим все последующее развитие данной конфессии.

Таким образом, всего лишь за первые десять лет Советской власти Русская православная церковь основательно изменила свою социально-политическую ориентацию: сошла с противосоциалистических, контрреволюционных, антисоветских позиций и стала на путь сначала простой лояльности по отношению к новому государственному строю, а затем активной поддержки внутренней и внешней политики Советского государства, которое она признала единственно законной народной властью.

Эта переориентация не была результатом внутреннего саморазвития русского православия, а явилась следствием радикальных социальных перемен как в жизни верующих, так и в положении церкви. Ликвидация в стране эксплуататорских классов, на которые спиралось русское православие дореволюционной поры, изменила социальный состав прихожан. В рассматриваемый период в церкви сохранились только

их остатки в виде мелкобуржуазно-кулацких элементов, живших надеждой на реставрацию прошлого уклада жизни и поддерживавших такую же надежду у служителей культа. Основной же опорой Русской православной церкви в новых исторических условиях стали верующие рабочие и крестьяне, которые твердо поддерживали ими же установленную Советскую власть и требовали такой же поддержки от своих «пастырей духовных».

В этих условиях епископат и духовенство оказались перед выбором: либо оставаться на прежних контрреволюционных позициях и тем самым полностью изолировать себя от верующих трудящихся, что грозило церкви самоликвидацией, либо принять социально-политическую ориентацию своих прихожан — граждан социалистического общества и тем сохранить церковь. Сработал своего рода инстинкт самосохранения: сначала обновленцы, а затем и сторонники патриарха Тихона избрали второй путь. Стараниями митрополита Сергия новая социально-политическая ориентация стала для русского православия послереволюционной поры общецерковной позицией, на которой Русская православная церковь находится и поныне, считая ее единственно правильной.

Социально-политическая переориентация церкви была порождена кризисом традиционного русского православия, не подготовившегося к радикальным общественным переменам. Одновременно она являлась попыткой если не преодоления, то хотя бы смягчения этого кризиса с минимальными для церкви потерями. Новая ориентация, не затронувшая религиозную основу русского православия, создала предпосылки для дальнейших перемен в жизни церкви и изменений в пропагандируемой ею идеологии.

Однако этим переменам предшествовал довольно продолжительный (начавшийся еще в конце 20-х и закончившийся лишь в середине 40-х годов) период церковной реорганизации и консолидации. Столь длительный срок понадобился епископату и духовенству Русской православной церкви для того, чтобы стабилизировать церковную жизнь, основательно расстроенную, с одной стороны, революционными событиями, которые увели из-под религиозного влияния очень многих трудящихся, а с другой — конфронтацией староцерковников-тихоновецев с обновленцами и разбродом в рядах приверженцев патриарха Тихона, что под-

рывало престиж русского православия в глазах рядовых верующих. Эта стабилизация потребовала от митрополита Сергея как преемника патриарха Тихона значительных усилий и немалого времени.

СТАБИЛИЗАЦИЯ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В НОВЫХ УСЛОВИЯХ

итрополит Сергей, придя к руководству церковью, намеревался довести до логического завершения ее социально-политическую переориентацию, начатую патриархом Тихоном вслед за обновленцами и по их примеру, — переориентацию, призванную предотвратить самораспад данной религиозно-церковной структуры. Но он столкнулся с серьезными трудностями. Перед ним встал ряд сложных проблем, не решив которые нельзя было приостановить дальнейшее углубление кризиса Русской православной церкви, ставящего ее на грань самоликвидации.

Прежде всего следовало заручиться поддержкой основной массы верующих, настоятельно требовавшей от своих священнослужителей и иерархов нормализации взаимоотношений патриаршей церкви с Советским государством — такой, какой смогли добиться обновленцы. А для этого надо было доказать прихожанам как тихонских, так и обновленческих храмов, что свой новый социально-политический курс Московская патриархия намерена проводить твердо, искренне и последовательно, не давая повода для обвинения ее в двурушничестве.

Понимая это, митрополит Сергей перешел от слов, содержащихся в его декларации, к делам, предусмотренным данным документом. Он открыто осуждал и решительно пресекал, используя церковные меры наказания, любые проявления антисоветской активности, от кого бы они ни исходили — от отдельных лиц, находившихся в его подчинении, или целых объединений, придерживавшихся тихоновской ориентации. Отстранялись от церковных дел те иерархи и священнослужители, которые настраивали приходы и епархии патриаршей церкви против местоблюстителя патриаршего престола и проводимого им социально-политического курса.

Именно так поступил глава патриаршей церкви с

митрополитом Иосифом (Петровых). Направленный Сергием из Ярославской епархии, где он был викарием (заместителем правящего архиерея), в Ленинградскую, Иосиф стал проводить там церковную политику, противоречившую букве и духу декларации от 29 июля 1927 года: подстрекал духовенство и приходский актив на такие действия, в которых отчетливо проявлялась нелояльность по отношению к новому общественному и государственному строю. В порядке дисциплинарного наказания Сергей переместил его из центра на периферию — в маловлиятельную Одесскую епархию. Но Иосиф нового назначения не принял, самовольно возвратился в Ярославль, откуда продолжал вершить делами Ленинградской епархии, действуя в прежнем духе. Закончился этот конфликт тем, что митрополит Иосиф был не только снят с поста правящего архиерея, но и запрещен в священнослужении.

С такой же решительностью митрополит Сергей пресекал действия других иерархов и священнослужителей, которые мешали проведению в жизнь принципов декларации 1927 года. Так он завоевал доверие рядовых прихожан и в значительной степени нейтрализовал попытки лидеров обновленческой церкви обвинить его в неискренности по отношению к Советской власти. Упрочилось его положение главы патриаршей церкви, укрепился авторитет в глазах епископата и духовенства тихоновской ориентации, стремившихся к нормализации церковной жизни в новых социальных условиях.

Тем самым создавались благоприятные предпосылки для успешного решения митрополитом Сергием и его приверженцами еще одной проблемы — ликвидации многочисленных проявлений церковного сепаратизма, имевших место не только в обновленческой церкви, но и в патриаршей.

Воспользовавшись конфронтацией староцерковников с обновленцами и отсутствием единой церковной власти, некоторые иерархи Русской православной церкви решили сброситься и создать самостоятельные религиозные образования. Чаще всего масштабы таких образований не выходили за территориальные рамки епархий, но в отдельных случаях появлялись и более крупные объединения.

Так, уже упоминавшийся митрополит Иосиф (Петровых) и еще несколько солидаризировавшихся с ним архиереев, которые были враждебно настроены по от-

ношению к митрополиту Сергию и проводимому им курсу, провозгласили Ярославскую епархию автокефальной (самовозглавляемой) церковной областью и вывели ее из состава Московской патриархии. О такой же автокефалии заявили Томская, Иркутская, Челябинская и некоторые другие епархии, возглавлявшиеся иерархами-староцерковниками, которые считали, что митрополит Сергей сошел с позиций патриарха Тихона и поэтому не заслуживает поддержки с их стороны.

Сергию потребовалось немало времени и усилий, чтобы преодолеть опасный для целостности церкви сепаратизм «автокефалистов» и вернуть отколовшиеся епархии в лоно Московской патриархии. Помогло ему то, что рядовые прихожане не поддержали иерархов-сепаратистов, справедливо усмотрев в их действиях не только проявления уязвленного самолюбия архиереев, рзавшихся к церковной власти, но и явные признаки саботажа мероприятий митрополита Сергия, направленных на нормализацию положения Русской православной церкви в социалистическом обществе.

Еще бóльшую опасность для патриаршей церкви представляли сепаратистские устремления ряда украинских и белорусских клириков, решивших использовать нестабильность церковной обстановки в буржуазно-националистических целях.

На Украине образовалась и организационно оформилась Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ), лидеры которой стояли на позициях сначала явного, а затем замаскированного антисоветизма. Идея ее создания была выдвинута еще в 1918 году контрреволюционной Директорией — буржуазно-националистическим правительством так называемой «Украинской народной республики», объявившим войну Советской России. Однако эта националистическая авантюра, рассчитанная на то, чтобы с помощью церковного сепаратизма отгородить украинский народ от братского русского народа, совершившего социалистическую революцию, сорвалась. Ее не поддержали ни верующие народные массы Украины, ни епископат с духовенством: первые — по социальным мотивам, вторые — по церковным.

Повторно вопрос о создании Украинской автокефальной православной церкви был поставлен буржуазно-националистическими элементами в 1921 году. Преследуя все те же (упомянутые выше) цели, они на этот раз стремились тщательнее замаскировать их и

даже попытались придать своим националистически-сепаратистским замыслам видимость социально прогрессивной акции. Воспользовавшись тем, что в указанное время глава Русской православной церкви патриарх Тихон стоял на антисоветских позициях и занимался контрреволюционной деятельностью, они мотивировали необходимость предоставления украинским православным приходам и епархиям автокефалии нежеланием духовенства и верующих Украины подчиняться этому реакционеру, ставленнику российских монархов.

В октябре 1921 года в Киеве состоялся собор сторонников украинской автокефалии. Среди них не оказалось ни одного епископа, и соборные деятели в нарушение православной церковной традиции сами возвели в епископский сан (посветили) двух участвовавших в соборе священников. Поэтому приверженцев украинской автокефалии в народе называли «самосвятами». Собор провозгласил создание УАПЦ, поставив во главе ее Всеукраинский православный церковный совет.

Несмотря на принятые «самосвятами» меры по маскировке своих подлинных намерений, буржуазно-националистические, антисоветские замыслы инициаторов и активных поборников украинской автокефалии становились все очевиднее. Ключевые позиции в УАПЦ заняли лица, враждебно относившиеся к Советской власти и социалистическим преобразованиям на Украине: бывшие петлюровцы, члены распущенных буржуазно-националистических партий, бывшие офицеры царской армии и денкинцы, жандармы и полицейские и т. п.

Лидеры и активисты УАПЦ приняли непосредственное участие в деятельности подпольной контрреволюционной организации «Спілка визволення України» (СВУ), которая готовила вооруженное свержение Советской власти на Украине. Узнав об этом, рядовые верующие и лояльно настроенные священнослужители возмутились. По их требованию в январе 1930 года в Киеве был созван чрезвычайный собор, на котором УАПЦ была охарактеризована как «националистически-политическая контрреволюционная организация СВУ», не имеющая права называться церковью. «Поэтому, — говорилось в единогласно принятом соборном постановлении, — чрезвычайный собор категорически осуждает всех, кто стал причиной превращения ее (УАПЦ. — Н. Г.) в контрреволюционную антисовет-

скую организацию, признает дальнейшее существование УАПЦ нецелесообразным и считает ее ликвидированной».

После собора 1930 года УАПЦ прекратила существование: все ее приходы возвратились в Русскую православную церковь, возглавлявшуюся патриаршим местоблюстителем и твердо стоявшую на позиции активной поддержки внутренней и внешней политики Советского государства. Активные деятели ликвидированной УАПЦ, антисоветски настроенные, либо затаились, либо бежали за рубеж, где продолжали свою буржуазно-националистическую деятельность, прикрывая ее автокефалистскими лозунгами.

Довольно продолжительной была сепаратистская деятельность реакционной националистически настроенной части белорусского епископата и духовенства. В мае 1924 года они создали в Могилеве собор, объявивший о создании автономной Белорусской православной церкви. В ее состав вошла примерно половина приходов Русской православной церкви, находившихся на территории БССР. Образовалось два административных центра: Белорусский православный синод и Могилевское центральное управление. Автономия Белорусской православной церкви просуществовала чуть больше десяти лет — до конца 1934 года, когда была официально ликвидирована с включением ее приходов и епархий в состав Московской патриархии.

Лишь с одним автокефалистским устремлением Русская православная церковь совладать не смогла — с отделением от нее Грузинской православной церкви. Но на то были свои причины. В отличие от Украинской и Белорусской церквей, которые никогда прежде не были ни автокефальными, ни автономными, Грузинская православная церковь обрела автокефалию еще в V веке. После добровольного присоединения Грузии к России Грузинская православная церковь вошла в состав Русской на правах экзархата — церковного округа, пользовавшегося определенной самостоятельностью. Совершилось это в 1811 году и продолжалось до 1917 года, когда руководство Грузинского экзархата объявило о восстановлении былой автокефалии. Руководство Русской православной церкви такой перемены не одобрило. Оно предприняло ряд попыток к восстановлению недавнего статус-кво, но успеха не имело и в конце концов примирилось с уходом из-под его юрисдикции грузинских приходов. В

1943 году синод патриаршей церкви, возглавлявшийся Сергием, признал автокефалию Грузинской православной церкви, которая и поныне сохраняет этот статус.

На территории Финляндии и Польши, ставших благодаря Великой Октябрьской социалистической революции суверенными государствами, еще в начале 20-х годов образовались самостоятельные православные церкви. Финляндская православная церковь обрела статус автономной, опекаемой Константинопольским патриархатом. В таком состоянии она находится и в настоящее время. Польская православная церковь сначала тоже была автономной, но затем объявила себя автокефальной, каковой остается и поныне. Эту автокефалию Московская патриархия признала в 1948 году.

Постепенное устранение последствий сепаратизма иерархов тихоновской ориентации, не поддержанного рядовыми прихожанами подведомственных им храмов, укрепило Московскую патриархию и повысило престиж митрополита Сергия как патриаршего местоблестителя. Появилась возможность до конца решить задачу, самой трудной для русского православия рассматриваемой поры — полностью преодолеть обновленческий раскол.

После собора 1923 года, организационно оформившего обновленческую церковь, выразившего ее солидарность с социалистической революцией и заявившего о церковной поддержке «богоустановленной» Советской власти, обновленчество стало реальной и весьма значительной силой в русском православии. На позициях обновленчества стояли около 200 архиереев и более 17 тысяч священнослужителей, обслуживавших около половины функционировавших храмов. Многие из них были консерваторами в религиозных вопросах и тем не менее они отвернулись от Тихона из-за его антисоветской деятельности.

Раскаяние патриарха и обещание искупить вину лояльностью по отношению к новой власти вернули ему симпатии номинальных обновленцев, многие из них стали подумывать о возвращении в патриаршую церковь. Но обновленческие лидеры, констатировавшие недостаточную активность Тихона в реализации нового курса своей церковной политики, обвиняли патриарха в неискренности, двоедушии и тем удерживали колеблющихся клириков и мирян под своим влиянием. Одновременно они предприняли попытки найти общий

язык с патриархом Тихоном и посредством компромиссов восстановить единство церкви. Но последний не шел ни на какие уступки, справедливо усмотрев в примиренчестве обновленцев свидетельство их слабости. Он обвинял идеологов обновленчества в «восстании против законной церковной власти», в «покушении на целостность и незыблемость православной веры», в «разрушении освященного веками строя церковной жизни» и тем самым завоевывал симпатии традиционалистски настроенных священнослужителей и прихожан, которых шокировало демонстративное реформаторство обновленцев.

В этих условиях обновленческим лидерам пришлось пойти на попятную. Они перестали именовать свою церковь обновленческой и возвратили ей традиционное название — Российская православная церковь, которая противопоставлялась патриаршей, или тихоновской. Избранный собором 1923 года Высший церковный совет (ВЦС) был переименован в священный синод, заявивший, что он «стоит на страже православия». Разосланный в начале 1925 года циркуляр синода гласил: «Обновленчество не есть группа, не есть партия, не есть новая церковь. Обновленчество есть православие... Епархиальным управлениям необходимо всемерно внедрять в сознание как активных работников, так и верующих масс, находящихся под духовным их водительством, что происходящая в церкви борьба есть борьба за православие против господствующих во многих местах тихоновских искажений. Необходимо выяснять на местах, что тихоновщина есть разрыв с православием» (По стопам Христа. Калуга, 1925, № 1-4, с. 5).

В синодальных документах подчеркивалось, что обновленцы не намерены модернизировать догматические основы православия, а будут довольствоваться минимальными изменениями в явно устаревшем укладе церковной жизни. В «Обращении св. синода к православному народу» говорилось: «Мы свято, твердо и непоколебимо блюдем и будем блюсти до окончания нашей жизни чистоту учения православной веры, ее таинства и догматы» (Вестник св. синода, 1923, № 1, с. 5). Что же касается возможных новшеств, то о них синод высказался крайне осторожно: «Церковные реформы будут производиться только соборным путем, на незыблемом основании священного писания, священного предания и материалов, давно уже разра-

ботанных нашими лучшими архипастырями и знаменитыми учеными, общественными деятелями в предсоборном совещании и принятых к проведению в жизнь через собор» (там же, с. 2).

Чтобы избежать упреков в радикализме и избавиться от репутации «крушителей церковной старины», обновленцы стали либо совсем отказываться от уже практиковавшихся новшеств, либо сводить их к минимуму. В частности, резко сократилось возведение в архиерейский сан женатых священников (женатый епископат), реже стали давать разрешение овдовевшим священнослужителям на второй брак (второбрачие духовенства), практически отказались от перехода на новый стиль, перестали форсировать перевод богослужения на живой русский язык и т. п.

Таким образом, обновленцы отказывались от своего так широко разрекламированного реформаторства не только на словах, но и на деле, чтобы удержать под своим контролем умеренную часть духовенства и верующих и оставить патриарха Тихона без клира и паствы. Но такая непоследовательность оказалась не по нутру ни последовательным обновленцам, ни колеблющимся. Первых она разочаровывала в обновленчестве и его лидерах, а вторых наводила на мысль о целесообразности возвращения в патриаршую церковь, где больше стабильности.

Что же касается патриарха Тихона, то он не шел ни на какие контакты с обновленческим синодом и продолжал третировать обновленцев, как реформаторов-экстремистов, уже и после того, как последние от своего экстремизма отказались не только на словах, но и на деле. Себя же он преподносил духовенству и верующим в качестве эталона стабильности и внушал им мысль о своей способности соединить новую социально-политическую ориентацию с верностью церковной традиции и благодаря такому соединению вывести Русскую православную церковь из кризисного состояния. Все это делало невозможным примирение староцерковников с обновленцами.

Сразу же после смерти патриарха Тихона обновленческий синод предложил епископату и духовенству патриаршей церкви совместно подготовить и провести новый поместный собор, на котором были бы устранены разногласия и восстановлено церковное единство.

Составленная обновленцами программа собора была рассчитана на «умиротворение враждующих сто-

рон»: она не содержала никаких спорных положений и была от начала до конца пронизана духом умеренности и компромисса. Предлагалось обсудить четыре вопроса: 1) о мире в церкви (ликвидация церковного раскола и преодоление его последствий, оценка решений собора 1923 года, не признанного староцерковниками, и пр.); 2) о церковном благоустройстве (приспособление церковной жизни к условиям современной государственности, организация центрального и местного церковного управления); 3) об участии Русской церкви во Вселенском соборе (такой собор поместные православные церкви собирались провести в конце 20-х годов); 4) выборы высшего центрального органа управления православной церкви на территории СССР.

Однако преемник патриарха Тихона митрополит Петр (Полянский) продолжил линию своего предшественника на отказ от контактов с руководством обновленческой церкви. В послании, адресованном духовенству и верующим, он одинаково отрицательно охарактеризовал как собор 1923 года, так и предстоящий собор, намеченный обновленцами на конец 1925 года, назвав их «самочинными». Духовенству и верующим тихоновской ориентации запрещалось участвовать в проведении предложенного обновленцами собора.

Созванный в октябре 1925 года поместный собор оказался таким же сугубо обновленческим, как и предыдущий: из 400 его участников лишь 15 представляли тихоновские епархии, что никак не повлияло на содержание сборных решений.

Доклад «О современном положении православия» сделал виднейший идеолог обновленчества митрополит Александр Введенский, рассказавший участникам собора о многочисленных, но безрезультатных попытках обновленческого синода установить контакты с руководством тихоновской церкви, об отказе староцерковников от соглашения на основе взаимного компромисса. В постановлении по этому докладу собор признал, что «всякие дальнейшие призывы, обращенные к тихоновской иерархии, бесполезны», а поэтому следует выходить на прямые контакты с духовенством и верующими тихоновской ориентации с целью привлечения их на свою сторону.

В докладе протоиерея П. Красстина «О деятельности священного синода и о мероприятиях к примирению церковного разделения» был проанализирован процесс эволюции обновленческого движения, начиная

с мая 1922 года и кончая временем созыва III поместного собора. Докладчик осудил тактику первых обновленческих групп («Живой церкви», «Союза церковного возрождения», СОДАЦ и др.), назвав ее «слишком прямолинейной», и одобрил отказ синода от тех преобразований церковной жизни, которые санкционировал собор 1923 года (введение нового стиля, второбрачие духовенства, женатый епископат). В соборном постановлении по второму докладу положительно оценена «осмотрительность, с какой св. синод проводил в жизнь решения собора 1923 г.» и высказано предложение свести до минимума обряд рукоположения женатых епископов и разрешение священникам на вступление во второй брак.

Это был официальный отказ высшего органа обновленческой церкви от проведения реформ не только в области догматики и богослужения, но и в укладе церковной жизни. Тем самым обновленцы совершенно отказывались от реформаторства, окончательно теряя свое лицо, что не могло не подорвать их идейные позиции и не скомпрометировать в глазах поборников модернизации русского православия из числа духовенства и прихожан.

Правда, сама идея обновления религии и церкви не была отброшена участниками собора 1925 года, но ее реализация стала рассматриваться как дело отдаленного будущего, к которому надо исподволь готовиться. Было признано целесообразным сосредоточить внимание епископата и духовенства на формировании у рядовых прихожан, воспитанных в духе традиционализма, положительного отношения к церковному новаторству, готовности перейти от обрядоверия к «сознательной вере», способности воспринимать православие как «динамичную религию», открытую к преобразованиям. А до того, пока это отношение сформируется, решил собор, надо вообще прекратить разговоры о церковных реформах и свернуть знамя обновленческого движения, сделав упор на верности традиционным формам православного вероучения и обрядности.

Следуя этим соборным установкам, иерархи и священнослужители обновленческой церкви ударились в крайность, прямо противоположную той, которая была характерна для начального этапа их реформаторской деятельности: они стали уверять своих прихожан, что обновленчество хранит верность православию в его ортодоксальной форме, а потому не должно отождест-

вляться с реформаторством, ориентированным на новаторство, поскольку нововведения якобы никогда не ставились обновленцами на первое место. Пример таких утверждений — тезисы «Что такое обновленчество?», опубликованные в «Вестнике св. синода». В них говорилось: «Обновление в церкви не есть новшество и состоит не во введении каких-либо новшеств. Так называемые новшества составляют второстепенное дело в церковном обновлении и являются только средством для достижения главной цели. Сущность обновления в церкви состоит в возрождении подлинной, евангельской и апостольской христианственности, т. е. истинно христианской жизни, христианской правды, древлецерковного строя церкви» (1930, № 5-6, с. 14).

Временами дело доходило до курьезов: некоторые обновленцы стали вообще отрицать существование различий между ними и староцерковниками-тихоновцами. На страницах официального органа обновленческой церкви можно было прочесть утверждение, что «между старым и новым церковными течениями в сущности нет никакой разницы» (Вестник св. синода, 1927, № 1, с. 20). Налицо был явный симптом идейного краха обновленчества как реформаторского движения. Оно теряло свою специфику, становилось аморфным, лишалось какой бы то ни было привлекательности в глазах поборников модернизации русского православия. Пал престиж обновленческой церкви в глазах прихожан, которые стали все больше сомневаться в оправданности своего ухода из церкви патриаршей.

Обновленческие лидеры почувствовали, что тактика сглаживания различий между церковными течениями на руку тихоновцам, и вновь активизировали пропаганду идей церковного возрождения, фактически прекратившуюся после собора 1925 года. Состоявшийся в начале 1927 года пленум обновленческого синода потребовал от подведомственного ему епископата и духовенства четкого изложения прихожанам реформаторской сути обновленчества. «Надо, — заявил на пленуме митрополит Александр Введенский, — смело и открыто выбрасывать флаг обновленчества, не сглаживая обновленческих лозунгов в угоду излишней осторожности. Полсвинчатое обновленчество, боязливо скрывающееся под покрывалом традиционности, как показал опыт, не имеет шансов на успех» (Вестник св. синода, 1927, № 2, с. 8—9).

Но было уже поздно. Шараханье обновленческих

лидеров из одной крайности в другую дезориентировало их сторонников, вносило хаос в сознание рядовых прихожан. А тем временем патриаршая церковь, демонстрировавшая стабильную приверженность православной традиции, сочетавшейся с новой политической ориентацией, становилась для верующих все более привлекательной. Обновленцы теряли один приход за другим. Если в 1924 году на их стороне было 15 000 приходов, а в 1925-м — 9039, то в 1926 году обновленцев поддерживали только 6245 из общего числа 28 743 функционировавших в то время церковных приходов (Вестник св. синода, 1926, № 6, с. 15; 1927, № 2, с. 9, 17).

После проведения в жизнь декларации митрополита Сергия (Страгородского) от 29 июля 1927 года распад обновленческой церкви ускорился. Патриарший местоблюститель, как и его предшественники, не шел на сближение с обновленцами, хотя на начальной стадии обновленческого движения он оказывал им поддержку. Сергий видел, что проводимый им курс на стабилизацию церковной жизни в новых социальных условиях больше импонирует основной массе прихожан, чем непоследовательность руководителей обновленческой церкви, и перетягивал на свою сторону приход за приходом.

Правда, идеологи обновленчества не сдавали своих позиций без борьбы. В 1934 году, когда обновленческая церковь уже дышала на ладан, синод создал специальную комиссию по выработке программы борьбы со староцерковниками, шедшими за митрополитом Сергием. Возглавил эту комиссию митрополит Александр Введенский. Издавались специальные циркуляры, регламентировавшие условия принятия приверженцев митрополита Сергия и прочих староцерковников в обновленческую церковь. Но это была скорее игра, чем серьезное дело. Главный поток перебежчиков шел не от староцерковников к обновленцам, а в обратном направлении. Уже к концу 30-х годов текущего столетия обновленческая церковь перестала быть реальной силой. Формально же она просуществовала до 1946 года, когда со смертью главного вдохновителя и идеолога обновленческого движения «апологета-благовестника» Александра Введенского последние приходы обновленческой ориентации влились в состав Московской патриархии, принеся покаяние главе Русской православной церкви.

Несмотря на самоликвидацию обновленческой церкви, обновленчество как реформаторское движение в русском православии не исчезло бесследно. Оно оказало значительное влияние на последующую историю Русской православной церкви, на дальнейшую эволюцию русского православия. Своим появлением обновленчество ускорило разрыв епископата и духовенства с внутренней контрреволюцией и иностранной интервенцией, форсировав тем самым переход всей церкви на позицию активной поддержки внутренней и внешней политики Советского государства.

Именно обновленцы разработали всеобъемлющую программу модернизации русского православия и его идеологии с целью приспособления данной конфессии к условиям существования и предприняли попытку реализации намеченных планов церковных реформ. Правда, в прошлом реформаторские устремления поборников «церковного обновления» не только не получили общецерковной поддержки, но даже привели к расколу. Однако впоследствии сама патриаршая церковь стала претворять в жизнь многие положения обновленческой программы, постаравшись при этом учесть опыт своих бывших противников и извлечь урок из допущенных ими ошибок.

Итак, из борьбы за главенствующее положение в русском православии приверженцы патриарха Тихона и его преемника вышли победителями. Но это была пиррова победа. К тому времени, когда патриаршему местоблюстителю митрополиту Сергию (Страгородскому) удалось почти полностью преодолеть церковные расколы и восстановить единство Русской православной церкви, число последователей русского православия резко сократилось, что повлекло за собой сокращение общего числа приходов, а следовательно, закрытие значительной части храмов.

Сказалось действие многих факторов, среди которых конфронтация обновленцев со староцерковниками стояла едва ли не на последнем месте, хотя свою разрушительную роль она все же сыграла, скомпрометировав русское православие в глазах многих его приверженцев и подтолкнув часть из них к уходу из церкви.

Первым и наиболее действенным из этих факторов явилось, конечно, активное участие верующих (в том числе и исповедующих русское православие, каких было большинство в дореволюционной России) в Великой

Октябрьской социалистической революции и в гражданской войне на стороне Советской власти. Именно это участие пробудило социальную активность масс, вовлекло их в преобразовательную деятельность, помогло им осознать свою причастность к историческому прогрессу и дало возможность лучше разобраться в причинах противодействия церкви прогрессивным преобразованиям в обществе. Своим победоносным завершением революция и гражданская война наглядно показали народным массам (а значит, и приверженцам русского православия), что их судьбы решаются не на небе, а на земле, поэтому уповать следует не на бога, а на себя самих, на классовую солидарность трудящихся, что им надо решительно перестраивать земную жизнь, а не уходить в мир религиозных иллюзий, бороться, а не молиться. Вместе с тем революция и гражданская война обнажили и сделали очевидной для значительной части верующих связь традиционного русского православия с политической реакцией, поскольку руководство Русской православной церкви, епископат и духовенство в своей основной массе оказались в стане противников Советской власти, которую трудящиеся, в том числе и верующие, устанавливали и защищали.

Сильнодействующим был и такой фактор, как вовлечение верующих масс в социалистическое строительство, развернувшееся как в городе, так и на селе. В ходе этого строительства, радикально менявшего весь уклад жизни советских людей, а также образ их мыслей, было навсегда покончено с социальным неравенством, эксплуатацией человека человеком, экономическими кризисами, безработицей, национальным гнетом и другими явлениями такого же рода, порождавшими и питавшими массовую религиозность в дореволюционной России. Социалистический характер производства делал советских людей подлинными хозяевами положения, сообща создающими материальные и духовные ценности для общества, а следовательно, и для себя, уверенными в завтрашнем дне, удовлетворенными своим реальным бытием и потому не нуждающимися в той религиозно-иллюзорной компенсации, какая предлагается церковью.

Достигнутая в ходе социалистических преобразований демократизация общественной жизни в нашей стране повлекла за собой резкое и повсеместное повышение социальной активности трудящихся, и верую-

щих в том числе. Через Советы широкие народные массы были вовлечены в процесс управления государственными делами, а через партийные, профсоюзные, комсомольские и иные организации — в сферу многообразной общественной жизни. Все это помогло миллионам трудящихся, ранее считавших себя ни к чему не способными «рабами господними» и искавшими восполнения своей социальной ущербности в церкви, где довольствовались суррогатом общественной активности, осознать свою значимость, обрести человеческое достоинство и тем самым выработать иммунитет против религиозно-церковного влияния. Они почувствовали себя творцами собственного счастья, которое добывается неустанной борьбой и напряженным трудом, а не молитвами и смиренным ожиданием «небесной помощи» свыше, какую обещала им церковь, но одними обещаниями и отделялась.

Огромную роль в деле снижения влияния русского православия, как и остальных религий, сыграла культурная революция, осуществленная в Советском Союзе в ходе и на основе социально-экономических и общественно-политических преобразований. Была ликвидирована массовая неграмотность, державшая в темноте и невежестве народные массы дореволюционной России и помогавшая церкви культивировать религиозность в их среде, навязывать им свой контроль. Миллионы людей получили доступ к сокровищам мировой науки и культуры. Общедоступным стало не только школьное и среднее специальное, но и высшее образование. Страну покрыла густая сеть библиотек, клубов и домов культуры. Широко распахнули свои двери перед трудящимися музеи и выставочные залы, театры и филармонии, массового зрителя обрел кинематограф, набирало силу радиовещание. Все это в конечном счете способствовало повышению уровня мировоззренческой зрелости широких масс трудящихся, усвоению ими научной картины мира, истолкованной с марксистско-ленинских позиций. Тем самым существенно сужался круг лиц, довольствующихся религиозным мировоззрением, сокращалось количество постоянных прихожан храмов всех конфессий, в том числе, разумеется, и православных.

Наконец, трудно переоценить силу воздействия такого фактора, как целенаправленная идейно-воспитательная работа партийных и общественных организаций страны по преодолению религиозности у различ-

ных групп населения. Уже в самом начале 20-х годов стали складываться организационные формы активной и повсеместной антирелигиозной деятельности. Начало было положено кружками друзей газеты «Безбожник», выходявшей с декабря 1922 года сначала нерегулярно, а затем (вплоть до июня 1941 года) еженедельно. В августе 1924 года эти кружки объединились в Общество друзей газеты «Безбожник», которое в июне 1925 года было преобразовано в Союз безбожников СССР, переименованный впоследствии в Союз воинствующих безбожников (СВБ). В рамках этого союза велась большая и разнообразная антирелигиозная работа, включавшая в себя лекционную пропаганду, создание атеистических кружков и клубов, индивидуальную работу с верующими, издание массовой научно-атеистической литературы, адресованной различным группам читателей. Проводилось глубокое научное исследование наиболее актуальных проблем критики религии, разработки теории и истории атеизма. Деятельность СВБ и его подразделений помогла очень многим верующим не просто уйти из церкви и порвать с религией, а прочно встать на позиции научного атеизма и заняться активной научно-атеистической пропагандой среди своих бывших единоверцев. Воздействие всех этих факторов, усугубленное внутренним кризисом, который охватил Русскую православную церковь и другие религиозные организации нашей страны, дало ощутимые результаты. Повсеместно сокращалось количество активных верующих, заметно понижался общий тонус религиозности в стране. По данным Союза воинствующих безбожников, подтвержденным последующими конкретно-социологическими исследованиями, в течение первых двадцати лет существования Советской власти с религией порвали примерно треть сельского населения и не менее двух третей городского¹.

Сказалось все это и на положении Русской православной церкви. Закрылись почти все монастыри. Резко сократилось число действующих храмов, уменьшилось количество архиереев и священнослужителей, многие из которых сняли сан и занялись гражданской деятельностью, а некоторые включились в научно-атеистическую пропаганду. Плодотворно трудился на атеистическом поприще бывший священник М. В. Галкин, под-

¹ См.: Коновалов В. Н. К массовому атеизму. М., 1974, с. 108.

писывавший свои брошюры («Троицкая лавра и Сергей Радонежский» 1920; «Голод и церковь», 1922; «Последний святой», 1928) псевдонимом Мих. Горев. Активную научно-пропагандистскую деятельность вел бывший митрополит обновленческой церкви Н. Ф. Платонов, оставивший после себя труды по истории Русской православной церкви в XX веке¹.

Перестали функционировать богословские учебные заведения. Еще в 20-х годах прекратилось издание церковных журналов и газет. Лишь выходивший с 1923 года обновленческий «Вестник св. синода Российской православной церкви» просуществовал до 1931 года. Только с 1931 по 1935 год выходил издававшийся митрополитом Сергием (Страгородским) «Журнал Московской патриархии».

Но дело было не в одних лишь количественных переменах, хотя и они довольно красноречиво характеризуют состояние Русской православной церкви в 20—30-х годах, которая пережила острейший внутренний и внешний кризис и вышла из него уменьшившейся и ослабленной. В социалистическом обществе изменился статус этой церкви, сузилась сфера ее влияния и сократились масштабы церковной деятельности.

Если в первые годы Советской власти в составе Русской православной церкви находились не только рабочие, крестьяне и представители трудовой интеллигенции, но и остатки эксплуататорских классов, сословий и групп (кулаки, нэпманы и другие мелкобуржуазные элементы), то к концу 30-х годов в ней остались одни лишь трудящиеся. Это потребовало от церковного руководства поиска такого истолкования православного вероучения и обрядности, какое устраивало бы верующих граждан советского общества, стремившихся совместить в своем сознании и поведении преданность социалистическому строю с приверженностью православию.

Претерпел изменения и возрастной состав прихожан Русской православной церкви. Даже обновленцы, к которым примкнула наиболее активная и молодая часть прихожан, сетовали на то, что храмы посещали преимущественно пожилые люди, а молодежи и детей было мало. «В ограде христианских церквей,— сокрушался митрополит Александр Введенский, обращаясь к участникам собора 1925 года,— еще кое-где держат-

¹ См.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. IV. М.—Л., 1930, с. 103—209; т. V. М.—Л., 1931, с. 206—271.

ся старые поколения, но молодежь всюду сильно заражена атеистическим духом. Пред христианской церковью во всемирном масштабе как будто вырисовывается призрак вымирания. Колоссальный рост неверия угрожает обратить церковь в нечто подобное обществу археологов, хранящих ценности, никому уже не нужные и служащие предметом лишь исторического изучения» (Вестник св. синода, 1926, № 6, с. 9). У тихоновцев картина была столь же безотрадная.

Наконец, у приверженцев русского православия в советское время стало меньше поводов для посещения храма. Раньше они обращались к священнику за содействием во всех своих делах — не только для крещения новорожденных, венчания молодых или отпевания усопших, но и для освящения дома или колодца, для совершения молебна в поле, для благословения перед дальней дорогой или началом большого дела. В после-революционные годы прихожане шли в храм только для удовлетворения чисто религиозных потребностей — остальные проблемы решались ими без обращения к церкви и ее служителям.

Вследствие всех этих перемен религиозная активность епископата и клира Русской православной церкви в рассматриваемое время снизилась и протекала преимущественно на церковно-приходском уровне, сводясь главным образом к совершению храмовых богослужений и частных треб. При этом как обновленцы, так и тихоновцы упрощали и сокращали богослужебный чин, делая это как по собственной инициативе, так и с разрешения церковной власти. В частности, функционировавший при митрополите Сергии патриарший синод постановлением от 28 мая 1930 года разрешил духовенству совершать заочное отпевание умерших, что в дореволюционное время практиковалось только в исключительных случаях.

Несколько оживилась эта активность лишь в самом конце 30-х и начале 40-х годов, когда в состав Русской православной церкви вошли приходы Молдавии, западных областей Украины и Белоруссии, а также Прибалтийских республик, влившихся в Советский Союз. Но полностью ассимилировать новые приходы Московская патриархия не успела, — гитлеровцы вероломно напали на нашу страну, и упомянутые выше регионы были оккупированы врагом.

Война — это массовые страдания, всенародное горе, беда для миллионов. А страдания, горе, беда всегда

были и поныне остаются стимуляторами религиозности, создающими церкви дополнительные возможности для активизации ее деятельности. Так произошло и во время Великой Отечественной войны советского народа против немецко-фашистских захватчиков (1941—1945).

Подавляющее большинство советских людей, воспитанных партией в духе непоколебимой преданности своему социалистическому Отечеству, не спасовали перед горем, которое принесла нам война, не усомнились в своей способности собственными силами одолеть жестокого и коварного врага; беда не сломила их, а закалила; страданиям они противопоставили силу своего духа и не изменили атеистическим убеждениям. Однако некоторая часть советских граждан (главным образом тех, кто лишь недавно порвал с церковью и еще не преодолел остатков религиозности, а следовательно, не утвердился на атеистических рубежах) дрогнула перед лавиной горя, бед и лишений, порожденных войной, и снова вернулась в церковную ограду, ища там если не спасения, то хотя бы утешения. Стали воссоздаваться давно распавшиеся приходы, возобновляли свою деятельность храмы, ранее закрывшиеся за ненужностью, возрождались некоторые монастыри.

Особенно заметно усилилась религиозно-церковная активность приверженцев русского православия (равно как и других религий) на оккупированной врагом территории, где горе и страдания достигли высшей точки, провоцируя у слабых и растерявшихся людей потребность в иллюзорном восполнении, даваемом религией. Да и фашистские оккупационные власти содействовали оживлению церковной деятельности, полагая, что обращение к религии отвлечет какую-то часть населения от активного сопротивления захватчикам, от участия в партизанской борьбе с врагом.

Что же касается поведения епископата и духовенства Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны, то оно было далеко не однозначным.

Некоторые архиереи и священнослужители, оказавшись на временно оккупированной врагом территории, пошли в услужение к гитлеровцам и тем самым встали на путь предательства, измены своему Отечеству, на преданность которому ориентировала их декларация митрополита Сергия (Страгородского). Были предприняты попытки возродить самостоятельность Украин-

ской и Белорусской православных церквей, Балтийского экзархата, создать профашистские церковные организации и объединения. Другие служители культа отказывались от сотрудничества с оккупантами и занимались чисто церковной деятельностью. Были среди них и такие, кто участвовал в движении Сопротивления врагу, сотрудничал с партизанами. Таким образом, принципиальные различия в их поведении на занятой врагом территории были вызваны не религиозными мотивами, а чисто гражданскими.

Епископат и клир, находившиеся на свободной от оккупантов советской территории, были более единодушны в своем отношении к гитлеровским захватчикам. Они поддержали патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, который в первый же день связанной гитлеровцами войны обратился к верующим с призывом встать на защиту Родины и выразил уверенность в победе советского народа над вероломным врагом. Таких посланий, проникнутых высоким патриотическим духом, митрополит Сергий выпустил более двадцати.

Руководствуясь гражданскими чувствами, иерархи, священнослужители и миряне Русской православной церкви не ограничивались молебнами о даровании победы Красной Армии, а непосредственно участвовали в оказании материальной помощи фронту и тылу. Как и другие граждане нашей страны, они вносили в Фонд обороны деньги, золотые и серебряные вещи, облигации государственных займов и т. п. В церковных приходах был проведен сбор средств на танковую колонну имени Дмитрия Донского и эскадрилью боевых самолетов имени Александра Невского.

Все это свидетельствовало о том, что большинство иерархов и клириков Русской православной церкви действительно стали считать страну победившего социализма своим Отечеством, гражданской Родиной и близко к сердцу принимать, как провозглашала одобренная декларация патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, ее радости и горести, успехи и неудачи. Патриотизм православного епископата, духовенства и рядовых мирян в годы Великой Отечественной войны 1941—1945 годов был выражением зрелости их гражданских чувств. Но религиозным сознанием он воспринимался как результат добросовестного выполнения церковного долга, как одно из доказательств их преданности православию. Это возвращало русскому

православию симпатии тех советских граждан, которые ушли из церкви в тот момент, когда она стояла на контрреволюционных, антисоветских позициях, поднимало престиж церковного руководства в глазах верующих и колеблющихся и давало возможность официальным инстанциям Московской патриархии принять меры к упрочению позиций церкви в стране, охваченной войной.

В руководящих кругах Русской православной церкви созрело намерение укрепить все звенья Московской патриархии и восстановить церковные структуры, разрушившиеся в годы конфронтации обновленцев и староцерковников, чтобы тем самым довести до логического завершения процесс реорганизации, начатый в свое время митрополитом Сергием. Поскольку к тому времени все антисергиевские группировки практически изжили себя и не могли создать реальных помех, у сторонников патриаршего местоблюстителя не было больше препятствий для окончательной консолидации церковных сил, и они приступили к делу.

8 сентября 1943 года в Москве состоялся собор епископов Русской православной церкви, в котором приняли участие 19 архиереев Московской патриархии. Был заслушан доклад митрополита Сергия о патристической работе церкви в годы Великой Отечественной войны, а затем состоялось избрание патриарха. На эту должность был выдвинут и единогласно избран Сергей (Страгородский), ставший двенадцатым со времени восстановления патриаршества в Русской православной церкви патриархом Московским и всея Руси.

Новоизбранный патриарх Сергей обратился к христианам всего мира с призывом «дружно, братски, крепко и мощно объединиться во имя Христа для окончательной победы над общим врагом в мировой борьбе за погранные Гитлером идеалы христианства, за свободу христианских церквей, за свободу, счастье и культуру всего человечества». Собор с церковных позиций осудил предателей Родины, сотрудничавших с гитлеровцами. «Всякий,— говорилось в соборном постановлении,— виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник креста господня, да числится отлученным, а епископ или клирик — лишенным сана» (Цит. по: Патриарх Сергей и его духовное наследство. Изд. Московской патриархии, 1947, с. 45).

Собор 1943 года завершил процесс послереволюци-

онной перестройки русского православия, приведения его в соответствие с новыми социальными условиями. Русская православная церковь, распавшаяся в начале 20-х годов на ряд враждовавших между собой групп и объединений, раздиравшаяся многочисленными расколами, из которых самым значительным был обновленческий, вновь стала единой религиозной организацией с патриархом во главе.

После собора 1943 года деятельность Русской православной церкви заметно активизировалась. Возвращались под власть патриарха обновленческие приходы, оставляя митрополита Александра Введенского и его немногочисленных соратников в состоянии все более полной самоизоляции. Совершались хиротонии (посвящения в епископский сан) новых архиереев. Стали восстанавливаться контакты с другими православными церквями. Возобновилось издание «Журнала Московской патриархии», который стал официальным органом Русской православной церкви. Нормализовалась деятельность монастырей. Решался вопрос о восстановлении средних и высших церковных учебных заведений.

Однако самому Сергию довести до конца начатое им дело стабилизации русского православия не удалось, — он умер 15 мая 1944 года. Согласно его завещанию местоблюстителем патриаршего престола стал митрополит Алексей (Симанский) — давний сподвижник Сергия, активно проводивший в жизнь церковно-политические установки последнего.

31 января 1945 года в Москве был созван поместный собор¹ Русской православной церкви. На нем присутствовали главы Александрийской, Антиохийской и Грузинской церквей, а также представители глав Константинопольской, Иерусалимской, Сербской и Румынской, что повышало престиж собора в глазах духовенства и верующих. Собор избрал патриархом Московским и всея Руси Алексия (Симанского) и принял «Положение об управлении Русской православной церкви».

Определенная данным положением организационная структура Русской православной церкви сохраня-

¹ Поместный собор отличается от собора епископов, или архиерейского собора, тем, что в нем принимают участие помимо епископов еще представители духовенства и мирян. Однако правом решающего голоса обладают только епископы, и в этом отношении оба собора равнозначны.

ется и в настоящее время, но с некоторыми изменениями, которые были внесены в него архиерейским собором 1961 года. Изменения коснулись не всего положения, а лишь его раздела «О приходах» и свелись к упорядочению финансово-хозяйственной деятельности: по решению собора 1961 года эта деятельность была изъята из ведения настоятеля храма и передана церковно-приходскому совету.

Новоизбранный патриарх Алексей продолжил процесс восстановления традиционных форм религиозно-церковной жизни Московской патриархии. Были воссозданы средние и высшие богословские учебные заведения. Образовался Отдел внешних церковных сношений, ведающий таким важным участком, как расширение контактов Московской патриархии с другими христианскими церквями различной вероисповедной ориентации. Набирала размах издательская деятельность Московской патриархии. Активизировалась богословская мысль, которой предстояло решать многие проблемы адаптации Русской православной церкви к условиям ее функционирования в социалистическом обществе. Внимание приходского духовенства было обращено на необходимость повышения роли и места проповедничества в богослужебной практике, поскольку проповедь — единственное живое и понятное слово священнослужителя, которое прихожане слышат в храме (богослужение в Русской православной церкви по-прежнему совершается на церковнославянском языке, основной массе верующих непонятном).

Проделав все перечисленное выше, руководство Московской патриархии вывело Русскую православную церковь из того организационно-структурного кризиса, в котором она находилась в 20—30-х годах, и добилось определенной стабилизации религиозно-церковной жизни. Такой стабилизации способствовали, с одной стороны, вызванное войной ухудшение условий жизни советских людей — умножение тех факторов, которые ставят человека в тяжелое положение, вызывают у него состояние бессилия, толкающее его к религии, а с другой — вынужденное свертывание в годы войны научно-атеистической воспитательной работы в массах, что затрудняло мировоззренческое становление людей, только недавно ушедших из церкви и не завершивших процесс формирования атеистической убежденности. Объективно «сработала» на русское православие и патриотическая деятельность его епископата и духовенства в

годы войны, убедившая верующих и колеблющихся в том, что курс на социально-политическую переориентацию Русской православной церкви, намеченный завещанием патриарха Тихона и декларацией митрополита Сергия, проводился искренне и неуклонно и что церковь действительно перестала быть оплотом антисоветских сил и перешла на сторону народа.

Занятые практической реализацией курса на социально-политическую переориентацию Русской православной церкви, руководящие круги и идеологи Московской патриархии не имели ни сил, ни времени, ни возможностей для теоретического осмысления этого процесса. Традиционному богословию староцерковников с его опорой на догматический консерватизм, апологией обрядоверия и абсолютизацией канонов такая задача была не по плечу, а новые богословские решения, предлагаемые поборниками обновленчества, с порога отвергались патриаршей церковью, как исходившие от «раскольников». Состязание обновленческого модернизма с тихоновским традиционализмом не дало никаких результатов общецерковного значения. Обновленцы хотели богословски разобраться в произошедших переменах, но не могли из-за отсутствия должной поддержки со стороны большинства иерархов, клириков и мирян, а тихоновцы могли, такой поддержкой располагая, но не хотели, поскольку им важно было сыграть роль защитников незыблемости русского православия.

Одержав верх над обновленцами и став единственным представителем русского православия, Московская патриархия решила далеко не все свои проблемы. Скомпрометировав в борьбе с обновленчеством идею религиозно-церковного новаторства, она закрыла себе самой путь к богословскому творчеству, без которого нельзя было ни осмыслить новое состояние Русской православной церкви, ни разъяснить его рядовым верующим. Между тем потребность в таком осмыслении у богословско-церковных кругов Московской патриархии имелаась, ибо без него мог замедлиться процесс эволюции русского православия — дальнейшее адаптивное изменение данной конфессии к существованию в условиях социалистического общества.

Вот почему по завершении процесса стабилизации организационно-структурных основ церковной жизни идеологам Московской патриархии пришлось вплотную заняться богословской интерпретацией тех пере-

мен, которые вошли в жизнь Русской православной церкви сразу после Великого Октября, а затем умножились в годы войны и в послевоенное время.

ПЕРЕХОД МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ ОТ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА К МОДЕРНИЗМУ



После собора 1945 года в церковно-практической и в богословско-теоретической сферах деятельности Московской патриархии стала проявляться некоторая двойственность. Она страшила внутреннюю противоречивость процесса эволюции церкви. Одни обстоятельства послесоборной жизни заставляли Московскую патриархию оставаться на позициях консерватизма и играть роль ревностной поборницы православных традиций, а другие — диктовали необходимость отказа от слишком явных анахронизмов в вероучении, обрядности и укладе церковной жизни, то есть толкали на путь модернизма.

К первым относились действия богословско-церковных кругов Московской патриархии по окончательному преодолению остаточных последствий религиозно-церковного сепаратизма прошлых лет и веков, продолжавшего наносить урон русскому православию.

В мае 1945 года была подведена черта под так называемой «эстонской схизмой»¹ — самовольным выходом православных приходов, оказавшихся на территории буржуазной Эстонии, из состава Русской православной церкви. Настоятели и священники этих приходов принесли покаяние представителю Московского патриархата, а сами приходы составили Эстонскую митрополию Русской православной церкви с митрополитом таллинским и эстонским во главе.

В марте 1946 года состоялся Львовский собор епископов, священников и мирян греко-католической (униатской²) церкви западных областей Украины. На нем было принято решение об упразднении Брестской унии 1596 года — принудительного объединения православной церкви с католической на началах подчинения папе римскому, но с условием сохранения пра-

¹ Схизма (*греч.*) — церковный раскол, не сопровождающийся отказом его участников от принятого церковью вероучения. Схизматиками считают друг друга католики и православные.

² От лат. *unio* — союз.

восславной обрядности, которое фактически не соблюдалось. Став орудием реакционных политических сил, униатство было направлено на отрыв украинцев и белорусов от братского русского народа. В послереволюционное время оно широко использовалось в антисоветских целях, а в годы Великой Отечественной войны служило немецким фашистам и украинским буржуазным националистам. В послевоенные годы униатские епископы и наиболее реакционная часть духовенства активно поддерживали националистическое антисоветское подполье, помогали бендеровским бандам творить черные дела на украинской земле.

Постановление Львовского собора о воссоединении бывших униатов с Русской православной церковью получило одобрение как духовенства, так и основной массы верующих. Униатская церковь прекратила свое существование на территории СССР, а ее приходы вошли в состав западноукраинских епархий Московской патриархии.

В августе 1949 года воссоединились с Русской православной церковью униатские приходы Закарпатья — наследие Ужгородской унии 1649 года, которая также была принудительно навязана православному населению этой части Украины, как и Брестская. Закарпатские приходы составили Мукачевскую епархию Московской патриархии.

Так как к 1946 году на территории нашей страны уже не осталось ни одного обновленческого прихода, то вторую половину 40-х годов текущего столетия можно рассматривать как время полного восстановления Московской патриархией внутрицерковного единства. Благодаря столь интенсивной воссоединительной деятельности Русская православная церковь существенно увеличила общее количество своих приходов, что укрепило ее позиции внутри страны и создало благоприятные предпосылки для усиления внешнецерковной активности.

Одной из целей этой активности было восстановление контактов Московской патриархии с эмигрантскими православными приходами, большая часть которых входила в состав уже упоминавшейся карловацкой религиозно-политической группировки («русской зарубежной церкви»). В августе 1945 года патриарх Алексей обратился к епископату и клиру этой группировки с призывом возвратиться в Русскую православную церковь. Руководство «русской зарубежной

церкви», находившееся в то время в западной зоне оккупации Германии и опекавшееся американскими спецслужбами, в самой категорической форме отвергло это предложение. Иной была реакция части подведомственных ему архиереев и священнослужителей — многие из них заявили о разрыве с политиканствовавшими карловацкими лидерами, которые скомпрометировали себя многолетним сотрудничеством с гитлеровцами, и о переходе в юрисдикцию Московского патриархата.

В частности, воссоединились с Русской православной церковью карловацкие приходы, находившиеся на территории Югославии, где более двадцати лет размещался руководящий центр «русской зарубежной церкви», Болгарии, Чехословакии и ряда других европейских стран. В начале 50-х годов приходы и монастыри Московской патриархии, расположенные в Югославии, Болгарии, Румынии и Чехословакии, были переданы ею в юрисдикцию соответственно Сербской, Болгарской, Румынской и Чехословацкой поместных православных церквей. Несколько позднее Финляндская автономная православная церковь получила от Русской православной церкви Валаамский мужской монастырь и Лентуловский женский.

Вышли из карловацкой группировки ее дальневосточные епархии, возглавлявшиеся митрополитом харбинским и маньчжурским, а также весь состав Российской духовной миссии в Китае.

Что же касается ряда других эмигрантских объединений, которые не входили в состав «русской зарубежной церкви», но и с Московской патриархией не контактировали, то с ними руководство Русской православной церкви в рассматриваемое время общего языка не нашло. Остался в юрисдикции Константинопольского патриархата бывший Западноевропейский округ с его приходами в Западной Европе и Северной Африке, позднее переименованный в Русскую архиепископию в Западной Европе. Не пошло на общение с Московской патриархией и руководство Митрополичьего округа Русской православной церкви в Северной Америке (США и Канада), основанного еще в 1793 году и до 20-х годов текущего столетия функционировавшего в рамках русского православия.

Таким образом, полное воссоединения зарубежных приходов с Русской православной церковью не получилось. Тем не менее Московской патриархии удалось

восстановить свою юрисдикцию над частью из них, что несомненно поднимало ее престиж в глазах приверженцев русского православия внутри страны и за рубежом.

Много внимания уделяло руководство Московской патриархии укреплению позиций Русской православной церкви во вселенском православии, объединявшем в середине 40-х годов XX столетия 12 автокефальных поместных церквей и 2 автономные. В 1948 году им была признана автокефалия Польской православной церкви, а в 1951 году — Чехословацкой, благодаря чему общее количество самовозглавлявшихся поместных православных церквей достигло 14. В 1957 году Московская патриархия признала автономию финляндской православной церкви с ее подчинением Константинопольскому патриархату.

Начиная с 1945 года установились прямые контакты патриарха Московского и всея Руси с главами других поместных православных церквей. В 1945—1947 годах он посетил (впервые в истории русского православия) Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский патриархаты, встретился в Софии и Бухаресте с предстоятелями Болгарской и Румынской церквей. В 50—60-х годах эти зарубежные поездки главы Русской православной церкви повторились. Кроме того, в указанное время состоялось первое посещение патриархом Московским и всея Руси главы Константинопольского патриархата, а также предстоятелей Эладской и Кипрской церквей.

По инициативе Московской патриархии состоялось первое в послевоенное время совещание глав или их представителей почти всех поместных православных церквей (не были представлены лишь Константинопольская и Кипрская церкви). Поводом для этой встречи послужило празднование в июле 1948 года 500-летия автокефалии Русской православной церкви. Участники совещания обсудили ряд аспектов единого подхода поместных православных церквей к решению актуальных вопросов церковной жизни, а также проблему отношения с инославными церквями — католической и протестантскими.

Русская православная церковь приняла самое активное участие в серии Всеправославных совещаний, первое из которых состоялось в сентябре 1961 года на о. Родос. Два последующих (в 1963 и 1964 годах) проходили там же, а IV (в 1968 году) — в Женеве. На

Родосских совещаниях, как их стали называть в церковных кругах, обсуждался перечень тем будущего Всеправославного собора и ряд других вопросов, представлявших интерес для всех поместных церквей. На последнем из упомянутых совещаний была создана Межправославная подготовительная комиссия собора православной церкви, куда вошли и полномочные представители Московской патриархии.

Осуществляя все охарактеризованные выше акции по «собираению церковных сил» внутри страны и по укреплению своих позиций во вселенском православии, Московская патриархия должна была располагать ясной и выигрышной программой, способной облегчить ей достижение поставленных целей. Такая программа, эффективность которой была проверена в ходе конфронтации староцерковников и обновленцев, у Русской православной церкви имелась — ставка на традиционализм, демонстрация верности основополагающим принципам православия. Поднимая на щит свой традиционализм, помогший ей одолеть обновленцев, Московская патриархия предстала и перед прихожанами своих храмов (особенно теми, кто возвратился в патриаршую церковь из обновленчества, униатства или карловацкого раскола) и перед другими поместными церквами в качестве ревностного охранителя чистоты православной веры и незыблемости православной обрядности, всего уклада церковной жизни.

Инициатором такой линии поведения в послереволюционный период истории русского православия был патриарх Тихон (Белавин), а ее продолжателем — патриарший местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский). Ссылаясь на призыв Тихона «не допускать никаких уступок и компромиссов в области веры», Сергей еще в декларации от 29 июля 1927 года заявил, что православие дорого ему в том виде, как оно сложилось исторически — «со всеми его догматами и преданиями, со всем его каноническим и богослужебным укладом». Этой точки зрения Сергей придерживался до конца своей жизни. «Всею своей церковной деятельностью, — писал о нем патриарх Алексий (Симанский), — патриарх Сергей показал, что дух церковного управления и благодатная сила канонических правил не только должны, но и могут оставаться в церкви неизменными, несмотря на то что формы церковного управления могут видоизменяться под влиянием различных условий гражданского устройства...

Он сохранил преемственность иерархии, чистоту веры, неприкосновенность священных канонов» (Патриарх Сергий и его духовное наследство, с. 8, 171).

Правда, сам Сергий не прочь был поговорить о «церковном прогрессе», но при этом неизменно предупреждал, что такой «прогресс» он видит «не в приспособляемости церкви к современным требованиям, не в урезке ее идеала и не в изменении ее учения и канонов, а в том, чтобы при современных условиях церковной жизни и в современной обстановке зажечь и поддержать в сердцах нашей паствы весь прежний огонь ревности о боге и научить пасомых в самом зените материального прогресса находить подлинный смысл жизни все-таки за гробом, а не здесь» (там же, с. 401).

Ту же позицию по данному вопросу занял и преемник Сергия на посту главы Русской православной церкви. Став патриаршим местоблюстителем, митрополит Алексей (Симанский) указал епископату и духовенству на необходимость «хорошо знать и твердо усвоить церковные правила и установления и не допускать в соблазн и в дурной пример... их нарушения» (Журнал Московской патриархии, 1944, № 12, с. 7). Аналогичное требование предъявил он и самому себе, заявив в первом же патриаршем послании: «Долг патриарха — хранить неизменность и неприкосновенность церковного учения, священных канонов и преданий церковных» (там же, 1945, № 2, с. 5).

Особое внимание уделял патриарх Алексей соблюдению богослужебных традиций, что было отмечено в редакционной статье «Журнала Московской патриархии», посвященной 15-летию его пребывания на посту главы Русской православной церкви: «На соблюдении богослужебного устава, на благолепии и строгости богослужения он всегда настаивал. Став патриархом Русской православной церкви, он боролся со всеми проявлениями «модернизма», следил за церковным пением, искоренял театральность и безвкусицу в убранстве храмов» (там же, 1960, № 2, с. 30).

Следуя установкам главы церкви, богословско-церковные круги Московской патриархии всячески афишировали свой традиционализм. Подобно своим дореволюционным предшественникам, они культивировали у прихожан слепую и бездумную веру, внушали им мысль о принципиальной непознаваемости христианских догматов. «Невозможность полного постижения разумом содержания догматических истин,— утвержда-

далось на страницах официального органа Русской православной церкви, — составляет одно из основных положений православного богословия» (Журнал Московской патриархии, 1956, № 6, с. 46). Даже нормы церковной жизни — каноны — возводились в ранг неизблемых установлений, неукоснительное соблюдение которых объявлялось залогом стабильности церкви. «Каноны, — поучал всю «паству» один из иерархов Русской православной церкви, — суть основные законы церкви... которыми должны руководствоваться и епископы, и клир, и монахи, и миряне. Без этого падет дисциплина в церкви и воцарится хаос, получатся расколы, ереси, секты, нарушится единство церкви» (там же, 1949, № 6, с. 34).

Духом традиционализма были пронизаны церковные проповеди епископата и духовенства, совершенно не затрагивавшие злободневные проблемы «мирской» жизни, волновавшие прихожан православных храмов. Весьма характерно в этом отношении проповедничество митрополита Николая (Ярушевича), ревностно проводившего в жизнь идеи патриархов Сергия и Алексия о недопустимости модернизации русского православия. Вот что писала об одном из сборников проповедей этого иерарха зарубежная церковная печать: «Поражает полное отсутствие намеков на проблемы современности, а следовательно, и участия в этих проблемах»; «этот сборник далек от того, чтобы отражать заботы, связанные с присутствием в мире»; «напрасно стали бы мы искать там намеков на обстановку, в которой они были произнесены» (Цит. по: Журнал Московской патриархии, 1958, № 2, с. 80).

Таким образом, для деятельности Московской патриархии после собора 1945 года было характерно демонстративное подчеркивание ориентации Русской православной церкви на традиционализм, принципиального непринятия ею религиозно-церковного новаторства. Такая позиция была продиктована стремлением церковного руководства, с одной стороны, вытравить из сознания духовенства и верующих память о недавних расколах, а с другой — утвердиться во вселенском православии в роли защитника его основополагающих принципов.

Но почти одновременно с рассмотренными выше обстоятельствами послесоборной жизни Московской патриархии давали знать о себе и факторы другого рода, действовавшие в прямо противоположном на-

правлении — пробуждавшие у епископата и духовенства Русской православной церкви вполне благожелательное отношение к ими же скомпрометированному модернизму.

Укажем лишь важнейшие из них.

В послевоенное время снова стал набирать силу несколько замедлившийся было отход прежде веровавших советских людей от церкви, их разрыв с религией. Победоносное завершение Великой Отечественной войны против немецко-фашистских захватчиков, успешное восстановление народного хозяйства и дальнейшее продвижение по пути социалистического развития — все это способствовало росту общественной активности советских людей, их социальной и мировоззренческой зрелости, вселяло в них уверенность в собственные силы, поднимало дух и тем самым отвращало от религии.

Сказалось и повсеместное развертывание научно-атеистической работы, начавшееся после принятия постановлений ЦК КПСС от 7 июля 1954 года «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и от 10 ноября 1954 года «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». Повысился теоретический уровень критики религиозной идеологии, в том числе и воззрений Русской православной церкви, активизировалась пропаганда научно-атеистических знаний, расширилась индивидуальная работа с верующими.

В этих условиях традиционные формы защиты религии, применявшиеся богословско-церковными кругами Московской патриархии, оказались неэффективными. Церковь стала терять своих приверженцев. С православием порывали не только миряне, но и некоторые служители культа. Так, в конце 1959 года из церкви ушел бывший инспектор (проректор) Ленинградской духовной семинарии и академии, магистр богословия, профессор-протоиерей А. А. Осипов. Его примеру последовали десятки священнослужителей, преподавателей церковных школ. Из-за сокращения числа учащихся и преподавателей перестали функционировать несколько духовных семинарий Русской православной церкви. Уменьшалось количество прихожан, и закрывались все новые и новые храмы.

Перед Русской православной церковью со всей остротой вставала проблема более убедительной защиты своих мировоззренческих позиций, а традиционное

богословие; сформировавшееся в иных социальных условиях, для этой цели не годилось. Нужна была новая аргументация, более убедительная для современных верующих — граждан социалистического общества и менее уязвимая для традиционных форм научно-атеистической критики. А такую аргументацию можно было разработать только на основе новаторского подхода ко всей системе православного вероучения, обрядности и уклада церковной жизни, то есть став на путь религиозного модернизма.

В том же направлении стимулирования модернистских тенденций в русском православии действовал и такой фактор, как расширение контактов Московской патриархии с неправославными церквями и объединениями, начавшееся во второй половине 50-х годов текущего столетия и принявшее такой размах, какой неведом был богословам и церковным деятелям дореволюционной России.

Первым шагом в этом направлении было собеседование православных и англиканских богословов, состоявшееся в 1956 году в Москве. Оно открыло целую серию православно-англиканских встреч, проходивших поочередно то в Москве, то в Лондоне. О том, какое большое значение придавала этим собеседованиям каждая из сторон, свидетельствует тот факт, что первые две английские делегации возглавлял архиепископ кентерберийский Михаил Рамсей, а в 1964 году с ответным визитом в Англию побывал патриарх Алексий (Симанский).

Ко времени первой встречи православных богословов с англиканскими коллегами относится установление контактов Московской патриархии с Национальным советом церковью Христа в США, приславшим в 1956 году в Москву большую и представительную делегацию. Повторный визит состоялся в 1962 году. Прошла целая серия собеседований по широкому кругу богословских и церковно-общественных проблем. Некоторое представление о тематике, содержании и направленности этих собеседований дают названия докладов, с которыми выступили русские православные богословы: «Христианское понимание современного развития человеческого общества в области науки, литературы, искусства, социально-экономической жизни и национально-расовых отношений», «Основные вопросы современного русского православного богословия», «Православный взгляд на задачи и методы дви-

жения за церковное единство», «Всеобщий мир и все, что церкви могут сделать для его сохранения и укрепления на основе христианских понятий свободы и справедливости» и пр. С помощью традиционного богословия решить все проблемы было нельзя. Это заставляло представителей Московской патриархии выходить за рамки церковного консерватизма и искать новые богословские решения, прибегая все к тому же модернизму.

Русская православная церковь расширила связи и активизировала обмен мнениями со старокатоликами. С октября 1959 года обрели постоянный характер встречи богословов Московской патриархии с теологами Германской евангелической церкви (ФРГ), в ходе которых обсуждался широкий круг религиозных и социально-этических проблем. Были установлены стабильные отношения с протестантскими церквями и объединениями Венгрии, Дании, Исландии, Канады, Польши, Финляндии, Франции, Чехословакии, Швейцарии, Швеции и многих других стран. Чтобы поддерживать эти отношения, представителям Московской патриархии надо было проявлять широту и гибкость богословского мышления, к которой традиционалисты в принципе не способны.

Московская патриархия ввела своих представителей во все смешанные богословские комиссии, созданные по решению Родосских всеправославных совещаний для проведения диалога со следующими неправославными церквями: Римско-католической, Англиканской, Старокатолической, Лютеранской и нехалкидонскими (древними восточными: Армянской, Эфиопской, Коптской, Сирийской и Малабарской). Участие в этом диалоге также потребовало от богословско-церковных кругов Московской патриархии нешаблонных решений, новых подходов, а их можно было найти только ценой отказа от традиционализма с его боязнью новизны и апелляции к модернизму.

Особенно часто пришлось им апеллировать к новым доводам и опровержениям после присоединения Русской православной церкви к экуменизму¹ — движению за преодоление нынешнего раскола в христианстве и восстановление единства христианских церквей². Координирует и направляет это движение Все-

¹ От греч. *oikumenē* — обитаемый мир, вселенная.

² Подробнее об этом движении и об участии в нем Русской православной церкви см.: *Гордиенко Н. С.* Современный экуме-

мирный совет церквей (ВСЦ), созданный в 1948 году. Московская патриархия стала членом ВСЦ в 1961 году и сразу же активно включилась во все формы деятельности этого межцерковного органа, где главную роль играют протестантские церкви и объединения. Ее представители участвуют в работе всех генеральных ассамблей ВСЦ, созываемых раз в шесть-семь лет, в деятельности центрального и исполнительного комитетов Всемирного совета церквей, во всех структурных подразделениях и проводимых ими конференциях, семинарах, собеседованиях и т. п.

Участие в экуменических дискуссиях, где преобладают протестантские теологи, работа над документами ВСЦ, составляемыми в панпротестантском духе, — все это ставит богословов Русской православной церкви (как и других православных участников экуменического движения) в трудное положение. С одной стороны, им необходимо отстаивать православную точку зрения по всем вероисповедным вопросам, но делать это так, чтобы не выглядеть религиозными деятелями, не способными подняться над собственными узкоконфессиональными интересами. А с другой — уметь находить общий язык с протестантским большинством Всемирного совета церквей, быть готовыми к разумным компромиссам, делать шаги навстречу своим оппонентам при выработке совместных решений. И в том и в другом случае нужна гибкость, позволяющая и сотрудничать и спорить: в чем-то уступать протестантам, а в чем-то требовать уступок с их стороны.

Традиционное православное богословие, считавшее только свою вероисповедную ориентацию подлинно истинной, а всех остальных обвинявшее в заблуждении, такой гибкости не обеспечивало, а значит, обрекало представителей Московской патриархии во Всемирном совете церквей и его подразделениях на заведомый неуспех. Требовалась готовность к богословским дискуссиям, нужны были новые доводы и опровержения, а их можно было выработать только в процессе пересмотра давно сложившихся и безнадежно устаревших постулатов традиционного богословия, чем и занялись идеологи Русской православной церкви после ее присоединения к экуменическому движению.

Наконец, на путь религиозного модернизма толкало ее непосредственное подключение к движению в

изм. М., 1972; *Крянев Ю. В.* Христианский экуменизм. М., 1980.

защиту мира, которое уже к началу 50-х годов стало поистине всенародным, объединившим миллионы людей доброй воли, в том числе и приверженцев самых различных религий.

Движение сторонников мира как явление международное организационно оформилось в апреле 1949 года — на I Всемирном конгрессе, состоявшемся в Париже и положившем начало деятельности Всемирного Совета Мира. Представитель Русской православной церкви участвовал в этом конгрессе и вошел в состав избранного на нем постоянного комитета. Московская патриархия принимала участие во всех последующих форумах, проводившихся Всемирным Советом Мира. Упомянем лишь некоторые из них: Международная конференция по ослаблению напряженности в международных отношениях (Стокгольм, 1954), Всемирная ассамблея мира (Хельсинки, 1955), Всемирный конгресс за разоружение и международное сотрудничество (Стокгольм, 1958), Всемирный конгресс за всеобщее разоружение и мир (Москва, 1962), Всемирный конгресс за мир, национальную независимость и всеобщее разоружение (Хельсинки, 1965) и др.

С мая 1949 года в «Журнале Московской патриархии» появился поныне существующий раздел «В защиту мира», в котором стали помещать информационные материалы о движении сторонников мира и об участии в нем Русской православной церкви, важнейшие документы Всемирного Совета Мира, а также богословские статьи по проблемам миротворчества.

В августе того же года в Москве открылась I Всесоюзная конференция сторонников мира, в которой участвовали представители многих религиозных объединений нашей страны, в том числе и делегация Русской православной церкви. Один из членов этой делегации был избран в Советский комитет защиты мира, и представители церкви стали непосредственно участвовать в мероприятиях, проводимых комитетом. Впоследствии иерархи и священнослужители включились в работу республиканских и областных комитетов защиты мира. Епископат и приходское духовенство стали систематически выступать с проповедями на миротворческую тему.

Представлена Русская православная церковь и в Советском Фонде мира, основанном в 1960 году. Она поддерживает его средствами, добровольно пожертвованными духовенством и верующими. За активное

участие в этом благородном деле. Многие иерархи, священнослужители и прихожане отмечены медалями и грамотами Советского комитета защиты мира и Фонда мира. А глава церкви патриарх Алексий (Симанский) за большую патриотическую деятельность в защиту мира был награжден четырьмя орденами Трудового Красного Знамени. Тот же священник получил в 1955 году и сподвижник патриарха митрополит Николай (Ярушевич).

Помимо участия в деятельности Советского комитета защиты мира, Фонда мира и Всемирного Совета Мира Московская патриархия выступила также инициатором и организатором чисто церковных акций миротворческого характера.

В частности, по ее инициативе в 1952 и 1969 годах были проведены в Троице-Сергиевой лавре (город Загорск Московской области) Конференции представителей всех церквей и религиозных объединений в Советском Союзе в защиту мира. На последней из них обсуждались актуальные вопросы, глубоко волнующие всех советских людей: «Мирное сосуществование и революционное преобразование мира», «Ядерное разоружение», «Проблемы развивающихся стран в их отношении к справедливости и миру между народами» и др.

Русская православная церковь принимала непосредственное участие в создании и последующей деятельности Христианской мирной конференции (ХМК), начавшей функционировать с 1958 года. Устав ХМК определяет сущность и задачи данного объединения следующим образом: «Христианская мирная конференция является международным движением богословов, духовных и светских лиц, которое возникло из убеждения их веры в период усиливающегося международного напряжения, «холодной войны», гонки вооружения, главным образом в области ядерного оружия, и угрожающей опасности мировой катастрофы с целью пробуждения в христианстве сознания своего соучастия в двух мировых войнах и его включения в службу дружбы, примирения и мирного сотрудничества между народами, сосредоточения всех сил христиан во всем мире для единых мирных действий, координации мирных групп в отдельных церквях и их общего действенного участия в мирном строительстве внешнего человеческого общества» (Журнал Московской патриархии, 1968, № 7, с. 36).

Организуемые ХМК Всехристианские мирные конгрессы проходили в Праге. Первый из них состоялся в 1961 году. Одним из вице-президентов ХМК длительное время был митрополит Никодим (Ротов).

При участии Русской православной церкви в 1959 году была создана Конференция европейских церквей (КЕЦ), призванная содействовать укреплению мира в Европе, народы которой на протяжении жизни одного поколения испытали на себе ужасы двух мировых войн. Одна из рабочих групп КЕЦ занята проблемой «Служение церкви обществу»; в ней имеется подгруппа по вопросам мира и примирения в Европе.

Самое активное участие приняли представители Московской патриархии и в обсуждении проблем защиты мира на конференциях и ассамблеях Всемирного совета церквей. В своих выступлениях они неизменно проводили мысль о том, что отстаивание дела мира входит в круг собственных целей экуменического движения. «В наше время,— писал официальный орган Русской православной церкви,— быть по-настоящему экуменической церковью с открытым экуменическим мышлением и действиями — это означает прилагать всесторонние усилия для сохранения мира между государствами и народами. С другой стороны, трудиться для мира — это значит служить экуменическому церковному единству и общечеловеческому братству и равенству» (Журнал Московской патриархии, 1968, № 12, с. 47—48).

Более того, выработка единого подхода к делу защиты мира объявлялась своеобразной прелюдией к достижению участниками экуменического движения вероисповедного единства — главной цели Всемирного совета церквей. В речи на приеме в честь генерального секретаря ВСЦ Ю. К. Блейка глава Русской православной церкви патриарх Алексий заявил: «Находясь на позициях деятельного поиска путей достижения вероисповедного единства... каждая отдельная церковь оказывается перед истиной, что в условиях современной действительности все эти пути ведут через служение примирению, сближающему всех людей и содействующему установлению между ними столь необходимого взаимопонимания» (там же, 1967, № 5, с. 9).

Все охарактеризованные выше миротворческие акции Русской православной церкви осуществлялись с позиции верующих граждан социалистического обще-

ства, которая, конечно же, не предусмотрена традиционным богословием, создававшимся в совершенно других социальных условиях и в интересах иных общественных классов, сословий и групп. Чтобы эту позицию отстаивать, а тем более предлагать другим, ее надо было богословски осмыслить, выразить в религиозно-церковных категориях и сделать привлекательной для других верующих участников дискуссий по проблеме сохранения мира. Иначе говоря, надобность в отказе от богословских шаблонов многолетней давности диктовалась самим характером миротворческой деятельности Московской патриархии, нуждавшейся в новой теологической аргументации, что сознавали сами церковные идеологи. «Нам необходимо, — констатировал один из них, — продолжать богословское обоснование вопросов, касающихся созидания прочного и справедливого мира и мирного сосуществования государств с различными общественными структурами» (Поместный собор Русской православной церкви. 30 мая — 2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника. Изд. Московской патриархии, 1972, с. 99).

В ходе поисков такого обоснования родилось так называемое «богословие мира» («мирология») — система религиозно-церковных доводов, обосновывающая ссылкой на Библию и труды «святых отцов» необходимость участия христиан в деле предотвращения угрозы новой войны и сохранения мира на земле. Разработка «богословия мира» потребовала от идеологов Русской православной церкви отказа от многих шаблонов ортодоксальной богословской мысли, разрыва с традиционной трактовкой проблем войны и мира, то есть перехода от традиционализма к модернизму.

Таким образом, обстоятельства функционирования церкви в социалистическом обществе, создающем все новые и новые предпосылки для неуклонного преодоления религиозности, и характер ее межцерковной деятельности в первые послевоенные десятилетия настоятельно потребовали от Московской патриархии разрыва с традиционализмом как основой религиозно-церковной жизни и перехода на позиции модернизма со всеми вытекающими отсюда последствиями. Сделать такой переход было непросто, потому что ему предшествовала многолетняя деятельность Московской патриархии по дискредитации в глазах духовенства и верующих самой идеи религиозного модернизма. И все же богословско-церковные круги Московской патриар-

хии пошли на то, за что они в недавнем прошлом всячески третировали обновленцев — на модернизацию многих аспектов русского православия с целью приведения данной конфессии в соответствие с новыми условиями ее внутренней и внешней жизни. Пошли потому, что иной альтернативы у них не было — не модернизированное православие становилось все менее и менее жизнеспособным, ослаблялись его адаптационные возможности и степень влияния на верующих, живущих в условиях социалистического общества.

Первые признаки усиления модернистских тенденций появились в русском православии в самом конце 50-х годов. Но в полную меру обнаружались эти тенденции в 60-х годах, став по существу доминирующими в жизни и деятельности Русской православной церкви той поры.

В чем конкретно такое усиление проявлялось? Прежде всего изменились взгляды и поступки богословов и церковных деятелей Московской патриархии. Они отстаивали те идеи и принципы, которые сами еще недавно отвергали и осуждали как «неправославные».

Начнем с того, что идеологи Русской православной церкви стали критичнее относиться к преданиям церковной старины, ко многим элементам далекого прошлого. О православии заговорили как о религии, якобы обращенной не в прошлое, а преимущественно в настоящее и будущее. Так, например, автор статьи «О богословских проблемах современности» назвал заблуждением бытующее среди западных христиан мнение, что «православие — это такая религия, которая лишь хранит древнее и не имеет связи с текущей жизнью» (Журнал Московской патриархии, 1962, № 5, с. 75). За несколько лет до этого высказывания именно такое мнение считалось единственно правильным, причем высказывалось оно не только западными христианами, но и поборниками православия. А в статье «Русская православная церковь в ее взаимоотношениях с православными и инославными церквями в 1962 году» утверждалось: «Нельзя представлять себе православие — в том числе и Русскую православную церковь — как живущее одними устарелыми преданиями» (там же, 1963, № 2, с. 36). Так неуважительно («устарелые»!) отзывались о церковных преданиях только обновленцы, да и то лишь на начальной фазе своего движения, когда они не стеснялись в выражениях при характеристике явных анахронизмов.

Тот факт, что в 60-х годах таким языком заговорили преемники и духовные наследники староцерковников-тихоновцев, свидетельствовал о появлении у идеологов Московской патриархии новых настроений. Выражая эти настроения, известный богослов и церковный деятель профессор-протсиерей В. Боровой заявил на одном из международных христианских конгрессов, что Русская православная церковь признает необходимость «коренного христианского переосмысления» многого из того, что еще недавно считалось ею установленным раз и навсегда (см: Журнал Московской патриархии, 1964, № 8, с. 45).

Далее, богословско-церковные круги Московской патриархии в полный голос заговорили о «динамизме» русского православия, о необходимости «вечного обновления церкви» с целью максимальной адаптации ее к меняющимся социальным условиям и обстоятельствам жизни верующих, между тем как раньше со всей категоричностью осуждались любые, даже самые незначительные, нововведения. Еще в 1957 году на страницах официальной церковной печати провозглашалось: «Всякое иное, не согласное с первоначальной проповедью апостолов учение, именно потому, что оно «иное» и «новое», не должно быть принимаемо. Ересью называется всякое «нововводное» учение, не согласное с верой апостольской» (Журнал Московской патриархии, 1957, № 9, с. 48). Да и само обновленчество было отвергнуто патриаршей церковью именно потому, что предлагало ввести в русское православие нечто «новое» и «иное», не предусмотренное церковной традицией и апостольским преданием.

Прошло всего лишь несколько лет, и на страницах церковной печати появились статьи, речи и доклады, авторы которых так или иначе выражали несогласие с представлением о православии как о чем-то раз навсегда данном, неизменном, статичном. Первоначально высказывания такого рода опубликовал журнал «Единая церковь» — орган североамериканских приходов Русской православной церкви. «Православие, — заявил один из богословов, — не является статичной религией» (Единая церковь. Нью-Йорк, 1962, № 2, с. 74). «Широко распространено убеждение, — развивал эту мысль другой, — будто православие является статичной религией... Православная церковь осталась церковью первой тысячи лет, без римских реформ и протестантских преувеличений... В этом смысле она

главным образом и является традиционной церковью, но эта «традиционность» не означает, что она избегает разумной эволюции» (там же, 1964, № 2, с. 76).

Несколько позже аналогичные утверждения появились и в «Журнале Московской патриархии». Достаточно сослаться на следующее заявление, сделанное профессором-протоиереем В. Боровым на обеде в честь делегации представителей Всемирной студенческой христианской федерации: «В противовес ошибочному мнению о том, что Русская православная церковь является якобы церковью мертвых традиций, является очевидным, что современная Русская православная церковь, живущая в новых, никогда ранее не наблюдавшихся условиях, является вечно обновляющейся церковью — церковью, сохраняющей все богатство прежней церкви, но вместе с тем существенно новой» (Журнал Московской патриархии, 1964, № 3, с. 48).

Столь же определенно высказался в поддержку идеи обновления русского православия доцент Московской духовной академии К. Комаров. В православной церкви, заявил он в статье, посвященной итогам работы богословской комиссии ХМК, проходившей летом 1965 года в Ленинграде, все направлено к новому, и поэтому «она находится на линии вечного духовно-нравственного прогресса, от которого ее природа, динамика и миссия не позволяют отступать» (там же, 1965, № 7, с. 39). В таком же духе высказывались в то время и другие церковные авторы, выступавшие на страницах официальных изданий Московской патриархии.

Отметим, что приведенные выше высказывания представителей патриаршей церкви дословно повторяют программные установки обновленческих групп, например «Союза общин древлеапостольской церкви», заявлявшего: «Христианство есть религия движения, а не стояния. Она — динамика, а не статика» (За Христом, 1922, № 1-2, с. 22).

Был поставлен вопрос о необходимости отказа со стороны богословов и духовенства Русской православной церкви от абстрактно-схоластического подхода к проблемам современности вообще и современной церковной жизни в особенности. В отличие от прошлых лет, когда православие широко рекламировалось как свод готовых ответов на любые запросы жизни, в 60-х годах идеологи Московской патриархии заговорили о том, что так смотреть на православие нельзя и что

возникающие перед верующими проблемы церковь должна разрешать «применительно к обстоятельствам места и времени».

Выражая эту точку зрения, противоречащую традиционным богословским воззрениям, профессор-протоиерей В. Боровой заявил на одной из международных христианских конференций: «Мы должны отказаться от благочестивой риторики и устаревших схоластических формулировок, не имеющих ничего общего с современной действительностью... Как огня, нам следует избегать надоедливое повторения прописных истин и нудных общих деклараций, не имеющих ни конкретного адреса, ни конструктивно-предметной определенности, ни реальных шансов на их претворение в жизнь... Пренебрежение конкретной действительностью составляет историческую трагедию христиан» (Журнал Московской патриархии, 1964, № 8, с. 44).

Если раньше верующим внушалось, что русское православие абсолютно в своей завершенности и его точка зрения по всем основным религиозно-церковным вопросам является окончательной и изменениям не подлежащей, что православное богословие дает единственно правильное решение всех проблемных задач, то в рассматриваемое нами время богословско-церковные круги признали наличие в православии множества нерешенных проблем. «Журнал Московской патриархии» опубликовал серию статей под общим заголовком «О современных богословских проблемах» (1962, № 5 и 9). Профессорско-преподавательскому составу духовных академий Русской православной церкви предписали актуализировать тематику богословских исследований, с тем чтобы она «развивалась под знаком интереса к проблемам, возникающим перед церковным сознанием нашего времени» (Журнал Московской патриархии, 1965, № 1, с. 13).

Из всей совокупности богословских проблем, требовавших, по мнению идеологов русского православия, первоочередной разработки, были выделены следующие.

Проблема первая: привести русское православие в соответствие с социальным положением, уровнем развития и духовными запросами верующих советских людей — граждан социалистического общества. Формулируя ее, автор статьи «О богословских проблемах современности» писал: «Церковь живет во времени и среди людей, призываемых ею ко спасению во Христе,

и жизнь неуклонно ставит и постоянно будет ставить перед нею сложные задачи, которые церковь должна разрешать применительно к каждому конкретному событию, но всегда исходя из одних и тех же принципов» (там же, 1962, № 5, с. 74).

Решая эту проблему, богословско-церковные круги Московской патриархии занялись модернизацией социально-этических воззрений Русской православной церкви. Характер и последствия самой модернизации рассмотрены нами в третьем разделе книги. Здесь же мы лишь отметим, что упор был сделан на проведении параллелей между христианством и коммунизмом, на характеристике христианства как «революционного фермента, вносимого в социальные события» (Журнал Московской патриархии, 1966, № 9, с. 78). Русское православие объявлялось социально прогрессивной силой, якобы содействующей развитию социалистического общества. «В новых условиях, — утверждалось на страницах юбилейного выпуска «Журнала Московской патриархии» за 1963 год, посвященного 50-летию епископского служения патриарха Алексия, — церковь деятельно содействует устроению жизни людей на новых, справедливых началах, способствует... построению такого человеческого общества, в котором не было бы ни войн, ни насилий одного народа над другим, ни эксплуатации человека человеком» (с. 62).

Эти и им подобные утверждения не соответствуют действительности, но они импонируют верующим советским людям, которым навязывают иллюзию мировоззренческой приемлемости русского православия, модернизированного с учетом новых социальных условий.

В ходе решения упомянутой проблемы богословы и церковные деятели Московской патриархии занялись обновлением практически всех структурных компонентов русского православия, перестраивая их в духе времени и освобождая от явных анахронизмов. Собор 1961 года передал мирянам всю приходскую административно-хозяйственную деятельность. Было расширено участие женщин в богослужении и в жизни церковного прихода. Духовенство стало практиковать сокращение богослужения и перевод отдельных его фрагментов на русский язык. Снизили требовательность к прихожанам православных храмов в части соблюдения поста, регулярности говения и исповеди, посещения церковной службы и т. п.

Но главное внимание уделялось тому, чтобы придать русскому православию видимость «реалистического мировоззрения», якобы стоящего на уровне требований, предъявляемых современному человеку обстоятельствами его жизни в условиях социального, научно-технического и культурного прогресса. Если традиционное православие противопоставляло религию науке, то богословы-модернисты рассматриваемой нами поры сближали их, проводя неправомерные параллели между той и другой.

Богословы стали сопоставлять догматы религии с законами науки, объявляя и те и другие объектом веры; заговорили об аксиомах как о «религиозной первооснове» научного знания; вытаскивали на свет глубоко ложную идею «религиозности» науки и «научности» религии. Делалось это для того, чтобы убедить верующих в «неправомерности» научной критики религиозной идеологии, а также возраставшим престижем науки подпереть падавший авторитет религии.

Проблема вторая: повысить уровень религиозности основной массы прихожан, сделав их более восприимчивыми к православию и менее восприимчивыми к научно-атеистической критике этой религии — критике, которая после постановлений ЦК КПСС от 7 июля 1954 года и от 10 ноября 1954 года становилась острее, глубже, действенней.

Решение данной проблемы виделось идеологам Русской православной церкви на путях перехода от веками культивировавшейся слепой и бездумной «сердечной» веры к вере осмысленной, сознательной — «разумной». Если раньше они утверждали, что православным идеалом является вера «безграничная и крепкая», «безрассудная и беспредельная», не допускающая «пресбладания размышления над молитвой», то начиная с 60-х годов прихожанам стали внушать, что такой веры уже недостаточно для того, чтобы сохранить прочную приверженность православию и сдерживать натиск «рвущейся вперед мысли неверия», как характеризовалась богословами и церковными проповедниками наступательность научно-атеистической пропаганды. «Исторический опыт, — говорилось в проблемном докладе богослова В. Сарычева «Задачи русской духовной школы», — всегда показывал, что слепая, безотчетная вера, принятая и содержимая только по традиции, не является устойчивой. Каждый христианин должен стремиться сделать свою веру созна-

тельной» (Журнал Московской патриархии, 1962, № 9, с. 71).

Развивая эту мысль, архиепископ Алексий (Ридигер) заявил в одной из своих проповедей: церковь надеется увидеть всех своих прихожан «деятельными, сознательными и активными орудиями в руках божественного промысла» (там же, 1964, № 10, с. 34).

Сам по себе призыв к вытеснению слепой веры осмысленной религиозностью не нов для русского православия. Еще в дореволюционное время с ним выступали идеологи либерально-обновленческого движения. За утверждение «сознательной» веры ратовало и руководство обновленческой церкви, предусматривавшее в качестве первоочередной меры «очищение христианства от всего языческого, наслоившегося в процессе почти двухтысячелетнего существования христианства, борьбу с обрядоверием и предрассудками, борьбу с темнотой и невежеством» (За Христом, 1922, № 1-2, с. 23). Но и те и другие были оппозиционерами в Русской православной церкви. В рассматриваемое время идея утверждения «сознательной» веры исходила от официальных церковных инстанций, становилась как бы общеправославной.

«Разумная» вера предполагает осмысленное восприятие верующими христианской догматики — в данном случае православного вероучения. Между тем многие догматы в их ортодоксальной трактовке столь явно реакционны по содержанию и своей социальной направленности, что, разобравшись в них, верующий советский человек отнесется к ним если и не отрицательно, то во всяком случае настороженно. Это обстоятельство заставило богословско-церковные круги Московской патриархии заняться модернизацией православного вероучения — начать поиски такого толкования наиболее одиозных догматов и выводов из них, которое оказалось бы внешне привлекательным для верующих граждан социалистического общества и не противоречило бы их социально-гражданским позициям.

После модернизации догматы не меняли своей мировоззренческой сущности — они по-прежнему оставались антинаучными выводами, искаженно отражающими действительность. Но самим верующим эта антинаучность уже в глаза не бросалась, на что, собственно, и рассчитывали идеологи Московской патриар-

нии, приступая к обновлению некоторых аспектов догматического учения Русской православной церкви.

Проблема третья: найти общий вероисповедный язык с представителями других христианских церквей и объединений, прежде всего с участниками экуменического движения, чтобы совместно преодолеть раскол христианства как явное и повсеместное проявление кризиса этой религии. «Проблема взаимоотношений с инославным миром,— констатировала церковная печать,— одна из самых важных проблем в жизни православной церкви в данное время» (Журнал Московской патриархии, 1962, № 8, с. 35).

Установление и развитие контактов с западным христианством поставило богословско-церковные круги Московской патриархии перед необходимостью непосредственно содействовать устранению того разнобоя в толковании многих положений христианского вероучения, который давно уже служит камнем преткновения для представителей различных церквей, мешая им договориться о единстве целей и способах их достижения. Понимая, что на путях традиционализма добиться этого невозможно, идеологи Русской православной церкви выразили готовность пойти на пересмотр тех воззрений, ортодоксальная трактовка которых не устраивала западных теологов и церковных деятелей, то есть в принципе согласились на модернизацию традиционного православия в направлении его сближения с инославием. Они заявили в ходе межхристианских контактов по линии ВСЦ, что «Русская православная церковь ищет и будет искать вероисповедное единство с другими конфессиями, в чем она видит главный смысл экуменического движения» (Журнал Московской патриархии, 1964, № 7, с. 56).

Руководство Московской патриархии сознавало, что достигнуть такого единства без основательной модернизации православного вероучения невозможно — даже в том случае, если западные теологи пойдут им навстречу и в свою очередь откажутся от ряда собственных традиционных воззрений. И тем не менее оно изъявило готовность использовать присоединение к экуменическому движению для участия в совместной с западными церквами деятельности, рассчитанной на выработку взаимоприемлемой точки зрения по всем спорным проблемам.

Не довольствуясь общей постановкой вопроса, богословско-церковные круги Московской патриархии в

самом начале своей экуменической деятельности в рамках ВСЦ приступили к определению тех положений христианской догматики, ортодоксальная трактовка которых должна быть пересмотрена с целью выработки таких «догматических формул», какие были бы одинаково приемлемы для них самих и для представителей западных церквей, прежде всего протестантских.

Первые практические результаты проделанной работы были изложены одним из участников межхристианских дискуссий доцентом Московской духовной академии В. Сарычевым в докладе «Задачи русской духовной школы», сделанном на встрече представителей Московской патриархии с делегацией греческих богословов. Признав, что в догматическом богословии существуют нерешенные проблемы, «вызываемые различными влияниями современности», докладчик перечислил те из них, которые, по мнению идеологов русского православия, подлежали решению в первую очередь: «Для утверждения церковного сознания верующих, а также в связи с возникновением и развитием межхристианского движения особое значение приобретает учение о церкви. Прежде всего необходимо дальнейшее уточнение понятия о церкви и значения ее основных свойств: единства, святости, соборности и апостольства. Требуется углубленное раскрытие существенных признаков принадлежности к церкви, а также раскрытие учения о необходимости этого для спасения. Сопутствующей проблемой здесь может стать дальнейшее раскрытие учения о священном и церковном предании. В прямой связи с этим находится более углубленное исследование признака православности и отношения его к понятию истинности церкви и ее единства. Само понятие спасения, являясь одним из основных в христианстве, должно раскрываться и углубляться, поскольку им обусловлены все привходящие проблемы богословия. Следовательно, первоочередные исследования должны коснуться таких понятий, как «вера», «происхождение зла», «искупление», «благодать», «богопознание», «вечная жизнь» и т. д.» (Журнал Московской патриархии, 1962, № 9, с. 74).

Практически все перечисленные В. Сарычевым положения христианского вероучения православными богословами и западными теологами трактуются по-разному, и эти различия весьма существенны с конфессиональной точки зрения. Поэтому единое толко-

вание каждого из них (а именно к такой цели стремятся участники экуменического движения) может быть достигнуто только посредством взаимных компромиссов, предусматривающих обоюдный отказ от некоторых традиционных воззрений. Для богословов Московской патриархии это означает, что им придется пересматривать ортодоксальное толкование многих догматов и основательно модернизировать ряд аспектов своего вероучения.

И они такой пересмотр начали осуществлять уже в 60-х годах. В частности, начался пересмотр ортодоксального учения о церкви, по-иному стали трактоваться пути и способы достижения общехристианского единства, равно как и причины раскола христианства. Вошло в систему богослужебное общение православных с протестантами и католиками, что с ортодоксальной точки зрения считалось совершенно недопустимым. Многие новшества в рассматриваемое время были лишь задуманы, а осуществлять их стали позднее, кое-что осталось на стадии проектов, но начало богословскому переосмыслению вероисповедных аспектов межхристианских контактов было положено.

Таким образом, в первые два послевенные десятилетия Русская православная церковь, преодолевшая последствия расколов и активизировавшая свою деятельность, прошла сложный и трудный для себя путь адаптации к существованию в условиях полной секуляризации государственной и общественной жизни, к функционированию в обстановке неуклонного ослабления влияния религии на все более широкий круг людей и повышения уровня их атеистической зрелости. Это был путь поиска русским православием способов смягчения общего кризиса религии и церкви, вызванного успехами социалистического строительства в стране, достижениями в деле коммунистического воспитания вообще и активизации научно-атеистической пропаганды в частности.

Решая охарактеризованные выше проблемы, Московская патриархия вывела Русскую православную церковь из состояния демонстративного традиционализма и перевела ее на позиции явного модернизма — более радикального и всеобъемлющего, чем тот, что декларировали и стремились реализовать обновленцы. Благодаря такому переводу русское православие стало современным в полном смысле этого слова — адаптировавшимся к существованию в условиях социали-

стического общества и в атмосфере широких межхристианских контактов. Тем самым завершился процесс становления современного русского православия и набрал силы процесс его эволюции, продолжающийся вплоть до настоящего времени.

В ходе становления и эволюции современное русское православие претерпело многие изменения по сравнению с православием традиционным, в том числе и существовавшим уже в послереволюционное время, когда патриаршей церковью была отвергнута предложенная обновленцами программа модернизации данной конфессии. Оно стало религией верующих граждан социалистического общества, выражающей — разумеется, в мистифицированно-искаженной форме, как это присуще любой религии, — их воззрения на общество, природу и самого человека со всем многообразием его физической, социальной и духовной жизни. Иначе говоря, и войдя в полосу эволюции, современное русское православие осталось — при всей его прогрессивной социально-политической ориентации, проявляющейся в активной поддержке внутренней и внешней политики социалистического государства и в непосредственном участии в движении сторонников мира, — идеологически неприемлемым для советских людей, усвоивших марксистско-ленинское научно-материалистическое мировоззрение.

ЦЕРКОВЬ НА ПОЗИЦИЯХ «УМЕРЕННОГО ДИНАМИЗМА»



Процесс эволюции современного русского православия, интенсивно протекавший на всем протяжении 60-х годов, перешел и на 70-е. Важным моментом этого процесса был поместный собор 1971 года, открывший новый этап в истории Русской православной церкви, который продолжается и по настоящее время.

В апреле 1970 года скончался патриарх Алексий (Симанский), стоявший во главе Русской православной церкви более двадцати пяти лет и немало сделавший для обновления всей религиозно-церковной структуры русского православия и приведения ее в соответствие с новыми условиями жизни верующих. Местоблюстителем патриаршего престола стал митрополит Пимен

(Извеков), возглавивший подготовку к очередному поместному собору, на котором предстояло решить ряд нестложных задач и избрать нового главу Русской православной церкви.

Собор состоялся в мае — июне 1971 года в Троице-Сергиевой лавре. На нем в качестве почетных гостей присутствовали главы шести и представители пяти автокефальных, а также главы всех трех автономных православных церквей. Впервые были представлены на таком форуме автокефальная Православная церковь в Америке и автономная Японская православная церковь¹. Прибыли на собор представители ряда неправославных церквей, руководители многих межхристианских объединений (ВСЦ, ХМК, КЕЦ и др.).

Участники собора заслушали и обсудили основной доклад митрополита Пимена (Извекова) «Жизнь и деятельность Русской православной церкви», а также содоклады митрополита Никодима (Ротова) «Экуменическая деятельность Русской православной церкви», «Об отмене клятв на старые обряды» и митрополита Алексия (Ридигера) «О миротворческой деятельности Русской православной церкви». Фактически содокладом было выступление митрополита Филарета (Денисенко), содержавшее критический разбор униатства и «карловацкого раскола».

Принятые собором решения одобряли деятельность патриарха и синода по управлению Русской православной церковью в межсоборный период, выражали удовлетворение по поводу предоставления автокефалии Польской, Чехословацкой и Американской православным церквям и автономии Японской. Положительно отмечался факт ликвидации Брестской и Ужгородской уний, высказывалось осуждение в адрес лидеров карловацкой группировки, по отношению к которым собор предлагал «осуществить в ближайшее время необходимые канонические санкции... чтобы верные остерегались сих, производящих разделение и соблазны, и уклонялись от них». Одобрялась деятельность по развитию взаимосвязей Московской патриархии с поместными православными церквями и с экуменическим движением. Наконец, собор высоко оценил миротворческую деятельность Русской православной церкви, призвав ее архиереев, священнослужителей и мирян

¹ Обе они обрели этот статус в 1970 году, отпочковавшись от Русской православной церкви.

«к дальнейшему неленостному, усердному и творческому труду на благо международного мира и справедливости».

Как в докладах, так и в выступлениях участников собора положительно оценивалась поддержка Русской православной церковью социалистического общественного и государственного строя, внутренней и внешней политики Советского правительства. Было высказано удовлетворение существующим законодательством о религиозных культах, сложившимися взаимоотношениями между церковью и государством. Собор обязал руководство Московской патриархии неукоснительно добиваться того, чтобы церковная жизнь и впредь «проходила в рамках этого законодательства». В соборных материалах выражено твердое намерение епископата и духовенства и дальше развивать «добрые отношения с нашим государством», никому не позволяя наносить ущерб этим отношениям (Поместный собор Русской православной церкви 1971 года, с. 30—31).

Много внимания уделил собор вопросам внутрицерковной жизни — прежде всего проблеме дальнейшей модернизации русского православия с целью укрепления его позиций и в стране и в христианском мире.

В соборных материалах подчеркнуто (явно в пику религиозным консерваторам, отвергавшим идею обновления православия), что «церковь — это живой благодатный организм» и что задачей православной иерархии следует считать не декларирование верности старине, а «сообразование правил и традиций церковных с нуждами церкви и потребностями времени» (там же, с. 57). Однако и сторонники слишком резких и быстрых перемен в церковной жизни, стоявшие на позициях «всесокрушающего динамизма», равно как и приверженцы всякого рода послаблений, сокращения или упрощения церковной службы, соборной поддержки тоже не получили. Более того, их одернули следующим предупреждением: «Собор напоминает малоусердным и нерадивым пастырям о необходимости истово и благоговейно совершать литургию и всенощное бдение, крещение и исповедь, причащение и соборование, а также молебны и панихиды, отпевания и другие службы церковные» (там же, с. 135). Материалы собора ориентировали иерархов и священнослужителей Русской православной церкви на разумное соче-

тание в своих воззрениях и действиях традиционализма и новаторства, стабильности и обновления, которое можно охарактеризовать как «умеренный динамизм».

Был обнаружен соборный документ («деяние») «об отмене клятв (проклятий) на старые обряды и на придерживающихся их». Этим «деянием» отменялись, «яко не бывшие», проклятия в адрес старообрядцев¹, высказанные двумя поместными соборами Русской православной церкви: Московским 1656 года и Большим Московским 1667 года. Констатировалась «необоснованность» прошлых соборных решений о «еретичности» старых обрядов. Собор 1971 года высказался за признание «православности старых обрядов и спасительности употребления их», заявив, что он «любовию объемлет всех свято хранящих древние русские обряды» — как членов своей церкви, так и старообрядцев (там же, с. 131).

После данного «деяния» старообрядцев перестали считать раскольниками и открыли им путь к воссоединению с Русской православной церковью. Однако сами старообрядцы, расколовшиеся на множество течений и направлений, выходить на этот путь не торопятся. И не столько из-за обрядовых или канонических различий, хотя их за три столетия накопилось более чем достаточно, сколько в силу глубоко укоренившейся неприязни к «иконовской церкви», которая жестоко преследовала своих членов за их преданность церковной старине.

На соборе 1971 года состоялось избрание нового главы Русской православной церкви — патриархом Московским и всея Руси стал Пимен (Извеков).

Послесоборная жизнь Русской православной церкви характеризуется рядом особенностей, важнейшими из которых являются следующие: углубление процесса эволюции современного русского православия, активизация межцерковной (прежде всего экуменической) деятельности и поиски новых форм участия в движении сторонников мира как внутри страны, так и на международной арене. На них мы и остановимся.

¹ Старообрядчество — совокупность религиозных течений, отколовшихся от русского православия во второй половине XVII века из-за неприятия церковной реформы, проведенной патриархом Никоном и касавшейся преимущественно обрядности (замена земных поклонов поясными, совершение крестного знамения не двумя перстами, а тремя, обязательность проповеди и пр.), а также исправления церковных книг и икон по греческим образцам.

Процесс эволюции современного русского православия, интенсивно протекавший в предсоборное десятилетие, дал богословско-церковным кругам Московской патриархии богатый материал для анализа и обобщений. Такой анализ предоставил им многочисленные свидетельства внутренней противоречивости этого процесса, полярной противоположности его основных последствий и результатов.

С одной стороны, в ходе модернизации, составляющей основу процесса эволюции религиозно-церковного комплекса, Русская православная церковь постепенно освободилась от всего того, что компрометировало ее в глазах верующих трудящихся и мешало ей «вписываться» в новую социальную реальность. Был обновлен арсенал средств защиты русского православия от все усиливающегося общего кризиса религии в современном мире, осовременена религиозно-богословская аргументация важнейших положений православного вероучения.

Проходя через горнило модернизма, русское православие стало более привлекательным для верующих граждан социалистического общества, которые воспринимают эту религию не как исторический анахронизм, весь обращенный в прошлое, а как явление современной жизни, адресованное нынешним поколениям. Одновременно оно сделалось менее уязвимым для критики, ориентированной на борьбу с теми религиозными идеями и представлениями, реакционность и антинаучность которых бросаются в глаза.

Наконец, модернизация укрепила позиции Русской православной церкви в современном христианстве: благодаря динамичности своих воззрений Московская патриархия стала активнее вести межхристианские дискуссии, быстрее находить общий язык с участниками экуменического движения, энергичнее противостоять натиску западных теологов.

Таковыми были очевидные для церкви плюсы процесса эволюции современного русского православия в предсоборное время, продемонстрировавшие епископату и духовенству данной конфессии преимущества модернизма перед традиционализмом.

С другой стороны, есть у процесса эволюции религиозно-церковного комплекса и явно негативные — с точки зрения идеологов современного русского православия — последствия, воспринимаемые как неизбежные издержки модернизма. В ходе модернизации и

под ее прямым воздействием расшатываются вековые устои религии и церкви, казавшиеся непоколебимыми, девальвируются многие религиозно-церковные ценности, считавшиеся абсолютными.

Что больше всего насторожило и даже встревожило богословов и церковных деятелей Московской патриархии, анализировавших минусы процесса эволюции современного русского православия?

Прежде всего тот факт, что в условиях модернизации религиозно-церковного комплекса им труднее отстаивать и защищать идею «богооткровенности» религии и «богоустановленности» церкви. Правда, верующим стараются внушить, что в православии, как «богочеловеческом» институте, обновляется лишь его человеческий компонент, а «божественная сущность» будто бы сохраняется в неизменности. Но такие внушения не до каждого доходят и не каждым принимаются. Какое-то количество прихожан православных храмов делают выводы не в пользу религии и церкви: видя, как сегодня отвергается то, что еще вчера принималось, они невольно проникаются сомнениями относительно абсолютности и неземного происхождения исповедуемой ими религии. А от таких сомнений недалеко и до скептицизма, открывающего путь к неверию.

Из-за слишком стремительного темпа модернизации, взятого богословско-церковными кругами Московской патриархии в предсоборное время, они несколько оторвались от основной массы рядовых приверженцев русского православия, обыденное религиозное сознание которых не успевает осмысливать новации своих «пастырей духовных», особенно в области вероучения и обрядности. Да и сами богословы этого темпа не выдержали и не смогли прийти к единому мнению относительно того, каким должно стать современное русское православие и как ему относиться к инославью. Возникшее разномыслие приняло такие масштабы, что о нем заговорили вслух. Так, например, выступая с докладом об отношении православия к экуменизму, патриарх Пимен откровенно признал, что из-за отсутствия у возглавляемой им Московской патриархии единого мнения по данному вопросу ему придется излагать не общецерковную точку зрения, а свою собственную (см.: Журнал Московской патриархии, 1974, № 8, с. 16). То же самое сделал и митрополит Никодим (Ротов): предложив в одном из своих выступлений широкую и весьма радикальную программу дальней-

шей модернизации современного православного богословия, он охарактеризовал ее как выражение его личного мнения (см.: там же, 1977, № 3, с. 11).

У идеологов Русской православной церкви сформировались два прямо противоположных подхода к проблеме обновления религии и церкви в послесоборное время.

Один, охарактеризованный как «самоуверенное реформаторство», сводился к требованию дальнейшего усиления модернистских тенденций и распространения их на все стороны религиозно-церковной жизни. Его придерживалось главным образом молодое и среднее поколение иерархов и священнослужителей, сформировавшееся в обстановке преобладания модернизма над традиционализмом и всерьез воспринявшее исходивший от их семинарских и академических наставников призыв «к свободному вдохновенному взлету богословской мысли» (Журнал Московской патриархии, 1970, № 10, с. 36).

Другой подход ориентировался на сохранение православия в его предсоборном виде, без сколько-нибудь значительных дальнейших преобразований религиозной идеологии и церковной жизни. Стояли на этой позиции иерархи и священнослужители постарше, видевшие в религиозном модернизме одни лишь теневые стороны и считавшие умеренность в решении церковных проблем предпочтительнее радикализма. О наиболее осторожных из них церковная печать писала, что «неподвижность в их понятии смешивается с верностью богу» и что им присущи «отдельные проявления фанатизма, в том числе и по отношению к любому стремлению подойти как-то по-новому к церковным проблемам» (там же, 1975, № 10, с. 58, 60).

Хотя в руководящих инстанциях Московской патриархии наличие столь серьезных расхождений во взглядах на процесс и перспективы обновления русского православия объявлялось вполне допустимым, так как оно якобы «не смущает никого из членов церкви» и «не нарушает нормальной жизни церкви» (там же, 1972, № 1, с. 64), однако в действительности налицо было и «смущение» и «нарушение». «Смущались» прежде всего рядовые верующие, которых шокировала неспособность епископата и духовенства договориться между собой о способах пропаганды и защиты русского православия в условиях современного динамичного мира. Испытывали «смущение» и приход-

ские священники, получавшие от своего церковного начальства противоречивые указания относительно сочетания старого и нового в современном русском православии и не знавшие, какие же из этих указаний следует проводить в жизнь.

Столкнувшись со столь значительными и многочисленными издержками религиозного модернизма, руководящие круги Московской патриархии пришли к выводу, что виной всему — недостаточный контроль за этим процессом со стороны официальных инстанций. Не сделав надлежащих выводов из обновленческого раскола, в котором крайности модернизма достигли своего апогея, они во многом пустили дело на самотек: своевременно не приняли мер к тому, чтобы как-то ослабить стремительный темп модернизации и направить весь процесс обновления русского православия в более спокойное и безопасное для себя русло.

Чтобы исправить положение, были приняты меры, рассчитанные на то, чтобы ввести модернизацию религии в строгие рамки и свести до минимума нежелательные последствия этого процесса.

В первую очередь руководство Русской православной церкви постаралось добиться, чтобы епископат, духовенство и верующие отказались от ставшего привычным противопоставления преобразований традициям. В церковной печати послесоборной поры стали настойчиво проводить мысль о том, что традиционализм и новаторство не исключают друг друга, а являются пусть и разными, но взаимосвязанными и взаимообусловленными аспектами внутренне противоречивого процесса обновления религии и церкви — процесса, в котором одновременно наличествуют, говоря словами митрополита Ювеналия (Поляркова), «постоянство и обновление, дисциплина и свобода, замкнутость границ и обращенность во вне» (Журнал Московской патриархии, 1973, № 8, с. 62). Эта противоречивость, по утверждению профессора Ленинградской духовной академии Н. Заболотского, носит антиномичный характер и потому неустранима. «История церкви,— писал он,— свидетельствует о том, что жизнь церкви христовой представляет собой диалектический процесс, в котором нельзя обойтись без известной антиномичности. Верность Христу и отпадения от него, святость и грех, крайности в истолковании истины, приводящие к противоречащим друг другу ересям..., традиционализм и

обновление...— все это естественно в живом теле воинствующей церкви» (там же, 1975, № 6, с. 54).

Расчет на то, что при подобной постановке вопроса полярные высказывания традиционалистов и модернистов перестанут шокировать рядовых верующих. Услышав такие высказывания, прихожане, мол, будут воспринимать их не как очередное проявление разномыслия в среде иерархов, священнослужителей и богословов, а как еще одно свидетельство способности современной богословской мысли выделять и подчеркивать то одну, то другую стороны одного и того же процесса обновления русского православия. Словом, зло рассчитывали обратить во благо: внутреннюю противоречивость религиозного модернизма надеялись представить как проявление жизненности религии и церкви.

Далее, официальные инстанции Московской патриархии попытались выработать однозначное для богословов и священнослужителей и не слишком «соблазнительное» для рядовых прихожан православных храмов понимание сути процесса обновления религии и церкви.

На страницах церковных изданий были подвергнуты осуждению крайние точки зрения по данному вопросу, высказывавшиеся как заматерелыми консерваторами, полагавшими, что «стояние на месте, догматическая приверженность букве, обряду или привычке есть лучшее, что можно придумать в этом „беспокойном мире“» (там же, 1973, № 6, с. 39), так и экстремистски настроенными модернистами, требовавшими самых радикальных перемен во всех сферах религиозно-церковной жизни, то есть мыслившими категориями обновленцев 20—30-х годов. Признав наличие среди приверженцев русского православия как тех, так и других, митрополит Ювеналий (Поляков) заявил на одном из межхристианских собеседований: «Нам думается, что и консервативная, и экстремистская позиции опасны для церкви» (там же, № 8, с. 62).

Поскольку в предсоборное время, когда в русском православии преобладали модернистские тенденции, главным объектом нападков со стороны церковных авторитетов были консерваторы, то после собора 1971 года больше стали критиковать модернистов. Особенно резко прозвучала эта критика в выступлении архиепископа Никодима (Руснака). Чествуя 99-летнего священника своей епархии, он сказал: «Взирая на жиз-

ненный путь почтеннейших старцев, бережно и свято хранящих все святые, веками собираемое подвижниками и отцами духовное сокровище церкви... мы думаем о тех молодых, начинающих пастырях, которым иногда кажется, будто традиции и уставы святой церкви устарели и что задача теперь иная — «обновить устаревшую церковь». Задача пастыря заключается не в том, чтобы все веками приобретенное в церкви пренебрегать и отвергать — это путь разрушения, — а все святое в ней восполнять и обогащать глубоким благоговением и бережным хранением духовного наследия церкви христовой» (Журнал Московской патриархии, 1974, № 11, с. 25).

Зато умеренные традиционалисты оказались в чести. Характеризуя, например, умершего архиепископа Феодосия (Погорского), официальный орган Русской православной церкви счел необходимым подчеркнуть в некрологе, что «примечательной была ревность владыки о строгом соблюдении церковного устава и благочестивых церковных традиций» (там же, 1975, № 7, с. 21).

То же стремление к примирению ранее противоположных тенденций чувствуется и в материалах, появившихся на страницах «Журнала Московской патриархии», «Богословских трудов», «Православного вестника» и других изданий Русской православной церкви. Если в предсоборные годы там публиковались преимущественно статьи богословов модернистского толка, то после собора они перемежаются со статьями явных традиционалистов. К последним следует отнести, в частности, труды профессора-протоиерея А. Ветелева «О грехопадении прародителей и его следствиях» (Журнал Московской патриархии, 1974, № 11) и «Основы христианской нравственности» (там же, 1975, № 7), которые кажутся написанными в дореволюционное время.

Идеи традиционализма стали широко афишироваться в церковной проповеди, где заявления о неизменности православия и святости церковных традиций заняли одно из центральных мест.

Судя по многочисленным высказываниям ответственных сотрудников Московской патриархии, предпочтение отдается такому истолкованию процесса обновления, при котором новшества не противопоставляются традициям как своему антиподу, а, напротив, согласуются с ними, не аннулируют последние, а обога-

щают и развивают их. Всячески подчеркивается, что для православия живого, динамичного, развивающегося приемлемо лишь такое обновление, в ходе которого принятие нового органически сочетается с сохранением верности самому ценному и существенному из старого. Говоря, например, о «духовных традициях русского православия», патриарх Пимен подчеркнул в ответе представителю итальянского радио и телевидения, что их «нет необходимости изменять», а лишь «следует приводить в соответствие с современными задачами церкви» (Журнал Московской патриархии, 1971, № 12, с. 4). Эту же мысль выдвинул в своем выступлении на конференции представителей всех религий в СССР митрополит Никодим (Ротов), сказав, что «Русская православная церковь во исполнение веления времени видит смысл своего бытия в органической связи религиозных традиций и требований сегодняшнего дня» (там же, 1973, № 3, с. 44).

В предсоборное десятилетие понятие «традиции» приобрело в устах богословов модернистского толка явно негативный оттенок. После собора положение изменилось. Особенно много сделал для этого сам глава Русской православной церкви. «Своей непреложной обязанностью,— сказал он в одной из своих проповедей,— я почитаю продолжать следовать... по пути... незыблемого хранения традиций и обычаев святого православия» (там же, 1971, № 9, с. 39). Еще категоричнее высказался патриарх Пимен на встрече с преподавателями и учащимися Московской духовной академии: «Мне хотелось бы... чтобы традиции Русской православной церкви неукоснительно сохранялись и чтобы в учебных программах уделяли больше внимания укреплению в слушателях сознания, что необходимо традиции Русской православной церкви соблюдать и хранить» (там же, 1972, № 2, с. 14—15).

Иное понимание сути обновления религии и церкви, преуменьшающее или игнорирующее роль традиций в церковной жизни, стало трактоваться руководством Московской патриархии — как ориентация на беспринципное «приспособленчество», губительное для современного православия. «Что касается адаптации форм церковной жизни к потребностям, возникающим прямо или косвенно в связи с изменениями, происходящими в окружающем мире...— говорится в докладе митрополита Никодима (Ротова) «Меняющийся мир»,— то православная церковь, хорошо понимая свой долг,

требующий устранения всего, что действительно может затруднить дело евангелизации... преодоления того, что действительно дискредитирует ее авторитет и вредит успеху ее дела... в то же время не может допустить и мысли о принижении бесценных сокровищ веры и благочестия, свято сохраняемых в подлинно священной традиции, через какое бы то ни было «приспособленчество». С таким «приспособленчеством» ради привлечения любыми способами в свою ограду инакомыслящих представители нашей церкви считают себя обязанными в меру сил своих бороться» (Журнал Московской патриархии, 1975, № 10, с. 60).

Наконец, руководящие инстанции Московской патриархии предприняли усилия по ограничению сферы церковных преобразований и замедлению темпов модернизации современного русского православия с тем, чтобы сделать весь процесс более управляемым.

Публичному осуждению на страницах церковной печати и в храмовых проповедях подверглись те богословы и священнослужители, которые ратовали за радикальное обновление всех аспектов религиозной идеологии и всех разделов церковной жизни, не желая ограничиваться минимумом преобразований. Их обвинили в «неумеренном авангардизме и даже церковном экстремизме» (там же, 1973, № 8, с. 62). Им адресованы упреки в том, что они пытаются осуществить модернизацию русского православия без должного согласования с руководящими инстанциями и без санкции Московской патриархии — «явочным порядком, бросая вызов общецерковному сознанию» (там же, 1972, № 12, с. 58). На них взваливают всю вину за те издержки религиозного модернизма, о которых уже шла речь.

Сторонникам дальнейших церковных преобразований постарались внушить, что им необходимо сообразовать свои мысли и действия с целым рядом условий, без соблюдения которых их модернистские устремления пойдут в ущерб коренным интересам современно-го русского православия.

Первое из этих условий: понимать обновление православия не как «коренное переустройство церковной организации», а лишь как «новый подход к изменяющемуся миру, готовность церкви дать ответ на новые запросы общества, ее постоянную открытость человечеству» (Журнал Московской патриархии, 1973, № 9, с. 56). Иными словами, исключается возможность лом-

ки тех форм церковной жизни, которые сложились к настоящему времени, и предусматривается лишь изменение реакции Русской православной церкви на окружающий ее мир, выработка новых религиозных оценок явлений, происходящих в этом мире.

Модернизация православного вероучения не отвергнута, но вводится в строгие рамки: она мыслится церковному руководству как более полное раскрытие содержания христианских догматов в современных понятиях, нередко заимствованных у науки, но препарированных в религиозном духе. «Жизнь церкви и ее развитие,— говорится в статье «Свойства церкви христовой»,— состоит не в создании новых учений или учреждений, а в углублении понимания истин веры» (Православный вѣстник, 1973, № 5, с. 26). Столь же категоричен в данном вопросе и автор статьи «Уникальность, непрерывность и обновление церкви», усматривающий задачу православного богословия в том, чтобы «выражать вечную истину евангелия в новых убедительных категориях, которые были бы доступны пониманию современного человека» (Журнал Московской патриархии, 1973, № 9, с. 56).

Правомерными признаются лишь те новшества, которые не наносят урона ни одному жизненно важному элементу церковной структуры и не отвергают ни одной из определяющих религиозных идей. Объектом модернизации могут быть только «церковные решения и рекомендации по вопросам, не имеющим значения вечности, а подчас и не подлежащим непосредственной компетенции церкви» (там же, 1975, № 8, с. 62).

Правда, вопрос о том, какие из этих решений и рекомендаций можно и нужно пересматривать, еще не вполне ясен самим идеологам современного русского православия. Одни из них предлагают подвергать пересмотру обряды и правила церковной жизни (каноны), не санкционированные вселенскими или хотя бы поместными соборами. Другие считают, что и наличие таких санкций не должно удерживать Русскую православную церковь от пересмотра явно устаревших канонических предписаний и богослужебных норм. «Правила вселенских и поместных соборов,— говорится в одном из примечаний к статье «Апостольское наследие и некоторые вопросы современной эkkлезиологии»,— создавались в связи с обстановкой их времени. Поэтому не следовало бы догматизировать каноны по букве, хотя, конечно, важно видеть в них внутрен-

ний смысл для устройства церкви в любое время» (Журнал Московской патриархии, 1973, № 9, с. 52).

Констатируется, что, прежде чем проводить те или иные реформы, необходимо подготовиться к ним сознание не только епископата и духовенства, но и основной массы мирян. Такая предосторожность рассматривается церковным руководством как дополнительная гарантия того, что вводимые им новшества не будут восприниматься верующими как полное игнорирование церковных традиций и резкий разрыв с «верой отцов».

Особо подчеркивается необходимость неспешности и постепенности в проведении осуществляемых реформ и обязательность обеспечения их общецерковной (соборной) санкцией. Обновление церкви, по утверждению митрополита Никодима (Ротова), «должно совершаться в духе смиренного осознания необходимости соборным разумением устранить те исторически возникшие неточности или преувеличения в методах или результатах богословствования, которые... становятся ныне своего рода помехами» (там же, 1972, № 12, с. 58). Столь же категорично высказался по этому вопросу и патриарх Пимен, подчеркнувший, что «обновление церкви можно и нужно достигать исключительно церковным путем и церковными средствами, путем органического роста и углубления соборного самосознания народа божия и всей церковной полноты» (там же, 1973, № 11, с. 58).

Наконец, в послесоборное время больше внимания стали уделять оправданию церковных нововведений ссылками на авторитет «святых отцов» (или «отцов церкви») — церковных деятелей и богословов времен раннего христианства и эпохи первых семи вселенских соборов (IV—VIII века). Учитывая, что святоотеческие воззрения и действия воспринимаются духовенством и верующими как эталон православности, богословско-церковные круги Московской патриархии все чаще используют престиж «святых отцов» в качестве основного гаранта ортодоксальности реализуемой церковью программы дальнейшего обновления русского православия.

«Святых отцов» характеризуют как творческие личности, смело и новаторски решавшие актуальные богословские проблемы своего времени и преподавшие урок такого творчества последующим поколениям приерженцев православия. «Богословие святых отцов,—

заявил митрополит Никодим (Ротов), выступая по случаю 30-летия Ленинградской духовной академии, — никогда не имело отвлеченного характера, оно неизменно отличалось присущей ему жизненностью, так как живо откликалось на актуальные вопросы и отвечало на духовные потребности современных им христиан». Ориентироваться на него — значит «выражать свои мысли современным для нас языком и быть верными духу святоотеческого наследия, выявляя его жизненность, способность всевременно отвечать на религиозно-нравственные и иные вопросы на основе богооткровенного учения». (Журнал Московской патриархии, 1977, № 3, с. 12, 13).

Расчет здесь простой. При такой характеристике «святых отцов» и их богословия церковные новшества, санкционируемые Московской патриархией, станут восприниматься верующими не как отход от многовековой христианской традиции, а как возвращение к святоотеческому стилю религиозно-церковной жизни. И сами сторонники обновления русского православия будут выглядеть не экспериментаторами, вводящими в церковный обиход что-то новое, а реставраторами христианской старины, возвращающими к жизни незаслуженно забытые традиции «отцов церкви».

Таковы в самых общих чертах те богословские установки и церковные меры, в которых проявилось отношение руководящих кругов Московской патриархии к проблеме эволюции современного русского православия. Эти установки и меры свидетельствуют о том, что процесс модернизации данной конфессии, начавшийся еще в конце 50-х годов, достигший апогея в 60-х, продолжился и после собора 1971 года. Идея обновления религиозно-церковного комплекса по-прежнему поддерживается идеологами современного русского православия. Но реализуется она в послесоборное время иначе, чем в дособорное: теперь модернизация русского православия и подготавливается тщательнее, и регламентируется строже, и проводится осторожнее, и афишируется значительно меньше. Словом, делается все для того, чтобы свести до минимума нежелательные для церкви последствия этого процесса, его издержки, которые в свое время возобладали в обновленчестве и тем обрекли его на поражение.

Вместе с тем многочисленные факты послесоборной деятельности Московской патриархии свидетельствуют о том, что некоторые свои позиции сторонники мо-

дернизации современного русского православия сдали, уступив давлению со стороны приверженцев традиционализма, поддержанных официальными церковными инстанциями.

В частности, наблюдается явный возврат от активно проводившейся в 60-х годах пропаганды «разумной» веры к традиционной для русского православия апологии веры «сердечной». Симптомов такого возврата более чем достаточно.

В богословских статьях и церковных проповедях 70-х годов значительно чаще, чем в предыдущее десятилетие, стали воспевать «сердечную» веру как высшее состояние религиозности, как тот идеал, к которому должен стремиться каждый приверженец православия. Причем ее характеризуют как веру, которая подчас непосредственна, лишает человека собственной воли, требуя от него «полной преданности воле божией», заставляет во всем полагаться на авторитет церкви, а главное — не нуждается в доказательствах и обоснованиях: «...веру мы не доказываем, а показываем» (Журнал Московской патриархии, 1974, № 9, с. 11). Прихожанам настоятельно рекомендуют: при решении религиозных проблем надо не к разуму обращаться, а уповать только на веру, так как она быстро и легко приводит к истине, а «путь сомнений и исследований, религиозных поисков и сознательного убеждения» — это «путь медленный и нелегкий» (Православный вѣстник, 1974, № 5, с. 19).

А чтобы они к этим рекомендациям прислушались, авторы богословских статей и церковные проповедники всячески третируют человеческий разум, объявляя его глубоко порочным по своей внутренней сущности. Верующих предостерегают, что «всякое мудрование о вере есть непокорность» (Журнал Московской патриархии, 1975, № 4, с. 71), им предлагают предпочитать разуму религиозные чувства: «В деле познания бога чувственная сила человеческой души имеет большое и первостепенное значение по отношению к силе умственной» (Православный вѣстник, 1974, № 4, с. 29).

Разуму начисто отказывают в способности разобраться в существе христианского вероучения. «Надо понять,— предупреждал своих слушателей и читателей архиепископ Филарет (Вахромеев),— что вообще все попытки рационализировать догматы не имеют успеха... Догматы не укладываются в рамки обыденной формальной логики» (Журнал Московской патриар-

хии, 1972, № 1, с. 69). Какой бы догмат ни упоминался в статье или проповеди, неизменно подчеркивается его принципиальная непознаваемость для разума. Даже единство церкви характеризуется богословами как нечто надразумное: «Это тайна, превосходящая наше понимание и все человеческие попытки определения посредством категорий мысли, чисто интеллектуальной природы и силы» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 11, с. 57).

Такая реанимация слепой и бездумной «сердечной» веры, разумеется, не случайна. Современные православные богословы почувствовали за то короткое время, когда они переориентировались на «разумную» веру, что православию нечего предложить мыслящему разуму, нечем привлечь его на сторону религии. Поэтому и решили больше не привлекать его в качестве союзника, а по-прежнему делать ставку на религиозные чувства с их невосприимчивостью к доводам рассудка. К тому же перед богословами — наглядный урок: опыт протестантизма, где «рационализация» веры мало что дала для защиты христианского верования, но зато обернулась таким разнообразием противоречащих друг другу теологических концепций, воззрений и подходов, при котором от идеи «богодуховности» христианства практически ничего не осталось.

Налицо в послесоборное время и такой рецидив традиционализма в современном русском православии, как усиление пропаганды мистических богословских концепций, обосновывающих возможность «опытного соединения с богом». В частности, весь восьмой сборник «Богословских трудов», вышедший в 1972 году, и значительная часть четырнадцатого, изданного в 1975-м, были отданы известному апологету мистицизма В. Лосскому — автору пространного «Очерка мистического богословия восточной церкви» и целого ряда работ такого же плана. В них последовательно проведена мысль: «...нет богословия без мистики», а само богословие охарактеризовано как «интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед запредельностью умопостигаемого» (сб. 14, с. 95).

Активизировалась пропаганда всевозможных «чудес», используемых для подогревания мистических настроений и усиления религиозных чувств. На «чудеса» обращают первоочередное внимание при изложении «житий святых». «Чудесами» аргументируется «истинность» христианской догматики. Значительно

чаще, чем это делалось в предсоборное десятилетие, рекламируются «чудотворные иконы»: верующим рекомендуют именно у них искать «чудесных исцелений» от телесных болезней и духовных недугов.

Культивирование «сердечной» веры, дискредитация разума и апелляция к откровенной мистике необходимы богословско-церковным кругам Московской патриархии в качестве факторов, сдерживающих процесс модернизации современного русского православия, не позволяющих ему выйти за рамки допустимого, обрести черты «всесокрушающего динамизма». Нужны эти факторы и для того, чтобы с их помощью убедить прихожан православных храмов не прислушиваться к доводам разума, обосновывающим ложность религиозного мировоззрения и тем самым указывающим путь к свободомыслию и атеизму.

Таковы основные особенности процесса эволюции современного русского православия в послесоборный период его истории.

Кроме собора, о котором уже шла речь, никаких сколько-нибудь значительных внутренних церковных событий, стимулирующих религиозную активность как духовенства, так и мирян, в 70-х годах не произошло. А потребность в таких стимуляторах у Русской православной церкви была и осталась, так как без них тонус религиозно-церковной жизни резко понижается. Поэтому отсутствие в рассматриваемый период церковного события Московская патриархия компенсировала обращением к событию чисто гражданскому, которому она постаралась придать религиозное звучание. Речь идет об исполнившемся в 1980 году 600-летию Куликовской битвы — генеральной репетиции освобождения русского народа от золотоордынского ига.

Победа русского воинства на поле Куликовом в 1380 году явилась следствием многих объективных и субъективных причин, среди которых важное место занимали успехи объединительной политики великого князя московского Дмитрия, патриотизм всех социальных слоев древнерусского общества, решившихся на вооруженный отпор поработителям, полководческий гений Дмитрия и его соратников. Все эти факторы чисто земные, реальные. Между тем богословы мистифицировали это событие гражданской истории, объявив его результатом воздействия небесных сил.

Поводом для такой мистификации послужило содержащееся в «Сказании о Мамаевом побоище» сооб-

щение о посещении князем Дмитрием, отправлявшимся на битву, Троицкого монастыря, настоятель которого Сергей Радонежский благословил его и дал ему в помощь двух иноков-воинов — Пересвета и Ослябю. По церковной версии, именно эти действия троицкого игумена предопределили победный исход битвы, сам он был объявлен «непосредственным духовным вдохновителем Куликовской победы» (Журнал Московской патриархии, 1980, № 12, с. 16). А так как Сергей Радонежский — один из главных святых Русской православной церкви, то церкви и приписали главную заслугу в победоносном завершении Куликовской битвы. Вот логика рассуждений современных православных богословов: «В решающем сражении на Куликовом поле Русская православная церковь благословила военачальника князя Дмитрия Донского на ратный подвиг, дав ему двух иноков от преподобного Сергея Радонежского — Пересвета и Ослябю как видимый знак участия церкви в этом бескомпромиссном бою, и победа была достигнута» (там же, 1985, № 5, с. 40).

Поэтому и 600-летие Куликовской битвы Московская патриархия истолковала как церковный юбилей, превратив подготовку к нему в средство активизации религиозной жизни и в способ пропаганды заслуг Русской православной церкви перед страной и народом — заслуг непомерно преувеличенных и абсолютизированных сверх всякой меры.

Вот лишь основные вехи этой подготовки, а также важнейшие события самого юбилея, организованного и проведенного Русской православной церковью.

Еще в октябре 1978 года синод принял решение о введении ордена Сергея Радонежского трех степеней и медали Сергея Радонежского двух степеней, чтобы еще больше поднять авторитет этого святого в глазах современных верующих, а заодно лишний раз напомнить о нем и неверующим гражданам социалистического общества, интересующимся историей своего Отечества.

С первого же номера «Журнала Московской патриархии» за 1980 год в нем появилась рубрика «К 600-летию победы на Куликовом поле», где регулярно, вплоть до двенадцатого номера, публиковались тенденциозно подобранные материалы, в которых это событие освещалось с церковной точки зрения, преувеличивающей роль религиозного фактора в историческом процессе.

8 августа 1980 года было обнародовано послание патриарха Пимена и синода к 600-летию победы на Куликовом поле.

14 сентября в Богоявленском соборе города Коломны группа иерархов Русской православной церкви совершила панихиду по погибшим в Куликовской битве (в Коломне в 1380 году собирались войска, отправлявшиеся на битву).

17—18 сентября митрополиты, являющиеся постоянными членами синода Русской православной церкви, посетили мемориал Куликова поля, где не только возложили венок у обелиска, но и отслужили панихиду. Такие же панихиды провели они в храмах Тулы, Богородска и ряда окрестных сел.

21 сентября 1980 года (что соответствует 8 сентября по старому стилю — дню Куликовской битвы) юбилейные церковные торжества, включавшие литургию и панихиду, состоялись в Троице-Сергиевой лавре. А в расположенных на ее территории семинарии и академии был проведен торжественный акт с докладом, выступлениями и заключительным концертом церковной музыки. Там же была развернута выставка, посвященная юбилею Куликовской победы.

В тот же день во всех храмах Русской православной церкви было зачитано послание патриарха Пимена и синода к 600-летию победы на Куликовом поле, произнесены соответствующие проповеди и совершены панихиды.

Но и этими торжествами дело не ограничилось. Московская патриархия изготовила юбилейную настольную медаль «К 600-летию Куликовской битвы», на лицевой стороне которой изображена сцена благословения Сергием Радонежским Дмитрия Донского в присутствии иноков Пересвета и Осляби.

В двадцатом втором сборнике «Богословских трудов», вышедшем в 1981 году, опубликована пространная библиография работ, посвященных победе на Куликовом поле. В нее включено в общей сложности 1537 публикаций, в том числе и многотомных.

По заказу Московской патриархии выпущен комплект из двух долгоиграющих стереофонических пластинок с песнопениями Русской православной церкви в исполнении хора Троице-Сергиевой лавры и московских церковных школ (запись 1981 года). На красочном, богато иллюстрированном конверте надпись: «Памяти 600-летия победы на Куликовом поле».

Ничего аналогичного этому по размаху наши общественные организации и идеологические учреждения советским людям не предложили, ограничившись немногочисленными мероприятиями локального характера да небольшим числом публикаций, где Сергей Радонежский, кстати сказать, тоже нередко ставился на первое место, ему не принадлежащее. Образовался вакуум, который и поспешила заполнить в своих интересах Русская православная церковь, превратив гражданский юбилей в церковный. В связи с этим некоторая часть советских людей, в принципе неверующих, но недостаточно хорошо знающих отечественную историю и не научившихся анализировать ее с марксистско-ленинских позиций, была введена в заблуждение и согласилась с религиозно-церковной интерпретацией причин и обстоятельств победы наших предков на поле Куликовом. Таков крайне нежелательный, но совершенно закономерный результат проявленной в данном конкретном случае недооценки роли научного истолкования истории в атеистическом воспитании трудящихся — недооценки, которой умело воспользовались в религиозно-апологетических целях богословско-церковные круги Московской патриархии.

Возвращаясь к рассмотрению других направлений послесоборной жизни Русской православной церкви, отметим дальнейшую активизацию участия ее представителей в межцерковных контактах как внутри вселенского православия, так и за его пределами. Цель все та же: поиски совместных способов смягчения общего кризиса религии и церкви в современном мире.

По примеру своего ближайшего предшественника патриарх Пимен (Извеков) нанес визиты предстоятелям почти всех православных церквей. Только в 1972 году он посетил глав Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Болгарской, Сербской, Румынской и Элладской церквей, в 1974-м — Финляндской, в 1977-м — Константинопольской и Болгарской, в 1978-м — Кипрской, в 1981-м — Болгарской и Чехословацкой, в 1983 году — Болгарской и Румынской. Многие из них нанесли патриарху Московскому и всея Руси ответные визиты. На этих встречах обсуждались многие вопросы, и прежде всего ход подготовки к предстоящему всеправославному собору, который с конца 60-х годов стали называть не «вселенским», а «святым и великим».

В 1971 году была учреждена Межправославная подготовительная комиссия святого и великого собора восточной православной церкви, вынесшая решение о регулярном созыве предсоборных всеправославных совещаний. Первое из них состоялось в ноябре 1976 года в Шамбези, близ Женевы. На нем был сокращен со 132 до 10 первоначальный перечень вопросов, подлежащих обсуждению на предстоящем всеправославном соборе. Поместным церквам предложили заняться разработкой каждой из выносимых на собор проблем. Второе предсоборное всеправославное совещание прошло в сентябре 1982 года там же. На нем обсуждались четыре темы: приведение церковных постановлений о посте в соответствие с требованиями современной эпохи; препятствия к браку; календарный вопрос; рукоположение епископов. Во всех этих совещаниях официальные представители Русской православной церкви принимали самое активное участие.

Расширились прямые контакты Московской патриархии с древними восточными церквами. Патриарх Пимен нанес визиты главам Армянской, Эфиопской и других церквей данной вероисповедной ориентации. Состоялись ответные посещения. Духовные семинарии и академии Московской патриархии занялись изучением истории древних восточных церквей. Синод принял решение о расширении участия представителей Московского патриархата в проведении диалога между поместными православными и древними восточными церквами.

Систематический характер приобрело в послесоборное время общение приверженцев русского православия с представителями англиканства. С 1973 года стала работать смешанная англиканско-православная комиссия по доктринальным вопросам, в которой значительную роль играют богословы Русской православной церкви. Правда, видимых результатов эта работа не дала, но каждая из сторон декларировала свою готовность продолжать дальнейшее обсуждение спорных богословских проблем.

С 1975 года при активном участии представителей Московской патриархии ведется диалог православных церквей со старокатоликами. Одна из таких встреч проходила в Москве. Результативность этого диалога невелика, но стороны довольны уже тем, что он продолжается, давая возможность церквам лучше узнать друг друга.

Многолетние контакты Московской патриархии с лютеранскими церквями ФРГ, Финляндии и ГДР вышли на общеправославный уровень. С 1981 года начался всеправославно-лютеранский диалог, очень трудный в вероисповедном отношении.

Православно-реформатские собеседования ведутся при участии Московской патриархии с 1972 года, но без ощутимых результатов.

Несколько иначе обстоит дело с православно-католическим диалогом. Первая встреча представителей Московской патриархии с католическими теологами состоялась еще в 1967 году. Но регулярными эти контакты стали лишь с 1970 года. Первоначально обсуждались главным образом социальные проблемы, а также положение церкви в современном мире, а затем стали затрагиваться и вопросы религиозно-церковного характера.

Однако с конца 70-х годов по вине Ватикана произошел спад в православно-католических контактах. Отвечая на вопрос корреспондента итальянской газеты «Унита» о том, почему «отношения между двумя церквями охладели в последние годы», митрополит Филарет (Денисенко) заявил: «В настоящее время ряд причин, среди которых не на последнем месте настойчивое стремление священноначалия Римско-католической церкви считать унию не только приемлемым, но и эффективным средством восстановления единства с поместными православными церквями, не способствует углублению нашего диалога. Подобные взгляды нами решительно отвергаются» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 6, с. 64).

Много внимания уделила Московская патриархия после собора 1971 года экуменической деятельности в рамках Всемирного совета церквей.

Выполняя решение четвертого всеправославного совещания, потребовавшего «более систематического и полного участия православных в работах Всемирного совета церквей», деятели Московского патриархата стали добиваться большего представительства во всех подразделениях ВСЦ и большего отклика этого органа на исходившие от них инициативы. Некоторых из поставленных целей все же удалось достигнуть.

На V генеральной ассамблее Всемирного совета церквей, состоявшейся в ноябре 1975 года в Найроби (Кения), пять представителей Московской патриархии были избраны в состав ЦК ВСЦ, а один из них — в

исполнительный комитет ВСЦ. Один из шести президентских постов Всемирного совета церквей был отдан представителям православия: этот пост занял митрополит Никодим (Ротов), а после его смерти в 1978 году — глава Грузинской православной церкви католикос-патриарх Илия II.

В августе 1977 года, во время 30-й сессии центрального комитета Всемирного совета церквей, состоялась встреча руководства ВСЦ с членами ЦК ВСЦ от православных церквей и православными работниками аппарата данной организации. Обсуждались вопросы «увеличения православного вклада в деятельность ВСЦ», дающего возможность каждой поместной православной церкви «полнее выразить свое участие в экуменическом движении» (Журнал Московской патриархии, 1977, № 10, с. 63). Впоследствии такие встречи стали регулярными и вполне благоприятными для православных участников экуменических контактов.

Так, на VI генеральной ассамблее Всемирного совета церквей, проходившей в июле — августе 1983 года в Ванкувере (Канада), из 835 делегатов 150 представляли православные и близкие им древние восточные церкви. Из 145 членов ЦК ВСЦ, избранных ванкуверской ассамблеей, представителей православия 32, что составляет 23% — беспрецедентное явление в истории экуменического движения. В состав семи президентов Всемирного совета церквей вошел глава Антиохийской церкви патриарх Игнатий IV.

Большую работу проделала Московская патриархия, чтобы добиться усиления влияния в экуменическом движении церквей из социалистических стран, возможности которых искусственно ограничивались презападными элементами в руководящих кругах Всемирного совета церквей. Именно из-за таких ограничений в руководящих органах и в аппарате ВСЦ до недавнего времени практически не было религиозных деятелей и богословов из социалистических стран. Их редко и крайне неохотно приглашали к непосредственному участию в подготовке и проведении экуменических мероприятий, к службе в учреждениях Всемирного совета церквей. С ними мало считались при составлении документов ВСЦ по социально-политическим проблемам, что делало эти документы односторонними, заведомо неприемлемыми для верующих граждан социалистического общества.

Весьма показательной в этом отношении была V

генеральная ассамблея Всемирного совета церквей. Из 676 ее делегатов 97 являлись представителями религиозных объединений из социалистических стран, в том числе 27 из Советского Союза. Они участвовали в работе всех шести секций ассамблеи. Однако ни одному из них руководство ВСЦ не доверило выступить с докладом или содокладом. На ассамблее предпринимались попытки, не пресекавшиеся руководством ВСЦ, дискредитировать религиозные организации социалистических стран и их делегатов на данном экуменическом форуме, настроить против них западных участников экуменического движения и представителей церквей из развивающихся стран. Вот как охарактеризована и оценена обстановка, сложившаяся на ассамблее в Найроби, в коммюнике участников встречи представителей церквей социалистических стран Европы — делегатов V ассамблеи ВСЦ (эта встреча состоялась в марте 1976 года в Будапеште): «На ассамблее ВСЦ в значительной степени отсутствовало одинаковое понимание и представление о жизни и служении церквей в социалистических странах. Причем даже раздавались небратские громкие голоса, которые под влиянием односторонних и фальшивых политических предпосылок хотели представить в ложном свете и дискредитировать церкви в социалистических странах. Поэтому консультация высказала настоятельное пожелание, чтобы церкви, которые хотят осуществлять свою жизнь и исповедовать свою веру в условиях совершенно новой ситуации, принимались бы как равноправные, равноценные члены экуменической семьи, выслушивались бы по-братски и чтобы за ними признавали полное достоинство» (Журнал Московской патриархии, 1976, № 6, с. 57).

Критика возымела действие. В марте 1977 года и в январе 1980 года состоялись консультации руководителей ВСЦ и представителей церквей из социалистических стран, участвующих в экуменическом движении. На них отмечалось некоторое увеличение числа сотрудников аппарата Всемирного совета церквей за счет религиозных деятелей и богословов из социалистических стран. Констатировалось, что после консультации 1977 года многие комиссии и рабочие группы ВСЦ стали проводить свои заседания в восточноевропейских странах.

Расширилось представительство церквей из социалистических стран на VI генеральной ассамблее ВСЦ:

в составе делегатов, докладчиков, руководителей групп, почетных гостей, выступающих и т. п. Значительная часть религиозных деятелей из социалистических стран была избрана в центральный и исполнительный комитеты Всемирного совета церквей, а один из них стал президентом ВСЦ; есть эти деятели и в составе так называемых ведущих групп постоянных органов ВСЦ. Так, например, архиепископ Кирилл (Гундяев) включен в группу генерального секретариата, архиепископ Питирим (Нечаев) — в группу департамента коммуникаций, профессор А. Осипов — в группу комиссии «Вера и церковное устройство», А. Бувеский — в группу Комиссии церквей по международным делам, профессор-протоиерей В. Стойков — в группу Комиссии церквей по участию в развитии и т. д.

Более чем двадцатилетнее участие Русской православной церкви в экуменическом движении существенно повысило уровень социальной и богословской активности ее представителей на межцерковных и общехристианских форумах. Как граждане социалистического общества, они стали энергичнее отстаивать богословски осмысленные и интерпретированные идеалы социализма, противопоставляя их буржуазным моделям общественного развития, пропагандируемым западными участниками экуменического движения. А как приверженцы русского православия, находящегося в состоянии «умеренного динамизма», представители Московской патриархии приобрели опыт ведения дискуссий на богослужебные и вероисповедные темы, овладели искусством поиска взаимоприемлемых решений на базе пересмотра и обновления явно устаревших положений.

Однако вероисповедные различия между православными и протестантскими участниками экуменического движения (католики во Всемирный совет не входят, отстаивая свой вариант экуменизма) настолько глубоки, что сколько-нибудь реальных шансов на их смягчение (об устранении и говорить нечего) в обозримом будущем нет. Поэтому протестантское большинство Всемирного совета церквей предпочитает все чаще обсуждать не вероисповедную проблематику, а социально-политическую, не имеющую прямого отношения к основной цели экуменического движения. Эта тенденция осуждается Московской патриархией, руководящие инстанции которой считают, что уход от рассмот-

рения проблем вероисповедного характера, чем бы он ни мотивировался, делает Всемирный совет церквей в принципе неспособным решить ту задачу, ради которой он создан, — восстановить единство христианских церквей.

На новые рубежи вышла в послесоборное время миротворческая деятельность Русской православной церкви — как внутренней, так и межцерковная.

Выражая волю своих прихожан — верующих советских людей, которые едины со своими нерелигиозными согражданами в стремлении к миру, Московская патриархия активно поддерживает все усилия Советского правительства, направленные на обуздание агрессивных сил и предотвращение всемирного военного пожара. Эта поддержка рассматривается приверженцами русского православия как одновременное выполнение и гражданского долга и церковного. «Сохранение мира, — говорится в послании патриарха Пимена и синода епископату, духовенству и верующим к 40-летию победы в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг., — является нашей постоянной задачей, неотъемлемой частью общецерковного служения, наиболее важным проявлением деятельной любви к ближнему» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 5, с. 5).

Представители Русской православной церкви непосредственно участвовали во всех конференциях советских сторонников мира, прошедших в 70—80-х годах на всех уровнях — от областного и республиканского до общесоюзного. В декабре 1983 года была образована Общественная комиссия Советского комитета защиты мира по связям с религиозными кругами, выступающими за мир. В нее вошли религиозные деятели различных вероисповеданий (в том числе 8 представителей Русской православной церкви), а также активисты Советского комитета защиты мира, ученые и деятели культуры. Председателем комиссии избран митрополит Филарет (Вахромеев).

Весьма интенсивным было и остается участие иерархов и священнослужителей Русской православной церкви в мероприятиях Всемирного совета мира и его руководящих органов. В частности, в состав президиума ВСМ входят патриарх Пимен, митрополиты Филарет (Денисенко), Ювеналий (Полярков), архиепископ Питирим (Нечаев) и А. С. Буевский.

Активно работают представители Московского патриархата в Советском комитете солидарности стран

Азии и Африки, а митрополит Ювеналий (Полярков) является членом президиума этого комитета.

Иерархи Русской православной церкви входят в состав десяти обществ дружбы с народами зарубежных стран (Журнал Московской патриархии, 1981, № 6, с. 49). Митрополит Алексей (Ридигер) — член совета общества «Родина», ведущего работу по укреплению сотрудничества и взаимопонимания с нашими соотечественниками за рубежом.

Помимо расширения своего участия в традиционных формах миротворчества, сложившихся еще в 40—60-х годах, Московская патриархия в 70-е и последующие годы вышла на новые рубежи церковной деятельности в защиту мира. Она выступила инициатором подготовки и проведения Всемирных межцерковных конференций сторонников мира, представляющих широчайший диапазон религий.

Первая из этих конференций, носившая название «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами», состоялась в июне 1977 года в Москве. В ней участвовали около 650 представителей самых различных религиозных направлений: буддизма, индуизма, иудаизма, мусульманства, синтоизма, сикхизма и христианства. Они прибыли из 107 стран мира.

В мае 1982 года в Москве прошла Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», собравшая 590 представителей всех основных религий мира из 90 стран. С информацией об этой конференции патриарх Пимен выступил на сессии Генеральной Ассамблеи ООН.

По инициативе рабочего президиума конференции 1982 года в Москве стали проводиться международные конференции «круглого стола», в которых участвовали как богословы, так и ученые-эксперты. В марте 1983 года состоялось заседание «круглого стола», посвященное рассмотрению экономических и нравственных последствий замораживания ядерных вооружений. Во встрече приняли участие 42 религиозных деятеля и эксперта из 19 стран. Итоги обсуждения были изложены в заявлении, адресованном мировой общественности.

В апреле 1984 года прошла конференция «круглого стола», обсуждавшая проблему «Космос без ору-

жия: остановить гонку вооружений, распространяющуюся на космическое пространство, и поставить космическую технологию на службу миру и международному сотрудничеству». В ней участвовали 56 религиозных представителей и научных экспертов из 26 стран, которые призвали всех людей доброй воли добиваться демилитаризации космического пространства.

В феврале 1985 года была проведена международная конференция «круглого стола» на тему «Новые опасности священному дару жизни и наши задачи». Она собрала 60 религиозных деятелей и ученых из 27 стран. Участники обсуждения убедительно доказали неотвратимость гибели всего человечества в случае ядерной катастрофы.

Как и в дособорное время, миротворческая деятельность епископата, духовенства и верующих Русской православной церкви, носящая патриотический характер, высоко оценивается в нашей стране: религиозным деятелям вручают грамоты областных и республиканских комитетов защиты мира, грамоты и медали Фонда мира, награды Советского комитета защиты мира. За патриотическую деятельность в защиту мира патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков) награжден двумя орденами Трудового Красного Знамени и орденом Дружбы народов, а митрополиты Антоний (Мельников), Алексей (Ридигер), Филарет (Денисенко), Филарет (Вахромеев), Ювеналий (Поярко) и архиепископ Питирим (Нечаев) — орденом Дружбы народов каждый.

Позитивный характер миротворческих усилий приверженцев русского православия не вызывает сомнений. Но несомненно и то, что он не перекрывает глубоко негативных последствий главной деятельности Русской православной церкви: систематической и настойчивой пропаганды ее епископатом и духовенством религиозной идеологии — глубоко антинаучной, противостоящей марксистско-ленинскому мировоззрению. Критическому рассмотрению идеологии современного русского православия посвящен третий раздел книги. Здесь же мы лишь отметим, что активное миротворчество, выражающее в религиозной форме коренные социальные интересы граждан социалистического общества, — явление новое для Русской православной церкви, характерное лишь для современного этапа ее эволюции. Это такое же следствие модернизации русского православия послереволюционной поры, как об-

новление религиозно-церковной структуры и углубление межхристианских контактов Московской патриархии.

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В КАНУН СВОЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ



событий период в жизни Русской православной церкви — 80-е годы. В 1988 году она отметит свое тысячелетие. За точку отсчета взято обращение в христианство жителей древнего Киева, совершенное предположительно в 988 году по распоряжению киевского князя Владимира Святославича и произвольно названное богословами «крещением Руси». Правда, крестило киевлян византийское духовенство, но оно находилось уже на службе у киевского князя, выполняя волю последнего. Следовательно, деятельность византийских крестителей можно рассматривать как начало русского православия, хотя структура Русской православной церкви сложилась позднее, а свою автокефалию она обрела лишь в 1448 году.

Учитывая масштабность предстоящей церковной юбилейной даты, Московская патриархия начала готовиться к ней загодя.

В декабре 1980 года по предложению патриарха Пимена специальным решением синода была создана юбилейная комиссия под председательством главы Русской православной церкви. В комиссию вошли представители епископата, духовенства, монашествующих и мирян. Создан постоянный рабочий президиум и семь рабочих групп: организационная, богослужебно-литургическая, богословская, историко-каноническая, по участию в праздновании юбилея других церквей и по общественным проблемам, информационно-издательская, по хозяйственным вопросам.

Начиная с 1981 года приближающемуся церковному юбилею, называемому то тысячелетием Русской православной церкви, то тысячелетием «крещения Руси», стали посвящать редакционные статьи, открывающие настольные церковные календари. С 1982 года юбилейные материалы появились на страницах «Журнала Московской патриархии» и других периодических изданий Русской православной церкви. О юбилее заговорили с амвона церковные проповедники.

В ходе подготовки к своему празднику Московская патриархия ходатайствовала перед Советским правительством о предоставлении ей возможности создания в Москве духовно-административного центра. В мае 1983 года было принято решение о передаче Московскому патриархату для указанных целей архитектурного памятника-ансамбля «Даниловский монастырь» в Москве и прилегающего к нему участка.

Подготовка к церковному юбилею идет по многим направлениям, затрагивая различные стороны религиозной жизни приверженцев русского православия с тем, чтобы как можно сильнее стимулировать ее.

Появились новые праздники, введение которых рассматривается церковным руководством как составная часть предъюбилейных торжеств. Так, информируя своих читателей об установлении праздника в честь Собора сибирских святых, официальный орган Русской православной церкви подчеркнул, что сделано это «в связи с подготовкой к празднованию 1000-летия крещения Руси» (Журнал Московской патриархии, 1984, № 12, с. 26). Уже установлены следующие праздники юбилейного характера: в 1981 году — Собор радонежских святых, в 1982-м — Собор костромских святых, в 1983-м — Собор смоленских святых, в 1984-м — кроме уже упомянутого Собора сибирских святых еще и Собор белорусских святых. Если учесть ранее существовавшие или введенные в 70-х годах праздники аналогичного характера (три Собора киево-печерских святых, Собор новгородских святых, Собор ростово-ярославских святых, Собор тверских святых и пр.), то станет ясно, что дело идет к учреждению соборных праздников едва ли не всех епархий Русской православной церкви. Цель такой кампании — активизация религиозно-церковной жизни на епархиальном уровне.

Предстоящему юбилею Русской православной церкви стали посвящаться храмы (вернее, приделы¹ уже существующих храмов), что ранее не практиковалось. Так, северный придел Успенского кафедрального собора Смоленска посвящен в сентябре 1973 года Собору святых, от земли Смоленской просиявших. Выступая на этом церковном торжестве в качестве почетного гостя, митрополит Филарет (Вахромеев) сказал, что

¹ Придел — боковая часть православного храма с собственным алтарем, воспринимаемая как самостоятельная церковь. В некоторых храмах бывает по нескольким приделов.

«храм во имя Смоленских святых — первый храм-памятник, посвященный знаменательной дате 1000-летия крещения Руси» (Журнал Московской патриархии, 1984, № 10, с. 5).

Ведется работа по подготовке к выпуску разнообразных юбилейных изданий: Библии, книг богослужебного назначения, церковно-информационной литературы на разных языках.

Подготовка к предстоящему 1000-летию Русской православной церкви для Московской патриархии — дополнительный толчок для стимулирования религиозно-церковной жизни в своих приходах. Одновременно появился дополнительный повод для повсеместной активизации апологетической деятельности епископата и духовенства, рассчитанной на то, чтобы поднять престиж русского православия в глазах не только верующих советских людей, но и какой-то части неверующих.

Если отвлечься от частных и рассматривать лишь основные проявления этой апологетики, то можно выделить несколько важнейших моментов в богословском истолковании всего того, что так или иначе связано с введением христианства на Руси и его последствиями. Будучи религиозно-идеалистическим, это истолкование ложно от начала и до конца, хотя его ложность и не всегда бросается в глаза людям, не очень хорошо знающим отечественную историю. Но как раз на таких людей и рассчитывают современные православные богословы и церковные проповедники, затрагивая проблему христианизации княжеской Руси и царской России.

Во-первых, мистифицируется сам процесс утверждения христианства в Киевской Руси и идеализируется характер отношения к этому процессу наших далеких предков.

Христианизация древнерусского общества была обусловлена чисто земными факторами экономического и социально-политического характера: формировались феодальные отношения на Руси, их надо было идеологически оправдать, подкрепить и защитить с помощью религии, сложившейся в классовом строе. Такой религией явилось христианство, оно и стало вводиться в Древнерусской державе княжеской властью, которая опиралась на социальные верхи.

Между тем в современной богословской литературе предъюбилейной перы настойчиво проводится

мысль о том, будто христианизация Древней Руси была предопределена свыше и осуществлена при содействии «сил небесных». С этой целью широко популяризуется летописный рассказ о посещении киевских и новгородских земель апостолом Андреем Первозванным. Историческая наука давно доказала отсутствие у этого рассказа каких бы то ни было оснований. Признали его безосновательность и крупные церковные историки дореволюционной России. Так, автор фундаментальной «Истории Русской церкви» профессор Московской духовной академии Е. Е. Голубинский назвал этот рассказ летописца «легендой» и даже «крайне несообразным вымыслом» (т. I, ч. I. М., 1901, с. 1, 28).

Однако авторы современных богословских публикаций говорят о посещении Андреем Первозванным Приднепровья как о достоверном историческом факте: «На Русскую землю принес христианское благовестие святой апостол Андрей Первозванный» (Православный церковный календарь на 1981 год, с. 2); «Первые семена христианства на территории Древней Руси были посеяны апостолом Андреем Первозванным» (Журнал Московской патриархии, 1982, № 5, с. 49). При этом утверждается без всяких на то оснований, будто летописное повествование подкрепляется более древними источниками и поэтому должно рассматриваться как «с полной определенностью засвидетельствованная апостольская предыстория Русской церкви» (Православный церковный календарь на 1982 год, с. 2).

Древнерусские источники, в том числе и церковные, свидетельствуют о том, что процесс утверждения христианства на Руси натолкнулся на противодействие со стороны народных масс, которые крайне неохотно расставались со старыми религиозными верованиями и без энтузиазма воспринимали новые. Не желали креститься многие киевляне, и княжеской власти пришлось прибегать к угрозам и принуждению. Долго и упорно противились принятию христианства новгородцы, подчинившиеся только военной силе: посланцы князя Владимира Добрыня и Путята крестили их огнем и мечом. Лишь после длительного сопротивления были принудительно окрещены жители Ростова, Мурома, вятской земли. Обобщив все эти факты, Е. Е. Голубинский писал в «Истории Русской церкви»: «Нежелавших креститься было весьма много как в Киеве,

так и вообще по всей Руси... Совершенная покорность русских в деле перемены веры воле князя и так называемое мирное распространение христианства на Руси есть не что иное, как невозможная выдумка наших неумеренных патриотов, хотящих приносить здравый смысл в жертву своему патриотизму». И далее: Русь «крещена была не только проповедью, но и принуждением» (т. I, ч. I, с. 175—176, 199).

А современные церковные авторы делают вид, что им факты такого рода неизвестны, и утверждают истинное вопреки, будто «русский народ с радостью принял христианство» (50-летие восстановления патриаршества, с. 31).

Достоверно известно, что христианизация Руси не была одномоментным актом, а являла собой продолжительный процесс, растянувшийся на столетия. По данным летописей, в самом Киеве не при Владимире, а лишь при его преемнике Ярославе, то есть через несколько десятилетий после крещения киевлян, новая религия начала «плодиться и расширяться». Еще дольше приживалось христианство на Новгородской земле — вплоть до XII—XIII веков. А о более отдаленных местностях и говорить нечего — там христианская вера утвердилась значительно позднее. Поэтому даже такой ревностный защитник православия, как архиепископ Макарий (Булгаков), отмечал в своей «Истории Русской церкви», что «языческие предания, суеверия, нравы и обычаи, господствовавшие в народе русском целые века, не могли искорениться в течение каких-нибудь пятидесяти — шестидесяти лет» (т. I, с. 213).

Признают медленность и продолжительность процесса распространения христианства на Руси и некоторые из современных авторов, соглашаясь с тем, что «на протяжении веков православие распространялось по всей нашей стране, достигнув к началу XX века своего расцвета» (Журнал Московской патриархии, 1984, № 7, с. 70). Однако преобладает в современном русском православии глубоко ошибочная точка зрения, согласно которой еще при Владимире «христианство было занесено во все концы земли Русской» (там же, 1982, № 5, с. 51), «получило повсеместное распространение», благодаря чему уже тогда имела место «всеобщая», «всеобъемлющая христианизация Киевской Руси» (там же, 1984, № 10, с. 59—60, 66).

Идя на такое искажение истины, идеологи современного русского православия стремятся обзавестись

дополнительной «аргументацией» в пользу идеи провиденциальности христианизации Руси. По их логике, если признать, что утвердилось христианство на Руси в течение веков, то верующие не усмотрят в этом ничего сверхъестественного. А если прихожанам внушить, что христианизация древнерусского общества осуществилась в несколько лет или даже десятилетий, то данный процесс будет воспринят ими как явление промыслительного характера, реализованное под воздействием «благодати божией».

Наконец, явно преувеличивается глубина усвоения нашими предками новоутвердившейся религии. Оснований для такого преувеличения нет никаких. История церкви, изложенная самими же богословами, убедительно свидетельствует: значительная часть населения княжеской Руси и царской России приобщилась к христианству чисто внешне, для многих было характерно сведение религиозности к соблюдению обрядов, повсеместно торжествовало преобладание формы над содержанием. Вот что писал об этом уже упоминавшийся архиепископ Макарий (Булгаков): «Как веру свою полагали почти исключительно в обрядах, так и благочестие — в исполнении обрядов... Это было благочестие по преимуществу внешнее, обрядовое, фарисейское... Оно было распространено и глубоко чтилось во всех слоях нашего общества» (т. VIII, кн. III, с. 331—333).

Тем не менее на страницах современных изданий Русской православной церкви утверждается, будто христианство на Руси не только было принято с готовностью и в кратчайшие сроки, но и «усвоено глубоко и прочно» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 2, с. 24), якобы став определяющим фактором формирования национального характера славянских народов нашей страны. Весьма показательна в этом отношении большая статья протоиерея Л. Лебедева о религиозной жизни России середины XVII века, публиковавшаяся в нескольких номерах «Журнала Московской патриархии».

Автор статьи уверяет своих читателей, будто Россия того времени представляла собой «как бы один огромный монастырь», а «подлинно верующие богобоязненные русские люди» «составляли большую и лучшую часть церковного общества». Не обременяя себя поисками аргументов, которых нет и в помине, протоиерей Л. Лебедев пишет: «Дух монастырского устава,

господствовавший в русском церковном обществе середины XVII века, не только не был чем-то внешним по отношению к русскому национальному характеру, не только не подавлял его, но, напротив, потребность в нем вытекала из всего склада русской натуры (?!). Этот инокеский дух соответствовал глубоким основам русской души (?!), был естественным сердечным побуждением огромных масс (?!) большинства верующего народа» (Журнал Московской патриархии, 1935, № 5, с. 76). Нетрудно заметить, что налицо попытка возрождения убедительно опровергнутой и давно отвергнутой реакционной идеи «святой православной Руси» и «русского народа-богоносца» — попытка, прямо скажем, недостойная, рассчитанная не только на неинформированность читателя, но и на его недостаточную социальную зрелость.

Во-вторых, необоснованно завышаются масштабы влияния христианизации Руси на исторический процесс, на все последующие этапы отечественной истории.

Христианство, как и любая другая религия, относится к явлениям идеологическим, надстроечным. А последние всегда вторичны по отношению к явлениям базисного характера — условиям материальной жизни общества, общественному бытию. Христианская религия утверждалась на Руси в качестве идеологической надстройки над сформировавшимся феодальным базисом, которому она помогала окончательно закрепиться и занять господствующее положение. Следовательно, введение христианства на Руси в качестве государственной религии не могло стать и действительно не стало первоосновой общественного развития. Оно явилось всего лишь одним из моментов (важным, но не определяющим) многостороннего процесса феодализации древнерусского общества, выраставшего из недр родоплеменного строя. Таково научное, марксистско-ленинское понимание места и роли религиозного фактора в историческом процессе — понимание, истинность которого многократно проверена общественной практикой.

Совершенно иначе характеризуют и оценивают этот фактор поборники современного русского православия. Христианство они объявляют началом всех начал, а утверждение этой религии в качестве государственной идеологии Древнерусской державы преподносят как главный стимулятор социального прогресса. Провозгласив христианизацию древнерусского

общества первоосновой всего исторического бытия княжеской Руси и царской России, идеологи Русской православной церкви выводят из нее все: и политическую активность социальных слоев и групп, и государственность, и национальный характер славянских народов, и все формы духовной жизни, в том числе и те, что сохранились по настоящее время.

Так, например, они заявляют, будто Русское государство — плод деятельности новоустановленной христианской церкви, которая якобы «с самого начала всего бытия содействовала... государственному становлению и утверждению Руси» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 2, с. 63).

Это заявление, многократно повторенное на страницах богословской печати церковной предъюбилейной поры, не соответствует исторической правде. «Становление» и «утверждение» государственности на Руси приходится не на конец X века, когда стала складываться Русская православная церковь, а значительно раньше. Предпосылки и истоки этой государственности — в племенных союзах и «союзах союзов», которые формировались в VI—VIII веках. Завершился процесс становления и утверждения русской государственности образованием во второй половине IX века, то есть более чем за столетие до крещения киевлян князем Владимиром, могучей Древнерусской державы — Киевской Руси, которая использовала христианство для своего дальнейшего укрепления. Значит, приписывать церкви заслугу в деле создания древнерусской государственности, как это делают современные православные богословы, нет никаких оснований.

Столь же безосновательны и попытки современных поборников русского православия вывести из христианства, утвердившегося на Руси стараниями князя Владимира и его преемников, древнерусскую духовную культуру. Авторы богословских статей и церковные проповедники в один голос заявляют, что основополагающие культурные ценности, которыми дорожит наше общество, якобы сформировались на Руси благодаря церкви, стараниями духовенства. Вот лишь некоторые из таких заявлений, сделанные ведущими иерархами Русской православной церкви: тысячелетие христианства на Руси — это одновременно и «тысячелетие нашей отечественной культуры» (Журнал Московской патриархии, 1982, № 1, с. 6); «в церкви родилась русская национальная культура» (там же,

1983, № 9, с. 79); введение христианства на Руси способствовало ее «культурному становлению и утверждению» (там же, 1985, № 4, с. 63).

Между тем древнерусская духовная культура начала формироваться задолго до христианизации Руси. Ее истоки — в культурном наследии восточных славян, которое складывалось на протяжении многих столетий, предшествовавших X веку — времени начала насаждения христианства в качестве государственной религии Киевской Руси. Исследования показывают, что дохристианская Русь находилась на достаточно высоком для своего времени уровне развития духовной культуры. О тонком понимании восточными славянами красоты убедительно свидетельствуют совершенные формы предметов труда и быта, художественность народной вышивки, изящество украшений. Полагают, что в Древней Руси дохристианских времен имелись зачатки живописи и валяния, развивалось зодчество. Подлинным духовным богатством древнерусского общества было устное народное творчество. В дохристианские времена начала складываться и древнерусская письменность. Все это дало основание академику Д. С. Лихачеву заявить: «Русской культуре больше тысячи лет. Она одного возраста с русским народом, с украинским и белорусским. Более тысячи лет русскому народному творчеству, русской письменности, литературе; живописи, архитектуре, музыке»¹.

В-третьих, абсолютизируются прогрессивные аспекты деятельности Русской православной церкви и гипертрофируются ее заслуги перед обществом.

Стремясь сыграть на положительном восприятии советскими людьми, в том числе и верующими, идеи прогресса, идеологи современного русского православия утверждают, будто Русская православная церковь на протяжении своего тысячелетия занимала социально прогрессивные позиции всегда и во всем, заслужив признательность всех социальных слоев княжеской Руси и царской России. Оснований для столь категорических утверждений нет, и поэтому они прибегают к заведомым передержкам — выдают частные случаи за всеобщую закономерность, исключения за правило.

Вот лишь некоторые из таких передержек, вводящих в заблуждение не одних верующих.

Социальную прогрессивность русского православия

¹ Лихачев Д. С. Культура русского народа X—XVII вв. М., 1961, с. 5.

его нынешние идеологи доказывают ссылками на деятельность церкви в первые века ее существования и в 40—80-х годах нынешнего столетия. В первом случае берутся примеры содействия церкви упрочению прогрессивного для того времени феодализма на Руси (укрепление великокняжеской власти и централизованного Русского государства, стимулирование экономического и духовного развития страны, облегчение усвоения византийского культурного наследия и т. п.), а во втором — патриотическая позиция церкви в годы Великой Отечественной войны советского народа против немецко-фашистских захватчиков и ее участие в послевоенном движении сторонников мира.

Но ведь между этими двумя относительно непродолжительными периодами — века и века реакционной деятельности Русской православной церкви как феодального учреждения, тормозившего послефеодальное развитие страны, как контрреволюционной силы, стоявшей на антисоветских позициях. Эта-то деятельность, типичная для традиционного русского православия, и не дает оснований говорить о том, будто церковь всегда занимала прогрессивную позицию.

Современные богословы пытаются создать традиционному русскому православию и репутацию поборника культурного прогресса, стимулятора развития искусства, ревнителя просвещения, литературы, книжного дела и т. п. Русская православная церковь действительно стимулировала развитие таких проявлений духовной культуры, как письменность, литература, живопись, архитектура, пение и пр., что вроде бы дает основание для обобщения самого широкого, распространяющегося на всю деятельность церкви и на все этапы ее истории.

Но на самом деле такое обобщение неправомерно. Упомянутое стимулирование имело место лишь в начальный период истории русского православия, пока все перечисленные виды культурной деятельности не вышли из-под обременительного для них контроля церкви и не приобрели чисто светского характера, после чего стали объектами церковного преследования. Оно осуществлялось в ущерб богатому и разнообразному дохристианскому культурному наследию, которое безжалостно уничтожалось как проявление «поганства», и народному художественному творчеству (фольклор, скоморошество и т. п.). Наконец, одобрялось и поддерживалось только то, что «работало» на

Русскую православную церковь (переписывание богослужебных книг, создание религиозной литературы, иконопись и искусство фрески, церковное пение и пр.), порицалось и третировалось все, чем церковь воспользоваться не могла (создание светских литературных произведений вроде «Слова о полку Игореве», валяние, инструментальная музыка и т. д.).

Наконец, широко используется подмена частного общим при пропаганде современными богословами тезиса о «народности» Русской православной церкви, согласно которому она якобы всегда была на стороне народа, разделяла судьбы трудящихся и защищала их коренные интересы.

За основу берется тот факт, что современное русское православие и в самом деле не отделяет себя от народа, является религией трудящихся. Его приверженцы осознают и подчеркивают свое единство с остальными советскими людьми, среди которых преобладают неверующие. «Идеологические и философские различия,— заявил от имени членов Русской православной церкви митрополит Ювеналий (Полярков),— не мешают нам со всеми согражданами нашей многонациональной Родины рука об руку идти вместе в труде на пользу Отечества и в усилиях по защите мира» (Журнал Московской патриархии, 1983, № 2, с. 66).

Как было показано, Русская православная церковь, начиная с 40-х годов текущего столетия и кончая настоящим временем, совершила немало одобренных народом общественных акций: в прошлом она клеймила фашизм, помогала материально фронту и тылу, сейчас осуждает агрессоров и поджигателей войны, ратует за разрядку международной напряженности, призывает к активной поддержке дела мира. Словом, можно признать, не погрешая против истины, что сейчас Русская православная церковь с народом при отстаивании гражданских позиций и решении социально-политических проблем.

Но богословско-церковным кругам Московской патриархии такого признания мало. Им хочется создать Русской православной церкви репутацию тысячелетней народной заступницы и тем привлечь к ней симпатии всех, кто интересуется прошлым своего народа. И они сегодняшнюю ситуацию произвольно распространяют без каких бы то ни было оснований на все тысячелетие русского православия, заявляя вопреки правде истории, будто «Русская православная церковь с

первых дней своего бытия... всегда была вместе с народом» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 1, с. 70). Советских людей пытаются уверить в том, что «за тысячелетнее существование Русской православной церкви ее судьбы всегда были неразрывно связаны с судьбой нашего народа» и что «его скорби и радости всегда были, есть и будут ее скорбями и радостями» (там же, 1985, № 5, с. 4). Налицо попытка выдать желаемое за действительность, предпринимаемая ради повышения престижа русского православия в глазах трудящихся, советского народа.

В связи с этим следует глубже исследовать, ярче освещать те моменты отечественной истории, когда отчетливее всего проявлялась подлинная роль религиозно-церковного фактора в историческом процессе, раскрывался истинный облик Русской православной церкви как феодального учреждения и антинародной силы. И тогда все попытки современных богословов навязать советским людям тенденциозное истолкование прошлого Русской православной церкви, рассчитанные на пробуждение симпатий к ней со стороны неверующих, окажутся тщетными, будут сведены на нет.

* * *

Таким образом, за время функционирования в социалистическом обществе Русская православная церковь проделала эволюцию, внесшую весьма значительные перемены в ее социальную природу, в общественный статус, во все аспекты религиозно-церковной жизни.

Из церкви-феодала, являвшейся государственным учреждением Российской империи, защищавшим интересы угнетателей и жившим за счет эксплуатации народных масс, она превратилась в отделенное от государства добровольное объединение верующих граждан социалистического общества, отстаивающее их позиции и существующее на их пожертвования.

В отличие от православия дореволюционной поры и первых послереволюционных лет, стоявшего на антисоциалистических позициях и не приемлевшего народовластие, современное русское православие одобряет социалистический общественный и государственный строй, поддерживает внутреннюю и внешнюю политику Советского правительства.

Ныне Русская православная церковь распространяет свое влияние лишь на меньшинство советских граждан и удовлетворяет только индивидуальные религиозные потребности своих прихожан.

Вопреки многовековой традиции, Русская православная церковь под воздействием советской действительности пошла по пути религиозного обновления, приведшему ее к модернизации многих традиционных воззрений, предписаний, структур.

В результате всех этих перемен традиционное русское православие, существовавшее более девяти веков, эволюционизировало и всего лишь за несколько десятилетий превратилось в современное, модернизированное, становление которого составило новый этап в развитии византийской разновидности христианства. Главной особенностью современного русского православия является его адаптированность к функционированию в условиях социалистического общества, где утвердился массовый атеизм.

Сам факт таких перемен, не имеющих прецедента в истории не только православия и остальных разновидностей христианства, но и любой другой религии, — свидетельство глубины и радикальности социалистических преобразований, оказавших воздействие даже на такую консервативную организацию, как церковь, вызвав в ней процесс модернизации. Тем самым был наглядно и убедительно опровергнут богословский тезис о русском православии как «богоустановленной религии», якобы не подвластной никаким внешним влияниям.

Как известно, эволюция не выводит за рамки старого качества и не вносит принципиальных изменений в прежнюю сущность развивающегося объекта. Поэтому и современное русское православие как продукт эволюции по-прежнему остается религиозно-церковным комплексом, главная цель которого — отстаивание и пропаганда фантастически-искаженного взгляда на мир и соответствующего этому взгляду поведения. А это значит, что, и пройдя через эволюцию, оно не стало положительным компонентом социалистического общества. Даже обновленное в духе времени, современное русское православие продолжает относиться к тем явлениям нашей жизни, которые постепенно, но неотвратимо преодолеваются в ходе социалистического и коммунистического развития.

СТРУКТУРА И ОРГАНИЗАЦИЯ





Организационная структура Русской православной церкви и взаимосвязь всех ее звеньев, формы церковного управления, основные направления деятельности епископата и духовенства — все это складывалось постепенно, претерпевая изменения из века в век, утрачивая одни компоненты и приобретая другие. В дореволюционное время наиболее значительные перемены в структуре и организации церковной жизни были связаны с реформаторской деятельностью Петра I, благодаря которой Русская православная церковь не только по существу, но и чисто формально стала органической составной частью государственно-бюрократической системы Российской империи. В послереволюционные годы больше всего изменений во внутрицерковную жизнь русского православия (помимо революционных пресбразований и социальных сдвигов, нашедших отражение в декрете «Об отделении церкви от государства и школы от церкви») внесли деяния поместного собора 1917—1918 годов и противостояние староцерковников обновленцам.

Нынешняя структура Русской православной церкви и сегодняшняя организация церковной жизни оформились в 40—50-х годах текущего столетия, претерпев с тех пор лишь незначительные изменения. В какой-то мере они (структура и организация) традиционны для русского православия, поскольку включают в себя немало того, что сложилось в далеком прошлом: деление духовенства на белое (приходское) и черное (монашеское), избрание иерархов из числа монашествующих, патриаршая форма правления, пышная обрядность с преобладанием формы над содержанием, продолжительность церковной службы и т. д. Но много в них и нового, появившегося в процессе функционирования Русской православной церкви в условиях полной секуляризации государственной и об-

щественной жизни: превращение церкви из государственного учреждения в добровольное объединение частных лиц, полностью отделенное от государства, существование на средства своих приверженцев, проведение религиозно-церковной деятельности только в пределах храма, невмешательство духовенства в финансово-хозяйственную жизнь церковной общины и т. п.

Проанализируем основные составляющие этой структуры, начиная с рассмотрения церковного прихода и заканчивая характеристикой деятельности центральных учреждений Русской православной церкви.

ЦЕРКОВНЫЕ ПРИХОДЫ, ХРАМЫ, МОНАСТЫРИ. СОВРЕМЕННЫЕ ПРИХОЖАНЕ



Статус Русской православной церкви и ее положение в социалистическом обществе определяются Конституцией СССР и советским законодательством о религиозных культах, основу которого составляет ленинский декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятый 20 января 1918 года. А ее организационная структура и внутренняя жизнь регулируются «Положением об управлении Русской православной церкви», которое было принято поместным собором 1945 года. Архиерейский собор 1961 года внес в это «Положение» поправки, коснувшиеся раздела «О приходах».

Первооснову Русской православной церкви составляет церковный приход — община верующих, имеющая свой храм, куда ее члены приходят для удовлетворения религиозных потребностей. Формируется этот приход следующим образом.

При наличии достаточного количества православно верующих, достигших 18-летнего возраста, они выделяют из своей среды учредителей (не менее 20 человек — так называемая церковная двадцатка), которые направляют в исполнительный комитет районного или городского Совета народных депутатов ходатайство о регистрации религиозного общества и об открытии храма. Исполком передает поступившее к нему ходатайство верующих со своим заключением в Совет Министров автономной республики, исполнительный

комитет краевого, областного, городского (Москва и Ленинград) Совета народных депутатов, где его рассматривают в месячный срок и со своим представлением направляют на разрешение в Совет по делам религий при Совете Министров СССР. После рассмотрения этих материалов Совет по делам религий принимает решение о регистрации (или отказе от регистрации) и сообщает об этом религиозному обществу.

Зарегистрированное религиозное общество получает в бесплатное пользование молитвенное здание на условиях и в порядке, предусмотренных договором, заключенным им с полномочным представителем исполкома районного или городского Совета народных депутатов. Кроме того, оно может пользоваться для молитвенных собраний и другими помещениями, предоставляемыми им отдельными лицами или исполкомами районных, городских Советов народных депутатов на правах аренды. Образуется церковный приход — структурная единица русского православия.

Религиозное общество имеет право арендовать, строить и покупать строения для своих нужд в установленном законом порядке, приобретать церковную утварь, предметы религиозного культа, транспортные средства. Одновременно ему воспрещается: создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей; оказывать материальную поддержку своим членам; организовывать как специально детские, юношеские, женские, молитвенные и другие собрания, так и общие библейские, литературные, рукодельческие, трудовые, по обучению религии и тому подобные собрания, группы, кружки, отделы, а также устраивать экскурсии и детские площадки, открывать библиотеки и читальни, организовывать санатории и лечебную помощь.

Для непосредственного выполнения функций, связанных с управлением и использованием культовым имуществом, а также в целях внешнего представительства религиозное общество избирает из среды своих членов на общем собрании верующих открытым голосованием исполнительный орган в составе старосты, его помощника и казначея, а также ревизионную комиссию в составе не более трех членов. Собрания (заседания) исполнительных и ревизионных органов религи-

озных обществ происходят без уведомления или разрешения органов власти.

До 1961 года решением хозяйственных и финансовых дел церковного прихода занимался настоятель храма, отстранив от этого исполнительный орган. Создавались возможности для всякого рода нарушений и злоупотреблений, вызывавших нарекания со стороны прихожан и компрометировавших приходское духовенство. Архиерейский собор 1961 года передал руководство хозяйственно-финансовой жизнью прихода исполнительному органу. Такой порядок сохраняется поныне.

Исполнительные органы религиозных обществ могут пользоваться штампами, печатями и бланками с обозначением своего наименования исключительно по делам религиозного характера.

Имущество, необходимое для отправления культа, как переданное по договорам верующим, так и вновь приобретенное ими или пожертвованное им для нужд культа, является национализированным и находится на учете в исполкоме районного или городского Совета народных депутатов и в пользовании верующих. Принявшие здание культа и имущество в пользование обязуются хранить и беречь его, как вверенное им государственное имущество, производить ремонт зданий культа, а также вести расходы, связанные с владением и пользованием этим имуществом (по отоплению, страхованию, охране и т. п.), пользоваться этим имуществом исключительно для удовлетворения религиозных потребностей, возмещать ущерб, причиненный государству порчей или недостатчей имущества, иметь у себя инвентарную опись всего культового имущества, беспрепятственно допускать уполномоченных исполкомов районного или городского Совета народных депутатов к периодической проверке и осмотру имущества.

Молитвенные здания, имеющие историческое, художественное и археологическое значение, находящиеся на особом учете Министерства культуры СССР, передаются религиозным обществам с требованием обязательного соблюдения установленных правил об учете и охране памятников искусства и старины. Таких зданий в распоряжении приходов Русской православной церкви очень много.

Для совершения в храмах богослужений исполнительный орган религиозного общества нанимает священнослужителей (священников и диаконов) и церков-

нослужителей (псаломщиков, пономарей, алтарников, свечниц, певчих церковного хора и пр.), выплачивая им жалованье по соглашению. В богослужебную деятельность духовенства исполнительный орган не вмешивается.

Средства на содержание храма и всего обслуживающего персонала поступают в распоряжение исполнительного органа из следующих источников: добровольные пожертвования, опускаемые прихожанами в специальную копилку («церковную кружку»), висящую в храме, и на поднос («церковная тарелка»), который несколько раз проносят по храму церковнослужители, — так называемый кружечный и тарелочный сбор; продажа свечей, изготовленных церковными мастерскими, по ценам, многократно превышающим их себестоимость, а также просфор, крестиков, венчиков для покойников, иконок и прочей церковной атрибутики; плата за службы, совершаемые по требованию прихожан (требы): крещение младенцев и взрослых, венчание, отпевание покойников. Оплачиваются и заказанные молитвы о здравии или за упокой.

Доходы, полученные исполнительным органом из перечисленных выше источников, налогами не облагаются. Но все служители культа и обслуживающий персонал платят подоходный налог со своего жалованья. Размер жалованья (а следовательно, и взимаемого налога) зависит от финансовых возможностей исполнительного органа. Никаких дотаций со стороны церковный приход не получает.

Часть своих доходов религиозные общества перечисляют на содержание аппарата Русской православной церкви и ее учебных заведений, на выплату пенсий престарелым служителям культа, уволенным за штат, на финансирование общецерковных мероприятий и т. п. На добровольной основе делаются отчисления в Фонд мира. Некоторые приходы вносят средства в фонд охраны памятников истории и культуры.

Культовым центром церковного прихода является храм: собор, церковь, часовня или молитвенный дом. На начало 80-х годов текущего столетия Русская православная церковь имела в своем распоряжении 8,5 тысячи храмов всех категорий с необходимым штатом священно- и церковнослужителей¹. Более 120 приходов Русской православной церкви с соответствующим

¹ См.: Куроедов В. А. Религия и церковь в советском обществе. 2-е изд. М., 1984, с. 108.

количеством храмов находятся за пределами нашей страны¹, объединяя верующих граждан зарубежных государств, сохраняющих приверженность русскому православию и желающих оставаться в его церковной структуре.

Главным событием религиозно-церковной жизни является богослужение, совершаемое в храме. Церковь видит в нем мощное средство психологического воздействия на прихожан и использует его именно в этих целях. «Характерная черта русского православного богослужения, — констатирует церковная печать, — неспешность и продолжительность. В атмосфере, способствующей снятию эмоционального напряжения, нервозности, торопливости, сознание учится погружаться в священное безмолвие — исихию, в котором звучит слово божие» (Русская православная церковь. М., 1980, с. 54).

По православной традиции, несколько откорректированной с учетом условий жизни современных прихожан, богослужение проводится по утрам и вечерам. Во время утреннего богослужения, которое заканчивается не позднее полудня, совершается литургия, или обедня, кульминационным пунктом которой является причащение верующих.

Наибольшей торжественностью и продолжительностью отличаются праздничные богослужения, особенно пасхальное, которое длится с субботнего вечера до воскресного утра. Храмовое богослужение, совершаемое духовенством в особых облачениях, наследованных от византийских клириков, включает в свой ритуал чтение отрывков из Библии и других церковных книг, произнесение молитв, исполнение песнопений хором и общее пение всех присутствующих в храме. В сельской местности многие приходские храмы функционируют только по воскресным и праздничным дням — в остальное время богослужений в них не бывает из-за отсутствия молящихся.

Преобладающая часть приходского духовенства — женатые священники. Но бывают на приходе и монашествующие священнослужители, что в прошлом фактически не практиковалось.

Язык богослужений в храмах Русской православной церкви — церковнославянский, совершенно непо-

¹ См.: Куроедов В. А. Религия и церковь в Советском государстве. М., 1981, с. 110.

нятный основной массе прихожан. На русском языке произносятся в храме лишь проповеди, которыми обычно заканчивается богослужение, да ведутся разговоры священника с прихожанами во время исповеди, а также при совершении таинств крещения и брака.

Совершается богослужение и на других языках, например на эстонском и венгерском — в нашей стране, на английском, французском, немецком, японском и ряде других языков — в зарубежных храмах Русской православной церкви. Лишь на русском языке богослужение не ведется ни в одном храме, принадлежащем Московской патриархии, что является одним из парадоксов современной церковной жизни приверженцев русского православия.

За этим парадоксом стоит нежелание церковного руководства делать богослужение слишком понятным, доступным для размышлений по поводу его содержания. Понятность лишит богослужение мистического ореола, слабее станет его воздействие на чувства прихожан — такова внутренняя логика размышлений идеологов современного православия, которая свидетельствует о кризисе данной идеологии: ее ориентированности только на чувства и неспособность привлечь себе в союзники разум.

В православии важное место отводится монастырям. Есть они и у Русской православной церкви, использующей монастыри и в качестве хранителей церковных традиций, и как очаги религиозно-церковной активности, и как центры подготовки кандидатов на епископские должности, и, наконец, как место, где проводят свои последние годы некоторые из ушедших на покой иерархов. В монастырях размещены две из трех существующих духовных семинарий Русской православной церкви и одна из двух духовных академий.

До получения Даниловского монастыря (1983) Русская православная церковь располагала 19 обителями¹. Сейчас их 20: 9 — на Украине, 3 — в РСФСР, 2 — в БССР, по одной — в Эстонии, Латвии, Литве и Молдавии, 2 находятся за пределами нашей страны.

Мужских монастырей 8: Троице-Сергиев (город Загорск Московской области), Почаевско-Успенский

¹ См.: Куроедов В. А. Религия и церковь в советском обществе, с. 121.

(Тернопольская область), Псково-Печорский, Одесский Успенский, Жировицкий Успенский (Гродненская область), Вильнюсский Святодухов, Московский Даниловский и Пантелеймоновский. Первые два имеют статус лавры¹. Последний находится в центре православного монашества — на Афоне (Греция), но населен русскими иноками, которым он передан в «вечное владение».

Женских монастырей 12: Киевские Покровский и Флоровский, Корецкий Троицкий (Волинская область), Свято-Михайловский (Одесская область), Мукачевский Никольский, Вознесенский (Закарпатская область), Красногорский Покровский (Черкасская область), Пюхтицкий Успенский (ЭССР), Рижский Свято-Троице-Сергиев, Жабский Вознесенский (МССР), Рождество-Богородичный (его монахини временно находятся в Жировицах) и Горненский. Местонахождение последнего — окрестности города Иерусалима.

В каждом монастыре имеются храмы (чаще всего несколько), службу в которых отправляют сами монашествующие, имеющие священнический сан. В храмах женских монастырей служат назначенные церковной властью священники и диаконы, так как женщины, даже монахини и настоятельницы монастырей, совершать богослужения не могут — запрещено канонами. Настоятель монастыря — игумен (игуменья), настоятель лавры — архимандрит. Но сейчас настоятели всех мужских монастырей имеют сан архимандрита. Патриарх Московский и всея Руси является священно-архимандритом Троице-Сергиевой лавры, а фактически руководит лаврой наместник-архимандрит.

Содержатся монастыри за счет доходов, которые дают им их храмы, а также труда самих монашествующих, которые пишут иконы, шьют священнические одежды, изготавливают богослужебную утварь, а также обслуживают себя и своих собратий: ухаживают за садом и огородом, столярничают, сапожничают и т. п. И все это — в дополнение к богослужению, которое совершается ежедневно и бывает значительно продолжительнее, чем в приходском храме.

¹ Лавра — наиболее крупный и важный мужской монастырь, который раньше подчинялся непосредственно правительствующему синоду. В дореволюционной России лаврами именовали лишь четыре монастыря: Киево-Печерский (с 1688 года), Троице-Сергиев (с 1744 года), Александро-Невский в Петербурге (с 1797 года) и Почаево-Успенский (с 1833 года).

Число монахов и послушников¹ в каждом из упомянутых выше монастырей относительно невелико. Так, в обоих киевских женских монастырях чуть больше 200 человек, в Троице-Сергиевой лавре — свыше 100, в Почаевско-Успенской — 50.

Малолюдны Пантелеймоновский и Горненский монастыри, пополняемые монашествующими из обителей, находящихся на территории СССР. В частности, к 1976 году в Пантелеймоновском монастыре оставалось 14 иноков и туда направили еще 9 человек «на постоянное послушание» (Журнал Московской патриархии, 1976, № 6, с. 3; № 12, с. 11). В начале 1983 года в Иерусалим отбыли «для несения послушания» в Горненском монастыре 10 инокинь из Пюхтицкого Успенского монастыря (там же, 1983, № 4, с. 6).

Некоторое представление об укладе жизни современного монастыря и занятиях монашествующих дает следующая информация о Жабском Вознесенском женском монастыре, помещенная в официальном органе Русской православной церкви.

В монастыре около 60 монахинь и послушниц с игуменьей (старицей) во главе. При настоятельнице действует собор (административный исполнительный орган) из 6 человек, избираемый монашествующими. Жизнь в монастыре начинается в 4 часа утра с участия в богослужении, которое совершается на молдавском языке ежедневно. Служат два священника-монаха. В 17 часов начинается вечернее богослужение, а затем следуют молитвы, совершаемые в кельях, и чтение Библии.

В свободное от богослужений время монахини несут каждая свое «послушание»: занимаются уборкой помещений, работают на монастырском винограднике и в огороде, управляют на скотном дворе, делают все необходимое в хозяйственных помещениях. По будням они питаются в своих кельях и лишь по праздникам — в монастырской трапезной, «чтобы подчеркнуть торжественность дня» (Журнал Московской патриархии, 1981, № 7, с. 20—21).

Примерно так же протекает жизнь и в других внутренних монастырях Русской православной церкви — как мужских, так и женских.

В русском православии существует давняя тради-

¹ Послушник (послушница) — лицо, готовящееся принять монашество и проходящее испытательный срок.

ция: совершать паломнические поездки иерархов, духовенства и мирян на Афон и в Палестину («святую землю»). Практикуется такое паломничество и в настоящее время. В ходе этих поездок паломники непременно посещают Пантелеймоновский и Горненский монастыри.

Что представляют собой сегодняшние прихожане православных храмов? За ответом на этот вопрос обратимся к материалам социологических исследований, результатам наблюдений и к высказываниям современного духовенства.

Начнем с социально-политического облика. Приверженцы русского православия, как и представители других религий, существующих в нашей стране, — полноправные граждане СССР. Они любят свою Родину, активно поддерживают внутреннюю и внешнюю политику Советского правительства, трудятся или находятся на заслуженном отдыхе.

Приходы Русской православной церкви надлежащим образом зарегистрированы, и их исполнительные органы действуют в соответствии с советским законодательством о религиозных культах. Руководствуясь гражданским долгом и религиозными убеждениями, они участвуют в движении сторонников мира, проводят сбор средств в Фонд мира. Многие члены исполнительных органов православных приходов отмечены наградами Советского комитета защиты мира и Советского Фонда мира.

А теперь о некоторых демографических характеристиках, — разумеется, самых общих, поскольку приверженцы православия исследовались лишь выборочно и не отдельно, а в совокупности с представителями других вер, то есть в ходе изучения религиозности, как таковой, без выделения конфессиональных особенностей прихожан православных храмов.

Большинство исследователей, изучавших состояние религиозности в различных республиках и областях нашей страны, сходится на том, что общее число активно верующих, то есть явно и регулярно проявляющих свою религиозность, не превышает сейчас 8—10 процентов взрослого населения Советского Союза¹. Применительно к Русской православной церкви это означает, что ее активные приверженцы составляют 8—10 процентов взрослого населения тех регионов

¹ См.: Правда, 1979, 20 марта; 1985, 15 сентября.

страны, где в дореволюционное время преобладало русское православие. В западных областях Украины и Белоруссии процент верующих выше, чем в восточных и в целом по стране. Именно поэтому на западе СССР есть области, где имеется больше ста приходо-в (см.: Журнал Московской патриархии, 1976, № 5, с. 4), тогда как в других местах они исчисляются десятками, а иногда и единицами.

Существенное сокращение общего числа своих приверженцев признают и иерархи Русской православной церкви. Один из них охарактеризовал современность таким образом: «Сегодняшний мир, воспитанный на рационалистических традициях, в значительной части является миром нехристианским, нецерковным» (там же, 1984, № 4, с. 58). А другой сокрушенно сказал: «Как мало тех, кто в свете Христа видит Свет и дорожит им, а не отблеском временного земного благополучия» (там же, 1983, № 4, с. 33). Действительно, ныне действующие храмы Русской православной церкви, составляющие примерно десятую часть функционировавших до революции, наполняются лишь по воскресным и праздничным дням, а в остальное время либо остаются полупустыми, либо бездействуют.

Социологи, изучившие современных верующих, в том числе и приверженцев русского православия, характеризуют их следующим образом¹.

Среди прихожан храмов Русской православной церкви преобладают лица старшего и преклонного возраста. На это обстоятельство обратили внимание еще обновленцы, сетовавшие по поводу того, что «в ограде христианских церквей еще кое-где держатся старые поколения, но молодежь повсюду сильно заражена атеистическим духом». «Подавляющее большинство верующих — люди пожилые и престарелые», — констатирует «Настольная книга священнослужителя» в одном месте и для большей убедительности то же самое повторяет в другом: «Большинство теперешних прихожан — люди пожилые» (т. 4. М., 1983, с. 249, 277).

Считаясь с таким контингентом слушателей, приходские священники в своих проповедях чаще всего

¹ Данные взяты нами из следующих работ советских исследователей: Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. М., 1970; Кобецкий В. Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978; Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984.

затрагивают вопросы, волнующие главным образом пожилых людей: тяжесть одиночества, сожаление об упущенных возможностях, неизбежность житейских тягот, волнений, переживаний, болезней и прочих явлений, вызывающих страдания, неотвратимость смерти, равновеликость шансов как на вечное блаженство в загробном мире, так и на вечные муки и т. п.

Духовенство единодушно признает, что молодежь чаще всего заходит в храм не из религиозных побуждений, а любопытства ради: взглянуть на необычную обстановку, послушать пение хора.

По данным исследований, главный контингент прихожан православных храмов — женщины, преимущественно пожилые. Такого же мнения придерживается и сама церковь. В упомянутом томе «Настольной книги священнослужителя» говорится: «В наше время более 80% верующих составляют женщины» (с. 706).

Много пожилых женщин в составе церковных двадцаток, среди церковнослужителей и приходского актива. Именно они (зачастую без ведома и согласия своих неверующих детей, а то и вопреки их воле) приводят в храм внучат, приучают их к церковной службе, дают начальное религиозное воспитание в семье. Этим женщинам в первую очередь адресуют иерархи и священнослужители Русской православной церкви напоминание о том, что «родители должны воспитывать своих детей в христианском духе с самого раннего возраста» (Журнал Московской патриархии, 1980, № 3, с. 44), неизменно подчеркивая, что такое воспитание «зависит во многом от матерей и бабушек» (там же, 1984, № 7, с. 70).

Исследования показывают, что общеобразовательный и профессиональный уровень значительной части прихожан православных храмов относительно невысок: среди них преобладают лица с начальным и неполным средним образованием, занимавшиеся до ухода на пенсию преимущественно неквалифицированным или малоквалифицированным трудом. Так же характеризует свою «паству» и само духовенство. «В массе своей,— утверждает «Настольная книга священнослужителя»,— прихожане относятся к категории мало- или среднеквалифицированных рабочих, служащих и крестьян»; это люди, «не сумевшие, как правило, получить полноценного образования» (т. 4, с. 249).

Что же касается состояния религиозности современных приверженцев русского православия, то она ха-

рактируется рядом особенностей, неблагоприятных для настоящего и будущего церкви.

Не только исследователи, но и само духовенство обращает внимание на все большее сужение сферы проявления религиозности рядовых мирян, исповедующих русское православие. Ныне религиозность охватывает лишь область личной жизни прихожанина, не распространяясь на его общественно-трудовую деятельность, в которой он обходится без апелляции к «силам небесным», как бы забывая, что он верующий. «Живя в миру, находясь в обстановке постоянного движения, — сетовал один из начинающих проповедников, — человек часто забывает о своих христианских обязанностях» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 2, с. 28). Священнослужители констатируют, что современный верующий печется не о мистической загробной жизни, сулящей ему «спасение» или «погибель», а о реальной земной с ее радостями и тревогами. «Многие из нас, — говорится в другой проповеди, — более заботятся о своем спокойствии и благополучии, чем о спасении» (там же, 1983, № 12, с. 36).

Более того, по признанию духовенства, у многих прихожан сам спектр религиозных обязанностей становится все беднее, и они зачастую сводят эти обязанности к соблюдению чисто внешних формальностей: «...посещают храм один-два раза в году, формально исполняют обряды церковные и мыслят о себе как о православных христианах» (Журнал Московской патриархии, 1983, № 11, с. 35). Еще категоричнее высказался по данному поводу архиепископ Кирилл (Гундяев): «Секуляризация сознания сегодняшнего члена церкви способствовала обособлению религиозной жизни, ограничению этой жизни воскресным посещением храма и, в лучшем случае, личным выполнением церковных предписаний» (там же, 1985, № 1, с. 51).

Сами прихожане обычно измеряют степень своей религиозности, глубину собственной веры, уровень вероисповедной активности чисто внешними показателями: частотой посещения храма и продолжительностью своего пребывания в нем, количеством заказанных треб, купленных свечек, поданных записок с просьбой помолиться во здравие или за упокой, числом поклонов, прикладываний к иконам и т. п. «Прискорбно, братие и сестры, — пожурил своих прихожан протоиерей Н. Никитенко, — что, как некогда фарисеи счита-

ли внешнее, обрядовое благочестие свидетельством истинной религиозности, так поступают ныне и некоторые христиане» (там же, 1975, № 2, с. 42).

Православное духовенство всегда жаловалось на плохое знание прихожанами основных положений христианского вероучения, на непонимание ими содержания обрядов и праздников. «Едва ли можно,— писал священник К. Аггеев,— найти исповедников другой религии, которые бы так плохо понимали свою веру, как именно сыны православной церкви... Незнание нашим народом догматики христианства — факт, который едва ли будет оспариваться» (Церковно-общественный вестник, 1913, № 25, с. 2).

Еще больше оснований для таких жалоб у современных священнослужителей, которые постоянно сталкиваются с тем, что многие из их прихожан — люди, «совершенно лишенные систематических знаний о церкви, таинствах и догматике» (Настольная книга священнослужителя, т. 4, с. 249). Отметив наличие «некоторых трудностей, с которыми сталкивается церковь в наше время», архиепископ Кирилл (Гундяев) связал их с тем, что «верующие нередко воспринимают христианские вероучительные истины не так, как их воспринимали первые христиане» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 1, с. 51).

«Настольная книга священнослужителя» с тревогой отмечает, что современное духовенство сталкивается с «такими печальными фактами, как незнание основных молитв и символа веры, непонимание смысла совершенных таинств, а главное, с отсутствием интереса к этому» (т. 4, с. 268). Отсутствие у верующего интереса к самой сути исповедуемой им религии — убедительное свидетельство кризиса религиозности, особенно если учесть, что исходит оно не от атеистов, а от самих служителей культа.

Одним из следствий плохого знания прихожанами сути православия является принятие ими многих компонентов дохристианских верований, относимых церковью в разряд «суеверий». Вот что пишет об этом «Настольная книга священнослужителя»: «Часто в средѹ верующих проникают и распространяются там всевозможные суеверия, вера в приметы, ворожба, гадание на картах, различные еретические представления о таинствах и обрядах. Подобные суеверия противны учению православной церкви и служат развращению душ и угасанию веры...»

Много нареканий со стороны иерархов и духовенства Русской православной церкви вызывает маловерие значительной части прихожан. Современная церковная печать признает общеизвестным фактом «упадок религиозности в мире» (Журнал Московской патриархии, 1976, № 9, с. 47). Богословы и проповедники в один голос заявляют, что «в сердцах многих едва лишь теплятся огоньки слабой веры» (там же, № 12, с. 31), что их «вера слаба, упование — нетвердо» (там же, 1977, № 10, с. 29). В своей проповеди священник В. Воробьев подчеркнул, что вера должна быть «простой и искренней», и тут же добавил сокрушенно: «Многие из нас, считающих себя верующими, такой веры не имеют. Веры истинной мы не ищем, веры настоящей не знаем, не просим у господина этого дара» (там же, 1985, № 7, с. 38).

По мнению авторов и составителей «Настольной книги священнослужителя», маловерие — «это грех, пожалуй, самый распространенный, и бороться с ним приходится непрерывно буквально каждому (!) христианину» (т. 4, с. 265). Вот как характеризуют они это состояние: «Маловерие часто незаметно переходит в полное безверие, причем страдающий им человек зачастую продолжает посещать богослужение, прибегать к исповеди. Он не отрицает сознательно бытия божия, однако сомневается в его всемогуществе, милосердии или промысле. Своими поступками, привязанностями, всем укладом своей жизни он противоречит исповедуемой им на словах вере». Далее следуют такие резкости в адрес маловеера, на которые атеист не решился бы: «Такой человек никогда не углублялся даже в самые простые догматические вопросы, боясь потерять те наивные представления о христианстве, часто неверные и примитивные, которые он когда-то приобрел. Превращая православие в национальную, домашнюю традицию, набор внешних обрядов, жестов или сводя его к наслаждению красивым хорovým пением, мерцанием свечей, т. е. к внешнему благолепию, маловееры утрачивают главное в церкви — господина нашего Иисуса Христа. У маловеера религиозность тесно связана с эмоциями эстетическими, страстными, сентиментальными; она легко уживается с эгоизмом, тщеславием, чувственностью» (т. 4, с. 265).

Духовенство нередко упрекает верующих в том, что они идут в храм не из альтруистических побуждений и не для удовлетворения религиозно-духовных запро-

сов, а корысти ради — чтобы вымолить себе что-либо у бога. «Наши молитвы, — скорбит будущий священнослужитель в своей учебной проповеди, — с которыми мы обращаемся к богу и святым его, большей частью говорят о наших нуждах, недовольствах различными досадными обстоятельствами, которые мы не хотим терпеть. И лишь в редкие минуты, оставив повседневную озабоченность, мы благодарим бога за то или иное очевидное благодеяние» (Журнал Московской патриархии, 1973, № 4, с. 41).

В проповедях приходских священников сквозит едва сдерживаемое раздражение по поводу того, что посещение храма ничего не меняет в жизни многих прихожан: не делает их совершеннее ни в религиозном отношении, ни в чисто житейском. Так, игумен Георгий (Грязнов) заявил в своей проповеди: «Хотя за богослужением, в храме, слушая слово божие, молитвы и песнопения, мы бываем полны желания всецело послужить в своей жизни господу, как следует совершать свое духовное спасение, но потом, по выходе из храма, постепенно наши чувства и мысли возвращаются к прежним недобрым привычкам, совсем не угодным богу. И опять мы остаемся такими, какими были до посещения храма» (Журнал Московской патриархии, 1975, № 8, с. 40).

Наконец, современное духовенство сетует на наличие у многих прихожан «пренебрежения к церковной службе». «Этот грех, — говорится в «Настольной книге священнослужителя», — чаще всего проявляется в отсутствии стремления участвовать в таинстве евхаристии, т. е. долговременное лишение себя причастия... при отсутствии каких-либо обстоятельств, мешающих этому; кроме того, это вообще отсутствие церковной дисциплины, нелюбовь к богослужению. В качестве оправдания обычно выдвигается занятость служебными и бытовыми делами, отдаленность храма от дома, длительность богослужения, непонятность литургического церковнославянского языка. Некоторые достаточно аккуратно посещают богослужения, но при этом лишь присутствуют на литургии, не причащаются и даже не молятся во время богослужения» (т. 4, с. 268).

Исследования показывают, что есть в составе прихожан Русской православной церкви лица, находящиеся в состоянии религиозной экзальтации и даже истерии — болезненно-повышенного возбуждения, возникшего и сохраняющегося на религиозной почве. В про-

шлом церковь выдавала их за людей избранных, в избытке наделенных мистическими свойствами, и всячески превозносила их. Это было откровенное паразитирование на религиозном психозе, избобличающее вопиющую антигуманность служителей культа дореволюционной России.

Официальные инстанции Московской патриархии характеризуют религиозную истерию как «духовную прелесть»¹ и относят к числу грехов, которые коренятся «не в недостатке веры, религиозности, церковности, а, напротив, в ложном ощущении избытка личных духовных дарований». «Человек, находящийся в состоянии прельщения, — предупреждает приходских «батюшек» «Настольная книга священнослужителя», — мнит себя достигшим особых плодов духовного совершенства, подтверждением чему служат для него всевозможные «знамения»: сновидения, голоса, видения наяву... Священнику чаще всего приходится иметь дело с такими болезненными явлениями при исповеди женщин, склонных к истерии, и это должно, кроме всего прочего, послужить духовнику испытанием его пастырского терпения» (т. 4, с. 270):

Приведенные выше высказывания иерархов и священнослужителей Русской православной церкви, сделанные ими в своей среде и потому отличающиеся откровенностью, подтверждают правильность выводов советских исследователей о том, что религиозность современных приверженцев православия ущербна с церковной точки зрения, так как не отличается ни массовостью, ни глубиной, ни устойчивостью, ни действительностью. Эта ущербность, характеризуемая церковью как «маловерие», «склонность к суеверию», «немолитвенность» и т. п., — следствие «размывания веры», являющегося одним из симптомов падения религиозности. Сказывается воздействие на прихожан православных храмов, как и на приверженцев других религий, социалистической действительности, советского образа жизни, большой воспитательной работы — факторов, усиливающих социальную активность верующих, вовлекающих их в водоворот реальной жизни, укрепляющих в них уверенность в себе, убеждающих в возможности и способности решать свои земные проблемы собственными силами, не обращаясь к «небу».

¹ Прелесть (слав.) — обольщение, совращение, соблазн, лукавство.

Налицо явно кризисное состояние религиозности приверженцев русского православия, представляющее собой не что-то уникальное, специфическое только для данной конфессии, а всего лишь одно из проявлений глобального кризиса религии и церкви в современном мире вообще и в социалистическом обществе в особенности.

БЛАГОЧИННИЯ, ЕПАРХИИ И ЭКЗАРХАТЫ. ЗАРУБЕЖНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ



Приходы Русской православной церкви, расположенные в пределах одного или нескольких районов города или области, объединяются в благочинный округ (благочиние). Духовенство храмов, входящих в округ, подчинено благочинному — старшему священнику (протоиерею), назначаемому на эту должность вышестоящей церковной властью. Как и священнослужители приходских храмов, благочинный не вмешивается в административно-хозяйственную деятельность приходов, а занимается лишь вопросами внутрицерковной жизни. В его функции входят контроль за богослужебной деятельностью подведомственного ему духовенства и разбор конфликтных ситуаций, возникающих в церковной среде. В книге «Русская православная церковь» эти функции охарактеризованы следующим образом: «Благочинные, из наиболее опытных священников, проводят в жизнь своих приходов распоряжения епархиальной власти, наблюдают за деятельностью духовенства, помогают молодым пастырям и другим членам клира советами и указаниями, представляют достойных служителей алтаря к церковным наградам, делают внушения нарушителям церковной дисциплины и регулярно информируют епархиального архиерея о состоянии приходской жизни в своих округах» (с. 51).

Благочинные округа имеются не только на территории Советского Союза, но и за его пределами. В тех случаях, когда благочиние оказывается самым крупным объединением православных церковных приходов в масштабе той или иной зарубежной страны, оно становится автономной церковно-административной единицей. Таких благочинных округов в Русской православной церкви три. Благочиние патриарших прихо-

дов в Финляндии. Включает в себя два русских церковных прихода в Хельсинки. Благочиние Московского патриархата в Мексике. В него входят три церковных прихода. Благочиние венгерских православных приходов. Состоит из 8 церковных приходов, находящихся в Будапеште и ряде других городов Венгрии. Прихожане — венгры.

Остальные благочинные округа входят в более крупные объединения Русской православной церкви — епархии, которые территориально совпадают с областями, краями, а иногда и республиками. Есть епархии, объединяющие по две области: Ленинградско-Новгородская, Львовско-Тернопольская, Омско-Тюменская, Новосибирско-Алтайская и т. п. — и даже по нескольким республикам: Ташкентско-Среднеазиатская. Возглавляют епархии архиереи (епископы, архиепископы или митрополиты), назначаемые патриархом и синодом из числа монашествующих. Титул архиерея совпадает с названием епархии, которой он управляет¹. Архиереи руководят епархией либо непосредственно, либо с помощью епархиального управления. При необходимости они создают вспомогательный орган — епархиальный совет, куда включают наиболее опытных священнослужителей. У правящих архиереев Московской, Ленинградской, Киевской и Минской епархий имеются викарии (заместители) в сане епископа или архиепископа. По сложившейся традиции некоторые викарные епископы и архиепископы назначаются на архиерейские посты в зарубежных учреждениях Русской православной церкви.

В настоящее время существует 76 епархий Русской православной церкви. По состоянию на конец 1985 года имелось 73 архиерея: 12 митрополитов, 37 архиепископов и 24 епископа (из них 7 викарных: 4 архиепископа и 3 епископа) (см.: Православный церковный календарь на 1986 год). 18 епархий, находящихся на территории СССР, составляют Украинский экзархат² Московской патриархии, возглавляемый митрополитом киевским и галицким, экзархом всея Украины. Экзархат в Русской православной церкви — это церковный округ, пользующийся определенной самостоятельно-

¹ Исключение составляет правящий архиерей Московской епархии, носящий титул митрополита крутицкого и коломенского.

² От греч. *exarchos* — имеющий самостоятельную власть, глава, начальник.

стью, но являющийся органической составной частью Московского патриархата. С 1966 года и по настоящее время патриаршим экзархом Украины является митрополит Филарет (Денисенко).

За рубежом у Русской православной церкви имеется 8 епархий: 7 в Европе и 1 в Южной Америке. Они объединены в 3 зарубежных экзархата Московской патриархии.

Западноевропейский экзархат состоит из 3 епархий: Брюссельской, Гаагской и Цюрихской. Объединяет православные приходы Московской патриархии, находящиеся во Франции, в Англии, Бельгии, Нидерландах, Швейцарии, Италии и Марокко. Штаб-квартира экзархата находится в Париже. Длительное время патриаршим экзархом Западной Европы был английский подданный митрополит Антоний (Блум). После него этот пост занимают митрополиты — граждане Советского Союза. Викарий — иностранец.

Среднеевропейский экзархат объединяет 4 епархии: Берлинскую, Баденскую, Дюссельдорфскую и Венскую. В него входят немногочисленные православные приходы в ГДР, ФРГ и Австрии. Центр экзархата размещен в столице ГДР. Экзархами являются граждане СССР.

Экзархат Центральной и Южной Америки включает помимо уже упоминавшегося Мексиканского благочинного округа несколько приходов Московской патриархии в Аргентине и Чили. Резиденция экзарха находится в Буэнос-Айресе. Экзархи, меняющиеся довольно часто, — граждане нашей страны, находящиеся там в заграничной командировке.

До 1970 года существовал патриарший экзархат Северной и Южной Америки с центром в Нью-Йорке. В него входили приходы Русской православной церкви, имеющиеся в США и Канаде. После образования Американской православной церкви этот экзархат прекратил свое существование, так как по канонам на территории одной автокефальной православной церкви (в данном случае — Американской) не может быть образован зарубежный экзархат другой (здесь — Русской). Однако все приходы по-прежнему остались в юрисдикции Московского патриархата, и ими управляет сейчас один из архиереев Русской православной церкви, должность которого называется так: «управляющий приходами Московской патриархии в Канаде и временно в США».

Наряду с экзархатами существуют и другие зарубежные учреждения Русской православной церкви.

Старейшим из них является Русская духовная миссия в Иерусалиме, основанная в 1847 году и возобновленная в ее нынешнем виде сто лет спустя. Функции миссии многочисленны. От имени Русской православной церкви она поддерживает прямое общение с Иерусалимским патриархатом, опекает Горненский монастырь и ряд храмов, находящихся не только в Иерусалиме, но и в ряде других городов (Яффа, Хайфа, Тивериада), оказывает содействие паломникам, направляемым Московской патриархией в «святую землю» — ко «гробу господню». Начальник миссии и ее члены — граждане СССР, находящиеся в двухгодичной зарубежной командировке.

Для поддержания прямых и постоянных контактов с другими поместными православными церквями Московская патриархия создала в ряде стран свои подворья и представительства.

Подворья, представляющие собой храмы с резиденцией настоятеля в священническом звании, находятся: в Бейруте (с 1946 года), в Софии (с 1952 года), в Белграде (с 1954 года). Есть подворье Московского патриархата в Нью-Йорке — в бывшей резиденции экзарха Северной и Южной Америки. С 1970 года существует подворье в Токио, объединяющее несколько храмов, прихожанами которых являются русские и японцы. В начале 80-х годов текущего столетия был освящен храм-подворье Русской православной церкви в Карловых Варах.

С 1958 года действуют представительства Русской православной церкви в Дамаске и Александрии — при патриархах антиохийском и александрийском. Представителями обычно назначаются иеромонахи Московской епархии.

Соответственно в нашей стране имеются подворья ряда православных церквей: Александрийского патриархата — в Одессе, Антиохийского и Болгарского патриархатов — в Москве.

Московская патриархия имеет свои представительства при Всемирном совете церквей в Женеве и при Христианской мирной конференции в Праге.

Информация о деятельности всех зарубежных учреждений Московского патриархата регулярно публикуется на страницах официальных изданий Русской православной церкви и ее экзархатов.

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ И ЕЕ ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ



пархии и экзархаты, взятые в своей совокупности, составляют Русскую православную церковь, или Московскую патриархию, как именуется она по аналогии с четырьмя древними восточными патриархатами (Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским), за которыми ей отведено место в общем списке поместных православных церквей. В этом смысле словосочетания Русская православная церковь и Московская патриархия (Московский патриархат) тождественны и употребляются — в том числе и в данной книге — как синонимы.

Но Московской патриархией называют также руководящий центр Русской православной церкви, включающий в себя целую систему учреждений и подразделений, непосредственно подчиненную патриарху Московскому и всея Руси. Именно об этом центре и пойдет сейчас речь.

Согласно «Положению об управлении Русской православной церкви», принятому на поместном соборе 1945 года и дополненному поместным собором 1971 года, в Русской православной церкви высшая законодательная, административная и судебная власть принадлежит поместному собору, периодически созываемому в составе епископов, клириков и мирян. В межсоборное время вся полнота церковной власти сосредоточивается в руках патриарха Московского и всея Руси, который избирается практически пожизненно. Достаточно сказать, что из 13 патриархов, правивших Русской православной церковью, лишь один — патриарх Никон, занимавший патриарший престол с 1652 по 1658 год, — был низложен собором при участии некоторых глав восточных православных церквей. Остальные правили Русской православной церковью до последних дней жизни. После восстановления в русском православии патриаршей формы правления поместные соборы созывались только в связи со смертью патриарха и необходимостью избрания его преемника. Ныне во главе церкви четырнадцатый патриарх.

Избранный поместным собором 1971 года патриарх Московский и всея Руси Пимен — Сергей Михайлович Извеков — родился в 1910 году. В 1925 году закончил

школу. В 1927 году принял монашество с именем Пимен. В 1931 году стал иеромонахом и проходил служение в различных храмах. В 1949—1953 годах был наместником Псково-Печорского монастыря, а с 1954 по 1957 год — Троице-Сергиевой лавры. В 1957 году стал епископом — викарием сначала Одесской, а затем Московской епархии. В 1960 году был возведен в сан архиепископа и назначен управляющим делами Московской патриархии. Являлся председателем Хозяйственного управления Московской патриархии и настоятелем патриаршего Богоявленского собора в Москве. С 1961 по 1963 год — митрополит ленинградский, а с 1963 года до избрания патриархом на поместном соборе 1971 года — митрополитом крутицким и коломенским.

К прерогативам патриарха относятся не только управление Русской православной церковью, обращение с посланиями на церковную тему к епископату, духовенству и прихожанам, но и поддержание отношений с другими поместными православными церквями, а также награждение духовных и светских лиц, имеющих заслуги перед церковью. Высшими из этих наград являются церковные ордена святого князя Владимира I, II, III степени (учрежден в 1958 году) и преподобного Сергия Радонежского I, II, III степени (учрежден в 1978 году), а также медаль преподобного Сергия Радонежского I, II степени (учреждена одновременно с орденом).

Для решения важных и неотложных церковных проблем патриарх вправе созвать архиерейский собор, на котором он председательствует. Как уже отмечалось, после восстановления патриаршества в Русской православной церкви такие соборы созывались дважды: в 1943 году — по инициативе местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского) и в 1961 году — по предложению патриарха Алексия (Симанского). В принципе патриарх может созывать и поместный собор, но такого прецедента в послесинодальной истории русского православия пока еще не было.

При патриархе имеется вспомогательный орган, помогающий ему осуществлять практическое руководство церковью, — священный синод, председателем которого он является. Состоит синод из восьми членов: пять постоянных (по должности) и три временных. Постоянными членами синода являются митрополиты

крутицкий, киевский и ленинградский, управляющий делами Московской патриархии и председатель Отдела внешних церковных сношений. Временными членами синода бывают поочередно все епархиальные архиереи, вызываемые в Москву на зимнюю или летнюю сессию синода.

В отдельных случаях синод заседает в расширенном составе, что обуславливается либо особой важностью обсуждаемых вопросов, либо необходимостью участия в синодальном заседании архиереев, имеющих непосредственное отношение к рассматриваемым проблемам. «Определения священного синода» публикуются в официальных изданиях Русской православной церкви.

Решения патриарха и синода приводятся в исполнение Управлением делами Московской патриархии, которое на протяжении многих лет возглавлял митрополит Алексей (Ридигер), а с 1986 года — митрополит Сергей (Петров).

Руководство различными областями церковной деятельности осуществляют синодальные учреждения Московской патриархии, подотчетные патриарху и синоду.

Крупнейшим из них является Отдел внешних церковных сношений, на который возложены многочисленные внешнецерковные функции. Его председателем назначается один из наиболее авторитетных и влиятельных иерархов Русской православной церкви, становящийся постоянным членом синода. С 1946 (год создания отдела) по 1960 год отдел возглавлял ближайший сподвижник патриарха Алексея митрополит Николай (Ярушевич). В 1960—1972 годах председателем отдела был митрополит Никодим (Ротов), а в 1972—1981 годах — митрополит Ювеналий (Полярков). С 1981 года и по настоящее время Отделом внешних церковных сношений Московской патриархии руководит митрополит Филарет (Вахромеев).

Деятельность отдела многообразна, чем и определяется большой объем проводимой им работы. Об этом объеме можно судить по следующим показателям, приведенным в официальном органе Русской православной церкви. Из 92 докладов и сообщений, заслушанных в 1983 году на семи заседаниях синода, 59, то есть почти две трети, были сделаны председателем Отдела внешних церковных сношений.

Прежде всего, отдел руководит зарубежными уч-

реждениями Русской православной церкви, а также монастырями, находящимися за пределами нашей страны. Он организует паломничество на Афон и в Палестину.

Отдел осуществляет связи Московской патриархии с остальными православными церквями (визиты глав церквей и их представителей, обмен делегациями и паломническими группами и т. п.), обеспечивает участие иерархов и богословов Русской православной церкви во всех общеправославных мероприятиях, охарактеризованных в предыдущем разделе книги.

В обязанности отдела входит установление и поддержание контактов Московской патриархии с неправославными конфессиями: многочисленными протестантскими церквями и объединениями, древними восточными церквями, организациями католической церкви. Им координируется деятельность представителей Русской православной церкви в экуменическом движении по линии ВСЦ и его подразделений, комплектуется состав делегаций Московского патриархата, участвующих в ассамблеях Всемирного совета церквей, межхристианских конференциях, богословских дискуссиях и т. п.

Через Отдел внешних церковных сношений Московская патриархия контактирует с нехристианскими религиями и их организациями — как зарубежными, так и находящимися в пределах нашей страны.

Наконец, отдел выступает инициатором и организатором миротворческих акций Русской православной церкви. Именно он проводил региональные и международные церковные мероприятия в защиту мира, о которых уже шла речь. Он осуществляет сотрудничество Московской патриархии по миротворческой линии с такими общественными организациями СССР, как Советский комитет защиты мира, Советский комитет за европейскую безопасность и сотрудничество, Советский комитет солидарности стран Азии и Африки, Союз советских обществ дружбы и культурной связи с зарубежными странами, Советское общество по культурным связям с соотечественниками за рубежом («Родина»), Советский Фонд мира и т. д.

Отдел внешних церковных сношений Московской патриархии имеет свои филиалы в Киеве и Ленинграде, возглавляемые патриаршим экзархом Украины и ленинградским митрополитом.

В связи с 35-летием отдела и за заслуги перед

Русской православной церковью он награжден орденом Сергия Радонежского I степени, а к 40-летию — орденом Владимира I степени.

В контакте с Отделом внешних церковных сношений работает Комиссия священного синода по вопросам христианского единства, которая занимается богословской разработкой экуменических проблем, возникающих в связи с участием Московской патриархии в деятельности Всемирного совета церквей и в других мероприятиях общехристианского характера. Созданная в 1960 году и расширенная в 1963-м, комиссия до 1978 года возглавлялась митрополитом Никодимом (Ротовым). После ее реорганизации в 1979 году комиссия состоит из 18 человек — наиболее авторитетных иерархов и ведущих преподавателей духовных академий Московской патриархии. Председателем комиссии является патриарший экзарх Украины митрополит Филарет (Денисенко), которому предоставлено право привлекать и других богословов Русской православной церкви в качестве консультантов.

Важную роль в системе синодальных учреждений играет Хозяйственное управление, во главе которого в разное время стояли как архиереи, так и священнослужители. Оно обеспечивает приходы и монастыри Русской православной церкви всем необходимым для богослужебной деятельности: свечами, церковной утварью, облачениями, архиерейскими и священническими регалиями, иерейскими крестами и нательными крестиками, иконами, ладаном и пр.

Раньше все это изготовлялось в небольших мастерских полукустарного типа, находившихся в разных концах Москвы и размещавшихся в малоприспособленных для производственных целей помещениях. В 1980 году в подмосковном поселке Софрино (Пушкинский район) вступил в строй новый комплекс мастерских Московской патриархии, где производство предметов богослужебного назначения сосредоточено в одном месте и осуществляется на современном техническом уровне. Там имеется свечная мастерская, иконный, ювелирный, пошивочный, строительно-реставрационный и другие цехи, где производится все необходимое церкви — от архиерейских панагий до покрывал для усопших.

Продукция софринского комплекса идет не только на собственные нужды Московской патриархии, но и для удовлетворения потребностей других поместных

православных церквей. В ряде епархий (например, в Астраханской, Иркутской, Ленинградской, Пермской) имеются епархиальные свечные мастерские.

Хозяйственное управление обеспечивает всем необходимым церковные учебные заведения Московской патриархии.

Наконец, Хозяйственное управление занимается организацией работ по ремонту и реставрации храмов, монастырей и прочих церковных зданий. В частности, оно провело большие ремонтно-восстановительные работы в Троице-Сергиевой лавре, в Новодевичьем монастыре, во Владимирском Успенском соборе и в других местах. В настоящее время управление занято реставрацией всего комплекса зданий и храмов Московского Даниловского монастыря, а также сооружением на прилегающей к монастырю территории построек, необходимых для размещения духовно-административного центра Московской патриархии.

Есть при синоде пенсионный комитет, который назначает пенсии и пособия престарелым или потерявшим здоровье архиереям, священнослужителям, профессорско-преподавательскому составу и иным сотрудникам богословских учебных заведений, работникам других церковных учреждений — всем лицам, работающим по найму в епархиальных управлениях, монастырях, мастерских по производству церковной утвари. Пенсии Московской патриархии получают также семьи умерших священнослужителей и других церковных деятелей.

Пенсионный комитет существует с 1948 года. Им дважды (в 1957 и 1970 годах) повышались размеры пенсий и расширялся круг лиц, имеющих право на пенсионное обеспечение со стороны Московской патриархии. Выплачиваются пенсии и пособия из пенсионного фонда Московской патриархии, составленного из ежегодных взносов епархиальных управлений, а также из пенсионных фондов епархий, куда производят добровольные отчисления приходы и священнослужители.

Около сорока лет функционирует и такой важный отдел синода, как Учебный комитет, который последние два с лишним десятилетия возглавляет митрополит Алексий (Ридигер). Комитет руководит средними и высшими богословскими учебными заведениями Русской православной церкви: утверждает программы и учебные планы, формирует педагогический состав,

направляет выпускников церковных школ на служение в приходские храмы или на работу в епархиальные и синодальные учреждения, рассматривает другие вопросы учебного и воспитательного характера.

Все охарактеризованные выше учреждения Московской патриархии отчитываются в своей деятельности на заседаниях священного синода, которые происходят пять — семь раз в году.

Финансируется деятельность Московской патриархии и ее подразделений за счет средств, поступающих из епархий и состоящих из добровольных взносов церковных приходов и монастырей, а также доходов от реализации продукции церковных мастерских. Когда возникают разовые расходы (как, например, при реставрационных работах в помещениях Московского Даниловского монастыря), Московская патриархия производит дополнительный сбор пожертвований, открывая для этой цели специальный счет.

Такова структура и основные направления деятельности центральных учреждений Московской патриархии.

ПОДГОТОВКА БОГОСЛОВСКО-ЦЕРКОВНЫХ КАДРОВ



Русская православная церковь располагает сложившейся системой подготовки и переподготовки кадров богословов, священнослужителей и церковных администраторов. Основу этой системы составляют церковные учебные заведения (средние и высшие), которыми руководит Учебный комитет Московского патриархата. Они традиционно называются духовными семинариями и духовными академиями и формально считаются преемниками одноименных церковных школ царской России. Однако в действительности между дореволюционными церковными учебными заведениями и современными существуют принципиальные различия. Их много, но мы остановимся на одном.

Дореволюционные церковные школы решали две задачи. Во-первых, они давали образование детям клириков, почему и преподавались там не только религиозно-церковные дисциплины, но и общеобразовательные. Во-вторых — готовили кадры священно-церковнослужителей и богословов. Современным церковным

учебным заведениям первой задачи решать не надо, — всем детям без исключения образование дает советская государственная школа. Поэтому характер проводимого ими обучения сугубо богословский.

Создание ныне действующих духовных семинарий и академий Московской патриархии составило часть процесса перестройки Русской православной церкви в соответствии с новыми условиями ее социального бытия и явилось одним из следствий стабилизации церковной жизни в 40-х годах текущего столетия — после соборов 1943 и 1945 годов. Ему предшествовал почти десятилетний перерыв в богословском образовании, обусловленный главным образом обстоятельствами внутрицерковной жизни.

В сентябре 1918 года Государственная комиссия по просвещению, руководствуясь декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», постановила закрыть существовавшие церковные учебные заведения, содержавшиеся за счет государства. Вместе с тем она признала возможным открытие на средства верующих богословских курсов для подготовки служителей культа, но при условии, чтобы туда не принимались лица моложе 18 лет, а из учебных программ были исключены общеобразовательные предметы.

На основании этого постановления Народный комиссариат по просвещению разрешил открыть в Петрограде в 1918 году богословско-пастырское училище с трехлетним сроком обучения, а в 1919 году — богословский институт и несколько подготовительных богословских курсов. Аналогичные церковные учебные заведения функционировали в Москве.

Однако создать богословский институт было в то время не так-то просто — не хватало желающих учиться в церковном заведении. Вот что писал об этом впоследствии один из свидетелей событий тех лет: «Возникали трудности в связи с тем, что Петроград 20-х годов переживал пору брожения религиозной мысли. Падение самодержавия некоторые благочестивые люди воспринимали как крах православия. Они искали духовной опоры или в католичестве, или в сектах адвентистов, пашковцев, баптистов, чуриковцев, которые в то время распространялись в Петрограде. Другая часть общества, преимущественно интеллигенция, была подвержена религиозному индифферентизму (правильнее было бы сказать, свободомыслию и атеизму. — Н. Г.) или увлечена теософией, спиритизмом и „ок-

культурными науками"» (Журнал Московской патриархии, 1977, № 4, с. 7).

На первый курс Петроградского богословского института, начавшего занятия в 1920 году, зачислили 100 человек с разным уровнем образования и разных возрастов. В их числе были и женщины — случай небывалый в истории русского православия. Просуществовал институт только три года, сделав один выпуск (23 человека). Виной тому было появление обновленчества, расколовшего Русскую православную церковь. Администрация института не приняла обновленческую позицию и пошла на самоликвидацию своего учебного заведения.

В 1924 году обновленческая церковь открыла Ленинградский богословский институт. В Москве функционировала богословская академия, ректором которой был идеолог обновленчества митрополит Александр Введенский. Это были малолюдные учебные заведения: в 1927 году в Ленинградском богословском институте обучалось 50 человек, а в Московской богословской академии — 82 человека (Православный церковный вестник. Казань, 1927, № 3-4, с. 18—19).

Но и тихоновцы не хотели оставаться без учебных церковных заведений. В 1925 году на базе богословских курсов в Ленинграде они открыли высшие богословские курсы, приравненные к институту или академии. Но и это учебное заведение просуществовало лишь три года: оно закрылось из-за несогласия многих его преподавателей и учащихся с декларацией митрополита Сергия (Страгородского) и участия их в антисоветской деятельности, развернутой митрополитом Иосифом (Петровых).

В 1929 году сторонниками патриаршего местоблестителя митрополита Сергия было получено разрешение на открытие в Ленинграде богословского института, но не нашлось подходящего помещения и необходимых средств. Не хватало и преподавательских кадров, способных обеспечить нормальный ход учебного процесса, не было библиотеки.

Таким образом, староцерковникам-сергиевцам так и не удалось воссоздать ни средних, ни высших богословских учебных заведений. Обновленцы добились большего: их Московская богословская академия просуществовала до 1935 года, имея в составе своих учащихся мужчин и женщин.

Следующий, заключительный этап воссоздания учебных заведений Русской православной церкви начался после архиерейского собора 1943 года, завершившего процесс стабилизации религиозно-церковной жизни приверженцев православия. Осенью 1943 года в Москве открылись богословско-пастырские курсы, а летом 1944 года богословский институт. Из зачисленных в эти учебные заведения 36 человек к концу первого учебного года осталось 18.

В ноябре 1944 года богословско-пастырские курсы открылись в Ленинграде. На них обучалось 22 человека.

В 1946 году Московский богословский институт был преобразован в Московскую духовную академию, которую перевели в Загорск — в возвращенную Русской православной церкви Троице-Сергиеву лавру, где возрождался духовный центр Московской патриархии. Туда же перебазировались и бывшие богословско-пастырские курсы, переименованные в Московскую духовную семинарию. Открывшаяся семинария имела в своем составе 147 учащихся, а академия — 14 студентов. Поэтому оба учебных заведения за малочисленностью были совмещены: имели единое руководство, общих преподавателей и т. д. Предполагалось впоследствии разделить их, но это предположение так и не было реализовано, несмотря на последующий рост контингента.

То же самое произошло и в Ленинграде, где в 1946 году к духовной семинарии (так стали называться прежние богословско-пастырские курсы) добавилась только что созданная духовная академия. Объединенные ленинградские церковные школы (семинария и академия) были малочисленнее московских. Свой первый учебный год они начали в таком составе: 58 учащихся и 16 студентов. В таком объединенном виде они функционируют и поныне.

С малым числом учащихся начинали свою деятельность и духовные семинарии, открывавшиеся во второй половине 40-х годов в других городах страны. Так, например, Киевская духовная семинария начала функционировать в феврале 1947 года, имея в своем составе 11 человек, принятых в первый класс.

К концу 40-х годов Русская православная церковь имела две духовные академии (Московскую и Ленинградскую) и восемь духовных семинарий: Московскую,

Ленинградскую, Одесскую, Киевскую, Волынскую, Минскую, Саратовскую и Ставропольскую. Обе академии и первые три семинарии существуют и в настоящее время, остальные семинарии закрылись в 60-х годах из-за нехватки преподавателей и отсутствия абитуриентов.

Что представляют собой современные церковные школы?

Духовная семинария является средним специальным учебным заведением Московской патриархии, готовящим священнослужителей, церковнослужителей и других церковных работников Русской православной церкви. Принимаются в семинарию лица мужского пола в возрасте от 18 до 35 лет, крещенные, православные, имеющие среднее образование. Поступающие в первый класс подвергаются приемным испытаниям: пишут изложение или диктант и экзаменуются в понимании основ православного вероучения и обрядности.

Сами деятели Русской православной церкви признают, что далеко не все поступающие в духовную семинарию являются глубоко верующими людьми, какими в принципе должны быть служители культа. Вот что говорится на этот счет в книге «Русская православная церковь»: «На вступительных испытаниях экзаменуемый должен обнаружить понимание основ православного вероучения, прочитать несколько избранных молитв, иметь представление о церковных пении и чтении. Для верующих юношей, регулярно посещающих храм и соблюдающих христианские традиции, выполнить эти требования несложно — они составляют часть их жизни. Людей же колеблющихся приемные испытания заставляют еще раз подумать о правильности выбора жизненного пути» (с. 90).

Поступившие в духовную семинарию обучаются в течение четырех лет. Семинарская программа предусматривает изучение следующих дисциплин: священная библейская история, катехизис, священное писание Ветхого завета, священное писание Нового завета, догматическое богословие, нравственное богословие, основное богословие, или апологетика, сравнительное богословие, церковный устав и литургика, практическое руководство для пастырей, гомилетика (теория церковного проповедничества), общая церковная история, история Русской церкви, сектоведение, церковнославянский язык, греческий и латинский языки, один

из новых иностранных языков, церковное пение, Конституция СССР, история СССР.

Большая часть выпускников духовных семинарий, приняв сан диакона или священника, пополняют ряды приходского духовенства, преимущественно сельского. Не довольствующиеся средним богословским образованием поступают в духовную академию.

Число лиц, обучающихся в духовных семинариях Московской патриархии, сравнительно невелико. По данным церковной печати, в Ленинградской и Одесской духовных семинариях в последнее время ежегодно комплектуется два первых класса (примерно 60 человек), а в Московской — три (примерно 90 человек). Это значит, что в первых двух семинариях обучается около 240 человек, а в последней — около 300.

При Ленинградской духовной семинарии функционирует в качестве самостоятельного учебного подразделения Регентский класс, готовящий руководителей церковных хоров. В него принимаются лица мужского и женского пола, и к ним на экзаменах предъявляются те же требования, что и к поступающим в духовную семинарию. Срок обучения в Регентском классе — три года.

Организованный в 1978 году Регентский класс при ЛДС, в который поступают преимущественно женщины, невелик: первоначально в нем насчитывалось немногим более двадцати человек. За первые пять лет функционирования класса его закончили около 50 человек. В 1983 году аттестаты об окончании Регентского класса получили 25 человек. Кроме светских граждан в классе обучаются студенты из ряда зарубежных стран, в частности Аргентины, Голландии, Финляндии, Франции, Японии, где имеются православные приходы.

Духовная академия — высшее специальное учебное заведение Московской патриархии, готовящее тот же контингент церковных работников, что и семинария, но более высокой богословской квалификации. Именно она готовит преподавательские кадры для себя самой и для семинарии.

Для поступления на первый курс духовной академии необходимо выдержать приемные испытания за полный курс духовной семинарии. Срок обучения — четыре года. Помимо более углубленного изучения тех предметов, которые преподаются и в семинарии,

студенты академии штудируют пастырское богословие с аскетикой, историю древней церкви, патрологию (творчество «отцов церкви»), историю славянских церквей, византологию, историю и разбор западных исповеданий (католицизма и протестантизма), каноническое (церковное) право, историю древних восточных церквей, логику, стилистику и древнееврейский язык.

Закончившие духовную академию и написавшие курсовую работу, положительно оцененную рецензентами, получают степень кандидата богословия. Есть среди заканчивающих духовную академию и миряне, и священнослужители, и монашествующие, принявшие иноческий постриг либо в последнем классе семинарии, либо на одном из курсов академии. Последним открыт доступ к епископскому сану, который в Русской православной церкви получает только монах. Служат выпускники духовной академии преимущественно в городских храмах, епархиальных и синодальных учреждениях, а также преподают в церковных учебных заведениях Московского патриархата.

Общее количество студентов в духовных академиях Московского патриархата невелико: на каждом курсе обучаются по 15—30 человек. Ленинградская духовная академия за период с 1946 по 1984 год выпустила около 400 кандидатов богословия, а всего ленинградские церковные школы закончили за это время 1423 человека (Журнал Московской патриархии, 1985, № 2, с. 20).

Московская патриархия ввела в своих учебных заведениях заочную форму обучения, никогда ранее не практиковавшуюся в церковных школах. С 1948 по 1968 год сектор заочного обучения имелся при Ленинградских духовной семинарии и академии. За это время 350 человек получили среднее богословское образование и 12 — высшее. С 1969 года этот сектор находится при Московских духовной семинарии и академии.

В ленинградских церковных школах с 1947 года имеется специальный факультет, где обучаются иностранные учащиеся. В 1984 году их было около 50 человек. Они направлены на учебу православными приходами, имеющимися в Болгарии, Голландии, Греции, США, Финляндии, Франции, Югославии, Японии и в ряде других стран. Есть на факультете посланцы Иерусалимского патриархата, а также древних восточных церквей Эфиопии, Сирии и Индии.

При Московской духовной академии имеется трехгодичная аспирантура с небольшим контингентом обучающихся.

Некоторые выпускники церковных школ Московской патриархии направляются для стажировки и обучения в зарубежные учебные заведения, в частности на богословский факультет Афинского университета, в папский Григорианский университет и в Восточный институт Рима, в духовные учебные заведения Парижа и Регенсбурга (ФРГ), в Экуменический институт в Боссэ (Швейцария) и др.

Кроме предоставления будущим служителям церкви специального богословского образования, духовные академии Московского патриархата решают проблему подготовки из своих выпускников церковных кадров высшей квалификации: магистров богословия и докторов богословия, докторов церковной истории, докторов канонического права, а также профессоров академических богословских кафедр. Существующие в каждой академии советы проводят защиты магистерских и докторских диссертаций, подготовленных как аспирантами МДА, так и преподавателями церковных школ, а также иерархами и священнослужителями Русской православной церкви.

Так, за 38 лет своего функционирования Ленинградская духовная академия провела 37 защит. Ее совет присудил степень магистра богословия 25 соискателям, а степень доктора богословия или церковной истории — 12 (Журнал Московской патриархии, 1985, № 2, с. 20). Не меньше защит было за это время и в совете Московской духовной академии.

Преподаватели и учащиеся церковных школ Московской патриархии выступают со статьями и проповедями на страницах богословских изданий, участвуют в разнообразных мероприятиях Русской православной церкви — в том числе в межхристианских встречах и дискуссиях, проводимых по линии Всемирного совета церквей, Конференции европейских церквей, Христианской мирной конференции и т. п. Они контактируют с международными молодежными христианскими организациями и объединениями, в частности со Всемирным братством православных молодежных организаций (Синдесмос) и с Экуменическим советом молодежи Европы (ЭСМЕ).

Обе духовные академии Московского патриархата награждены церковным орденом князя Владимира

I степени: Московская — в 1964 году, а Ленинградская — в 1976-м. Кроме того, в 1985 году МДА награждена орденом Сергия Радонежского I степени.

Поскольку семинарии и академии готовят основные кадры наиболее активных работников церкви (иерархов, священнослужителей и богословов-мирян), то руководящие инстанции Московского патриархата именно им дают в первую очередь ориентиры относительно того, каким следует быть современному приверженцу русского православия и в каких формах должна проявляться его религиозность, а также профессиональная культовая деятельность. Некоторые из этих ориентиров остаются неизменными на протяжении всего времени существования реорганизованных церковных школ. Другие меняются в соответствии с этапами эволюции современного русского православия.

Первым по стабильности и социальной значимости является требование формирования у каждого выпускника духовной семинарии и академии религиозной активности и высокой гражданственности, проявляющейся в миротворческой деятельности. Выступая на открытии ленинградских церковных учебных заведений, митрополит Григорий (Чуков) подчеркнул, что воссозданные семинария и академия должны готовить «ревностных сеятелей добра и правды, всецело проникнутых духом патриотизма, любви к своему народу, верных и честных граждан своей великой Родины» (Журнал Московской патриархии, 1946, № 10, с. 12). Эту же задачу ставит руководство Московского патриархата перед церковными школами и сейчас. В каждом обращении главы Русской православной церкви к преподавателям и учащимся богословских учебных заведений неизменно подчеркивается, что эти заведения должны выпускать из своих стен «примерных патриотов — граждан нашего великого Отечества, убежденных поборников мира, дружбы и сотрудничества между народами» (там же, 1977, № 3, с. 2).

Столь же стабильной остается и ориентация церковных учебных заведений на подготовку их воспитанников и выпускников к экуменической деятельности. Со времени вступления Московской патриархии во Всемирный совет церквей и развертывания ее деятельности в рамках других межхристианских объединений именно на духовные академии была возложена главная забота о выработке позиции Русской православной церкви по всем спорным вопросам. Их же

обязали подготовить православных экуменических деятелей, способных не только вести общехристианские дискуссии и отстаивать на них собственные социальные и вероисповедные позиции, но и находить если не общие решения, то хотя бы подходы к ним.

От церковных школ неизменно требовали и требуют сейчас, чтобы они выпускали из своих стен глубоко религиозных людей — «убежденных и твердых носителей святой православной веры», умеющих эту веру отстаивать и пропагандировать как в проповедях, так и в богословских трудах. Но само истолкование Московской патриархией сущности и форм проявления религиозной веры, равно как и определение целей, задач и характера православного богословия, менялись на протяжении последних тридцати лет. Соответственно вносились изменения и в установки, которые церковное руководство давало преподавателям и учащимся духовных семинарий и академий.

Восстановление церковных школ Московского патриархата происходило в то время, когда характерной особенностью русского православия, едва справившегося с обновленческим расколом, была ставка на традиционализм и «сердечную» веру, игнорирующую доводы разума. Поэтому преподавателям духовных семинарий и академий предписывали богословствовать с уклоном в иррационализм. Так, при учреждении Московской духовной академии было высказано следующее соображение относительно характера предполагавшейся «научно-богословской работы»: «Прежние наши академии, следуя в своих богословских трудах западным образцам, отдавали слишком большую дань человеческому рассудку, притязания которого на область догматических истин должны быть решительно отвергнуты. Пора понять, что только в послушании веры наш разум цветет и благоухает» (Журнал Московской патриархии, 1946, № 10, с. 5).

Когда в начале 60-х годов текущего столетия в русском православии усилились модернистские тенденции, они сразу же отразились на характере тех установок, которые получали от церковного руководства преподаватели и учащиеся богословских учебных заведений. В соответствии с ориентацией на «разумную» веру заговорили о необходимости повысить роль интеллекта в пропаганде и отстаивании «истин веры», в обновлении традиционных форм богословствования.

В докладе доцента Московской духовной академии

В. Сарычева «Задачи русской духовной школы», с которым он выступил на встрече с делегацией греческих богословов, осуждалась ставка на одну лишь веру. «Наш разум,— заявил докладчик,— должен проявить свою деятельность в уяснении истин христианства, ибо по мере глубины их разумного восприятия они делаются достоянием нашего духа» (Журнал Московской патриархии, 1962, № 9, с. 71). Автор доклада призвал своих коллег к разработке учебных семинарских и академических дисциплин на основе соединения разума с верой — соединения, которое было охарактеризовано им как «возвышение богословской мысли» (там же, с. 78).

На состоявшихся в 1964 году торжествах, посвященных 150-летию Московской духовной академии, В. Сарычевым была произнесена актовая речь «Апостольство церкви и богословские науки», в которой говорилось: «Жизнь церкви неотделима от ее богословской науки. Богословие является в ней средством искания и утверждения истинной веры, орудием благодатствованного богопознания, спасительного возвышения к богу человеческого ума» (Журнал Московской патриархии, 1965, № 1, с. 22). Выступая с приветствием, ректор Ленинградской духовной семинарии и академии поставил в заслугу московской церковной школе то, что ее преподаватели «стремятся к обновлению и углублению богословской мысли», и призвал их «крепить богословскую науку, строгую в исследованиях» (там же).

Церковные традиции не игнорировались, стабильность православных воззрений по-прежнему подчеркивалась. И тем не менее упор делался на богословское творчество. Сама богословская деятельность стала характеризоваться как состояние поиска новых решений актуальных для церкви проблем. При этом подчеркивалось, что Русская православная церковь «предоставляет богословам все средства к специальному научному исследованию истин христианской религии и нравственности» (Журнал Московской патриархии, 1962, № 6, с. 37). В обзоре религиозно-церковной жизни за 1964 год было высказано пожелание, чтобы «традиция соискания ученых богословских степеней» в духовных академиях Московского патриархата «развивалась под знаком интереса к проблемам, возникающим перед церковным сознанием нашего времени» (там же, 1965, № 1, с. 13).

После поместного собора 1971 года, направившего процесс модернизации русского православия в более спокойное русло, пожелания о придании православному богословию исследовательского характера продолжали высказываться иерархами Московского патриархата, но эти высказывания становились все сдержаннее.

Так, выступая по случаю 25-летия воссозданной Ленинградской духовной семинарии и академии, митрополит Никодим (Ротов) сказал без всяких оговорок, как бы выражая общецерковную точку зрения: священник как пастырь и богослов «должен в духовной школе научиться самостоятельно мыслить и самостоятельно богословствовать, сообразуясь в своих мыслях и делах со священным писанием и священным преданием, усвоить принцип необходимости связи богословия с жизнью» (Журнал Московской патриархии, 1971, № 12, с. 26). То же самое сказал в этой аудитории и глава Русской православной церкви, призвав ее «и впредь прилагать неослабные усилия к разработке наиболее актуальных богословских вопросов современности и приближать их к запросам жизни» (там же, 1972, № 2, с. 19).

В «слове» митрополита Никодима (Ротова), зачитанном от его имени на торжественном акте, посвященном 30-летию ЛДА, изложена довольно обстоятельная программа дальнейшего развития и обновления богословской мысли в церковных школах. Но... подана она не как предписание церковной власти, а всего лишь как его личное «понимание задач и проблем современного богословия» (Журнал Московской патриархии, 1977, № 3, с. 11). Значит, былого единодушия по данному вопросу в богословско-церковных кругах Московской патриархии уже не стало.

Прошло еще несколько лет, и в том же самом зале зазвучали другие слова. Обращаясь к преподавателям и учащимся ленинградских церковных школ по поводу 175-летия со дня основания духовной академии в Петербурге, архиепископ Кирилл (Гундяев) упомянул о необходимости «развития богословия», но тут же предупредил, что оно должно «преследовать охранительные цели, далекие от подлинного творчества». «Богословие,— заявил он, уточняя понятие «развитие богословия»,— содержит в себе вечные и неизменные истины, истины божественного откровения. Необходимо совершенно ясно подчеркнуть, что эти истины яв-

ляются вечными и неизменными, и всякое их изменение по существу есть ложь, преступление против правды божией, ересь. Поэтому задачей, стоящей перед богословием, в первую очередь, является ограждение этих вечных и неизменных божественных истин от искажения со стороны человеческого разума» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 2, с. 22). Нетрудно понять, что при такой трактовке от «развития богословия» осталось одно название.

Такие же изменения произошли и в тех церковных установках по данному вопросу, которые адресованы преподавателям и учащимся московских богословских учебных заведений. Им все чаще напоминали, что церковное руководство желает, чтобы «богословие всегда было сугубо ортодоксальным» и чтобы «в учебных программах уделяли больше внимания укреплению в слушателях сознания, что необходимо традиции русской православной церкви соблюдать и хранить» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 2, с. 14—15). Им внушали, что высшей «добродетелью должна быть вера, но вера чуждая высокоумудрствования, которое часто ведет к гордости, самомнению и неверию» (там же, 1984, № 1, с. 30), что богословию следует заниматься «приведением разума в послушание вере» (там же, 1984, № 8, с. 21).

За всеми этими изменениями подходов и к самой вере и к способам ее утверждения стоит косвенное признание кризиса православного богословия — его неспособности использовать разум для отстаивания и пропаганды религиозного мировоззрения. Именно так надо понимать демонстративный отказ современных православных богословов от услуг «естественного» разума и возврат к традиционному для русского православия обращению к иррационализму, культивированию у духовенства и прихожан слепой и бездумной веры. Делается это в надежде, что приверженцы такой веры будут невосприимчивыми к научно-атеистической критике, которая ведется как раз с позиций разума, опирающегося на выводы науки и доводы общественной практики.

Из публикуемых в печати отзывов церковного руководства о деятельности духовных заведений видно, что неизменно поощряется лишь одна сфера богословского новаторства — теоретическое осмысление положения церкви в современном мире, поиски способа решения тех проблем, которые ставит перед русским

православием новая социальная реальность. «Мы признательны духовным школам,— заявил патриарх Пимен, выступая в актовом зале Московской духовной академии,— за стремление по-новому осознать различные стороны христианской жизни и свидетельства, связанные с бытием церкви в социалистическом обществе. Мы ожидаем преумножения в будущем подобных исследований, тесно связанных с насущными задачами церкви» (Журнал Московской патриархии, 1976, № 7, с. 14—15).

Так как значительная часть выпускников духовных семинарий и академий становится священнослужителями, которым приходится заниматься преимущественно культовой практикой, то среди требований, предъявляемых руководством Московского патриархата церковным школам, много пожеланий и предписаний относительно характера богослужбной деятельности современного православного духовенства. От питомцев семинарий и академий требовали и требуют, чтобы во время обучения они уделяли главное внимание богослужению, считая «истовое и благоговейное» отправление церковных служб главным смыслом своей жизни. Но сам стиль богослужбной деятельности понимается сейчас несколько иначе, чем 15—20 лет назад.

В период повсеместного проявления модернистских тенденций в русском православии кандидатов в приходские священники ориентировали на определенную самостоятельность в решении культовых проблем. Им рекомендовали учитывать наличие таких неблагоприятных факторов современной церковной жизни, как недостаточная ревностность прихожан, отсутствие у них времени и терпения для выстаивания продолжительных храмовых служб, нежелание регулярно исповедоваться и строго соблюдать многочисленные посты, плохое понимание содержания православного богослужения, совершаемого на церковнославянском языке, и т. п. Поговаривали о желательности перевода богослужения на русский язык, о сокращении продолжительности церковных служб и даже начали по своему разумению сокращать их.

Церковное руководство не очень радовалось такому подходу к богослужбному укладу церковной жизни, но тем не менее почти примирилось с этими вольностями и требовало от администрации семинарий и академий лишь одного — выработки у будущих свя-

щенников единого понимания недопустимости слишком радикальных перемен. Выступая на встрече с преподавателями московских церковных школ, патриарх Пимен признал, что священнослужители практикуют сокращение некоторых чинопоследований. «Хорошо было бы,— сказал он,— устраивать соответствующие консультации, на которых будущий священнослужитель мог бы узнать, как он может, если уж возникает необходимость, сократить, предположим, чин той или иной требы. У нас иногда произвольно сокращают то, что совершенно нельзя сокращать. Может быть, следовало бы разработать определенные схемы, которые могли быть даны будущим пастырям церкви, чтобы они знали, как можно сократить то или иное чинопоследование» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 2, с. 15).

Однако чем прочнее утверждалось в богословско-церковных кругах Московской патриархии мнение о необходимости замедления темпов обновления русского православия, тем меньше послаблений давалось приходскому духовенству в части культовой практики и тем категоричнее становились требования к нему относительно неукоснительного соблюдения богослужебного уклада во всех его деталях. В статье «Святейший патриарх Пимен — поборник церковных традиций» учащимся духовных семинарий и академий напомнили слова главы Русской православной церкви о том, что они должны «хранить богослужебные традиции неприкосновенными» (там же, 1983, № 2, с. 27).

Спустя 34 года «Журнал Московской патриархии» снова поместил на своих страницах проповедь патриарха Алексия (Симанского), в которой «неблагоговейное, небрежное, внешнее, формальное» исполнение священником своих «пастырских обязанностей» объявлялось таким же предосудительным, как «неверие» (там же, № 9, с. 29).

Изменилось в последнее время и отношение официальных инстанций Московского патриархата, в том числе и руководства церковных школ, к вопросу о целесообразности использования в богослужебной практике Русской православной церкви церковнославянского языка.

Выступая перед преподавателями МДА, патриарх Пимен выразил неудовольствие тем, что «этот вопрос либо обходится молчанием, либо предпринимаются попытки дать ему превратное, нежелательное толкова-

ние», и заявил: «Студентам и воспитанникам необходимо прививать любовь к церковнославянскому языку, объясняя им, что церковнославянский язык — язык богослужебный, язык красоты особой, чистой» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 2, с. 15). Однако в церковной печати появились прямо противоположные мнения на этот счет, высказанные к тому же в довольно резкой форме (см.: там же, 1975, № 10, с. 58—59).

Тем не менее глава Русской православной церкви настаивал на своем. Сам он не только богослужения проводит на церковнославянском языке, но даже Библию в своих проповедях и докладах цитирует преимущественно славянскую. Того же требует и от подчиненных. Так, вручая архиерейский жезл одному из новооставленных епископов, патриарх Пимен приказал ему со всей категоричностью: «Соблюдай совершение богослужений на освященном веками, родном нам церковнославянском языке — языке молитвы» (Журнал Московской патриархии, 1976, № 7, с. 9).

В настоящее время эта точка зрения восторжествовала в современном русском православии и воспринимается преподавательским составом церковных школ Московского патриархата как единственно правильная и общеобязательная. Будущим клирикам внушают, что богослужение должно совершаться на церковнославянском языке, поскольку он «освящен веками» (там же, 1983, № 2, с. 27), — должно, хотя из-за этого оно остается малопонятным для очень многих прихожан православных храмов.

Столь явно выраженное усиление внимания Московского патриархата к культовой стороне церковной жизни, его требование сохранить прежний объем храмовой службы и доминирование в ней обряда, равно как и отстаивание им архаичного богослужебного языка, — все это не случайности и не простое стечение обстоятельств. Налицо еще один (пусть и не очень ярко выраженный, но достаточно очевидный) симптом кризиса современного русского православия как религиозно-церковной структуры.

Такая линия поведения богословско-церковных кругов Московской патриархии свидетельствует (хотя бы они того или не хотят), что Русская православная церковь мало что может предложить разуму своих приверженцев, чтобы поддерживать их религиозность посредством воздействия на интеллект, давая им возмож-

ность поразмышлять о различных аспектах православной веры. Поэтому будущих священников и ориентируют на то, чтобы они загодя готовились воздействовать преимущественно на чувства прихожан, заставляли их переживать, а не размышлять. Добиться же такого состояния «паствы» легче всего с помощью пышной и тщательно продуманной обрядности, рассчитанной исключительно на эмоциональную обработку участников храмового богослужения.

В заключение отметим, что выпускники духовных семинарий и академий составляют лишь часть епископата, клира и административных работников Русской православной церкви. Некоторые иерархи и многие священники, не говоря уже о диаконах и церковнослужителях низшего ранга, не имеют специального богословского образования, а являются практиками. Такое положение с кадрами не противоречит традициям русского православия и не создает его приверженцам каких-то искусственных помех в осуществлении религиозно-церковной деятельности.

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ



Начало издательской деятельности Московского патриархата можно датировать 1931 годом — временем выхода в свет первого номера органа патриаршей церкви «Журнала Московской патриархии», который редактировался митрополитом Сергием (Страгородским). Журнал, публиковавший официальные церковные материалы, а также богословские статьи самого Сергия, имел небольшой объем, выходил нерегулярно и прекратил свое существование в 1935 году.

Следующие публикации, подготовленные сотрудниками Московского патриархата, вышли уже во время войны.

В 1942 году большим коллективом церковных авторов была издана книга «Правда о религии в России», развенчивавшая миф нацистской пропаганды о фашистском нашествии как о «крестовом походе» в защиту «христианской цивилизации». «Фашистский „крестовый поход“, — говорилось в предисловии, написанном патриаршим местоблюстителем митрополитом Сергием, — уже разразился над нашей страной, уже зали-

вает ее кровью, оскверняет наши святыни, разрушает исторические памятники, изощряется в злодеяниях над безоружным населением». В книге были помещены многочисленные фотографии и сообщения с мест о бесчинствах и злодеяниях фашистов на оккупированной территории, а также документальный материал о патриотическом подъеме среди верующих и духовенства Русской православной церкви.

В 1943 году увидела свет книга «Русская православная церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов». Она содержала 29 посланий патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, митрополита Алексия (Симанского) и митрополита Николая (Ярушевича), адресованных духовенству и верующим Русской православной церкви, а также христианам других стран.

С сентября 1943 года стал выходить официальный орган Русской православной церкви — ежемесячный «Журнал Московской патриархии», придавший издательской деятельности Московского патриархата постоянный характер.

В 1944 году было положено начало ежегодному изданию «Православного церковного календаря» в настольном исполнении.

Все перечисленные выше издания выпускались разными коллективами, создававшимися по решению патриаршей власти лишь для выполнения разового задания. Единого органа, который координировал бы все виды издательской деятельности, Московский патриархат в рассматриваемое время не имел. Такой орган появился лишь в 1945 году, когда по решению поместного собора 1945 года был образован Издательский отдел Московского патриархата, существующий поныне.

Первым председателем только что образовавшегося отдела стал новоизбранный глава Русской православной церкви патриарх Алексей (Симанский). С 1947 по 1960 год Издательский отдел возглавлял митрополит Николай (Ярушевич), с 1960 по 1963 год — епископ, а затем архиепископ Никодим (Ротов). С 1963 года и по настоящее время во главе отдела стоит архиепископ Питирим (Нечаев).

Первоначально Издательский отдел находился в помещении Московской патриархии, затем в Новодевичьем монастыре, а с 1981 года — в специально построенном для него здании.

За более чем сорокалетний период своего существования Издательский отдел Московского патриархата подготовил свыше двухсот публикаций самого различного характера, удовлетворяющих потребность Русской православной церкви в религиозной литературе всех назначений.

Все издания Московской патриархии можно разделить на несколько групп.

Церковная периодика. С санкции Московского патриархата выходит у нас в стране и за рубежом значительное количество периодических изданий.

Перечень этих изданий открывает уже упоминавшийся «Журнал Московской патриархии», объем и структура которого претерпевали неоднократные изменения. Сейчас он выходит на 80 страницах обычного журнального формата. В каждом номере — восьми-страничная вкладка с черно-белыми и цветными фотографиями; среднее количество иллюстраций достигает сейчас четырех десятков.

Первые страницы журнала занимают официальные материалы: послания патриарха и патриарху, определения синода, приветственные телеграммы, сообщения о церковных наградах и т. п. Далее следуют постоянные отделы: «Церковная жизнь», «Проповедь», «В защиту мира», «Из жизни православия», «Экуменические контакты», «Богословский отдел», «Из богослужбной практики». В библиографическом отделе помещаются рецензии как на издания Московского патриархата, так и на зарубежные публикации, представляющие интерес для приверженцев православия.

С 1971 года стал выходить английский вариант «Журнала Московской патриархии», практически идентичный русскому. По данным церковной печати, журнал на русском языке получают в 40 странах мира, а на английском — в 54 (см.: Журнал Московской патриархии, 1985, № 3, с. 15).

Теоретическим органом Русской православной церкви является ежегодник «Богословские труды», который издается с 1959 года. К концу 1986 года вышло 28 сборников, каждый объемом до 260 страниц. В нем опубликованы не только работы современных богословов Московской патриархии и зарубежных теологов, но и труды церковных деятелей прошлого (в частности, Тертуллиана, Августина и др.). Некоторые из этих произведений на русском языке изданы впервые.

В отличие от «Журнала Московской патриархии», адресованного не только клирикам, но и церковному активу, ежегодник «Богословские труды» рассчитан на узкий круг богословов и церковных деятелей, занимающихся углубленным изучением проблем вероучения, обрядности, истории церкви и т. п. Для исследователей-атеистов оба эти издания интересны тем, что дают представление об основных направлениях деятельности Московского патриархата и господствующих тенденциях в идеологии современного русского православия, а следовательно, поставляют материал для более глубокой, содержательной и конкретной научно-атеистической критики данной конфессии.

Украинский экзархат Русской православной церкви имеет собственный официальный орган — журнал «Православний вісник», который выходит с 1946 года ежемесячно на украинском языке. Объем — 32 страницы. В каждом номере по 10—15 черно-белых иллюстраций.

Есть свои печатные органы и у зарубежных экзархатов Московской патриархии.

В частности, в Париже издается ежеквартальный журнал «Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата». Некоторые из публикуемых в журнале богословских статей и официальных церковных материалов подаются на русском языке, остальные — на французском.

Орган Среднеевропейского экзархата — ежемесячный журнал на немецком языке «Голос православия». Место издания — столица ГДР Берлин. В каждом номере — 15—20 черно-белых иллюстраций.

В Нью-Йорке раз в два месяца выходит на английском языке журнал «Единая церковь». До 1970 года он издавался Североамериканским экзархатом, а после ликвидации последнего стал органом приходов Русской православной церкви в США. Иллюстрирован черно-белыми фотографиями.

Патриаршие приходы в Канаде издают в Эдмонто-не журнал «Канадский православный вестник», ранее выходивший на украинском языке, а сейчас — и на английском.

В Будапеште выходит на венгерском языке «Церковная хроника» — бюллетень Благочиния русских православных приходов в Венгрии.

Наконец, издается на японском языке «Вестник подвоя в Японии Московского патриархата».

Ознакомление с богословскими материалами, публикуемыми в зарубежных изданиях Московской патриархии, дает возможность составить картину адаптации русского православия к существованию в условиях преобладания населения, исповедующего западные модификации христианства — католицизм и протестантизм, во всем его многообразии.

К периодике, выпускаемой Издательским отделом Московского патриархата, относится также «Православный церковный календарь» в настенном, настольном и сувенирном исполнении. Календарь иллюстрирован цветными фотокопиями наиболее чтимых икон, фотоснимками храмов и монастырей.

Украинский экзархат Русской православной церкви издает свой «Православный церковный календарь» большого и малого форматов на украинском языке.

Богослужбная литература и Библия. Литература обрядового назначения, содержащая детальнейшие сценарии церковных служб, которые необходимы приходскому духовенству, издается Московским патриархатом с 1946 года, когда была напечатана «Служба всем святым, в земле Российской просиявшим». В последующие годы вышли в свет службы ряда важнейших православных праздников: Рождества, Богоявления, Сретения и др.

С 1949 по 1958 год издавались «Богослужбные указания для священно-церковнослужителей», где скрупулезно регламентированы все действия духовенства, совершающего храмовую службу. Выпущен ряд других книг чисто богослужбного назначения.

С 1977 года начато издание многотомной «Настольной книги священнослужителя» (вышло пять томов), которая адресована преимущественно приходскому духовенству, где много священнослужителей-практиков.

На десять лет рассчитано начатое в 1978 году издание полного собрания Минеи — сборников, содержащих жизнеописания святых в порядке празднования их памяти, а также изложение церковных служб, посвященных каждому из них.

Научный анализ перечисленной выше богослужбной литературы (особенно последних двух многотомных трудов) дает очень много для глубокого осмысления и правильного понимания процессов, происходящих в современном русском православии и отражающих попытки его приверженцев смягчить остроту кри-

эпса, переживаемого данной конфессией наряду со всеми остальными религиозно-церковными структурами нашего времени. В частности, он позволяет выявить то новое, что вошло в богослужебную деятельность Русской православной церкви за время ее функционирования в социалистическом обществе, и то старое, от чего она избавляется как от явного анахронизма, установить истинные причины и подлинный характер перемен в культовой практике современного духовенства.

Такое выявление включает в себе не только чисто познавательный интерес, но и практическую значимость. Именно оно предоставляет в распоряжение пропагандистов научного атеизма все новые и новые аргументы, наглядно и убедительно опровергающие богословские тезисы о «богоустановленности» церковных обрядов, об апостольских и святоотеческих истоках нынешней храмовой службы и ее вневременном характере. Богослужение предстает как дело рук человеческих, трансформирующееся под влиянием перемен в положении церкви и в жизни ее прихожан.

Начиная с 1956 года пять раз издавалась Московской патриархией Библия. Издание 1976 года — юбилейное, посвященное 100-летию со дня выхода Библии на русском языке. За основу всех изданий взят текст синодальной Библии, в котором заменены устаревшие грамматические формы и выражения. Издания осуществлены согласно общепринятой в нашей стране орфографии и пунктуации.

Три раза издавался отдельно Новый завет — собственно христианская часть Библии.

Вышло пять изданий Псалтири — одной из книг Ветхого завета, содержащей 151 песнопение (псалмы).

Все эти данные убедительно опровергают домыслы западной клерикальной пропаганды о том, будто приверженцы православия в нашей стране не имеют ни библий, ни других церковных книг, — домыслы, призванные оправдать попытки нелегального завоза в СССР религиозной литературы.

Труды иерархов Русской православной церкви. Продолжая дореволюционную практику издания трудов крупнейших церковных деятелей и богословов, Издательский отдел Московского патриархата выпустил в 1947 году книгу «Патриарх Сергей и его духовное наследство». В нее включены как работы самого Сергея, так и статьи о нем и его богословско-церковном твор-

честве, а также большой обзор «Русская православная церковь после кончины патриарха Сергия».

В 40—50-х годах были изданы на русском и иностранных языках сборники избранных выступлений и проповедей митрополита Николая (Ярушевича), а также его «Слова и речи» в 4-х томах. В 50—60-х годах увидело свет четырехтомное собрание речей и проповедей патриарха Алексия (Симанского), а в последующие десятилетия — два тома «Слов, речей, посланий, обращений» патриарха Пимена (Извекова).

Для тех, кто занимается критикой идеологии современного русского православия, эти труды ведущих иерархов Московского патриархата важны и интересны тем, что содержат не частное богословское мнение по вопросам вероучения, обрядности и уклада приходской жизни, а официальную точку зрения Русской православной церкви на данные проблемы.

Юбилейно-документальные издания. Издательским отделом Московского патриархата выпущен ряд сборников, содержащих документы и материалы наиболее значительных событий в жизни Русской православной церкви 40—80-х годов текущего столетия.

В 1949 году был издан двухтомник «Деяния Совещения глав и представителей автокефальных православных церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской православной церкви 8—18 июля 1948 года». В нем содержатся описание самих торжеств, а также сделанные на совещании доклады и принятые по ним решения.

В 1972 году на русском языке, а в 1977 году на английском вышла книга «Поместный собор Русской православной церкви 30 мая — 2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника».

В 1977 году Русская православная церковь отметила 60-летие восстановления патриаршей формы правления. Этому юбилею был посвящен сборник «Московский патриархат. 1917—1977», изданный в 1978 году. А год спустя вышел сборник «60-летие восстановления патриаршества», содержащий описание самих юбилейных торжеств.

В 1982 году Издательский отдел совместно с редакцией журнала «Православний вісник» выпустил в свет на русском, украинском и английском языках сборник «Львовский церковный собор. Документы и материалы. 1946—1981». В сборнике три раздела:

первый содержит исторический очерк «Уния», второй — деяния Львовского собора, а третий — поздравления и другие юбилейные материалы, связанные с 10-, 20-, 25- и 35-летием Львовского собора. Завершает сборник библиография, включающая в себя более двухсот наименований книг и статей, посвященных проблеме возникновения, существования и преодоления униатства.

Книги о Русской православной церкви. Первой публикацией такого рода, подготовленной Издательским отделом Московского патриархата, явилась книга «Русская православная церковь. Устройство, положение, деятельность», выпущенная в 1958 году на русском, английском, немецком, французском, итальянском, испанском и арабском языках.

В 1980 году была издана на русском языке богато иллюстрированная книга-альбом «Русская православная церковь», имеющая следующие разделы: «История русской православной церкви (краткий обзор)», «Современная жизнь церкви», «Патриотическая и миротворческая деятельность Русской православной церкви», «Русская православная церковь в семье поместных православных церквей», «Русская православная церковь и экуменическое движение», «Храмовая архитектура Древней Руси», «Церковное искусство». Год спустя государственное издательство «Прогресс» переиздало ее на английском языке.

Издательский отдел Московского патриархата и швейцарская книгоиздательская фирма «Орель Фюсли» в 1982 году выпустили совместно на немецком языке книгу-альбом большого формата «Православная церковь в России». Цветные иллюстрации выполнил известный швейцарский фотограф Фред Майер. Книга издана также на французском, английском и итальянском языках.

К этой же группе изданий можно отнести книги, посвященные монастырям Русской православной церкви. В 1981 году вышла в свет иллюстрированная брошюра «Успенская Почаевская лавра», приуроченная к 150-летию со времени возвращения этого монастыря из униатства в православие. В порядке подготовки к 1000-летию русского православия осуществлено издание книг-альбомов о Троице-Сергиевой лавре и о Русском Пантелеймоновском монастыре на Афоне.

Издания по миротворческой тематике. Участие Русской православной церкви в движении сторонников

мира получило отражение в целом ряде изданий Московского патриархата.

Первое из них вышло в 1950 году и представляло собой сборник церковных документов «Русская православная церковь в борьбе за мир. Постановления, послания, обращения, призывы, речи, статьи. 1948—1950 гг.».

В 1952 году Издательский отдел выпустил на русском, английском, немецком, французском и арабском языках книгу «Конференция всех церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная вопросу защиты мира. Загорск, Троице-Сергиева лавра, 9—12 мая 1952 г. Материалы».

Дважды издавались сборники выступлений митрополита Николая (Ярушевича): «Защитим мир» (1952) и «Религиозная совесть не может молчать» (1958).

В 1983 году вышла в свет книга «Всемирная конференция „Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы“». Москва, 10—14 мая 1982 года».

Во всех перечисленных выше публикациях по миротворческой тематике освещаются многообразные проявления общественной активности верующих граждан социалистического государства (как духовенства, так и мирян), направленной на поддержку общенародных усилий по предотвращению угрозы новой войны и сохранению мира на нашей планете. Сам факт такой активности опровергает измышления западных клерикалов-антикоммунистов о том, будто религиозные советские люди являются внутренними эмигрантами, которых якобы не волнуют проблемы, стоящие перед социалистическим обществом, в том числе и проблема поддержки общенародной борьбы за мир.

Как книги, так и периодика (за исключением зарубежных изданий), подготовленные к выходу в свет сотрудниками Издательского отдела, печатаются в государственных типографиях на средства Московского патриархата. Они распределяются по синодальным учреждениям, епархиальным управлениям, монастырям, церковным учебным заведениям, зарубежным учреждениям Русской православной церкви, русским православным приходам и религиозным объединениям, а также рассылаются по адресам частных подписчиков в нашей стране и за рубежом. Какая-то часть церковной книжно-журнальной продукции продается в храмах Московской патриархии.

Помимо выпуска собственной печатной продукции Издательский отдел Московского патриархата помогает и другим церковным организациям. В частности, по просьбе католикоса-патриарха всей Грузии Илии II он издал в 1983 году красочно оформленную брошюру «Грузинская православная церковь» на русском, английском, французском и немецком языках.

По заказу Высшего старообрядческого совета в Литовской ССР Московским патриархатом в 1983 году была издана книга «Пасхальная служба», а в 1985-м — «Сборник знаменного пения» в трех частях.

Подготовлен Молитвенник для лютеранских общин Прибалтики и Средней Азии.

С 1980 года Издательский отдел Московского патриархата оказывает техническую поддержку изданию буддийскими объединениями МНР журнала на английском языке «Буддисты за мир».

Начиная с 1979 года функции Издательского отдела Московского патриархата существенно расширились. В нем был создан киноотдел, занимающийся производством короткометражных документальных церковных фильмов-репортажей, в которых освещаются различные стороны деятельности Русской православной церкви и наиболее значительные события в ее жизни.

Темы этих кинофильмов разнообразны. Одни из них посвящены храмам и монастырям («Алекسانдро-Невский собор в Таллине», «Пюхтицкий монастырь», «Псково-Печорский монастырь»), другие зафиксировали православные богослужения, третьи рассказывают о церковных торжествах по случаю гражданских событий.

С помощью студии научно-популярных фильмов создана полнометражная кинокартина «В защиту священного дара жизни от ядерной катастрофы», посвященная одноименной Всемирной конференции 1982 года в Москве.

Более десяти документальных церковных кинофильмов были подготовлены киноотделом совместно с телевизионными компаниями зарубежных стран.

Созданные киноработниками Издательского отдела Московского патриархата короткометражные фильмы-репортажи демонстрировались на международных христианских теленеделях, проходивших в Стокгольме (1979), Амстердаме (1980) и Дублине (1983).

В 1983 году в рамках Издательского отдела Мо-

сковского патриархата образовался отдел по производству диафильмов с собственной технической базой. Сотрудниками отдела создана серия церковных слайд-фильмов: «Русская православная церковь», «Религии в Москве», «Смоленск», «Ванкувер-83» (о VI генеральной ассамблее ВСЦ) и др. Они демонстрировались как в самом Издательском отделе (для участников проходивших там межрелигиозных встреч и заседаний), так и за рубежом.

Все более широкое использование Московской патриархией кино (правда, пока не в богослужебно-культурных целях, а в информационно-апологетических) показательно в двух отношениях, каждое из которых пропагандисты научного атеизма должны учитывать.

С одной стороны, такое использование лишней раз демонстрирует зависимость церкви как земного института от реальных, опять-таки чисто земных условий ее существования, подрывая тем самым идею ее «богоустановленности». Пока русское православие было достоянием большинства и отстаивало свои позиции с помощью мер государственного принуждения, предоставленных ему самодержавием, церковь довольствовалась традиционными приемами защиты и пропаганды религиозной идеологии. Но когда под воздействием этой религии осталось меньшинство, а церковь стала функционировать в условиях полной секуляризации государственной и общественной жизни, ей приходится рассчитывать только на себя, в частности искать новые способы отстаивания и пропаганды своих воззрений.

С другой стороны, прибегая к услугам кино, богословско-церковные круги Московской патриархии тем самым подтверждают наличие в современном русском православии модернистских тенденций. На словах декларируя верность церковной старине и ортодоксальным традициям, руководящие инстанции Русской православной церкви на деле не спеша, но и не мешкая обновляют арсенал способов активизации церковной деятельности, средств пропаганды и защиты религиозного вероучения.

В последнее время у Издательского отдела Московского патриархата появилась еще одна сфера деятельности — организация зарубежных выставок, на которых экспонируются церковные издания, а также фоторепортажи о жизни Русской православной церкви и

других религиозных объединений, имеющихся в Советском Союзе.

Первоначально церковные экспозиции Издательского отдела являлись частью национальных выставок СССР, проведенных в 1978 году в Лос-Анджелесе (США) и Лондоне. Были они представлены в 1980 году на книжной ярмарке во Франкфурте-на-Майне (ФРГ), на торгово-промышленной выставке СССР в Дюссельдорфе (ФРГ) и на выставке, посвященной 60-летию образования СССР, проведенной в Дамаске (Сирия).

В качестве самостоятельного экспонента Издательский отдел Московского патриархата выступил в 1983 году в Ванкувере (Канада) — во время VI генеральной ассамблеи ВСЦ.

Свою собственную выставку «Религии в Советском Союзе» Издательский отдел организовал в 1984 году в Будапеште во время проходившего там VII конгресса Всемирной лютеранской федерации. На ней помимо печатной продукции и фотоматериалов о жизни всех религиозных объединений нашей страны экспонировались облачения духовенства и церковная утварь, изготовленная в мастерских Московской патриархии.

В том же году выставка «Свобода религии и мысли в СССР» с аналогичной экспозицией была проведена Издательским отделом в Хельсинки — в Доме советской культуры и науки. На выставке демонстрировался кинофильм «В защиту священного дара жизни от ядерной катастрофы» и слайд-фильмы о жизни и деятельности религиозных объединений, функционирующих в Советском Союзе.

Выставки, организуемые Издательским отделом Московского патриархата, весьма значимы как в религиозно-церковном отношении, так и в общественном. Эта многозначность, вызывающая к ним широкий интерес не только в церковных кругах, но и рядовых верующих, проявляется в следующем.

Прежде всего, экспозиция знакомит зарубежных посетителей, многие из которых знают о русском православии лишь понаслышке, с важнейшими сторонами жизни и основными аспектами деятельности Русской православной церкви — деятельности нормальной, многосторонней, хотя и протекающей в обществе массового атеизма, но не встречающей искусственных преград. Такое ознакомление объективно способствует если не полному преодолению, то во всяком слу-

чае подрыву господствующих на Западе застарелых предубеждений против русского православия как якобы конфессионально замкнутой разновидности христианства, консервативной в вероисповедном и социальном отношениях, будто бы живущей в условиях всевозможных произвольных ограничений и не имеющей возможности проявлять свою религиозную и общественную активность.

Далее, выставки предоставляют посетителям исчерпывающие сведения о деятельности других религиозных организаций и объединений, существующих в СССР, об их взаимоотношениях, лишенных былой враждебности, которая культивировалась в царской России, и отражающих в специфически религиозной форме наличие в социалистическом обществе морально-политического единства всех его граждан.

Наконец, свесей наглядной и достоверной информацией о положении религии и церкви в Советском Союзе выставки помогают международной общественности, где преобладают религиозные люди, убедиться, с одной стороны, в реальном существовании свободы совести в СССР, а с другой — в клеветническом характере утверждений антикоммунистической пропаганды об отсутствии у верующих советских людей возможностей для беспрепятственного удовлетворения своих религиозных потребностей.

* * *

Современная структура и организация Русской православной церкви представляют собой единство традиционного и нового, что определено самим фактом ее функционирования в изменившихся социальных условиях. Обновление всех звеньев религиозно-церковной структуры — несомненное свидетельство земного характера церкви как чисто человеческого учреждения, подверженного воздействию времени и обстоятельств, перестраивающегося с учетом перемен в жизни верующих. Апелляция к этому свидетельству повышает убедительность научно-атеистической критики богословского тезиса о церкви как «богоустановленном» образовании.

Нынешнее состояние религиозно-церковной структуры русского православия отражает специфику ее существования в обстановке отделения церкви от государства, когда все организационные формы церков-

ной жизни — от прихода до патриархии — определяются самими верующими с учетом создания оптимальных условий для удовлетворения собственных религиозных потребностей. Оно наглядно опровергает домыслы западной антикоммунистической пропаганды о том, будто Советское государство вмешивается в жизнь Русской православной церкви, регулируя и ограничивая ее деятельность по своему усмотрению.

Сегодняшняя организация и структура Русской православной церкви — свидетельство сужения сферы ее деятельности, вызванного общим снижением уровня религиозности в социалистическом обществе, продолжающимся сокращением числа приверженцев всех религий, в том числе и русского православия. Это снижение — следствие действия объективных закономерностей общественного развития, обусловивших повсеместный кризис религии в современном мире, а не каких-то искусственных помех, как клеветнически утверждает клерикальная пропаганда.

Современная организация и структура Русской православной церкви обеспечивают ей нормальное функционирование на основе ее собственных догматических установок, канонических норм церковной жизни и обрядовых требований, позволяют вести подготовку и переподготовку богословских и священнических кадров, осуществлять издательскую деятельность, укреплять межцерковные связи и проводить разнообразные миротворческие акции — и все это предпринимать по своей инициативе, собственными силами, в церковных интересах. Отсюда становится очевидной полнейшая несостоятельность измышлений западных клерикалов-антикоммунистов о «несвободе церкви» в социалистическом обществе.

Располагая достоверными данными о современной жизни и деятельности Русской православной церкви, о структуре и организации всех ее подразделений, пропагандист научного атеизма имеет возможность аргументированно опровергать эти измышления, исходящие от классовых врагов и рассчитанные на то, чтобы, с одной стороны, восстановить верующих советских людей против неверующих, а с другой — опорочить нашу страну в глазах мировой общественности, где преобладают религиозные люди.

ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТ





волюция затронула не только общественно-политическую ориентацию Русской православной церкви, ее организацию и структуру, но и идеологию русского православия, а также его обрядовую сторону. Процесс обновления привел к тому, что как идеология,

так и культ современного русского православия представляют собой смешение старого, традиционно сохраняемого с давних пор, и нового, вошедшего в жизнь церкви по велению времени. Поэтому для получения полного представления о современном этапе эволюции русского православия необходимо рассмотреть и проанализировать характер тех перемен, которые произошли в идеологии и культе Русской православной церкви, сопоставив их с основополагающими принципами ортодоксального вероучения и традиционной обрядности.

Разработкой принципиальных положений идеологии современного русского православия занимается широкий круг лиц: иерархи, священнослужители, богословы-миряне (главным образом преподаватели учебных заведений Московской патриархии и сотрудники синодальных учреждений, не имеющие церковного сана). Сам процесс этой разработки и его результаты находят отражение в материалах поместных и архиерейских соборов, в документах, исходящих от патриарха и синода, в официальных докладах иерархов, выступающих от имени Московской патриархии, в богословских статьях и материалах, в магистерских и докторских диссертациях богословов, в курсах лекций, читаемых в духовных академиях, наконец, в выступлениях официальных представителей Московской патриархии на международных и региональных церковных встречах (на всеправославных совещаниях, экуменических ассамблеях и конференциях, собеседованиях с западными теологами, форумах церковных сторонников мира

и т. д.), а также в итоговых документах этих встреч, ими подписанных.

Последний способ выражения и фиксирования идеологических позиций церкви не характерен для традиционного русского православия дореволюционной поры, которое отличалось конфессиональной замкнутостью и межцерковные контакты практиковало крайне редко, а документировало их еще реже. Совершенно новым для русского православия является и участие его представителей в религиозных форумах приверженцев мира, где также постулируются многие принципы идеологии Русской православной церкви.

Таким образом, возможностей для формирования и изложения своих мировоззренческих ориентиров у богословско-церковных кругов Московской патриархии более чем достаточно. И реализуют они данные возможности в полную меру, о чем свидетельствуют многочисленные труды теоретического характера (доклады, речи, статьи, послания и т. п.), публикуемые на страницах официальных церковных изданий. Именно эти публикации анализировались нами при раскрытии особенностей идеологии современного русского православия.

Что же касается тех каналов, по которым установки и выводы идеологов современного русского православия доходят до рядовых прихожан православных храмов, то их два: церковная печать, преимущественно периодика, и храмовое богослужение, составной частью которого является проповедь с широким диапазоном тем, выбираемых приходским духовенством по своему усмотрению. Тематика и содержание проповедей дают дополнительную информацию о том, какие аспекты идеологии современного русского православия активнее всего пропагандирует приходское духовенство среди рядовых верующих. Эта информация, содержащаяся в проповедях, которые опубликованы на страницах «Журнала Московской патриархии» и «Православного вестника», также учитывалась нами при изучении и освещении идеологии современного русского православия.

Чтобы как сама эволюция религиозной идеологии, так и ее последствия воспринимались отчетливее и становились очевиднее, современные воззрения Русской православной церкви сопоставлены с ортодоксальными, складывавшимися в течение веков и составившими мировоззренческую суть традиционного рус-

ского православия дореволюционной поры. Этот же метод сопоставления применен и при характеристике культовых особенностей современного русского православия: обрядовые новшества рассмотрены в сравнении с богослужебными традициями церкви и на их общем фоне.

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Важной составной частью любой религиозной идеологии являются социально-этические воззрения, содержащие церковную оценку общественных процессов и поведения людей. Именно по этим воззрениям определяют, какую социальную позицию занимает та или иная церковь, кому она служит, чьи интересы защищает.

Социальные принципы и нравственные идеалы, которые отстаивало традиционное русское православие, характеризуя их как общехристианские по своим истокам и общечеловеческие по содержанию, в действительности были специфичны для данной конфессии и сословно ограничены. Они являлись феодальными по своей сущности и антинародными по направленности, что определялось социальной природой Русской православной церкви как феодального учреждения, ее положением в государственной структуре княжеской Руси и царской России.

Согласно этим воззрениям, все социальные реальности самодержавно-крепостнической, а затем буржуазно-помещичьей России объявлялись земным воплощением небесных христианских идеалов. Имущественное и социальное неравенство преподносилось верующим как идеал христианских взаимоотношений, эксплуатация человека человеком — как норма христианской жизни, крепостничество — идеал христианского общественного устройства, русское самодержавие — христианский идеал «богоустановленной» власти и т. п. Стараниями идеологов традиционного русского православия чертами «богооткровенной» нравственности, якобы имеющей общечеловеческий характер, наделялась мораль крепостников и буржуа — в равной мере узкоклассовая и эгоистичная, противоречащая нравственным принципам и идеалам трудящихся.

Попав в новые социальные условия, где существен-

но изменились и общественный статус церкви и классовый состав ее прихожан, русское православие самой жизнью было поставлено перед необходимостью отказа от своих традиционных социально-этических воззрений и выработки новых подходов к оценке с религиозных позиций общественных и нравственных проблем. Первыми осознали эту необходимость обновленцы, а затем она стала очевидной и для той части староцерковников, которая пошла за митрополитом Сергием (Страгородским) и его преемниками.

Идеологи обновленчества, принявшие социалистические преобразования как providенциально обусловленный необратимый процесс, понимали, что этот процесс следовало религиозно истолковать таким образом, чтобы предложенную трактовку приняла основная масса верующих трудящихся. Поэтому наряду с разработкой программ модернизации вероучения, уклада церковной жизни и обрядности они стали продумывать и новую трактовку ортодоксальных социально-этических воззрений с целью приведения их в соответствие с политической ориентацией обновленческой церкви.

Прежде всего, лидеры обновленческих групп публично осудили социальные воззрения традиционного русского православия, заявив, будто эти воззрения не имеют опоры в христианстве, а были извне насильственно навязаны церкви самодержавием, эксплуататорскими классами дореволюционной России. Такому же осуждению подвергли они и те нравственные нормы, которые отстаивала Русская православная церковь дореволюционной поры, объявив их противоречащими самой сути христианства.

Что же касается собственных социально-этических воззрений, то они не были разработаны обновленцами с достаточной глубиной и обстоятельностью. На это у них имелись свои причины. Во-первых, само обновленчество как реформаторское движение продержалось недолго, и его идеологам не хватило времени для реализации (а в данном случае даже для тщательной проработки) намеченных ими программ модернизации русского православия. Во-вторых, после политической переориентации патриаршей церкви главный пункт расхождений между староцерковниками и обновленцами переместился из социальной сферы, где их позиции почти уравнились, в сферу религиозно-церковную, в которой традиционализму первых противостоял мо-

дернизм вторых. В-третьих, занявшись борьбой с тихоновцами и сергиевцами за церковные приходы, которых у них становилось все меньше и меньше, обновленцы утратили интерес к решению теоретических проблем, в том числе и к систематизации ранее выдвинутых богословских доводов в пользу социально-этических воззрений своей церкви.

Однако основные наброски таких воззрений идеологи обновленческих групп, а затем и обновленческой церкви все же предложили приверженцам русского православия, которых они рассчитывали увлечь и повести за собой.

Отправной точкой этих воззрений явилось осуждение с религиозно-церковных позиций досоциалистических укладов общественной и государственной жизни — прежде всего буржуазного, объявленного в силу его внутренней порочности глубоко греховным и потому антихристианским по своему существу. «Эксплуатация человека человеком, — заявили обновленцы, — есть величайший нравственный ужас... Капитализм, с христианской точки зрения, есть великая нравственная неправда» (Живая церковь, 1922, № 2, с. 5). Со страниц обновленческой печати раздавались призывы такого рода: «Пусть церковь безоговорочно осудит богачей и капиталистов, а станет за пролетариат» (там же, № 1, с. 9).

Соответственно по-новому истолковывали богословы обновленческой церкви и отношение православия к социальным преобразованиям — в первую очередь к социалистической революции, направленной против буржуазно-капиталистического строя. Они считали, что церковь должна перейти от осуждения революционного процесса к полному одобрению его с религиозно-церковной точки зрения. «Поскольку в принципах Октябрьской революции, — гласила программа «Союза общин древлеапостольской церкви», — нельзя не усмотреть принцип первохристианства, церковь религиозно принимает нравственную правоту социального переворота и активно, доступными ей церковными методами, проводит эту правду в жизнь» (За Христом, 1922, № 1-2, с. 22). Эта же идея была выражена и в обращении обновленческого поместного собора 1923 года к Советскому правительству: «Великий Октябрьский переворот проводит в жизнь начала равенства и труда, имеющиеся в христианском учении. Во всем мире сильные давят на слабых. Только в Советской

России началась борьба против этой социальной неправды. Собор полагает, что каждый честный христианин должен стать среди этих борцов за человеческую правду и всемерно проводить в жизнь великие начала Октябрьской революции» (Поместный собор Российской православной церкви 1923 г.: Бюллетени. М., 1923, с. 4).

Все это подводило идеологов обновленчества к признанию провиденциального характера Советской власти со всеми вытекающими отсюда последствиями. В противоположность староцерковникам-тихоновцам, не признававшим законность Советской власти и бойкотировавшим ее декреты, обновленцы утверждали, что эта власть практически реализует «предначертания господни» и поэтому заслуживает поддержки со стороны духовенства и верующих. «Церковь,— говорилось в одном из проектов церковных реформ,— должна быть не только лояльной к Советской власти, но и открыто признать, что эта власть мирскими методами проводит Христовы идеалы социального равенства в жизнь» (Церковь и жизнь, 1923, № 1, с. 27).

Приверженцы обновленческой церкви проводили параллели между идеями христианства и принципами социализма и даже выводили вторые из первых. Утверждалось, в частности, будто идеалы социализма и коммунизма «почерпнули свое воодушевление социальной справедливостью из одного источника — идеала христианского» (Живая церковь, 1922, № 4-5, с. 2).

Наконец, радикальному пересмотру подвергались моральные установки традиционного русского православия, которые характеризовались обновленцами как «противохристианские». В противоположность этим установкам выдвигались и отстаивались те моральные принципы, которые утверждались в социалистическом обществе. Намеченная обновленцами программа церковных преобразований включала в себя и «реформу этическую», которая предусматривала модернизацию этических воззрений русского православия. Выдвигалось, например, требование «нравственного и общественного равноправия женщины», предлагалось воспринимать труд не как «наказание господне», а как «радостное проявление полноты жизни и залог общественного благосостояния» и т. п. (см.: там же, 1922, № 10, с. 18).

Такой подход богословов и церковных деятелей к характеристике и оценке социальных явлений и нрав-

ственных ценностей — подход, выражающий точку зрения верующих граждан социалистического общества, — получил название «коммунистического христианства». Помимо обновленцев эту социально-этическую концепцию разрабатывали и пропагандировали некоторые христианские деятели Запада. В частности, на таких позициях стоял американский епископ В. Браун, написавший книгу «Коммунизм и христианство», изданную у нас в стране в 1923 году. Такие же воззрения пропагандировал англиканский священник Х. Джонсон, который с 1931 по 1963 год был настоятелем Кентерберийского собора — религиозного центра англиканской церкви. Его книга «Христиане и коммунизм» вышла на русском языке в Москве в 1957 году.

Осуждение обновленцами социально-этических воззрений традиционного русского православия и принятие ими (разумеется, в специфически религиозном истолковании) тех общественных принципов и нравственных норм, что утверждались в социалистическом обществе вопреки противодействию Русской православной церкви, оказывало противоречивое влияние на рядовых приверженцев данной конфессии.

С одной стороны, благодаря такому пересмотру поднимался престиж обновленчества в глазах верующих трудящихся — участников революционного процесса и социалистического строительства. Отмежевываясь от контрреволюционных действий и реакционных идей дореволюционной синодальной и послереволюционной патриаршей церкви, обновленцы создали себе репутацию поборников очищения христианства вообще и русского православия в частности от якобы иностранных «искажений», «наслоений», «фальсификаций», а своей церкви — видимость полного воплощения «идеального христианства».

Но, с другой стороны, пересмотр обновленцами социально-этических воззрений традиционного русского православия подрывал престиж Русской православной церкви в целом, поскольку значительная часть ее духовенства и прихожан продолжала декларировать свою приверженность «вере отцов» в полном ее объеме, не задумываясь над тем, что они остаются тем самым приверженцами реакционных общественных идей и нравственных требований. Обличения обновленцами реакционной социальной позиции церкви заставляли некоторых из них задуматься, проникнуться сомнени-

ями в правильности их ориентации на русское православие. Иные под влиянием таких сомнений уходили из патриаршей церкви, справедливо дискредитированной обновленцами, но не к обновленцам, а к неверующим.

Следовательно, в тех конкретных исторических условиях идеи «коммунистического христианства» «работали» только на обновленцев, оставляя староцерковникам одни издержки. Если бы обновленцы вышли победителями в их конфронтации со староцерковниками, разработанные ими новые социально-этические воззрения подняли бы в глазах верующих трудящихся престиж всего русского православия, модернизированного в обновленческом духе. Но они потерпели поражение, были опорочены патриаршей церковью перед духовенством и мирянами. Скомпрометировав всю совокупность выдвинутых обновленцами идей, патриаршая церковь тем самым лишила себя возможности использовать хоть что-нибудь из обновленческого идейного наследия, в том числе и безусловно полезное для своей дальнейшей деятельности. Лишь много лет спустя, когда ушли из жизни активные участники обновленческого движения и само обновленчество стало достоянием далекого прошлого, Московская патриархия стала использовать многие элементы этого наследия, преподнося их своим приверженцам как плоды собственной интенсивной богословской деятельности.

Однако в рассматриваемое нами время, когда патриаршая церковь, руководимая митрополитом Сергием (Страгородским), только-только одолела обновленцев, принять концепцию «коммунистического христианства» — самое значительное и привлекательное для верующих достижение обновленческой церкви — Московская патриархия не могла. Но и альтернативной концепции у богословско-церковных кругов Московской патриархии тоже не было. Альтернативой являлись социально-этические воззрения традиционного русского православия, вместе с тем со времени политической пересориентации патриаршей церкви и принятия декларации митрополита Сергия от 29 июля 1927 года они стали неприемлемы не только для обновленцев, но и для староцерковников-сергиевцев.

Поэтому после преодоления обновленческого раскола у Московской патриархии оставался один выход из создавшегося положения — вообще не заниматься осмыслением и решением социально-этических проблем,

объявив их не входящими в компетенцию церкви. Так последователи митрополита Сергия и поступили, целиком сосредоточившись на проблемах сугубо религиозного характера, тем более что в 30—40-х годах они были заняты консолидацией церковных сил, о чем уже шла речь в первом разделе книги.

А чтобы такая позиция не показалась верующим немотивированной, идеологи Русской православной церкви пустили в обращение концепцию «социальной нейтральности» христианства, а стало быть, и православия.

Суть этой концепции такова. Первая цель христианства — спасение и благо души, из которых потом вырастают и земные блага. Есть два пути, ведущие к этой цели: один путь внешний, другой — внутренний. Первый состоит в обнародовании законов, в правительственных распоряжениях, в решении всех политических, экономических и нравственных вопросов на основании известных положений. Вторым путем — перемена ума и сердца. Этот путь не по силам людям — его избрал Христос, свидетельствуя тем самым о своей божественной сущности.

Христос, говорили богословы, в своей евангельской проповеди не затрагивал и не решал вопросов политики, права, экономики и т. п., предоставляя решение их свободе человека. Христос обращал свое основное внимание на душу человека, на внутреннего человека, из которого потом уже рождается и внешний человек, то есть подданный, гражданин, семьянин и т. д. Христос не только не касался в проповеди юридических, социальных, экономических и других законов, а даже иногда прямо отказывался входить в их обсуждение.

Заключая цепь приведенных выше рассуждений, протоиерей А. Смирнов писал в статье «Солнце правды и любви»: «Как смотреть на общественное неравенство людей? Как должны быть распределены в обществе материальные блага? Позволительна ли собственность? Надобно ли стремиться к материальному уравниванию членов общества? Как смотреть на рабство? Нормально ли ограничивать деятельность женщин семей? Каковы должны быть отношения власти к народу? Какие формы власти лучше? и т. п. На все эти и другие вопросы любопытные не найдут прямого ответа в евангелии по той простой причине, что его там нет» (Журнал Московской патриархии, 1944, № 12, с. 35).

Это утверждение автора статьи не соответствует действительности, так как христианство заключает в себе систему оценок социальных явлений. В евангелиях и других библейских книгах есть ответы на поставленные протоиереем А. Смирновым вопросы. Но эти ответы таковы, что прямо изобличают христианство как поборника социального неравенства и защитника эксплуататоров: «...бедность и богатство — от господ» (Сир. 11, 14); «всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимущего отнимется и то, что имеет» (Матф. 25, 29); «рабы, во всем повинуйтесь господам вашим» (Колос. 3, 22); «бога бойтесь, царя чтите» (I Петр. 2, 17) и т. п.

Исчерпывающую характеристику системы социальных воззрений, вытекающих из христианского учения, дал К. Маркс: «Социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата.

Социальные принципы христианства проповедают необходимость существования классов — господствующего и угнетенного, и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, дабы первый ему благодетельствовал.

Социальные принципы христианства переносят на небо... компенсацию за все испытанные мерзости, оправдывая тем самым дальнейшее существование этих мерзостей на земле.

Социальные принципы христианства объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов.

Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом — все качества черни...

На социальных принципах христианства лежит печать проницательности и ханжества...»¹

Таким образом, распространившийся богословско-церковными кругами Московской патриархии вывод о «социальной нейтральности» христианства в целом и православия в частности совершенно несостоятелен во

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 204—205.

всех отношениях, так как опровергается реальной историей и христианства и православия.

Точно так же не соответствовало действительности утверждение богословов Русской православной церкви о том, будто традиционное православие дореволюционной поры не повинно в освящении авторитетом «священного писания» феодально-крепостнической и буржуазной морали. Между тем утверждения такого рода постоянно высказывались как в богословских статьях, так и в церковных проповедях 40—50-х годов. Христианские моральные поучения, пропагандируемые церковью, объявлялись несоизмеримыми ни с одной из светских норм нравственности. А характерное для традиционного русского православия истолкование библейских заповедей в интересах эксплуататорских классов преподносилось как отступление от христианства — как следствие искажения христианской трактовки морали отдельными служителями культа.

Чтобы придать этой точке зрения большую убедительность, авторы богословских статей и церковные проповедники поступали следующим образом. Они проводили водораздел между библейскими заповедями и светскими нормами нравственности: первые характеризовали как нечто абсолютное, указывающее путь к небесному спасению, а вторые — как конкретные требования, регулирующие земную жизнь человека.

Что давала концепция «социальной нейтральности» православия богословско-церковным кругам Московской патриархии?

Во-первых, она позволяла легко и безболезненно отмежеваться от всего реакционного в социально-этических воззрениях традиционного русского православия, не подвергая их такому критическому разгрому, какой учинили в свое время обновленцы. От этих воззрений — феодальных по содержанию, реакционных по направленности, антинародных по классовой сущности и потому совершенно неприемлемых для верующих граждан социалистического общества — можно было категорически отказаться, представив их как плод исторического недоразумения или результат искажения христианства отдельными неразумными христианами.

В соответствии с данной концепцией, все то, что предпринималось апологетами русского православия дореволюционной поры для освящения самодержавия, оправдания социального неравенства, защиты эксплуа-

тации человека человеком и т. п., делалось не церковью как богоустановленным учреждением, а отдельными иерархами и церковными деятелями, не во исполнение христианских поучений, а по личной инициативе, не по указанию церковной власти, а на свой страх и риск, не из религиозных побуждений, а по политическим соображениям. Поэтому, дескать, и осуждать за это надо не церковь в целом, не православие, как таковое, а некоторых членов церкви, которые не поняли православного вероучения и поступали ему вопреки.

Этот вывод из концепции «социальной нейтральности» православия настолько удобен для реабилитации прошлой деятельности церкви, что богословы и церковные деятели Московской патриархии продолжают пользоваться им и после того, как сама концепция изжила себя и была заменена новым подходом к оценке общественных явлений с позиций церкви. Ни в одной публикации, освещающей те или иные стороны дореволюционной деятельности Русской православной церкви, не высказываются критические замечания в ее адрес. Самое большее, на что решаются авторы публикаций, — это на упреки, да и то очень сдержанные, отдельным личностям, к тому же, как правило, не упоминаемым по имени.

Во-вторых, вышеупомянутая концепция освобождала Русскую православную церковь от необходимости разрабатывать собственное истолкование социально-этических проблем, к чему богословы в 30—50-х годах еще не были готовы. На страницах церковной печати было вполне официально заявлено, что Московская патриархия не станет давать какие-то универсальные оценки социальным процессам, предоставляя верующим возможность самим разбираться в проблемах земного бытия. «Русская православная церковь, — говорилось в одной из богословских публикаций, — учила и учит, что прикладывать печать абсолютного и вечного Христова учения к социально-экономическим и политическим доктринам, насколько бы совершенны они ни были, нельзя. Они все же принадлежат к области построений человеческих. Христос же не был ни политическим деятелем, ни социальным реформатором, ни регламентатором внешних земных отношений в духе той или иной политической доктрины... Учение Христа, как аполитичный трансцендентный идеал воплощения нравственных принципов, не дает основа-

ния решать вопрос об отношении церкви к земным политическим образованиям» (Журнал Московской патриархии, 1961, № 6, с. 79).

При всей его привлекательности, такое самосознание от выработки собственных социально-этических воззрений повлекло за собой ряд крайне нежелательных для Русской православной церкви последствий, причем эта нежелательность с каждым годом становилась все очевиднее.

Прежде всего, концепция «социальной нейтральности» православия обязывала идеологов современного русского православия избегать в своих статьях и проповедях общественно-политической проблематики. Но верующих советских граждан, в том числе и прихожан православных храмов, эта проблематика интересовала и волновала. Поскольку церковь отказывалась давать ответы на интересовавшие их вопросы, они должны были удовлетворять свой интерес вне церкви, обращаясь к светским источникам сведений об общественной жизни. Это разрушало целостность религиозного мировоззрения приверженцев русского православия, делало его открытым для восприятия научной концепции социального развития, разработанной марксизмом-ленинизмом и утвердившейся в социалистическом обществе, — концепции глубоко атеистической. Получалось, что Русская православная церковь по своей инициативе ограничивала возможности религиозного влияния на собственных прихожан.

Далее, концепция «социальной нейтральности» православия заставляла идеологов современного русского православия проводить водораздел между христианским учением и социально-нравственными идеалами коммунизма. И такой водораздел проводился вплоть до конца 50-х годов текущего столетия. Так, отвечая на вопрос, совместимо ли христианство с коммунизмом, глава Русской православной церкви заявил в одном из интервью: «Христианская религия и коммунизм — совершенно различные категории: христианская религия установлена Христом-спасителем, который создал церковь, а не государство. Силою внутреннего благодатного закона христианская религия благоустроит внутреннюю и внешнюю жизнь людей. Государство имеет свои правила и силою внешнего закона охраняет в порядке общественную жизнь государства. Посему говорить о совместимости или несовместимости христианской религии с той или иной

формой государственного устройства — значит сравнивать и смешивать понятия несовместимые» (Патриарх Алексий. Слова, речи, послания, т. II, 1954, с. 177).

При такой постановке вопроса богословско-церковные круги Московской патриархии лишали себя возможности отстаивать и пропагандировать ошибочный, но очень привлекательный для верующих советских людей тезис о причастности современного русского православия к социалистическому и коммунистическому строительству в нашей стране. Церковь представляла перед своими приверженцами в истинном свете: как учреждение, важное и нужное в религиозном отношении, но совершенно бесполезное в социальном. В конечном счете это вело к сужению сферы влияния Русской православной церкви и подрыву ее престижа в глазах ее собственных прихожан.

Наконец, концепция «социальной нейтральности» православия, доказывавшая ненужность для церкви собственных социально-этических воззрений, ослабляла позиции Московской патриархии в экуменическом движении. В межхристианских встречах, организуемых по линии Всемирного совета церквей, часто проводятся дискуссии по социально-политической проблематике. Богословам Русской православной церкви, активно включившимся в эти дискуссии, приходится иметь дело с западными христианскими социальными доктринами, в том числе и с проимпериалистическими, а то и явно антикоммунистическими, которые стремятся преподнести мировой общественности в качестве экуменической оценки современного общественного развития. Их надо было подвергнуть аргументированному богословскому разбору с позиции верующих граждан социалистического общества, которые имеют собственную интерпретацию социально-нравственных проблем, сложившуюся на основе обобщения церковными идеологами опыта функционирования русского православия в новых условиях. А этим-то обобщением Русская православная церковь в предэкуменический период ее деятельности и не располагала в силу охарактеризованных выше обстоятельств ее борьбы с обновленческим расколом.

Таким образом, коренные интересы самой Московской патриархии, отразившие ее стремление усилить свое влияние на прихожан и укрепить собственные позиции в христианском мире, потребовали отказа от исчерпавшей себя концепции «социальной нейтраль-

ности» православия. Но одного лишь отказа было явно недостаточно. Следовало создать целостную систему богословских решений социально-этических проблем, удовлетворяющую приверженцев русского православия, живущих в социалистическом обществе и пользующихся всеми достижениями реального социализма.

Как уже отмечалось, элементы такой системы начали было создавать обновленцы. Но довести начатое дело до конца они не смогли (вернее, не успели), так как относительно быстро обновленчество сошло с исторической арены. Однако сама идея разработки социально-этических воззрений Русской православной церкви в духе «коммунистического христианства» не умерла, и ее перспективность стала еще очевиднее после того, как изжила себя концепция «социальной нейтральности» православия.

К этой идее и обратилась богословская мысль Русской православной церкви на рубеже 50—60-х годов текущего столетия. Это не была простая реставрация обновленческих воззрений с их демонстративным радикализмом и полемическими излишествами, типичными для церковной жизни 20—30-х годов, а лишь восстановление Московской патриархией основополагающего принципа «коммунистического христианства» — требования богословски осмыслить и одобрить ту социалистическую реальность, которую верующие уже давно приняли практически и оценивают положительно.

Руководствуясь этим принципом, богословско-церковные круги Московской патриархии заговорили о том, что «церковь должна высказывать свой взгляд на условия жизни людей, насколько эти условия гармонируют с христианским идеалом, насколько они соответствуют христианским понятиям», так как она «не может согласиться с тем, чтобы члены ее по-разному смотрели на такие вопросы, как справедливость, справедливое социальное устройство, на то, что служит благу человечества и что может привести его к гибели» (Журнал Московской патриархии, 1962, № 5, с. 77).

В церковной печати стали появляться утверждения о необходимости нового «богословского восприятия действительности» (там же, 1967, № 4, с. 40), высказывания в пользу «христианского осмысления» всех тех изменений, которые произошли в мире и в нашей

стране в послереволюционное время (см.: там же, 1968, № 1, с. 7). В качестве результатов такого осмысления в современном русском православии появились новые разделы богословской теории: «богословие революции и развития», «богословие мира и примирения», «богословие освобождения» и т. п. Первые два словосочетания не требуют расшифровки, а последнее охарактеризовано в церковной печати как «богословское выражение социальной концепции христиан, солидарных с бедными» (там же, 1975, № 11, с. 62).

Цель всех этих высказываний и действий самими церковными деятелями определялась следующим образом: добиться формирования у всех приверженцев русского православия, живущих в условиях социализма, «нового общественно-христианского сознания, которое способно синтезировать глубокую православную веру, преданность традициям с социалистическим образом мышления, с сознательным и ответственным служением в церкви, обществе, государстве» (там же, 1977, № 11, с. 39).

Перестраиваясь, богословы Русской православной церкви заговорили о якобы христианских истоках важнейших социальных принципов, утвердившихся в социалистическом обществе, хотя в действительности эти принципы и формировались вне христианства и утверждались в борьбе с ним. «Есть многое,— писала церковная печать,— что заимствовано у церкви многими политическими доктринами и программами. Читая в них о братстве, равенстве и свободе, о правах человека и равноправии наций, о свободе религий и слова, о сотрудничестве и взаимном уважении народов, о праве на труд, отдых и образование, мы уже знаем источник этих возвышенных заданий — евангелие» (там же, 1956, № 6, с. 26—27). Несколько лет спустя эта мысль, в которой желаемое выдается за действительность, была выражена еще категоричнее: в евангелии «коренятся социальные преобразования нашей эпохи» (там же, 1959, № 5, с. 39).

Стал активно пропагандироваться тезис о созвучности социалистических и христианских общественных идеалов. Глава Русской православной церкви заявил в одном из интервью: «В своей общественной и трудовой деятельности православные христиане нашей страны, как и все верующие Советского Союза, следуют тем идеалам, которые были провозглашены... при установлении Советской власти в России... Мы счита-

ем такие задачи социалистического общества, как, например, благо всего народа и мир на земле, созвучными христианскому вероучению» (там же, 1978, № 1, с. 2).

Так же выводились из христианства и нравственные идеалы социалистического общества, которые характеризовались следующим образом: «Идеи социализма, проникнутые любовью к страждущему человечеству, созвучны основе христианского нравственного учения» (там же, 1962, № 12, с. 46). Эти идеалы объявлялись «христианскими по самому существу своему» (там же, 1963, № 1, с. 40). По уверению церковных авторов, «лучшие черты нравственных традиций в современном мире вышли из христианской школы» (там же, 1981, № 11, с. 51).

Встав на такую позицию, идеологи современного русского православия заявили, что они принимают и положительно оценивают основные социально-нравственные ценности социалистического общества, солидаризируясь в данном вопросе с коммунистами (отсюда и общепринятое название их концепции — «коммунистическое христианство»). «Не только в вопросах войны и мира, но и в деле построения наиболее справедливого общества,— читаем на страницах официального органа Русской православной церкви,— наши верующие, наша церковь не имеют мнения другого, чем наши секулярные сограждане — марксисты, которые руководят обществом. Мы не расходимся с ними в понимании основных задач человечества в этой жизни» (там же, 1969, № 11, с. 60).

Богословско-церковными кругами Московской патриархии было высказано мнение о близости религиозного представления о «царстве божием на земле» идеалам коммунистического общественного устройства. «Что касается христианского взгляда на человеческое общество,— утверждалось в одном из официальных церковных докладов,— то он, хотя и отличается от коммунистического в вопросах онтологии и метафизики (признание бога-творца, промыслителя и спасителя мира), в вопросах антропологии и этики (признание личного бессмертия и важности, помимо чисто земных ценностей, также и непреходящих ценностей благодатной жизни в общении с богом), тем не менее из личных этических идеалов не может не отдать предпочтение идеалу бесклассового человеческого общества, допускающего полную свободу всестороннего чело-

веческого развития и гарантирующего полную социальную справедливость» (там же, 1971, № 2, с. 46).

Верующих стали призывать к активному социальному служению, обосновывая этот призыв ссылками на активность евангельского Христа. «Вера во Христа,— зазвучало с церковных амвонов,— обязывает к общественному служению» (там же, 1970, № 3, с. 75).

На самом деле социальная активность рядовых приверженцев православия стимулируется не их религиозностью и не церковными призывами, поскольку церковь призывает верующих быть активными совсем в другом. «Главная цель существования человека,— говорится в статье архиепископа Михаила (Мудьюгина) «Последование Христу в служении ближнему и миру»,— его вечное спасение». Поэтому «при любой степени самоотдачи во имя служения духовному и материальному благу мира, в котором мы живем, окружающих нас и нуждающихся в нас, наших братьев и сестер, путеводной звездой на нашем жизненном пути сияет призыв спасителя: „Ищите же прежде царства божия и правды его“» (Мф. 6, 33) (Журнал Московской патриархии, 1981, № 12, с. 67). А вот какую линию поведения предписывает современному верующему монах Стефан (Корзун) в проповеди «О приготовлении к вечности»: «Путник, идущий в дальний, но желанный для него город, старается не задерживаться в дороге. Все его внимание направлено к конечной цели странствия. Ни к чему встречающемуся на пути он не прилепляется душой, потому что знает, что любая привязанность может отвлечь его от главной цели. Так и христианин, подобно этому благоразумному путнику, должен через все препятствия твердо идти к небесному граду» (там же, 1978, № 3, с. 32).

Пробуждает и поддерживает социальную активность прихожан православных храмов сама советская действительность, создавшая каждому гражданину социалистического государства, в том числе и верующим, все условия для трудовой и общественной деятельности. Но идеологи современного русского православия объявляют эту активность производной от религиозности и считают ее прямым следствием влияния церкви на своих «пасомых». «Православный христианин,— утверждает автор статьи «Служение христианина благу человеческого общества»,— всем укладом церковной жизни побуждается к поддержке развития ко благу и любви. Именно на этой основе развиваются пат-

риотизм русского православного верующего, здесь коренятся и начала его благожелательного отношения ко всей семье человечества, к каждому человеку, соприкасающемуся с верующими нашей церкви. На этой основе православный христианин в нашей стране является сознательным и ответственным строителем социалистического общества» (там же, 1977, № 3, с. 56).

Принимая важнейшие социальные ценности социализма и коммунизма, богословско-церковные круги Московской патриархии не приемлют научное истолкование этих ценностей, а предлагают собственную, религиозно-мистическую интерпретацию их. Эта интерпретация предполагает в качестве основополагающего принципа выведение всех достижений социалистического общества из «промысла господня» и действия различных сверхъестественных сил. Следовательно, она мировоззренчески противоречит научному, марксистско-ленинскому объяснению причин и сущности социальных явлений. Факт такого противостояния признают сами идеологи современного русского православия, подчеркивая, что «марксизм и мистические или религиозные теории представляют явления несовместимые» (там же, 1971, № 12, с. 4).

Социальные воззрения современного русского православия, формулируемые в духе «коммунистического христианства», оказывают противоречивое влияние на сознание и поведение рядовых приверженцев этой конфессии — верующих советских граждан.

С одной стороны, такие воззрения поощряют социальную активность прихожан православных храмов, ориентируя их на одобрительное отношение к преобразованиям, осуществленным в социалистическом обществе, на принятие общественных идеалов социализма и коммунизма, на непосредственное участие в социалистическом и коммунистическом строительстве, на разнообразную деятельность в защиту мира и т. п. А с другой — эту же активность сдерживают, поскольку мешают верующим понять сущность социальных процессов, осмыслить тенденции общественного развития и определить свое место в нем в качестве творческой личности, а не орудия «промысла божия».

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим реальные последствия современного богословского истолкования с позиций «коммунистического христианства» социалистической революции. Необходимость такого истолкования сами богословы обосновали требованиями време-

ни. «Наша действительность,— говорится в статье «Христианство в революции»,— понуждает христиан богословски осмысливать как самоё понятие революции, так и ее проявления в мире сегодня, равно как и отношение христиан к вопросу реального участия в ней. Это осмысливание имеет своим планом не только анализ прошлого, но и освоение опыта настоящего бытия христиан в революции и их служения в революционной ситуации и в обществе, где революция победила» (Журнал Московской патриархии, 1967, № 9, с. 40).

В качестве исходного момента «богословия революции» берется идея сотворения мира богом, причем особо подчеркивается — вопреки ортодоксальной традиции,— что само творение рассматривается современным русским православием не как одномоментный «раз и навсегда законченный творческий акт», а как длительный, непрерывно «продолжающийся процесс, к которому приобщен человек» (там же, 1966, № 6, с. 66).

Постоянное обновление форм жизни (в том числе и социальной) характеризуется как неотъемлемая составная часть этого процесса и аргументируется ссылками на Библию и всю систему христианской догматики. Вот лишь один из примеров такой «аргументации», приведенной представителем Русской православной церкви в ходе межхристианской дискуссии: «В священном писании содержится учение о непрерывно меняющемся и обновляющемся обществе. Сам Христос воплотился, чтобы спасти и обновить человечество. Он носит имя Нового Адама, он заключил с людьми Новый завет, дал миру нового человека на новой земле, на которой должна царствовать справедливость». А поскольку «социальные изменения ведут к новой жизни, которая развивается по новому пути добра, справедливости и счастья для всех», то они также относятся к «богоданному» процессу обновления мира (там же, 1965, № 7, с. 38—39).

Всячески оттеняется необходимость для верующего признать провиденциальность совершающихся вокруг него перемен. «Христианский взгляд на изменения,— констатирует церковная печать,— вытекает из убеждения, что бог направляет все события к исполнению своих предначертаний» (там же, 1966, № 6, с. 66).

Богоустановленность всеобщего обновления, по логике религиозного человека, требует от христиан не

только одобрения этой провиденциальной идеи, но и непосредственного участия в ее практической реализации. «Действуя в соответствии с заложенным в христианстве принципом прогрессивного развития,— пишет автор статьи «Русская православная церковь в новых социальных условиях»,— христианин не только приветствует обновление жизни, но и активно содействует ему, используя собственные, дарованные богом таланты» (там же, 1967, № 7, с. 33).

А так как социальная революция является одной из форм радикального обновления мира («мир преобразуется революционным путем»), то религиозное сознание должно воспринимать ее с позиций провиденциализма — признавать промыслительный характер революционного процесса. «Социальные революции,— говорится в одном из официальных документов Московской патриархии,— это дело божественного промысла» (там же, № 2, с. 4). Эта же мысль выражена и в статье «Русская православная церковь в новых социальных условиях»: «Христианское мышление всем ходом современного мирового развития понуждается к связи идей и сил революционного движения с промыслительной деятельностью божией в мире» (там же, № 7, с. 36).

Провиденциальный характер революции налагает определенные обязательства как на верующих, так и на церковь.

Прежде всего, они не должны противодействовать социальным переменам, осуществляемым революционным путем. «Противостояние прогрессивному изменению общества,— говорится в статье «Христианство в революции»,— должно быть полностью исключено из жизни церковей и христиан, поскольку в противном случае они окажутся на службе идеологии эксплуатации, насилия, контрреволюции. Это возвратило бы их к временам крестовых походов и участия в расправах над всем новым во имя фальшивого понимания «величия божия», что, к сожалению, имело место в истории и симптомы чего, к сожалению, сохраняются кое-где поныне» (там же, 1967, № 9, с. 34). Современные богословы напоминают своим приверженцам, что «в прошлом внешний мир часто отождествлял христианство с устаревшими социальными позициями. Революционные изменения в социальной структуре мира влекли за собой массовый отход от церкви» (там же, 1981, № 11, с. 52).

Далее, по мнению идеологов современного русского православия, не могут христиане оставаться и простыми наблюдателями революционных преобразований, так как подобная позиция окажется на руку контрреволюционерам, противодействующим «богоустановленному» плану социального обновления мира.

Следовательно, резюмируют создатели «богословия развития и революции», допустима лишь одна линия поведения христиан — непосредственное участие как в самом революционном процессе, так и в создании, развитии и совершенствовании новых общественных отношений, вызванных к жизни социальной революцией. Христиане, указывается в докладе «Требования и уместность богословия по отношению к социальным революциям нашего времени», представленном от имени Русской православной церкви на экуменической конференции «Церковь и общество», «должны смело, честно и активно включаться в строительство новой жизни, основанной на социальной правде и справедливости, внести христианский революционный фермент в социальные революции нашего времени» (там же, 1966, № 9, с. 79). Так же сформулирована эта мысль и в итоговом документе, содержащем оценку Московской патриархией упомянутой конференции: «Христиане призваны участвовать в революциях и богословски понимать их» (там же, 1967, № 2, с. 4).

Из приведенной выше характеристики основных положений «богословия развития и революции» видно, что оно представляет собой не конкретизацию библейских положений, а религиозное обобщение социальных запросов верующих трудящихся, непосредственно участвовавших в революционных преобразованиях, познавших радость борьбы за новый общественный строй и лично убедившихся в превосходстве победившего благодаря революции социализма над феодализмом и капитализмом. Подобно «богословию мира», оно «является христианской интерпретацией сознания советского общества» (там же, 1974, № 7, с. 29). Эта интерпретация, как любое религиозное воззрение, мистифицирует реальные социальные процессы (в том числе и революцию), что делает «богословие развития и революции» мировоззренчески ошибочным, противоречащим научно-материалистическому объяснению тех же процессов.

«Богословие развития и революции» прогрессивнее концепции «социальной нейтральности» христианства,

несколько оно религиозно одобряет и сами революционные преобразования, и участие в них верующих трудящихся. Но эта прогрессивность относительная, что сразу же обнаруживается при сопоставлении «богословия развития и революции» с марксистско-ленинским учением о сущности революционных изменений и их роли в общественном развитии.

Богословское понимание революции как процесса, не имеющего никаких оснований ни в условиях жизни людей, ни в состоянии классовой борьбы, а всецело определяемого «промыслом господним», дезориентирует приверженцев православия, создает у них искаженное представление о революционном процессе и месте человека в нем.

Во-первых, поскольку «промысел божий», согласно христианскому вероучению, непознаваем и непредсказуем, то тем самым снимается проблема определения революционной ситуации — своевременного выявления объективных предпосылок вызревания революции, а также субъективного фактора — степени готовности масс к предстоящему участию в революционном процессе. «Пути господни неисповедимы» — и революция воспринимается верующими как что-то непрогнозируемое, о чем нельзя узнать заранее и к чему невозможно исподволь подготовиться. А такая неподготовленность может привести к запоздалому вхождению религиозного человека в революционный процесс и к другим издержкам такого же характера.

Во-вторых, если подходить к революции с позиций провиденциализма, то не просто принижается, а по существу игнорируется роль народных масс в революционном процессе. Марксизм-ленинизм считает эту роль определяющей, рассматривая народ как решающую силу истории. Между тем богословский подход оставляет народным массам роль статистов, выполняющих «волю господню».

В-третьих, признание решающего влияния «промысла божия» на революционный процесс сводит на нет руководящую и направляющую роль коммунистической партии в подготовке и проведении социалистической революции и тем самым мешает верующим советским людям понять, что без такого руководства революционное движение обречено на стихийность со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Таким образом, «богословие развития и революции» мистифицирует революционный процесс и тем

самым затрудняет понимание его верующими. А без такого понимания невозможно активное и сознательное участие в этом процессе религиозных людей, которых к тому же убеждают в том, что главное внимание надо уделять не решению чисто земных проблем, а заботам о «спасении» своей души, которой следует подготовить «вечное блаженство» в загробном мире.

Следовательно, социальная прогрессивность концепции «коммунистического христианства», выражающей общественно-политические воззрения верующих советских людей, не делает ее мировоззренчески приемлемой для социалистического общества. Последнее кровно заинтересовано в том, чтобы каждый его член глубоко усвоил открытые марксистско-ленинской наукой законы общественного развития, так как только на основе такого усвоения можно добиться максимальной социальной активности всех советских людей. «КПСС, — говорится в новой редакции Программы КПСС, принятой XXVII съездом партии, — будет постоянно заботиться о том, чтобы все советские люди глубоко овладевали марксистско-ленинским учением, повышали политическую культуру, сознательно участвовали в выработке политики партии и активно проводили ее в жизнь»¹.

В духе «коммунистического христианства» излагаются сейчас и этические воззрения современного русского православия. Если раньше богословы и проповедники преподносили христианские моральные поучения как нечто уникальное, не имеющее аналогов за пределами церкви, то с конца 50-х — начала 60-х годов они поступают иначе. Нравственные требования христианства сопоставляются в статьях и проповедях с нормами коммунистической морали, констатируется наличие у тех и других не просто отдельных точек сближения, а сходства и даже тождества. В этих нормах, читаем на страницах современной церковной печати, «христианину свойственно находить параллели евангельским заповедям любви к ближнему, справедливости и мира, свободы и братства, терпения, сострадания и самоотвержения» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 12, с. 41).

Русская православная церковь одобряет сейчас важнейшие принципы коммунистической морали, —

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986, с. 163—164.

разумеется, за исключением тех, которые ориентируют советских людей на преодоление религиозности и формирование атеистической убежденности. В частности, она предлагает воспринимать труд не как «наказание господне», а как «богоугодное дело» и призывает верующих добросовестно трудиться. «Наша церковь,— сказал патриарх Пимен в одной из проповедей,— благословляет своих членов на дальнейшие трудовые подвиги и призывает их жить и трудиться согласно их высокому христианскому званию» (там же, 1982, № 2, с. 28—29).

Церковью высоко оценивается любовь к социалистической Родине и готовность приумножать славу своего Отечества. Она культивирует у своих прихожан патриотические чувства. «Будучи верными чадами Русской православной церкви,— говорится в послании патриарха и синода к 40-летию победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг.,— мы одновременно являемся преданными гражданами своего земного Отечества, любовь к которому стремимся проявлять в живом и действенном патриотизме» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 5, с. 5).

В церковных поучениях и богословских статьях много внимания уделяется осуждению нравственных пороков, проявлений аморальности, с которыми наше общество ведет самую решительную борьбу.

Все это наводит духовенство и верующих на мысль о практически полном совпадении моральных принципов современного русского православия с нормами коммунистической морали, утвердившимися в социалистическом обществе. В действительности же такого совпадения нет и в принципе быть не может.

Целый ряд важнейших положений христианской морали, отстаиваемых и пропагандируемых поборниками современного русского православия, противоречат нормам коммунистической нравственности, и это противоречие настолько явное, что не заметить его невозможно.

К их числу в первую очередь относится идея всеобщей греховности, согласно которой все люди порочны и находятся в состоянии моральной ущербности, неизбежной и непреодолимой. Церковь уверяет своих прихожан, что ни один из них «не может не грешить», а потому всегда был, есть и будет «греховным, грязным, смрадным». «Человек,— слышат они от своих

«пастырей», — не может иметь чистой любви, не может не завидовать, не поносить, не осуждать, не презирать, не говорить лжи, не гневаться, не хотеть всевозможных благ, не тщеславиться, не любить имения» (Журнал Московской патриархии, 1979, № 11, с. 66). На страницах современной церковной печати можно прочесть следующее обращение к верующему: «Познай себя внутренно, что весь ты — тля (тление), вникни внутрь себя и уразумей, что все в тебе суетно. Ничего ты сам в себе не имеешь доброго, ничего благоугодного, только грех и преступление» (там же, 1982, № 3, с. 78).

Эта идея морально оправдывает порочных людей и уравнивает их с людьми высокой нравственности, что антигуманно по самой сути своей. Коммунистическая мораль исходит из убеждения, что порочность не является всеобщим врожденным свойством людей, а присуща лишь некоторым из них, причем большая часть пороков порождена неблагоприятной средой или дефектами воспитания.

Церковь отказывает всем людям без исключения в способности к моральному совершенствованию собственными силами, отрицает наличие у них внутренних побуждений к добрым делам и высоконравственным поступкам. По ее учению, такие дела всегда инспирируются сверхъестественными силами, без воздействия которых человек якобы ни на что хорошее не способен. «Мы всегда должны быть твердо уверены, — заявил автор «Беседы о благодати духа святого», — что никак не можем достигнуть совершенства своими трудами и подвигами, хотя бы со всей неутомимостью упражнялись во всякой добродетели... Неразумно, даже святотатственно присвоять какие-либо добрые дела своим усилиям, а не благодати и содействию божью» (там же, 1979, № 6, с. 23).

Принятие богословского утверждения о том, что добрые дела — от бога, обязывает верующего отрицать наличие таких дел у атеистов, отвергающих идею бога, а следовательно, не могущих рассчитывать на поддержку «всевышнего».

И здесь налицо нравственная установка, противоречащая коммунистической морали, которая вселяет в советских людей уверенность в том, что они способны обеспечить дальнейший нравственный прогресс собственными усилиями, не апеллируя к помощи свыше. Партия ориентирует трудящихся нашей страны на

решительное и повсеместное «искоренение нравов, противоречащих социалистическому образу жизни»¹.

Совершенно неприемлема для коммунистической морали и церковная проповедь любви к врагам, которая занимает одно из центральных мест в нравственном кодексе современного православия. Догматическую основу этой проповеди составляет следующее евангельское предписание, якобы исходящее от Иисуса Христа: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих и гонящих вас... Ибо если будете любить любящих вас, какая вам награда?» (Мф. 5, 44, 46).

В данном случае мы имеем дело с одним из наиболее очевидных противоречий религиозного восприятия мира и его моральных ценностей. С одной стороны, современные церковные деятели, богословы и проповедники постоянно напоминают верующим о том, как часто враги покушались на независимость нашей Родины и каких больших потерь стоила каждая победа над ними. Неизменно подчеркивается, что в этой борьбе с врагами Русская православная церковь была на стороне народа своей страны и всячески помогала ему отражать агрессию. «История нашей великой Родины,— говорится в послании патриарха и синода к 40-летию победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг.,— исполнена многими трагическими событиями. Ни один век не обошелся без войн. Чужеземные завоеватели приходили к нам с запада, севера, юга и востока. И каждый раз звучали набатом колокола святых обителей и церквей, призывая народ к защите Отчизны... Во время величайшего испытания, выпавшего на долю нашей Отчизны в 1941—1945 годах, во всей силе проявился патриотизм архиереев, пастырей и паствы... Это была подлинно народная война... Обращаясь мысленным взором к тому грозному времени, мы со всей остротой сознаем, сколь долгим и исполненным крайнего напряжения сил был путь нашего народа к Победе... С чувством глубокой скорби и бесконечной признательности вспоминаем мы двадцать миллионов наших граждан, отдавших жизни свои, чтобы наступил этот радостный

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 163.

день освобождения. Вечная память им, павшим за Отечество!.. Слава всем исполнившим до конца свой гражданский долг!» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 5, с. 4, 5). Ясно, что проявлялся этот долг прежде всего в уничтожении и изгнании врагов советскими воинами и партизанами, чье праведное дело церковь одобряла и одобряет.

А с другой стороны, со страниц современной церковной печати не сходят призывы любить врагов — любить, несмотря на всю противоестественность такого состояния. И обращены эти призывы к людям, которые на личном опыте знают, какими были враги и какой ценой оплачена победа над ними. Вот лишь некоторые из таких призывов. Проповедь протоиерея А. Глушакова «О взаимном прощении и примирении»: господь хочет, чтобы «мы любили врагов своих» (там же, 1981, № 2, с. 42). Доклад профессора Московской духовной академии К. Е. Скурата «Последование Христу спасителю в духовно-нравственном совершенствовании»: христианская любовь «простирается к недоброжелателям, врагам. Господь учит прощать врагов за нанесенные нам обиды, благословлять их, то есть благодарить бога за учиняемые ими неприятности, благотворить им по мере духовного преуспеяния, молиться за них» (там же, № 10, с. 59). Проповедь протоиерея А. Глушакова «Спешите делать добро»: «Трудно прощать своих врагов и делать им добро, но только через прощение и примирение можно достигнуть мира» (там же, 1982, № 9, с. 30).

Коммунистическая мораль не допускает такого противоречия. Она требует проводить различия между друзьями и врагами и по-разному относиться к тем и другим. Этим требованием руководствовались советские люди в годы Великой Отечественной войны против немецко-фашистских захватчиков. Ему следует наш народ и сейчас, отстаивая дело мира во всем мире.

Некоторые моральные поучения современного православия лишь внешне похожи на требования коммунистической нравственности, тогда как их внутренняя сущность никакого сходства не имеет.

Возьмем, например, отношение к труду. Как уже отмечалось, сейчас Русская православная церковь активно призывает верующих советских людей добросовестно трудиться на благо общества. Но еще активнее внушает она своим прихожанам, что выше труда сто-

ит молитва, которую надо предпочитать всем остальным видам человеческой деятельности. «В целой жизни человека,— утверждает в пррсповеди «Слово о молитве»,— нет иного достоинства драгоценнее молитвы» (Журнал Московской патриархии, 1979, № 7, с. 63).

Мотивируется такое предпочтение молитвы труду тем, что трудится человек для тела, а молится для души. При такой постановке вопроса труд оказывается для верующего пусть и важным занятием, но все же не первостепенным.

Коммунистическая мораль высоко ценит труд, справедливо усматривая в деятельности по созданию материальных и духовных ценностей не только основу основ человеческого бытия, но и главный фактор нравственного воспитания. «В центр воспитательной работы,— говорится в новой редакции Программы КПСС, принятой XXVII съездом партии,— партия ставит формирование у каждого советского человека глубокого уважения и готовности к добросовестному труду на общее благо, будь то труд умственный или физический. Труд — основной источник материального и духовного богатства общества, главный критерий социального престижа человека, его священная обязанность, фундамент коммунистического воспитания личности»¹.

Нет тождества, а есть только чисто внешнее сходство также в отношениях современного православия и коммунистической морали к проблеме женского равноправия. Идеологи Русской православной церкви под влиянием социалистической действительности многое пересмотрели в традиционном христианском решении женского вопроса. Они теперь не считают женщину существом неполноценным, не отказывают ей в праве на равное с мужчиной достоинство, приветствуют высокое положение женщины в социалистическом обществе и даже утверждают — без всякого на то основания,— будто всем этим женщина обязана христианству, заботам и деятельности церкви.

Но ревизовать основополагающие идеи Библии богословы не могут, а она возлагает вину за «первородный грех» на женщину: «Не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление» (I Тим. 2, 14). И женщине напоминают об этом в храме при каждом подходящем случае.

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 164.

«Священное писание» предписывает: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю» (I Тим. 2, 11—12). И женщинам в русском православии наглухо закрыт доступ не только к священству, но и к проповедничеству, хотя мирянам-мужчинам проповедовать в храме сейчас разрешено.

Руководствуясь Библией, женщине при венчании по-прежнему напоминают: «Жене глава — муж» (I Кор. 11, 3); «Не муж создан для жены, но жена для мужа» (I Кор. 11, 9); «Жена да боится своего мужа» (Еф. 5, 33). И в современной церковной проповеди эта тема постоянно затрагивается, чтобы лишней раз напомнить женщине о том, что богом ей отведено подчиненное положение в семье.

Лишь коммунистическая мораль не только последовательно отстаивает женское равноправие во всех его проявлениях, но и по-настоящему возвеличивает женщину, решительно осуждая любое свидетельство дискриминационного отношения к ней.

Такие сопоставления можно было бы продолжать, но дело не только в приведенных выше и аналогичных противоречиях и расхождениях. Между нормами коммунистической нравственности и моральными поучениями современного русского православия имеются различия принципиального характера, которые никак нельзя ни опустить, ни преодолеть.

Прежде всего, у них взаимоисключающие мировоззренческие основания и совершенно разные критерии.

Коммунистическая нравственность имеет земные истоки и не скрывает этого. В ней отражены нравственные идеалы трудящихся. С точки зрения коммунистической нравственности морально все то, что отвечает коренным интересам социалистического общества, идущего по пути коммунистического строительства и создающего все более благоприятные возможности для гармонического развития всех своих членов. «В основе коммунистической нравственности, — указывал В. И. Ленин в речи «Задачи союзов молодежи», — лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма»¹. Этот же тезис сформулирован и в новой редакции Программы Коммунистической партии Советского Союза, принятой XXVII съездом КПСС. В ней под-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 313.

черкнуто, что коммунистическая мораль основана «на верности целям революционной борьбы, идеалам коммунизма»¹.

Христианская мораль, которую пропагандирует современное русское православие, выводится из велений бога, хотя в действительности она представляет собой свод внутренне противоречивых нравственных требований, порожденных бессилием человека перед природными и социальными стихиями. Поэтому и в качестве критерия нравственности берется вера в бога: моральными считаются те действия, в которых эта вера проявляется и которые ее укрепляют.

При таких различиях нет ничего удивительного в том, что одно и то же деяние советского человека (например, участие в атеистическом воспитании трудящихся) оценивается коммунистической нравственностью положительно, а христианской — отрицательно.

Коммунистическая нравственность радикально расходится с христианской в понимании смысла жизни. Первая ориентирует советских людей на поиски такого смысла в реальном земном бытии и объявляет осмысленной такую жизнь, в которой с наибольшей полнотой реализуются возможности человека и проявляется его забота о всеобщем благе. Вторая сводит смысл жизни земной к подготовке такой кончины, которая открывала бы умершему перспективу «личного спасения бессмертной души» в загробном мире; иначе говоря, речь в данном случае идет не о смысле жизни, а о смысле смерти.

Столь различное понимание такой мировоззренчески важной моральной проблемы, как смысл человеческого бытия, — еще одно подтверждение принципиальной невозможности совпадения основополагающих принципов коммунистической и религиозной нравственности, какие бы признаки чисто внешнего сходства при их сопоставлении не обнаруживались.

Самим фактом своего существования религиозные нравственные поучения, даже переосмысленные современным русским православием в духе «коммунистического христианства», мешают повсеместному утверждению в нашем обществе коммунистической морали, являющейся высшим достижением нравственного развития человечества. Поэтому коммунистическое вос-

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 164.

питание трудящихся Страны Советов будет тем эффективнее, чем успешнее станут преодолеваться религиозные моральные установки, входящие в противоречие с нравственными принципами коммунизма.

Следовательно, этические воззрения современного русского православия должны оставаться объектом аргументированной и всесторонней научно-атеистической критики, в ходе которой им надо противопоставлять нормы и принципы коммунистической нравственности.

ОТНОШЕНИЕ К НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОМУ ПРОГРЕССУ

Как уже отмечалось, традиционное русское православие дореволюционной поры было враждебно настроено по отношению к науке, боялось знания, третировало передовых ученых, вносящих фундаментальный вклад в научную картину мира, противодействовало развитию просвещения, нетерпимо относилось к успехам технической мысли, что создавало ему репутацию ретрограда и обскуранта. Правда, к началу текущего столетия такая позиция церкви стала шокировать не только интеллигенцию и молодежь, но и часть духовенства, придерживавшуюся либерально-обновленческих воззрений, выступавшую за смягчение конфронтации религии с наукой и искавшую для своей веры опоры в знании.

В общем потоке филиппик против науки, захлестнувшем церковную печать царской России, появились отдельные высказывания примирительного характера, призывавшие церковь видеть в науке не врага, а союзника и не отделять веру от знания, а объединять их. Вот лишь некоторые из них: «Будем верить, что наступивший век даст нам согласие и умиротворение в области веры и науки» (Вера и разум, 1901, № 1, с. XII); «Христианин убежден, что истинная наука и божественное откровение раньше или позже должны прийти к гармоническому единству» (там же, № 24, с. 502); «Религия вполне согласуется с научными данными» (Руководство для сельских пастырей, 1902, № 23, с. 131); «Истинная наука и истинная религия не должны и не могут расходиться» (Церковный вестник, 1903, № 1, с. 15).

Пытались найти общее у религии с наукой и из него вывести возможность взаимодействия этих взаимоисключающих форм духовной жизни. «Вера и знание, — уверял читателей автор статьи «О союзе между верой и наукой», — по самому своему существу неотделимы друг от друга... Вера и знание — это два пути или способа одной и той же познавательной деятельности человеческого духа» (Вера и разум, 1908, № 2, с. 176).

Возрождая на новый лад средневековую теорию двойственной истины¹, либеральное духовенство стремилось разграничить сферы влияния религии и науки, доказать наличие у них параллельных курсов, якобы исключающих саму возможность столкновений и конфликтов. «С принципиальной стороны, — писал автор статьи «Нечто о науке и религии», — говорить о каком-либо противоречии между религиозным и научным знанием невозможно... Религия и наука — это две совершенно несравнимые величины, — несравнимые потому, что находятся они в совершенно различных плоскостях» (Труды Киевской духовной академии, 1912, т. I, с. 316).

Высказывались надежды на возможность «приручения» науки в интересах религии без применения насилия и принуждения. «Не бороться с наукой нужно, — взывал к своим коллегам-богословам С. Глаголев, — а нужно овладеть ею, овладеть настолько, чтобы показывать, что наука, как и душа, по существу религиозна, что правильно разрабатываемая она направляет мысли к богу и что свет религиозной веры сообщает глубочайший смысл научному знанию» (Богословский вестник, 1911, т. I, с. 4).

Появился даже специальный религиозно-философский журнал, цель которого редакция сформулировала следующим образом: «Показать, что между религией и истинной наукой, верой и знанием не только нет противоречия, но, наоборот, оба эти фактора чело-

¹ Теория двойственной истины — сложившееся в XII—XIV веках учение о том, что философия (наука) и богословие (религия) являются самостоятельными путями постижения истины, которые должны развиваться, не мешая одна другой. В средние века и в эпоху Возрождения она носила прогрессивный характер, так как исходила от ученых, стремившихся с ее помощью обосновать право науки на выводы, противоречащие утверждениям религии. В новое время стала использоваться богословами для примирения религии и науки как якобы взаимодополняющих сфер духовной жизни.

веческого прогресса, взаимно подтверждая, ведут к одной цели, хотя и разными методами. Истины религии мы надеемся сделать таким образом удобоприемлемыми для научного мышления, для скептически настроенного ума интеллигента-невера... Кроме того, таким путем мы надеемся поработать и на пользу устранения недоразумения со стороны крайних ортодоксалистов относительно предосудительности деятельного участия разума в религиозном развитии» (Вера и знание, 1914, № 1-2, с. 3).

Однако такие примирительные призывы, рассчитанные на то, чтобы завуалировать в деликатной форме взаимную полярность религии и науки, не получили в дореволюционное время общецерковной поддержки и оказались гласом вопиющего в пустыне. Эталонном православности, отстаиваемым официальными инстанциями буржуазно-помещичьей России, по-прежнему оставалось культивирование открытой вражды к разуму и науке. «Разум есть болезнь нынешнего времени» (Приходская жизнь, 1907, № 7, Приложение, с. 2); «Разум, отвязанный от верований в вечные истины,— конь взбесившийся» (Отклики на жизнь, 1911, № 1, с. 5); «Всякое знание без бога теряет свою полную истинность» (Отдых христианина, 1904, № 3, с. 35); «Между научным и религиозным миропониманием нет и не может быть ничего общего, тем более примирения и соглашения» (Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1910, № 12, с. 721); «Если бы церковь вступила в союз с духом времени, если бы она пошла на компромисс с наукой,— опасность для нее была бы неминуема» (Вера и разум, 1914, № 20, с. 176),— высказывания такого рода продолжали доминировать в церковной печати предреволюционной поры.

В советское время первыми осудили откровенный обскурантизм традиционного русского православия идеологи обновленчества, высказавшиеся в поддержку «прогресса науки» (Программа церковных обновленцев. Л., 1925, с. 4). Они включили требование о пересмотре прежнего отношения церкви к разуму и научно-техническому прогрессу в свои наметки предполагаемых реформ. Следуя богословскому варианту теории двусйственности истины, деятели обновленческой церкви заявили, что наука и религия, по их понятиям, «не враги, а сестры, которые могут мирно уживаться друг с другом, дополняя одна другую и не

подрывая друг друга» (Вестник св. синода Российской православной церкви, 1926, № 5, с. 15).

В первом же номере возобновленного обновленческим митрополитом Евдокимом в 1924 году журнала «Христианин» проблеме взаимоотношения религии и науки были посвящены сразу три статьи: «Наука и религия», «Знание и вера» и «Беседа с атеистами». «Наука и религия,— говорится в первой статье,— два могучих русла, по которым протекает духовная жизнь человека. Это два глаза, которыми человек взирает на сущее, два уха, исторыми прислушивается к таинственному шепоту Вселенной, две руки, которыми строит свою жизнь, две ноги, на которых зиждется вся история человечества. Не безумно ли поэтому поднимать вопрос о несовместимости науки и религии» (Христианин, 1924, № 1, с. 7). «Знание и вера,— пишет автор второй статьи,— необходимы для нормальной и счастливой жизни... Наука и религия только тогда приходят в конфликт, когда выходят из своих естественных границ» (там же, с. 14). «Истинная религия,— читаем в третьей,— не противоречит и не может противоречить науке. Религия и наука — два луча света, озаряющие жизнь и открывающие одну и ту же истину с разных сторон» (там же, с. 15).

Нетрудно заметить, что все три автора руководствуются теорией двойственности истины, используя ее в интересах русского православия. С тех же позиций освещали эту проблему и другие обновленческие издания, заявляя во всеуслышание: «Мы работаем в духе примирения религии и науки» (Церковная газета, 1922, № 28-29, с. 9).

Богословы патриаршей церкви, занятые преодолением обновленческого раскола и его последствий, а также решением проблем стабилизации религиозно-церковной структуры, стали поднимать вопросы соотношения религии и науки, веры и знания лишь во второй половине 50-х годов текущего столетия. При этом они пошли по пути, проложенному участниками либерально-обновленческого движения предреволюционной поры и идеологами обновленческой церкви времен ее наибольшей активности.

Выступая на собеседовании русских православных богословов с теологами Национального совета церковью Христа в США по проблеме «Христианская вера и современная наука», профессор Московской духовной академии А. Иванов заявил: «Христианская вера и

наука имеют каждая свою особую область, особые цели и относятся к особым сторонам человеческой духовной деятельности. Поэтому сопоставлять их в том смысле, насколько они противоречат друг другу или исключают друг друга, — нельзя. Они существовали, существуют и будут существовать совместно. Христианская вера и наука могут жить, не исключая и не отвергая одна другую, так как каждая из них имеет свою область, свои задачи» (Журнал Московской патриархии, 1956, № 5, с. 66).

В приведенном высказывании допущена логическая ошибка, искажившая действительные взаимоотношения науки и религии. Из правильной посылки (наука и религия относятся к различным сторонам духовной деятельности человека) сделан неправильный вывод; будто они могут существовать, не отвергая одна другую. В том-то и дело, что не могут, поскольку первая правильно отражает объективную реальность, а вторая — искаженно. Все свси истины, опровергающие религиозную картину мира, наука добывала вопреки противодействию религии, которое в прошлом нередко принимало форму открытых гонений против ученых.

Столь же ошибочное заявление сделал на том же собеседовании и профессор Ленинградской духовной академии Л. Парийский: «Религия не противоречит науке и не может ей противоречить. Христианская религия основывается на святой Библии, наука — на изучении природы. Библия и природа — это две книги, написанные богом и предназначенные для чтения человеку. Как произведения одного и того же автора, они не могут противоречить друг другу. Если же иногда находят противоречие между ними, то причина этого в том, что человек неправильно читает ту или другую, или обе книги вместе» (там же).

Сопоставление Библии с природой, заимствованное Л. Парийским у протестантских теологов конца прошлого века, чьи идеи охотно пересказывала дореволюционная церковная печать (см.: Вера и разум, 1901, № 24, с. 477), совершенно безосновательно. Даже с религиозной точки зрения Библия вторична по отношению к природе и, следовательно, неравнозначна последней. Библия является плодом религиозного отражения мира, в том числе и природы, — отражения, сложившегося на донаучной основе и иллюзорно-искаженного по своей сути. Ее представления о мире так явно уступают научным воззрениям, что вскоре после

публикации приведенных выше высказываний идеологи современного русского православия отказались рассматривать Библию в качестве универсального свода исчерпывающих знаний о природе, обществе и человеке, перестали сопоставлять библейские положения с выводами науки.

Пример такого отказа — выступление митрополита Никодима (Ротова) на торжественном акте, посвященном 30-летию Ленинградской духовной академии. «В божественные планы домостроительства, — сказал он, раскрывая тему «Вера и знание», — не входило сообщать нашим предкам конкретные данные из разных наук... Библия имеет религиозно-нравственную цель: примирить человека с богом... Образно говоря, задача священного писания заключается не в том, чтобы научить нас законам небесной механики, а в том, как еще на земле постичь небесное. А поэтому современное богословие не рассматривает Библию как энциклопедию научных данных обо всех мировых процессах и об исторических событиях, сообщаемых священными писателями... И если пытаться решать на основе священного писания какие-нибудь научные вопросы, — это значит вместо абсолютного авторитета божественного откровения приписывать его учению преходящую ценность научных гипотез» (Журнал Московской патриархии, 1977, № 3, с. 13).

Почувствовав неэффективность своих попыток сближения науки и религии и уязвимость такой позиции для научно-атеистической критики, идеологи современного русского православия уже в начале 60-х годов стали делать упор не на сходстве этих двух форм общественного сознания, а на их различии, которые подаются так, чтобы не подрывался престиж религии по сравнению с наукой. Фактически они возродили в новых условиях либерально-обновленческую идею нахождения науки и религии в разных плоскостях, на различных мировоззренческих уровнях. «Неизменность богооткровенных истин, направленных к спасению рода человеческого от греха, проклятия и смерти, — заявил митрополит Никодим (Ротов) на одном из всеправославных совещаний, — и непрерывность науки, направляющей свои усилия на создание наиболее совершенных условий земного бытия человека, относятся к отличным друг от друга сферам» (Журнал Московской патриархии, 1961, № 11, с. 20). «Вера, — говорится в статье священника А. Меня, написанной в то же вре-

мя,— проникает своим духовным оком в те сферы, которые недоступны физическому зрению, законы которых неизмеримо шире и глубже законов физически зримого мира. Область высших духовных истин доступна зрению духовному — очам веры» (там же, 1962, № 4, с. 56).

На этой позиции богословы Русской православной церкви находятся и поныне.

Отношение богословско-церковных кругов Московской патриархии к научно-техническому прогрессу не исчерпывается сопоставлением науки и религии, знания и веры, осуществляемым в духе теории двойственности истины. Для идеологов современного русского православия характерно стремление использовать в интересах религии авторитет науки, который достаточно высок в глазах советских людей, выросших и сформировавшихся в условиях научно-технической революции. Реализуется это стремление самыми различными способами.

Рассмотрим важнейшие из них.

Прежде всего современные православные богословы и церковные проповедники единодушно демонстрируют уважительное отношение к науке как роду человеческой деятельности. В отличие от своих дореволюционных предшественников, всячески третировавших науку и относивших научную деятельность в разряд «греховных деяний», они характеризуют труд ученых как «богоугодное дело», благословляемое «всевышним». Если раньше верующих призывали игнорировать выводы науки, то теперь им рекомендуют регулярно знакомиться с последними научными достижениями. «Христианину,— заявил профессор Ленинградской духовной академии Н. Заболотский,— научное знание столь же необходимо, как и его вера в помощь Божию» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 4, с. 46).

Руководство Московской патриархии и епархиальные архиереи требуют от подведомственного им приходского духовенства, чтобы оно было в курсе современных научных открытий и не уступало в познаниях прихожанам своих храмов. Выступая на собрании духовенства Гомельской области, митрополит Филарет (Вахромеев) призывал клириков «повышать свой образовательный уровень, следить за новейшими достижениями науки и культуры» (там же, 1979, № 11, с. 29).

Такие же требования предъявляются церковью и к выпускникам богословских школ Московской патриархии. «Образованный пастырь,— внушал учащимся Ленинградской духовной академии митрополит Никодим (Ротов),— должен рассматривать научные знания как нравственную ценность, которая может обогащать и религиозный опыт» (там же, 1977, № 3, с. 13). «Вместе с ростом образования в нашей стране,— заявил в интервью ректор Московской духовной семинарии и академии епископ Александр (Тимофеев),— повышается культурный уровень православной пасты. Это предъявляет высокие требования к общему образованию пастыря — наставнику пасомых» (там же, 1985, № 11, с. 52).

Однако дело не в одном лишь стремлении не отстать от «пасты» и даже быть немного впереди. Идеологи современного русского православия убеждены сами и хотят убедить прихожан православных храмов в том, что наука якобы не опасна для религиозного мировоззрения. Напротив, утверждают богословы и проповедники, наука «работает» на религию, поставляя последней все новые и новые доказательства бытия божия и его присутствия в мире. По уверению митрополита Никодима — уверению, не имеющему с истиной никаких точек соприкосновения, — «чем основательней научное познание природы, чем больше познает человек величие мироздания, тем больше свидетельствуется ему премудрость, благодать и всемогущество создателя всей вселенной» (там же, 1977, № 3, с. 13).

Исходя из этого ложного, но привлекательного для верующих советских людей тезиса, идеологи современного русского православия стали всячески подчеркивать свою заинтересованность в научно-техническом прогрессе и даже готовность помогать человечеству разумно использовать достижения науки. Выступая на православно-католическом собеседовании, митрополит Никодим (Ротов) утверждал, что «науки о вселенной, о мире и человеке не только не чужды христианскому самосознанию и действию, но, наоборот, самым непосредственным и необходимым образом к тому и другому имеют отношение», а поэтому необходимо «совершенствовать научные знания, употреблять технический прогресс на пользу мирового развития» (там же, 1973, № 8, с. 57, 68).

Богословы Русской православной церкви активно обсуждают в своей среде и на общехристианских фо-

румах актуальные научно-технические проблемы, имеющие глобальный характер: например, вопросы охраны внешней среды, мирного использования ядерной энергии и т. п. Весьма показательно в этом отношении их участие в международной конференции «Вера, наука и будущее» («Вклад веры, науки и техники в построение справедливого, жизнеспособного общества всеобщего участия»), которую провел в июле 1979 года в США Всемирный совет церквей. Члены делегации Московского патриархата вошли во все десять секций конференции, где обсуждались следующие проблемы: «Наука и технология — каково к ним отношение церкви?», «Природа науки», «Природа веры», «Природа, человечество и бог», «Наука и технология, как обещание и угроза», «Биологическая революция: этические и социальные вопросы» и др. Участвовали они и в разработке итоговых документов конференции (см.: Журнал Московской патриархии, 1979, № 10, с. 53—55).

В своих богословских трудах и официальных докладах идеологи современного русского православия стали широко использовать научную терминологию, проводить параллели между выводами науки и положениями религии.

Так, например, библейский миф о проклятии богом земли за прегрешение Адама («тернии и волчцы произрастит она тебе» Быт. 3, 18) доцент Московской духовной академии М. Иванов изложил в своем докладе «Христианское отношение к природе» следующим образом: «В божественном приговоре над согрешившими людьми нетрудно усмотреть ответ экологической среды на зло, явившееся в мир по вине человека» (Журнал Московской патриархии, 1976, № 2, с. 42).

А в докладе преподавателя Ленинградской духовной академии Ианнуария (Ивлиева) «Значение традиции и выражение веры в мире сегодня» приведено такое рассуждение. Характеризуя сформулированный на Халкидонском соборе (451) догмат о нераздельном и неслиянном единстве в Иисусе Христе двух природ — божественной и человеческой, докладчик заявил: «Отступая от темы, хочется заметить, что самое большое затруднение физики XX века — корпускулярно-волновой дуализм — получило решение в открытии кванта действия (постоянная Планка). Разрешение этой проблемы — крупнейшее достижение современной науки — по своей структуре идентично халкидонскому

догмату». И тут же приведено утверждение священника П. Флоренского, будто «христианский догмат может быть ключом к разрешению самых жгучих проблем современной физики» (там же, 1981, № 11, с. 51).

Православные богословы признали истинность некоторых научных концепций, категорически отвергавшихся традиционным русским богословием дореволюционной поры. Речь идет прежде всего об эволюционной теории, разработанной Ч. Дарвиным в противовес христианскому учению о сотворении богом живой природы и человека в готовом и законченном виде.

В прошлом с этой теорией соглашались идеологи обновленчества, включившие в свою программу церковных реформ «развитие учения о происхождении мира от творческой воли божией при участии производительных сил природы» (Друг православного народа, 1922, № 3, с. 14). Сейчас ее принимают (правда, со многими оговорками) богословы патриаршей церкви. При этом утверждается, без всяких на то оснований, будто истоки эволюционной теории следует искать в Библии и трудах «отцов церкви» первых семи вселенских соборов.

Первым высказался в защиту эволюционной теории профессор Ленинградской духовной академии Н. Заболотский. «В слове божием и в толкованиях св. отцов,— пишет он в статье «Природа и человек-христианин»,— находим ссылки на собственную активность природы, т. е. дается тот смысл, который был подчеркнут теорией эволюции». Далее следует ссылка на Григория Нисского (IV век) и утверждение, что именно он «сформулировал богословское мнение, приближающееся к современному научному пониманию эволюции: „Природа естественным образом... делает восхождение от малого к совершенному”» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 4, с. 45, 46).

Несколько позднее эта идея была поддержана и другими богословами Русской православной церкви. «В процессе эволюции,— заявил в докладе «Истина воскресения в православии» профессор-протоиерей Л. Воронцов,— появляется разумное существо — человек» (там же, 1974, № 6, с. 77).

Традиционное православное богословие дореволюционной поры квалифицировало бы все эти высказывания как ересь, отвергающую христианский догмат о сотворении человека богом без всякого содействия природы. Имея в виду данное обстоятельство, митро-

полит Никодим (Ротов) предупреждал не только учащихся ленинградских церковных школ, но и своих коллег-богословов, что «не следует подходить с догматическими заключениями к проблемам антропогенеза¹ и эволюции» (там же, 1977, № 3, с. 13).

Наконец, даже само богословие как система обоснования и защиты религии, а также как совокупность учебных дисциплин, излагающих различные аспекты вероучения и культа, ныне рассматривается и характеризуется иначе, чем в прошлом. Раньше подчеркивалось его принципиальное отличие от всей совокупности так называемых «мирских наук», исследующих природу, общество и человека. Сейчас, напротив, богословие всячески сближается с естественными и общественными науками: отмечается его исследовательский характер, использование им научных методов познания и изложения уже познанного. «Для православного богословия,— предупреждал митрополит Никодим (Ротов) преподавателей и учащихся Ленинградской духовной академии,— является необходимостью углубление исканий и повышение их научного уровня» (там же).

Такова лишь малая часть тех способов и средств, с помощью которых богословско-церковные круги Московской патриархии стараются добиться того, чтобы верующими советскими людьми религия и наука воспринимались не как антиподы, взаимоисключающие один другого, а как союзники, помогающие друг другу. Расчет на то, что граждане социалистического общества, испытывающие на себе благотворные последствия научно-технического прогресса и потому питающие уважение к науке, перенесут его и на религию.

На самом же деле наука как адекватное отражение действительности и религия, эту действительность искажающая, никак не могут примириться одна с другой, а тем более вступить в двойственный союз. Понимая это, идеологи Русской православной церкви не упускают возможности для того, чтобы убедить своих приверженцев всегда и во всем делать ставку не на научные знания, а только на религиозную веру.

Как современный богословский вариант теории двойственной истины, так и приведенные выше церковные дифирамбы мнимому союзу науки с религией

¹ Антропогенез (*греч.*) — процесс возникновения и развития человека.

предназначаются главным образом неверующим советским людям. И в этом есть своя логика. Идеологи современного русского православия знают, что неверующие, даже не обладающие обширными научными познаниями, как правило, очень высоко ставят науку, питая глубокое уважение ко всему тому, к чему она так или иначе причастна. В таких условиях, полагают богословы и проповедники, созданием видимости сближения религии с наукой можно поднять авторитет религиозной веры в глазах неверующей части граждан социалистического общества до такой степени, что он перестанет уступать авторитету научного знания, а может быть и превысит его.

Иначе говоря, богословская апелляция к науке как «союзнику» религии — это не что иное, как специфический способ пробуждения интереса к религии у людей, уважительно относящихся к научным знаниям, но самими знаниями не овладевшими в должной мере. А таких людей в нашем обществе немало: достаточно сказать, что, по данным переписи 1970 года, свыше 47 миллионов человек не имели к тому времени среднего образования¹.

Что же касается собственно верующих, то им проблема взаимоотношения религии и науки, веры и разума подается совсем иначе — в духе традиционного русского православия, но без присущих ему крайностей откровенного обскурантизма. Данный аспект идеологии Русской православной церкви эволюция затронула значительно меньше, чем другие, в чем наглядно убеждают современные богословские характеристики разума и науки, адресованные приверженцам православия. Эти характеристики отчетливо демонстрируют негативное отношение богословско-церковных кругов Московской патриархии к успехам интеллектуальной деятельности человека — к научному познанию им природных и общественных явлений.

Ни в богословских статьях, ни в церковных проповедях не найти положительных отзывов о человеческом разуме и хотя бы сдержанной похвалы в его адрес. Зато отзывы отрицательные, нередко переходящие в резкие и грубые выпады, встречаются очень часто, создавая уже отмечавшийся характерный для русского православия антиинтеллектуальный фон, оттягивающий преобладание в этой конфессии иррациона-

¹ Население СССР. Справочник. М., 1974, с. 111.

лизма и ярко выраженных мистических начал. И эпитеты к словам «разум», «ум», «рассудок» подбираются только негативные, настраивающие верующего против интеллектуальной деятельности, как таковой. Вот лишь некоторые из наиболее типичных богословских характеристик разума: «ограниченный человеческий разум» (Журнал Московской патриархии, 1973, № 3, с. 33; 1974, № 3, с. 62, № 5, с. 53, № 11, с. 29); «развращенный ум» (там же, 1981, № 7, с. 40); «маленький ум», «разнузданный ум», «человеческий умик» (Богословские труды, сб. 17, 1977, с. 10, 57, 64).

Такие же оскорбительные выражения используют современные православные богословы и при оценке самого мыслительного процесса,— так сказать, разума в действии. О нем говорят и пишут как о «потугах человеческих исканий» (Богословские труды, сб. 17, с. 33), проявлениях «своевольного рационализма» (Журнал Московской патриархии, 1982, № 12, с. 147), выражают возмущение по поводу «безобразия сомнений ума» (там же, 1983, № 2, с. 58) и т. д.

Доводы разума современная церковная печать презрительно называет «жалкой человеческой мыслью», а то и «мыслишкой» (Богословские труды, сб. 17, с. 64). Любая попытка подойти к тем или иным положениям религиозного вероучения с рационалистической точки зрения пренебрежительно квалифицируется как все те же «потуги человеческих исканий» и даже как «мышинная возня» (там же, с. 58, 64). Так, например, стремление осмыслить образ Иисуса Христа с позиций разума богословы охарактеризовали как «логику и правду мышинного угла, логику натуживающейся лягушки и правду муравья» (там же, с. 64).

Не очень часто, но все же затрагивается (особенно в церковной проповеди) проблема ценности знания, а также его отношения к вере. В отличие от дореволюционных богословов ортодоксального толка, которые ни во что не ставили научные знания и даже считали их опасными для верующих, идеологи современного русского православия пользы знания не отвергают. В этом отношении они ближе к обновленцам, высказывавшимся о знаниях вполне одобрительно.

Однако полной идентичности в воззрениях на религиозную веру и научные знания у идеологов обновленчества и богословов патриаршей церкви не было в прошлом, нет и сейчас. Обновленцы не противопостав-

ляли знания вере, а сопоставляли их как если и не равнозначные, то во всяком случае как равноценные формы духовной деятельности. «Научное знание и религиозное верование,— писал автор статьи «Знание и вера», стоявший на обновленческой позиции,— две важные и необходимые ценности. Одно не должно исключать другое, но, наоборот, взаимно дополнять и обогащать» (Христианин, 1924, № 1, с. 8).

Современные богословы Русской православной церкви акцентируют внимание верующих именно на противопоставлении, заявляя без каких бы то ни было оговорок, что «вера выше знаний» (Журнал Московской патриархии, 1983, № 9, с. 36). Утверждения такого рода явно рассчитаны на то, чтобы привить прихожанам православных храмов невосприимчивость к научным знаниям, подрывающим религиозную веру. Они вполне созвучны нынешнему курсу Московской патриархии на возвращение от «разумной» веры к «сердечной» и являются косвенным признанием слабости религиозной идеологии.

Не очень жалуют идеологи современного русского православия и науку, когда говорят о ней с верующими. Следуя теории двойственной истины, они проявляют известную сдержанность в своих высказываниях на этот счет и прямых выпадов против науки не допускают. Тем не менее снизить престиж науки в глазах прихожан им хочется, и ради достижения этой цели используется любая возможность.

В богословской печати и с церковных амвонов широко пропагандируется ряд тезисов, рассчитанных на то, чтобы, во-первых, помешать приверженцам православия осознать полярность науки и религии, а во-вторых, нейтрализовать воздействие на сознание верующих атеистического потенциала научного знания.

Едва ли не чаще всего пускается в богословско-церковный обиход тезис о «религиозных основах науки», сформулированный еще в предреволюционные годы представителями либерально-обновленческого движения в русском православии. Согласно этому тезису исходным моментом процесса познания, а значит, и первоосновой науки, является религиозная вера, к элементам которой богословы относят аксиомы и законы науки. «То, что мы называем знанием,— писал один из дореволюционных религиозно-философских журналов,— у истоков своих является верою... В основе всякого, даже самого положительного научного знания

лежат элементы веры. Вся наука покоится на законе сохранения энергии, а закон этот, как научная догма, составляет предмет веры... Существование эфира, атома, непреложность законов природы, вечность материи и т. п. — все это научные догмы, принимаемые на веру... Все здание позитивной науки покоится на фундаменте, заложённом верой. Отымите этот фундамент — и не станет нашей земной науки» (Вера и знание, 1914, № 1-2, с. 6, 7).

В таком же духе высказываются и современные православные богословы, объявляя аксиомы религиозными компонентами научного знания. «Первые начала, на которых покоится каждая наука,— говорится в статье А. Ястребова «Учитель церкви Климент Александрийский»,— составляют собою самоочевидные истины, которые не могут опираться на доказательства, а воспринимаются непосредственно верою» (Журнал Московской патриархии, 1952, № 7, с. 52).

На самом деле аксиомы, с помощью которых доказываются другие положения научной теории, имеют опытное происхождение. Их истинность подтверждена многовековой практикой человечества, а отнюдь не является плодом религиозной веры. «Практическая деятельность человека,— отмечал В. И. Ленин в «Конспекте книги Гегеля „Наука логики“»,— миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом»¹. Таким образом, считать аксиомы религиозными элементами научного знания нет никаких оснований.

Столь же безосновательны и попытки объявить такими элементами другие результаты познавательной деятельности человека, например вывод о принятии на веру объективной реальности окружающего нас мира, сделанный одним из современных православных богословов. «Наша уверенность в действительности внешнего мира,— утверждает он, анализируя религиозно-философские воззрения Вл. Соловьева,— в такой же степени покоится на вере, как и наше убеждение в бытии бога... Религиозная вера формально ничем не отличается от уверенности в бытии внешнего мира» (Журнал Московской патриархии, 1958, № 3, с. 70).

Даже убеждение в истинности научных знаний объявлено следствием все той же религиозной веры.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.

«Объективная достоверность, на которой базируется всякое знание,— говорится в лекции «Богословие и богопознание», прочитанной в Ленинградской духовной академии и целиком посвященной проблеме взаимоотношений религии и науки,— основывается в конце концов на вере», которая, по словам лектора, «носит на себе разум, как волны лодку» (там же, 1972, № 2, с. 64).

На самом же деле проблема достоверности научных выводов решается без обращения к религиозной вере, поскольку критерием истинности является практика. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью,— писал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе»,— вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посторонность своего мышления»¹.

В ходу сейчас и богословский тезис о якобы гипотетическом характере важнейших научных знаний, об отсутствии в них достоверной и исчерпывающей информации, которую можно было бы объявить абсолютной истиной.

Пропагандируя этот тезис, современные авторы богословских статей и церковные проповедники всячески преувеличивают неполноту добытых наукой сведений о мире, за которыми признается лишь «преходящая ценность научных гипотез». Незавершенность научного познания природных и общественных явлений, обусловленная неисчерпаемостью материи, ее вечностью и бесконечностью, преподносится верующим как свидетельство ущербности науки, ее неспособности дать человечеству универсальную и законченную картину мира и тем удовлетворить его потребность в абсолютной истине. Так, например, в статье митрополита Филарета (Денисенко) «Православный взгляд на таинственное и чудесное в религии» утверждается истине вопреки: «Все последние достижения науки: сущность материи и энергии, их взаимосвязь, природа души, связь ее с телом, тайна жизни, тайна мысли, тайна любви, сила меры и числа в мироздании и, особенно, суть и власть духа — все это человек может исследовать без надежды на исчерпывающее познание» (Православный вѣстник, 1975, № 2, с. 20).

«Исчерпывающее познание» — это не завершив-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

шийся познавательный процесс, как представляется он автору процитированной статьи, а проникновение в сущность исследуемых объектов. Так вот сущность всех перечисленных в статье проявлений объективной реальности наукой раскрыта с достаточной полнотой, что никак не противоречит стремлению исследователей продолжать полученные знания углублять, расширять, совершенствовать, опираясь на уже познанное.

Причина предвзятого подхода современных богословов к оценке результатов научного познания коренится в метафизичности религиозного мышления, не способного понять единство противоположностей. Выводы науки неоднозначны и представляют собой единство абсолютного и относительного: завершенного и продолжающегося, познанного и познаваемого, окончательного и подлежащего уточнению, вечного и временного. Это единство неразрывное, не допускающее выпячивания одной из сторон в ущерб другой. Между тем богословы, будучи метафизиками, разрывают его: концентрируют внимание на относительной стороне процесса научного познания и оставляют в тени или совсем игнорируют сторону абсолютную. Тем самым у верующих создается одностороннее, а следовательно, ложное представление о выводах науки как о совокупности догадок, предположений и гипотез, которые не могут называться истинами.

Истина, то есть верное отражение действительности, подтвержденное практикой, — сугубо научная категория. Между тем современные церковные авторы, как это ни парадоксально, применяют ее только при рассмотрении чисто религиозных проблем. Истинами, и притом «абсолютными», «вечными», называют как объекты религиозного поклонения (бог, ангелы, святые и т. п.), так и православное учение о них («истины веры»); к истинам относят все положения христианской догматики («догматические истины»); истинами объявляют все идеи Библии («истины священного писания») и важнейшие выводы «отцов церкви» («истины священного предания»). Даже богословие — церковную псевдонауку — характеризуют как отрасль знания, якобы раскрывающую «христианскую истину о мире и человеке» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 1, с. 63).

При такой ситуации не приходится удивляться тому, что верующие воспринимают истину как достя-

ние религии, и только ее одной, а науке в обладании истинным знанием отказывают. Известная доля вины за это ложится и на популяризаторов науки, которые чаще, чем следует, подчеркивают неполноту и незавершенность результатов научных исследований, забывая указать на наличие в них элементов абсолютной истины.

Явно дискриминационным по отношению к науке является отстаиваемый современными богословами тезис о невозможности чисто научного решения мировоззренческих проблем и об отнесении их к компетенции религии.

Мировоззренческие проблемы, волнующие каждого человека, относятся к прерогативе философии — науки о всеобщих закономерностях, которые присущи как бытию (природе и обществу), так и сознанию человека. Домарксистская философия, в том числе и материалистическая, не поднявшаяся до научного объяснения социальных явлений, действительно данных проблем решить не могла. Воспользовавшись этим, богословы Русской православной церкви заявили, что если философия не обратится за помощью к религии, ей грозит вырождение. «Наука в своем стремлении познать истину и найти ответы на последние вопросы жизни и мысли, — писал автор статьи «Скептицизм, агностицизм и догматизм в философии и религии», называя «последними вопросами» мировоззренческие проблемы, — приходит в конце концов в безвыходное положение — поставленных вопросов своими силами разрешить она не может. Поэтому наука или должна принять даваемые ей религией ответы или же (если она желает настаивать на своей абсолютной независимости, если разум решительно не желает прийти «в послушание веры») ей ничего больше не остается как прийти в скептицизме и агностицизме к самоотрицанию и к самоупряднению» (Вера и жизнь, 1912, № 13, с. 27).

Марксистско-ленинская философия успешно решает с позиций диалектического и исторического материализма проблемы мировоззренческого характера. Русскую православную церковь это решение, естественно, не устраивает, но не признать его целостности и благотворного влияния на жизнь социалистического общества она не может, — налицо несомненная очевидность. Тем не менее на страницах современной церковной печати время от времени воспроизводятся нега-

тивные отзывы дореволюционных богословов о философских выводах и обобщениях как якобы гносеологически ложных и нравственно ущербных. «Довольствующийся познаниями, доставляемыми философией, — цитирует профессор Московской духовной академии А. Осипов епископа Игнатия (Брянчанинова), — не только не получает правильных понятий о боге, о самом себе, о мире духовном, но, напротив того, заражается понятиями превратными, растлевающими ум, делающими его неспособным, как зараженного и поврежденного ложью, к общению с истинною» (Журнал Московской патриархии, 1982, № 12, с. 141).

Стремление идеологов современного русского православия отстоять хотя бы перед лицом верующих монополию религии на мировоззренческое обобщение данных наук о природе, обществе и человеке не случайно. Посредством религиозного обобщения им хотелось бы выхолостить из научных данных атеистические выводы и тем самым понизить, а то и нейтрализовать атеистический потенциал научного знания.

Наконец, нельзя обойти молчанием и богословский тезис о недоступности для научного анализа самой религии и всего того, что с ней связано.

Верующим внушают, что религию якобы можно либо принимать, либо отвергать, но анализировать с позиций разума и науки нельзя. Прихожан православных храмов уверяют, будто научный анализ религии — это плод праздного любопытства, заранее обреченного на неудачу, и поэтому верующим с ним не следует считаться. Утверждают, что научный подход ко всему комплексу религиозно-церковных проблем является чисто поверхностным, не проникающим в суть исследуемого феномена. И предпринимается он якобы не ради обретения истины, а исключительно для того, чтобы потешить человеческую любознательность.

Вот как охарактеризовал людей, занимающихся исследованием религии «из любознательности», автор упоминавшейся статьи «Православный взгляд на таинственное и чудесное в религии»: «Они делают ошибку, когда пытаются исследовать религию обычными внешними способами, которые быстро оказываются недостаточными. Эти способы схватывают только внешне-чувственную область исследуемых явлений, которая не составляет сути чудесно-таинственной сферы. Духовные явления можно исследовать только духом.

Всякие попытки понять духовные явления без духовного восприятия их ведут к почти ничего не выражающему признанию или отрицанию внешних явлений. Вот почему такой подход к религии из любопытства порождает бесплодно мертвые умствования» (Православный вѣстник, 1975, № 2, с. 18).

В этом высказывании что ни фраза, то отступление от истины.

Неверно, будто теория научного атеизма (а именно она исследует религию не с богословских, а с научных позиций) не идет в своих изысканиях далее «внечувственной области исследуемых явлений». Как философская наука, она имеет дело с сущностями, которые стремится понять и осмыслить с позиций диалектического и исторического материализма.

Столь же ошибочно и представление о теории научного атеизма как о чем-то бездуховном. Как и религия, атеизм — духовное явление. Только отражает он силу человеческого духа, тогда как религия — порождение духовной слабости. Следовательно, научно-атеистический анализ религии — это «духовное» исследование, проникающее за оболочку «внешних явлений».

Пропагандируя тезис о мнимой неспособности науки к исследованию религии, идеологи современного русского православия рассчитывают с его помощью сделать своих читателей и слушателей невосприимчивыми к научно-атеистической критике христианского вероучения и обрядности. Видимо, они полагают, что добиться такой невосприимчивости легче, чем противостоять этой критике по существу, подбирая богословские контраргументы. Поэтому пропагандистам научного атеизма следует чаще знакомить верующих советских людей с результатами научного анализа религии, в том числе и ее современных модификаций.

Внутренняя неприязнь к науке и научно-техническому прогрессу у идеологов современного русского православия так сильна, что они проявляют ее даже там, где видимого повода для этого вроде бы и нет.

Например, рассматривая современный мир и констатируя, что он «все более объединяется по преданию человеческому, по стихиям мира», один из видных иерархов Русской православной церкви тут же недобрительно добавил: «Научно-техническое стихийное (?) знание объединяет человечество в механическое (?)»

единство, но не дает (?) ему средств стать единством органическим» (Журнал Московской патриархии, 1984, № 4, с. 58).

В богословских статьях и церковных проповедях то и дело говорится о «пропасти между научно-техническим прогрессом и нравственным состоянием общества», хотя сам прогресс в этом разрыве не повинен. Современные церковные авторы любят посетовать на издержки научно-технической революции, лишний раз напомнить своим читателям и слушателям о затруднениях, которые испытывают ученые при решении глобальных проблем,— и все это с подтекстом, призванным убедить верующих в слабости и несовершенстве науки, как таковой. Дело зашло так далеко, что митрополит Никодим (Ротов) сделал замечание своим коллегам-богословам, призвав их проявлять «умеренность в определении границ религиозного и научного мирозерцания» и добавив при этом: «...не нужно давать повода к тому, чтобы богословие пытались представить спекулирующим на нерешенных научных проблемах» (Журнал Московской патриархии, 1977, № 3, с. 13). Рассмотренные богословские тезисы, рассчитанные на дискредитацию науки в глазах верующих, доказывают, что поводов для такого представления более чем достаточно.

Отношение Русской православной церкви к научно-техническому прогрессу претерпело весьма значительные перемены, доказывающие сам факт эволюции данной конфессии, однако ее идеология не перестала быть антинаучной. И в условиях эволюции русского православия религия и наука остаются мировоззренчески несовместимыми. Не культивируя теперь прежней вражды к разуму и науке, идеологи современного русского православия тем не менее не приемлют ни научной картины мира, ни тем более мировоззренческих выводов из нее, наполненных глубоким материалистическим содержанием и имеющих отчетливую атеистическую направленность.

В таком же духе воспитывают они и свою «паству», настраивая ее на недоверчивое отношение к достижениям научно-технической мысли. А это значит, что верующие лишаются возможности обогащать себя научными знаниями, без которых сейчас не добиться ни успехов в труде и общественной деятельности, не сделать свою духовную жизнь яркой и насыщенной. Поэтому антинаучная по своей сути идеология современ-

ного русского православия и культивируемое ею недоверие к разуму и науке должны быть объектом научно-атеистической критики.

СТАРОЕ И НОВОЕ В ВЕРОУЧЕНИИ

Вероучение, составляющее систему важнейших религиозных идей (догматов), было и остается главным и наиболее устойчивым компонентом русского православия, выполняющая в нем роль определяющего и стабилизирующего фактора. Оно выведено официальными церковными инстанциями из двух источников: «священного писания» (Библия) и «священного предания» (решения первых семи вселенских соборов и труды «отцов церкви» того времени), причем второй источник православие считает более полным.

Свое вероучение Русская православная церковь заимствовала у Константинопольской в уже сложившемся виде, и оно рассматривалось как свод вечных, исходящих от бога и потому неизменных предписаний, каждое из которых надлежит принимать на веру. При этом неизменяемость догматов считалась синонимом православности и обосновывалась ссылками на соборные правила, а также на послание восточных патриархов, направленное в 1723 году иерархам англиканской церкви. «Наши догматы и учение нашей восточной церкви еще древле исследованы и благочестиво определены и утверждены святыми и вселенскими соборами,— говорится в послании,— прибавлять к ним или отнимать от них что-либо непозволительно. Посему желающие согласоваться с нами в божественных догматах православной веры должны с простотою, послушанием, без всякого исследования и любопытства последовать и покориться всему, что определено и постановлено древним преданием отцов и утверждено святыми и вселенскими соборами со времени апостолов и их преемников, богоносных отцов нашей церкви» (Цит. по: *Макарий*. Православно-догматическое богословие. 3-е изд. СПб, 1868, т. I, с. 18).

Согласно ортодоксальной традиции, Библия, как первый источник вероучения, должна восприниматься в качестве «слова божия», пониматься буквально («вербальная трактовка священного писания») и только в «святоотеческом» разъяснении. В упоминавшемся

ся послании восточных патриархов на этот счет сказано: «Мы веруем, что божественное и священное писание дано нам от бога; посему мы должны верить ему беспрекословно, и притом не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъясняла и предала оное кафолическая церковь».

Та же традиция запрещает изменять не только количество догматов, но и характер их истолкования. Мысль о неприкосновенности догматики проходит красной нитью через все церковные учебники богословия. Вот типичная формулировка этой мысли: «Под именем христианских догматов разумеются откровенные истины, преподаваемые людям церковью, как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры» (*Макарий. Православно-догматическое богословие*, т. I, с. 7).

Современное русское православие сохраняет верность основополагающим принципам ортодоксального вероучения. Его богословы по-прежнему обосновывают христианскую догматику ссылками на Библию и творчество «отцов церкви». Однако процесс модернизации затронул и этот раздел религиозной идеологии: в Русской православной церкви победила идея осторожного сближения некоторых аспектов традиционного догматического учения.

Руководствуясь этой идеей, богословско-церковные круги Московской патриархии внесли немало изменений как в ортодоксальную трактовку Библии, так и в «святоотеческую» интерпретацию догматов — и все это под аккомпанемент торжественных заявлений о сохранении церковью незыблемости основополагающих принципов православного вероучения.

Что характерно для современного подхода идеологов Русской православной церкви к Библии как источнику православной разновидности христианской догматики?

Формально считается, что современное русское православие продолжает смотреть на Библию глазами «отцов церкви». Фактически же его идеологи исподволь, но довольно основательно пересмотрели «святоотеческое» истолкование библейского текста, заимствовав опыт протестантской и католической экзегетики¹.

¹ Экзегетика (от греч. exegetikos — толкующий, объясняющий) — раздел богословия, занимающийся истолкованием библейских текстов с целью доказательства их «богодухновенности».

Суть «святоотеческой» интерпретации Библии сводится к стотаванию следующих принципов: «богословенна» каждая мысль, содержащаяся в «священном писании»; все библейские события безусловно истинны; в Библии нет никаких заимствований из других, более древних источников; библейская хронология достоверна от начала и до конца и не подлежит пересмотру; многочисленные чудеса, описанные и в Ветхом завете, и в Новом, следует понимать буквально; аллегорическое, символическое и тому подобные толкования библейского текста недопустимы.

Уже в дореволюционное время русские православные богословы либерально-обновленческого направления предлагали пополнить «святоотеческую» аргументацию Библии новыми доводами, чтобы сделать «священное писание» менее уязвимым по отношению к научно-атеистической критике. В частности, они предлагали не настаивать на достоверности абсолютно всех сведений, содержащихся в библейских книгах, и не противопоставлять эти сведения данным науки, что повсеместно практиковалось на страницах церковной печати. Выражая эту точку зрения, автор статьи «Библейское учение о природе» писал: «Апологетика¹ ничего не выиграет, если она будет вести борьбу, напрасную и вредную, против неоспоримых, очевидных успехов естествознания». При этом он рекомендовал противоречия между выводами науки и положениями Библии трактовать как простые недоразумения, которые якобы «возникают на почве школьных ошибок и увлечений с той и другой стороны (т. е. богословов и ученых) в объяснении частных» (Христианская жизнь, 1906, № 11, с. 4).

Приведенные выше рекомендации не были приняты руководством Русской православной церкви. «Святоотеческое» толкование Библии, взятое в его традиционном виде, без уточнения и дополнения, продолжало находиться на вооружении ортодоксальной экзегетики.

В послереволюционные годы с предложением о пересмотре некоторых принципов ортодоксальной трактовки Библии с учетом опыта западных экзегетов выступили деятели обновленческой церкви. Так, напри-

¹ Апологетика (греч. *apologetikos* — защитительный) — раздел богословия, раскрывающий сущность религии и защищающий религиозное вероучение посредством апелляции к разуму и доказательствам бытия бога.

мер, в проекте церковных реформ, предложенном собору 1923 года Главным управлением союза общин древлеапостольской церкви, говорилось: «Необходимо учесть все завоевания отрицательной критики в смысле филологического, исторического расшифровывания евангельского текста. От грубо вербального понимания евангелия необходимо перейти к более духовному, соответствующему фактической (а не религиозно-поэтической) истории христианства» (Церковь и жизнь, 1923, № 1, с. 27). Сами обновленцы этот замысел реализовать не смогли, а победившие их староцерковники — не захотели из-за своего неприятия обновленческих идей.

Однако по мере усиления в современном русском православии модернистских тенденций появлялись свидетельства неудовлетворенности его идеологов ортодоксальной трактовкой Библии. Становилась очевидной неубедительность «святоотеческого» объяснения библейских противоречий («трудных мест Библии» — по церковной терминологии). Назревали новые веяния в православной экзегетике, симптомы которых становились все очевиднее.

Во-первых, на страницах церковной печати стали появляться статьи, авторы которых допускают те или иные отклонения от «святоотеческой» трактовки Библии. Начало положила статья иеромонаха Исаанна «О пути христианском», в которой отвергалась традиционная для русского православия вербальная трактовка библейского текста: «Руководителем нашим является св. евангелие. Но восприятие только буквального смысла этой великой книги может привести к сектантству и начетничеству, так как при недостаточно углубленном понимании некоторые ее указания могут казаться противоречивыми и вызывать недоумение» (Журнал Московской патриархии, 1959, № 7, с. 41). Впоследствии с нетрадиционным подходом к оценке содержания Библии неоднократно выступал митрополит Никодим (Ротов) и ряд других богословов и иерархов Русской православной церкви (см.: Журнал Московской патриархии, 1977, № 3, с. 12).

Во-вторых, «Журнал Московской патриархии» опубликовал несколько положительных отзывов о трудах зарубежных православных богословов, использующих при анализе библейского текста приемы и выводы западной экзегетики, в частности признание наличия в Библии не только «божественных» компонентов, но и

человеческих. Явное одобрение такого использования ощущается в пересказе содержания статей П. Савина «Библейская хронология» (Журнал Московской патриархии, 1961, № 10, с. 76—77) и В. Прелинчану «Богодуховенность св. писания» (там же, 1964, № 1, с. 79).

В-третьих, «Богословские труды» отвели восемь страниц пространной одобрительной рецензии ответственного секретаря «Журнала Московской патриархии» кандидата богословия Е. Карманова на книгу католических профессоров Э. Гальбьяти и А. Пьяцца «Трудные страницы Библии. Ветхий завет», вышедшую в 1956 году в Милане пятым изданием. Труд католических экзегетов содержит в себе систему тщательно продуманных рекомендаций и практических советов относительно того, как лучше «согласовывать» основные положения «священного писания» с последними данными науки, чтобы не позволить верующим усомниться в «богодуховенности» Библии, а если такие сомнения уже возникли — рассеять их. Именно утилитарная направленность этой книги сделала ее объектом внимания со стороны православного богослова. «Предназначенная для широких кругов читателей, — пишет о «Трудных страницах Библии» рецензент, — книга достаточно подробно излагает современное состояние библейских проблем и те выводы, не всегда окончательные еще, к которым пришли западные библеисты в результате всестороннего изучения библейского текста. В этом отношении книга представляет известный интерес и для русских богословов» (Богословские труды, сб. 2. М., 1961, с. 209).

Симптоматично, что в своей рецензии Е. Карманов рассмотрел не все выводы западных экзегетов, а лишь те из них, которые существенно отличаются от «святоотеческой» точки зрения, разделяемой русским православием. Так, например, он почти ничего не говорит о главе, посвященной «первородному греху», мотивируя это тем, что она «не отличается особой новизной материала» (там же, с. 213). А об истолковании авторами книги таких чудес Ветхого завета, как египетские казни, переход через Черное море и получение манны небесной, рецензент пишет: «Приведенные объяснения не новее тех, которые давал Г. Властов в своей «Священной летописи»¹, поэтому мы опускаем их» (там же, с. 215).

¹ Властов Г. Священная летопись: В 5-ти т. СПб, 1878—1898.

Тот факт, что рецензент, выступающий на страницах теоретического органа Русской православной церкви, не подверг критике ни одно положение книги католических теологов-модернистов, свидетельствовал о том, что ни он сам, ни редакция «Богословских трудов» не усмотрели в явно неортодоксальных выводах ничего неприемлемого для Московской патриархии. Это было весьма симптоматическое начало. Впоследствии такие же или сходные выводы стали высказывать сами православные богословы, преподнося их не в форме пересказа точек зрения протестантских и католических экзегетов, а в качестве своего собственного мнения.

Судя по пока еще немногочисленным, но вполне определенным высказываниям современных церковных авторов, некоторые аспекты традиционного для русского православия дореволюционной поры «святоотеческого» толкования библейского текста ныне пересматриваются, и притом весьма основательно — с учетом достижений западной экзегетики, еще недавно отвергавшихся самым категорическим образом.

Прежде всего, современными иерархами Русской православной церкви, формирующими общецерковную точку зрения, допускается возможность не только чисто религиозной апологии Библии в качестве догматической первоосновы христианского вероучения, но и научного исследования библейского текста на предмет более глубокого и всестороннего понимания его содержания. В прошлом церковные авторитеты предупреждали богослова, касавшегося библейской проблематики: «Не бери науки в критику Библии» (Приходская жизнь, 1902, № 11, с. 453). Сейчас ему предлагают самому (пусть и с опорой на церковные традиции, но все же самому!) «определять границу между догматическим и исследовательским подходом к священному писанию» (Журнал Московской патриархии, 1977, № 3, с. 12). А это означает (что бы ни говорили по данному поводу сами приверженцы православия) косвенное признание того, что Библия — такой же объект научного анализа, как и любое другое литературное произведение, как всякий плод прошлой или настоящей человеческой деятельности.

Сейчас идеологи русского православия признают наличие в Библии не одного начала, как утверждалось ранее, а двух: сверхъестественного, исходящего от бога (основные библейские идеи), и естественного,

привнесенного в это произведение писавшими его людьми (литературное оформление библейских текстов, способ выражения идей). Именно такое признание сделал митрополит Никодим (Ротов) в «слове», посвященном 30-летию Ленинградской духовной академии. К числу актуальных богословских задач он отнес «изучение человеческого элемента в Библии», предупредив своих коллег, что успех здесь в значительной мере будет определен тем, насколько отчетливо станут они «представлять существующее в Библии различие между «божественным, вечным» и «человеческим, временным» (Журнал Московской патриархии, 1977, № 3, с. 12).

Богословско-церковные круги Московской патриархии не могут не понимать, что допущение наличия в библейском тексте «человеческого элемента», не обладающего ни «богодухновенностью», ни «абсолютностью», снижает в глазах верующих престиж Библии как «священного писания». Но они полагают, что новый подход к Библии позволит списать все анахронизмы и противоречия библейских книг на отдельных лиц («человеческое начало») и тем самым вывести из-под огня научно-атеистической критики идею «богодухновенности» Библии («божественное начало»). Допуская, что в библейских книгах «могут встречаться места, трудно объяснимые для людей, живущих тысячелетия спустя после их написания», митрополит Никодим (Ротов) тут же поспешил смягчить неблагоприятные последствия такого допущения: «Однако трудности в понимании некоторых мест этих книг не касаются сущности великих истин, составляющих содержание откровения, т. е. относятся к человеческой стороне содержания нашей веры» (там же).

Но оговорки такого рода существа дела не меняют. А оно таково: Библия из абсолютного и во всем истинного «слова божия» (точка зрения религии) превращается в чисто человеческое произведение, где истина перемешана с заблуждениями (точка зрения науки).

Идеологи Русской православной церкви перестали буквально понимать и истолковывать многие библейские сюжеты, в частности повествования о шестидневном творении мира, о соращении Евы «змием-искусителем», о всемирном потопе и т. п. Вот, например, как прокомментировал архиепископ Питирим (Нечаев) выпускникам Московской духовной академии следующую

фразу Библии «И был вечер и было утро: день один» (Быт. 1, 5): «Чередовались вечер и утро непостижимых в сущности и неизмеримых в протяженности времени творческих дней бытия мира» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 7, с. 12). От такого комментария совсем недалеко до признания шести библейских «дней творения» «геологическими эпохами» или «историческими периодами» продолжительностью в миллионы лет. Именно такое измерение предложили чехословацкие православные богословы в статье «О начале и конце света»: «День божий, разумеется, это не 24 часа, но миллионы лет — процесс возникновения жизни на Земле, разумеется, был сложнее и многообразнее, чем это рассказано в священном писании» (Православная мысль. Прага, 1957, № 3, с. 197).

При характеристике нового подхода современных православных богословов к трактовке Библии важно учитывать не только то, о чем они говорят, но и то, о чем они умалчивают. А такие ситуации сейчас довольно часты.

К примеру, совершенно не упоминается в современной богословской литературе и церковной проповеди так называемая библейская хронология, согласно которой мир был сотворен богом менее чем за шесть тысячелетий до рождения Христа. Существует более двухсот хронологических таблиц, определяющих эту «дату» на основании библейских указаний. Русская православная церковь пользовалась той таблицей, которая утверждает, что Иисус Христос родился через 5508 лет после «сотворения мира». Раньше этой проблеме посвящались как капитальные богословские труды (*Спаский И.* Исследование библейской хронологии. Киев, 1857; *Лопухин А. П.* Библейская история при свете новейших исследований и открытий: В 2-х т. СПб, 1889—1890), так и многочисленные статьи в церковных журналах.

Ни разу не появлялось на страницах «Журнала Московской патриархии» и других послереволюционных изданий Русской православной церкви чудо об «остановке Солнца и Луны» по молитве Иисуса Навина, если не считать уже упоминавшейся рецензии Е. Карманова, в которой оно фактически развенчано (см.: Богословские труды, сб. 2, с. 215).

Не попадались нам в современной церковной литературе и описания таких библейских чудес, как пере-

ход войсками Иисуса Навина реки Иордан «аки по суху», разрушение стен Иерихона звуками труб.

Видимо, все это отнесено современными православными богословами, по примеру западных экзегетов, к «человеческим элементам Библии», о которых лучше не вспоминать, чтобы не наносить урона авторитету «священного писания».

Приведенные выше примеры пересмотра ортодоксальных воззрений на Библию не означают, что все приверженцы современного русского православия окончательно отошли от всех принципов «святоотеческого» толкования библейского текста. Рецидивы вербального понимания и восприятия всего ее содержания как непогрешимого даже в деталях «слова божия» пока еще встречаются преимущественно в проповедях приходских священников и в воззрениях прихожан православных храмов. Иногда попадают они и на страницы современной церковной печати — главным образом при изложении воззрений «святых отцов», толковавших Библию буквально. Так, например, в статье, посвященной Симеону Новому Богослову, библейская картина сотворения мира и человека изложена в сугубо ортодоксальном духе: «Бог есть творец мира и человека. В продолжение пяти дней он устроил землю и что на ней и небо, в шестой — создал человека, в седьмой — почил от всех дел миротворения» (Журнал Московской патриархии, 1979, № 11, с. 65). Ясно, что автор приведенного высказывания не отошел от буквального понимания дней творения.

Однако на богословском уровне этот отход ощущается явственно, как доминирующая тенденция, представляя еще одно свидетельство эволюции современного русского православия. Скорее всего, он будет продолжаться, охватывая не только все слои духовенства, но и верующих. Поэтому научно-атеистическая мысль должна подвергать критическому разбору как традиционную трактовку Библии, так и проявления новой, модернистской интерпретации.

А теперь посмотрим, какие изменения внесли богословско-церковные круги Московской патриархии в ортодоксальную («святоотеческую») трактовку христианской догматики.

При решении догматических проблем идеологи современного русского православия руководствуются принципом «богословского развития», разработанным дореволюционными церковными деятелями либераль-

но-обновленческого толка, которым реализовать его не удалось из-за сопротивления консерваторов-традиционалистов. Данный принцип запрещает богословам вводить новые догматы и вносить кардинальные изменения в уже существующие, то есть отвергает идею «догматического развития». Но он разрешает обновлять формулировки «догматических истин» в расчете на то, чтобы они стали более приемлемыми и убедительными для новых поколений верующих.

Вот как охарактеризовал суть принципа «богословского развития» митрополит Никодим (Ротов), выступая на собеседовании с теологами Евангелической церкви ФРГ: «При всей нашей непоколебимой преданности божественному откровению, неизменному учению церкви мы убеждены в том, что богословие, как попытка наилучшим образом выразить учение церкви перед лицом изменяющейся действительности и изменяющегося человеческого мышления, воистину должно постоянно преобразовываться» (Журнал Московской патриархии, 1967, № 4, с. 40).

Следуя принципу «богословского развития», иерархи и богословы Русской православной церкви начали исподволь пересматривать и обновлять прежде всего те догматы и выводы из них, ортодоксально-«святоотеческая» трактовка которых слишком резко противоречит нынешнему укладу жизни верующих советских людей и образу их мыслей, а потому может подорвать в их глазах престиж православия.

Самые значительные коррективы внесены современными православными богословами в традиционное истолкование церковью предпосылок и условий «спасения», под которым приверженцы православия подразумевают «обретение вечного блаженства за гробом».

«Святоотеческое» богословие ориентирует верующих на «личное спасение», достигаемое индивидуальными усилиями и с думой только о себе самом, о своей собственной душе. Последователям православия всегда внушалось, что грешат люди как порознь, так и сообща, а «спасается» каждый в отдельности. Такая трактовка догматического учения о «личном спасении» была религиозным отражением классово-антагонистических отношений эксплуататорского общества, построенного на взаимной вражде и недоверии, — отношений, культивирующих у членов общества индивидуализм, эгоизм, сосредоточенность исключительно на собственных интересах, целях, запросах.

Социалистическое общество с его общенародной формой собственности и отсутствием эксплуатации человека человеком формирует у своих граждан (в том числе и верующих) черты коллективизма, взаимной поддержки, солидарности, общей ответственности за судьбы коллектива и личности. В этих условиях церковный призыв к «личному спасению» идет вразрез со всем укладом труда и быта, звучит диссонансом основополагающему нравственному принципу социализма: «Один за всех, все за одного».

Не желая выглядеть анахроничной, Русская православная церковь устами своих богословов и священнослужителей заявила, что она рассматривает «спасение» не как следствие индивидуального акта отдельной личности, а как результат коллективных действий, направленных на достижение общей цели. Соответственно переосмыслена идеологами современного русского православия и суть «спасения» как цели христианской жизни: «спасается» не тот, кто печется только о себе самом, а тот, кто служит ближним и дальним, помогая им решать не только чисто религиозные проблемы, но и социально-нравственные.

Первым предложил новую трактовку существа «спасения» митрополит Никодим (Ротов). Открывая заседание богословской комиссии Христианской мирной конференции, он заявил: «Христианин, замкнувшийся в узком кругу своих собственных, хотя бы и высоких духовно-нравственных интересов, думающий только о своем собственном спасении, не может считаться соответствующим идеалу христианского братолюбия и жертвенности, провозглашаемому евангелием» (Журнал Московской патриархии, 1972, № 10, с. 44).

Дальнейшее развитие эта мысль получила в речи патриарха Пимена (Извекова) «Ответственное служение поместных церквей в современном мире», где сказано не только о том, каким «спасение» не может быть, но и о том, каким оно должно быть в современных условиях. Развивая тезис «Полезное для себя человек находит только тогда, когда ищет пользы ближнего», он сказал: «Христианская аскетика¹ позволяет интерпретировать личное спасение как спасение

¹ Аскетика (от греч. asketes — упражняющийся) — богословская дисциплина, изучающая и разрабатывающая принципы подчинения тела воле человека с целью очищения от страстей («обуздание плоти»).

ближнего, как деятельность, предполагающую раскрытие любви к окружающим людям, иначе, вводит в понятие спасения аспект социальный» (там же, 1975, № 2, с. 12).

По-другому стала отвечать церковь и на вопрос о том, кто может рассчитывать на «спасение». Этот вопрос весьма актуален для современных приверженцев православия, значительная часть которых имеет нерелигиозных родственников, в том числе и самых близких — детей, внуков. Бабушку не может не тревожить мысль, что «спасется» лишь она одна, а ее любимые и бесконечно дорогие, но в бога не верующие внучата при всех их несомненных достоинствах обречены на «погибель». Традиционное богословие не давало ей никаких надежд, категорически заявляя, что непрерывное условие «спасения» — наличие религиозной веры и принадлежность к православной церкви. «Только тогда человек может считать себя спасенным,— писал архимандрит (будущий патриарх) Сергей (Страгородский),— когда он находится в духовном союзе с богом и когда он делает добро именно из сознания и в свете этого таинственного союза, когда он готов сказать, что „живет не он, а живет в нем Христос“» (Архимандрит Сергей. Православное учение о спасении. СПб, 1910, с. 239).

Чтобы не создавать у прихожан стрессовых ситуаций, способных настроить верующих, имеющих нерелигиозных родственников, против отдельных положений церковного учения, идеологи современного русского православия пошли на некоторое послабление. Теперь они допускают возможность «спасения» и для неверующих, лишь бы те совершали «добрые дела», которые зачтутся церковью как «служение неведомому богу». «Весьма важно,— подчеркнул патриарх Пимен, выступая в Софийской духовной академии,— увидеть в добрых делах, совершаемых вне веры, зачатки, если можно так выразиться, спасения и некоторое посредствующее звено, которое позволило бы объединить добрые устремления верующих и неверующих. Иначе говоря, любовь к ближнему должна учитывать все доброе, что можно обнаружить в нем, и содействовать доброму в ближнем,— даже если он не имеет веры,— своей собственной верой, любовью и упованием. Не это ли является одним из важных факторов всеобщего спасения?..» (Журнал Московской патриархии, 1975, № 2, с. 12).

Таким образом, верующему прямо говорят: если хочешь, чтобы «спаслись» близкие тебе неверующие, усиль свое религиозное рвение, молись не только за себя, но и за них. Тем самым прихожанам православных храмов создают дополнительный стимул для активизации их религиозно-церковной деятельности.

Наконец, вносятся церковью изменения и в традиционное «святоотеческое» учение о страданиях как якобы кратчайшем пути к «спасению».

Страдания — питательная почва для религии. При эксплуататорском строе, основанном на социальном неравенстве и угнетении трудящихся, страдания носят всеместный характер, питая массовую религиозность. Таковы социальные предпосылки эксплуатации христианством человеческих страданий — учения о «спасительной силе» всякого рода мучений, именуемых «крестоношением» (по евангельской легенде, Иисус Христос, приговоренный к распятию на Голгофе, сам нес орудие своих мучений и казни — крест).

Согласно этому учению, имеющему обязательность догмата, любое страдание, вызванное болезнью, ненормальными условиями жизни или самонистязанием, восполняет или даже заменяет верующему недостающие для «спасения» добрые дела и обеспечивает ему кратчайший путь к «вечному блаженству за гробом». Исходя из идеи «спасительности страданий», традиционное русское православие не только оправдывало реальные беды своих приверженцев, но и поощряло их на искусственно вызываемые мучения. Церковная печать всячески восхваляла тех религиозных фанатиков, которые «во славу Божию» морили себя голодом, изнуряли тело перетаскиванием тяжестей, ношением вериг¹, отдавали себя на съедение насекомым или заживо погребали в ямах и пещерах, наносили себе увечья — и за все это удостоивались приобщения к святым.

В социалистическом обществе, где устранены причины массовых народных бедствий, ликвидирована социальная база церковной апологии страданий. В этих условиях стала очевидной явная антигуманность традиционного христианского учения, воспевающего мучения и призывающего стремиться к ним как к на-

¹ Вериги — кандалы, цепи, оковы и другие металлические предметы, которые носили религиозные фанатики, чтобы подавить «грешную плоть».

дежнейшему средству обретения «спасения». Это учение компрометирует церковь напоминанием о многовековом оправдании ею тех мук, на которые обрекали народные массы феодальной Руси и буржуазно-помещичьей России несправедливый общественный строй, призывол угнетателей.

Учтя данное обстоятельство, идеологи современно-го русского православия по-новому переосмыслили «святоотеческий» вариант христианской концепции «спасительности» страданий. Суть такого переосмысления изложена в докладе митрополита Никодима (Ротова) «Мир и свобода», прочитанном на одной из межхристианских конференций.

Проявив критицизм по отношению к традиционному православию, докладчик признал, что «бессмысленный апофеоз страдания вообще» действительно имел место в прошлом. Но осуществлялся он якобы не церковью в целом, а лишь отдельными ее представителями, которых митрополит назвал «узкими фанатиками с изуродованным представлением о христианстве». Стараниями этих «апологетов несправедливости», говорится в докладе, христианское учение о «спасительности» страдания «было облечено в уродливую форму противоестественного требования о необходимости якобы безропотного перенесения любого издеательства над человеком». Такой подход к страданиям докладчик назвал «тонкой и изощренной фальсификацией христианского учения», осуществлявшейся «силами зла... в корыстных целях и по эгоистическим побуждениям».

Далее в докладе утверждалось, что «подлинно христианской точкой зрения» по данному вопросу является убеждение, согласно которому «страдание несущего свой жизненный крест христианина есть не просто бессловесное перенесение чуждых ему и противоестественных мучений, но со-страдание, со-распятие Христу... то есть многоплодная и самоотверженная деятельность, жизнь по заветам Христовым, непрестанное болезнование о том, чтобы эти заветы получили свое осуществление в жизни человеческого общества» (Журнал Московской патриархии, 1963, № 1, с. 40, 41).

Позднее такую трактовку христианского учения о страданиях предложили своим читателям и другие церковные авторы. Так, например, в статье протоиерея А. Поповича «Крест Христов и крест христианина» читаем: «Крестоношение не есть просто страдание,

но всегда со-страдание, со-распятие Христу... то есть самоотверженная жизнь по заветам спасителя, деятельная любовь, многоплодная и живая, ко всем людям» (Журнал Московской патриархии, 1981, № 9, с. 44).

Следовало предположить, что после подобных заявлений апология страданий как вернейшее средство обеспечения «спасения за гробом» исчезнет со страниц официальных изданий Московской патриархии. Но на следующей странице того же номера «Журнала Московской патриархии», откуда взята приведенная выше цитата, находим образчик именно такой апологии. В проповеди священника И. Романчака «Об утешении болящих» говорится: «Болезнь часто сказывается, по промыслу божию, врачевством от грехов. Это средство дает господь по своему божественному изволению... Бог попускает беды не на вред нам, но чтобы обогатить нас духовными плодами, и когда видит претерпевающих и повинующихся его изволению, попускает беды в благополучие и скорби в радование... Блажен тот, кто несет крест своей жизни не ропща, благодаря бога за все» (там же, с. 45).

Утверждения такого рода, заимствованные из арсенала традиционного богословия, продолжают появляться на страницах церковной печати, по-прежнему звучат в храмовых проповедях. Вот два отрывка из проповедей, помещенных на страницах «Журнала Московской патриархии» (1983, № 3). «Господь,— говорится в проповеди архимандрита Исаакия (Мотыля) «Прощаются тебе грехи твои!»,— часто посылает нам временные болезни в этой жизни, чтобы не наказывать нас за грехи вечными муками, и в медленном (а иногда и в быстром и сильном) огне этих болезней сгорают грехи, если мы терпеливо переносим страдания, обращаемся к богу, просим у него прощения» (с. 38). «Чтобы избавить нас от грехов,— читаем в проповеди протоиерея Н. Голубцова «Да будет воля твоя!»,— господь посылает нам крест — болезни, страдания, смерть близких. Тогда мы переключаем свое внимание от себя на других людей и принимаем крест Христовой любви к ближним. Такова благая воля божия о нас» (с. 39).

Эти высказывания (опубликованные, кстати сказать, посмертно: первое через два года после кончины автора, а второе — через двадцать лет) нельзя назвать иначе, как «апофеозом бессмысленных страданий»,

исобличающим христианство и его православную модификацию в эксплуатации человеческих несчастий. Видимо, провозгласить отказ от апологии страданий значительно легче, чем практически реализовать его,— слишком важное место занимает эта апология в православном вероучении, даже модернизированном в духе времени и с учетом изменившихся условий жизни верующих.

Весьма показателен в этом отношении второй номер «Журнала Московской патриархии» за 1986 год. Из четырех помещенных в нем проповедей современных священнослужителей три содержат откровенную апологию страданий. Проповедники утверждают (вразрез с модернистскими установками иерархов), что «скорби и болезни — проявления благого промысла божия», поскольку «ударами скорбей и бедствий невольно пробуждается совесть, отрезвляется разум» (с. 41, 43, 44).

Пересматривается идеологами современного русского православия традиционное представление «святоотеческого» богословия об аскетизме как идеальном образе жизни верующего. Согласно этому представлению, аскетизм — это воплощение социальной пассивности: полное переключение внимания с общественных проблем на чисто религиозные, уход от мира с его заботами и волнениями, всяческое изнурение своего тела ради «стяжания личного спасения». Аскет — человек, «умерший для мира», «непогребенный мертвец».

Понимая, что противоестественность и асоциальность аскетизма настраивают против него какую-то часть современных верующих, положительно воспринимающих проявления социальной активности, богословско-церковные круги Московской патриархии предложили новую трактовку данного понятия. Была выдвинута идея так называемого «нового аскетизма», или «аскетизма в миру», предполагающего не физический уход от мира в пустыни и дебри, а «духовный разрыв со злом в мире» — при активном решении всех тех проблем, которые волнуют человечество. Выступая с этой идеей, митрополит Никодим (Ротов) на православно-католическом собеседовании признал необходимость переосмысления ортодоксального представления об аскетизме. «Нужен, — заявил он, — аскетизм особого рода, проявляющийся как в борьбе со злом и в созидании царства божия внутри нас, так и в слу-

жении ближним... В миру, в контакте с ним и людьми, живущими в нем, для христианских аскетов могут быть области и точки приложения для воспитания и умножения добродетели». Далее следует трактовка «нового аскетизма» как деятельности, направленной на то, чтобы «совершенствовать научные знания, потреблять технический прогресс на пользу мирового развития, разумно использовать природные богатства, содействовать созиданию мира, сотрудничеству народов, здоровью, благополучию человечества, поддерживать и укреплять подлинное достоинство человека и его здоровые связи с обществом» (Журнал Московской патриархии, 1973, № 8, с. 57, 58).

Дальнейшее развитие и конкретизацию идея «аскетизма в миру» получила в докладе профессора Ленинградской духовной академии Н. Заболотского «Новый аскетизм — христианский ответ на изменение обстановки», прочитанном на одной из экуменических конференций. Там, в частности, сказано вопреки «святоотеческой» точке зрения: «Современный аскетизм — это всецелая отдача себя на служение в семье, на производстве, в общественных отношениях, своим соседям, своему городу, Отечеству, наконец — всему миру. Вопрос стоит теперь так, что быть хорошим христианином — значит быть хорошим семьянином, доброжелательным соседом, примерным работником на производстве и в учреждении, преданным делу врачом, педагогом, ученым и т. п. ... Осуществление христианских идеалов в собственной жизни и в служении миру — такова природа и назначение аскетизма наших дней» (там же, 1976, № 3, с. 50).

Однако приведенные высказывания пока остаются простой декларацией, не имеющей реальных подтверждений.

Во-первых, современные богословы и проповедники по-прежнему относят к числу «христианских доблестей» не «служение в семье и на производстве», а религиозную деятельность во всем ее многообразии, и прежде всего регулярное посещение храма, активное участие в общественном богослужении, соблюдение других требований культа.

Во-вторых, и при новой трактовке аскетизма Русская православная церковь продолжает объявлять идеалом «христианского служения» жизнь и деятельность монахов — личностей асоциальных, занятых только проблемой «личного спасения». Об этом свиде-

тельствуют часто публикуемые современной церковной печатью статьи и проповеди, посвященные святым из числа монашествующих и заканчивающиеся призывами к современным верующим именно иноков, еще при жизни «умерших для мира», брать себе в пример.

По-новому интерпретируются современным русским православием догматы воскресения Иисуса Христа и вознесения его на небо.

Традиционное богословие толковало эти догматы в глубоко антиобщественном духе: как христианский призыв к верующим пренебрегать реальной земной жизнью («земным градом») ради «вечного блаженства в загробном мире» («божьем граде»). «Если Христос по воскресении не остался на земле, но вознесся на небо,— писал Н. Парийский в статье «Нравственное значение догмата вознесения господина нашего Иисуса Христа»,— то из этого следует, что земля, земные потребности, земные интересы представляют собой нечто временное и преходящее для человека. Вознесением Христа на небо ясно выдвинулось значение для человека небесного принципа... Небо — наша истинная отчизна... Земля же не более как место временного пребывания, где мы являемся странниками и пришельцами» (Журнал Московской патриархии, 1947, № 5, с. 33).

Утверждения такого рода не могли получить поддержки у верующих советских людей — граждан социалистического общества, любящих свое Отечество и дорожащих теми реальными достижениями, которых удалось добиться в ходе социалистического и коммунистического строительства. Осознав это, богословско-церковные круги Московской патриархии стали делать из догматов воскресения и вознесения Христа новые выводы, импонирующие современным прихожанам православных храмов.

В статье профессора Московской духовной академии И. Савина «Домостроительство и плоды воскресения господня» традиционная трактовка догматического учения церкви о воскресении и вознесении Христа была отнесена в разряд «прикорбных крайностей» (Журнал Московской патриархии, 1963, № 10, с. 76). Вслед за ним и другие современные православные богословы, а также церковные проповедники стали утверждать, будто воскресение и вознесение Христа не призывает его нынешних приверженцев игнорировать свои земные интересы, а напротив, придает земной

жизни человека «новый смысл и глубокое значение» (там же, 1964, № 7, с. 34).

Более того, идеологи современного русского православия приписывают христианству сугубо положительное отношение к земным благам людей. «Помышлять о горнем, а не о земном, — заявил митрополит Никодим (Ротев) в докладе «Христианская ответственность за лучший мир», с которым он выступил на IV Всехристианском мирном конгрессе, — должен, без сомнения, каждый христианин. Однако это означает вовсе не то, что он должен быть равнодушным к происходящему вокруг него — в семье, в обществе, в международной жизни — и сосредоточиваться всецело и исключительно на потустороннем... Церковь признает истинными благами многие ценности «земного града», помня лишь о надлежащей иерархии ценностей» (там же, 1972, № 1, с. 41).

Вера в воскресение Христа ныне объявляется (без всякого на то основания) стимулятором не только религиозной веры, но и социальной активности, нравственного прогресса. «Сознание того, что Христос воскрес, — говорится в проповеди священника А. Провады, — воодушевляет нас, христиан, и в храме божием... и во всей нашей жизни, являясь нашей путеводной звездой. Мысль о воскресении побуждает нас вести трудовую, чистую и нравственную жизнь» (Журнал Московской патриархии, 1982, № 4, с. 36).

Анализ новых веяний в православном вероучении убеждает: пересмотр Русской православной церковью трактовки ряда догматов и выводов из них — прямой результат воздействия на духовенство и прихожан советской действительности. Сложившийся в социалистическом обществе уклад жизни повлиял и продолжает влиять на них сильнее, чем тот образ действий, который диктуется догматическими предписаниями христианства. В научно-атеистическом воспитании нам надо больше опираться на это влияние, усиливая его идеологическими факторами, в том числе и активной воспитательной работой с верующими.

Все рассмотренные нами богословские новшества вызваны стремлением идеологов современного русского православия переосмыслить те элементы христианского вероучения, которые в их ортодоксальном виде не отвечают новым условиям существования церкви и не соответствуют нынешним духовным запросам верующих советских людей. Но Русская православная цер-

ковь обновляет и ту часть своего догматического наследия, традиционная интерпретация которой создает помехи экуменическим контактам Московской патриархии, затрудняет ее участие в поисках форм вероисповедного единства, составляющих содержание богословской деятельности Всемирного совета церквей.

Именно из экуменических соображений богословы Русской православной церкви пересмотрели некоторые принципиальные положения ортодоксальной эkkлeзиoлoгии¹, вызывавшие возражения со стороны католических и протестантских теологов.

Первым объектом такого пересмотра явилась традиционная трактовка догматического учения о церкви, как таковой.

Согласно этой трактовке, никогда не ставившейся под сомнение, из трех основных модификаций христианства только православие объявлялось «истинной церковью», а католицизм и протестантизм характеризовались как «нецерковные организации». Так и только так ставили вопрос дореволюционные богословы Русской православной церкви. В таком же духе высказывались и староцерковники времен их конфронтации с обновленцами. «Только православная церковь,— провозглашал митрополит Сергей (Страгородский),— теперь осталась подлинно христовой церковью, только она состоит в союзе со своим главою — господом Иисусом Христом; только она получает все благодатные силы для спасения людей... Вне ее — вне Христа» (Журнал Московской патриархии, 1931, № 2, с. 5).

Иной подход к данной проблеме ортодоксальное богословие объявляло ересью и отвергало самым решительным образом. «Мысль о равноценности всех христианских вероисповедных систем,— заявил архиепископ Гермоген в речи перед началом учебного года в Московской духовной академии,— явно еретическая, и она не может быть принята истинно вселенским православием» (Журнал Московской патриархии, 1948, № 12, с. 16).

После вступления Московской патриархии во Всемирный совет церквей идеологи современного русского православия заговорили иначе: не следует ставить

¹ Эkkлeзиoлoгия (от греч. ekklesia — церковь) — богословское учение о церкви как богоустановленном учреждении, ее функциях и роли.

в привилегированное положение ни одну из ныне существующих христианских церквей, так как «в глазах божиих все они имеют определенную ценность», и поэтому ни одной из них бог не оказывает видимого предпочтения (см.: Журнал Московской патриархии, 1968, № 8, с. 67). «Участие православия в экуменическом движении,— пишет К. Логачев,— побуждает нас к определению в инославии общих христианских духовных ценностей» (там же, 1976, № 3, с. 67). Еще определеннее высказался на этот счет митрополит Владимир (Сабодан): «Мы не отрицаем за протестантскими исповеданиями того, что они находятся, в известном смысле, в церкви, ибо мы признаем их христианами» (там же, 1979, № 10, с. 60).

По-новому воспринимают сейчас богословско-церковные круги Московской патриархии пути и способы достижения общехристианского единства.

Богословы-традиционалисты обвиняли в расколе христианства на три основные вероисповедные системы католиков и протестантов, которые якобы «ушли из церкви», разрушив этим уходом церковное единство, «отпали от церкви». «Не может быть и речи,— заявлял тогда еще епископ Сергей (Страгородский),— о разделении церкви (единое живое тело не может быть разделено, не переставая жить). Можно говорить лишь об отпадении некоторых зараженных членов от тела церкви; для отпавших это означает духовную смерть» (Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947, с. 126). Одна из статей уже митрополита Сергея (Страгородского), опубликованная в им же издававшемся журнале, так и называлась: «Отношение церкви христовой к отделившимся от нее обществам» (Журнал Московской патриархии, 1931, № 2, с. 5—6).

Такую точку зрения никак не могли принять ни католики, ни протестанты, и идеологам Русской православной церкви пришлось перестраиваться. Ныне они отказались от былых обвинений католиков и протестантов в разрушении христианского единства. Более того, известную долю вины за это Московская патриархия возлагает сейчас и на православие. «В большей или меньшей степени,— писал известный экуменический деятель Русской православной церкви А. Ведерников,— все христиане виновны в утрате любви христовой и потому несут ответственность за разделение» (Журнал Московской патриархии, 1964, № 12,

с. 22). Такие же признания делались современными православными богословами и позднее (см.: там же, 1966, № 4, с. 46).

В прошлом православные богословы заявляли, что поскольку католики и протестанты «отпали от вселенской церкви», то преодоление раскола в христианстве может быть осуществлено только при условии их отказа от «заблуждений» и возвращения на позиции, занимаемые православием. «Что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства — латинянам и протестантам,— говорилось в обращении синода Русской православной церкви к вселенскому патриарху от 25 февраля 1903 года,— то Российская церковь вместе со всеми автокефальными православными церквями всегда молится, ждет и пламенно желает... чтобы они снова возвратились в лоно святой, соборной и апостольской церкви» (Цит. по: Журнал Московской патриархии, 1962, № 5, с. 30). Так же ставил вопрос и митрополит Сергей (Страгородский), заявляя: «Примирение православной церкви с отпадающими от нее может состоять лишь в том, что она принимает их в свои недра» (Журнал Московской патриархии, 1931, № 2, с. 6).

Идеологи современного русского православия охарактеризовали такой подход как требование «капитуляции одного исповедания перед другим» (там же, 1964, № 1, с. 49) и отказались от него. Сначала этот отказ был выражен с некоторой оговоркой. «На наш взгляд,— заявил митрополит Никодим (Ротов) в докладе «Предание и современность»,— восстановление разъединенных христиан в единстве веры нельзя представлять себе исключительно как «присоединение». В ряде случаев воссоединение может, по-видимому, скорее явиться результатом взаимного опознания друг друга в качестве православных по существу» (там же, 1972, № 12, с. 58). Но в дальнейшем эту оговорку сняли. «Процесс единения разъединенных христиан в единстве веры,— сказал в одной из своих речей митрополит Филарет (Вахромеев),— нельзя представлять себе как присоединение одной церкви к другой, как унификацию преданий... Необходим процесс взаимного изучения и обогащения» (там же, 1984, № 4, с. 57).

Богословско-церковные круги Московской патриархии не останавливаются на пересмотре ортодоксальной трактовки охарактеризованных выше догматов. Они изъявляют готовность подойти по-новому и к решению

ряда других догматических проблем, являющихся камнем преткновения на пути к вероисповедному единству христианских конфессий.

В частности, они отказались от прежнего резко отрицательного отношения к «филиокве»¹, которое всегда считалось чисто католическим новшеством, формально повлекшим за собой раскол христианства в XI веке.

Раньше католическое учение об исхождении святого духа не только от бога-отца, как утверждают приверженцы православия, но и от бога-сына объявлялось еретическим и потому совершенно неприемлемым для Русской православной церкви. Сейчас официальные представители Московской патриархии, участвующие в межхристианских дискуссиях, согласны рассмотреть «филиокве» под другим углом зрения: квалифицировать его как частное богословское мнение, обязательное для католиков и не обязательное для последователей других разновидностей христианства. При таком подходе, если он будет принят другими участниками экуменических собеседований, «филиокве» перестанет быть препятствием в деле достижения вероисповедного единства христиан (см.: Журнал Московской патриархии, 1972, № 1, с. 62—67).

Такую же готовность к компромиссу проявляют идеологи современного русского православия и при рассмотрении католического догмата о телесном вознесении девы Марии («божией матери», «богородицы») на небо.

Раньше этот догмат также относился православными богословами-традиционалистами к разряду еретических учений и отвергался без каких бы то ни было оговорок. Судя по ряду богословских публикаций (в частности, по статье протоиерея А. Сорокина «Догмат римско-католической церкви о взятии божией матери в небесную славу с православной точки зрения», опубликованной в теоретическом органе Русской православной церкви), теперь ситуация меняется. Приведа в упомянутой статье резко отрицательные высказывания об этом догмате русских, греческих, болгарских и

¹ Филиокве (лат. «и от сына») — сформулированное на Толедском соборе (589) добавление к христианскому символу веры, который был принят первыми двумя вселенскими соборами и требует верить в то, что святой дух исходит от бога-отца. Греко-византийская (православная) церковь не приняла это добавление, что послужило поводом к расколу христианства в 1054 году.

румынских православных богословов, В. Сорокин заявил от имени Московской патриархии, что «кажется, необходимо подумать о возможности внесения некоторых коррективов в православную оценку», высказывавшуюся ранее (Богословские труды, сб. 10. М., 1973, с. 88).

Из богословской печати видно, что представители Московской патриархии, участвующие в экуменических дискуссиях, готовы искать соглашений («консенсусов») по спорным вопросам вероисповедного характера. Так, например, профессор-протоиерей В. Боровой заявил на собеседовании с теологами из США: «Вопрос о единстве веры и канонического строя, с православной точки зрения, следует разрешать через поиск экуменических соглашений, консенсусов, по проблемам крещения, евхаристии, священства. Это тернистый и нескоро́ый путь, но он придает вопросу правильную постановку» (Журнал Московской патриархии, 1975, № 7, с. 51).

Широкая программа обсуждения дискуссионных проблем христианской догматики изложена патриархом Пименом (Извековым) на общественной встрече в сентябре 1973 года в конференц-зале ВСЦ в Женеве (см.: Журнал Московской патриархии, 1973, № 11, с. 57—62), а также в докладе «Православный взгляд на современный экуменизм», с которым глава Русской православной церкви выступил в мае 1974 года в университете города Йоэнсу (Финляндия) (см.: там же, 1974, № 8, с. 16—23).

Расширяется круг вопросов, обсуждаемых на православно-протестантских собеседованиях. Выступая на одной из православно-лютеранских встреч, архиепископ Михаил (Мудьюгин) отметил: «С некоторых пор наши собеседования дерзновенно касаются таких проблем, которые в течение столетий считались конфессиональными водоразделами» (Журнал Московской патриархии, 1983, № 2, с. 76).

Таково в самых общих чертах современное состояние православного вероучения, сочетающего старые и новые подходы к пропаганде христианской догматики. Это сочетание — следствие эволюции русского православия, приблизившей трактовку догматов к запросам современных верующих и потребностям экуменического движения.

Обновление богословско-церковными кругами Московской патриархии многих разделов православного

вероучения, которое всегда характеризовалось Русской православной церковью как свод вечных и абсолютных «богоустановленных истин», убедительно свидетельствует, что христианская догматика — продукт человеческой деятельности, не содержащий в себе ничего мистического, сверхъестественного. Она так же подвержена воздействию времени и обстоятельств, как и любое другое явление религиозно-церковной жизни, созданное людьми в определенных исторических условиях и несущее на себе следы поправок.

Модернизация православного вероучения ослабила антиобщественную направленность содержания христианской догматики, но не сделала его более достоверным. И в обновленном виде догматы остаются порождением религиозной фантазии, искажающим объективную реальность.

Последнее обстоятельство необходимо учитывать научно-атеистической пропаганде, которая должна подвергать обстоятельной и аргументированной критике не только традиционную трактовку православного вероучения, но и обновленную богословами с учетом существования религии в новых социальных условиях.

УКЛАД ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ И ОБРЯДНОСТЬ

В современном русском православии укладу церковной жизни и обрядности уделяется такое же большое внимание, как и в православии традиционном. При этом постоянно декларируется верность Московского патриархата древним церковным канонам и готовность хранить в неизменности многовековое культовое наследие, созданное «богоносными отцами церкви».

Действительно, культу в Русской православной церкви принадлежало и принадлежит центральное место, причем он трактуется поборниками православия в сугубо мистическом духе — как средство установления прямых контактов с богом и другими «силами небесными». Сама богослужebная практика русского православия была и остается наиболее консервативным компонентом всего религиозно-церковного комплекса. В православном культе, каким он наследован Московским патриархатом, много таких норм церковной жизни и элементов обрядности, которые сложились в глу-

бокой древности. Но есть в нем и сравнительно поздние образования, вошедшие в богослужебный обиход Русской православной церкви один-два века тому назад.

Формально Московская патриархия объявила себя не просто обладателем этого многовекового культового наследия, но верным охранителем, стремящимся сберечь и использовать в интересах церкви всю православную обрядность, вплоть до мелочей. Фактически же она хранит и использует далеко не все наследованное ею, а лишь то, что отвечает ее сегодняшним нуждам, и избавляется, не афишируя свои действия, от явно устаревшего, полностью потерявшего свою эффективность.

Одновременно ее иерархи и священнослужители вводят в уклад церковной жизни и обрядность новые элементы, делающие культ Русской православной церкви более приемлемым для современных верующих. Оправдывая свое богослужебное новаторство, они заявляют, что церковный устав, регламентирующий культовую деятельность русского православия, «предполагает достаточное разнообразие в богослужении и дает возможность применять законы устава, сообразуясь с обстоятельствами, так что церковные каноны, являющиеся организующими началами живого процесса служения церкви в миру, способствуют поискам новых форм раскрытия того, что уже содержится в богоустановленных началах церковной жизни». И добавляют: важно лишь, чтобы «новое в церковной жизни... было бы развитием православных традиций» (Настольная книга священнослужителя, т. 4, с. 14).

Какие бы составляющие современного православного культа, используемого Московской патриархией, мы ни рассмотрели, практически везде можно обнаружить сочетание старого и нового.

Начнем с храма — центра всей религиозно-церковной жизни и обрядово-культовой деятельности приверженцев современного русского православия. Столетиями не меняется ни планировка храма (алтарь, средняя часть и притвор), ни его ориентация на местности (алтарем на восток, главным входом на запад), ни интерьер (обилие икон, изображений креста, наличие лампад и свечей). Но высокий иконостас (перегородка, образованная несколькими рядами икон, которая отделяет алтарь от средней части) — сравнительно позднего происхождения: его окончательное оформление

произошло лишь в XVI веке. Не так давно появились в храме и хоры — место, отведенное специально для исполнителей церковных песнопений; обычно певцы размещаются на клиросе — небольшом возвышении, расположенном слева и справа от предалтарной площадки (амбона).

Последнее, совсем недавнее новшество в храме — электрическое освещение. Богослужебный устав, объявляющий свет в храме «образом небесного, божественного света», признает канонически допустимыми лишь три источника освещения храма: окна, лампы и свечи. На этом основании не только дореволюционные иерархи, но и руководство Московской патриархии еще в 40—50-х годах текущего столетия возражали против электрификации храмов. Мотивировка простая: электричество — свет искусственный, неживой, и ему не место в «доме бога живого». На самом деле причины непринятия электрического света другие: при нем в храме исчезает полумрак, создающий обстановку таинственности, загадочности, и делаются ненужными свечи, а они в настоящее время — главная статья дохода любой приходской церкви, основа приходского бюджета.

Сейчас храмы Московской патриархии электрифицированы, а на пасху и другие великие праздники их даже иллюминируют гирляндами электрических лампочек. В некоторых соборах на пасху над алтарем появляется образованная светящимися электролампочками надпись: «Христос воскрес!», хотя «Настольная книга священнослужителя» предупреждает духовенство: «Недопустимы какие бы то ни было световые, и тем более электрические эффекты во время служб» (т. 1, с. 348). Но чтобы электрический свет не забил мерцание свечей, а главное, не перекрыл основной источник средств на содержание храма, священнослужителям напоминают: «Электрическое освещение храма символического значения не имеет. Электричество не может заменить в церкви лампад и свечей. Символическое значение в православной церкви имеют елей и воск... Поэтому не следует подменять электрическими лампочками свечи и лампы пред иконами, на престоле и жертвеннике» (там же). А в другом томе той же книги как бы между прочим признается, что по отношению к светильникам богослужебный устав православной церкви «ныне в точности не соблюдается» (т. 4, с. 75).

Главные фигуры в православном храме: епископ, священник и диакон — лица духовного звания, совершающие церковные службы. Не только их образ действий при совершении обрядов, но и внешний вид, повседневное одеяние и богослужбное облачение детально регламентированы церковными канонами и воспринимаются прихожанами православных храмов как наследие раннехристианских времен.

Между тем многое из культового обихода — более позднего происхождения, заимствовано в разные времена и из разных источников. В частности, элементы епископского и священнического облачения имеют своим прототипом парадные одежды византийской светской знати. Кое-что из иерейской и архиерейской атрибутики появилось в Русской православной церкви сравнительно недавно. Так, например, современный монашеский клобук (головной убор в форме цилиндра, обтянутого черным крепом, который ниспадает на спину) вошел в повсеместный обиход на Руси лишь во второй половине XVII века при патриархе Никоне. Бриллиантовый крестик на клобуке архиепископы и митрополиты стали носить с конца XVIII — начала XIX века. Примерно тогда же получила свое нынешнее назначение панагия (иконка-медальон на цепочке) — отличительный знак архиерея, от епископа до патриарха включительно. А священнический крест, возлагаемый на служителя культа при посвящении его в иерейский сан, введен в обращение с 1896 года.

И здесь не обошлось без новшеств уже нашего времени. В дореволюционной России духовенство и вне храма должно было находиться в священническом одеянии. Носить светское платье ему запрещалось под угрозой церковного наказания. Сейчас священнику говорят, что он «должен носить только приличествующую его духовному званию одежду», и уточняют: «...не приличествуют духовным лицам одежды из дорогих тканей», «необходимо предпочитать одежду темного цвета» (Настольная книга священнослужителя, т. 1, с. 350). Но нигде не говорится, что это должна быть чисто священническая одежда. Поэтому в настоящее время не только белое духовенство, но и монашествующие за пределами своей обители одеваются как миряне, облачаясь в церковные ризы лишь перед богослужением.

В православном храме дореволюционной поры все совершалось мужчинами, которые выполняли функции

не только священнослужителей (архиереев, иереев и диаконов), но и церковнослужителей (дьячков, чтецов, псаломщиков, алтарников). Не прижился в русском православии институт диаконис (женщин, выполняющих обязанности диаконов), существовавший в древней церкви. Правда, в самом начале XX века в Москве стала было создаваться первая в истории Русской православной церкви община диаконис, но консервативно настроенные иерархи враждебно встретили это начинание, и оно не дало никаких результатов.

Вопреки русской церковной традиции Московская патриархия допустила женщин к обслуживанию храма, но только в роли вспомогательного персонала: чтиц, алтарниц, свечниц, регентов и т. п. «В связи с этим, — сообщает церковная печать, — вопрос о восстановлении чина диаконис стал весьма актуальным» (Настольная книга священнослужителя, т. 4, с. 706). Однако на большее — получение священнического чина — женщина в Русской православной церкви рассчитывать не может: об этом официальные представители Московской патриархии заявляли неоднократно и по самым различным поводам. Так, например, в коммюнике православно-лютеранского собеседования говорится: «Православная сторона исключает допущение женщин к совершению евхаристии (причащения. — Н. Г.) и других таинств, кроме крещения, совершать которое, в случае крайней необходимости, может и мирянин» (Журнал Московской патриархии, 1985, № 5, с. 60).

Кульминационным моментом церковной жизни является в русском православном храме богослужение, совершаемое духовенством при участии прихожан. Оно регламентировано богослужебным уставом до мелочей, и эта регламентация принимается Русской православной церковью без всяких оговорок, что создает ей репутацию ревностного традиционалиста. Стремясь поддержать эту репутацию, «Настольная книга священнослужителя» предписывает приверженцам русского православия: «В церкви все должно основываться на предписаниях церковных канонов и богослужебного устава... Пастыри и миряне должны ревностно следовать канону и уставу, чтобы не сойти с пути благодатного послушания на путь своеволия и своекорыстия» (т. 1, с. 346).

Однако анализ современной богослужебной практики Московского патриархата показывает, что церков-

ный устав соблюдается епископатом и духовенством Русской православной церкви далеко не полностью. Сопоставив нынешнюю церковную службу с богослужебным уставом, которым руководствовалось традиционное русское православие дореволюционной поры, нетрудно заметить, что кое-что в ней опущено или изменено, а кое-что добавлено.

Рассмотрим некоторые из этих опущений, изменений и добавлений, бросающихся в глаза своей очевидностью.

Преданы забвению церковные службы, совершавшиеся в так называемые «царские дни», которые по их религиозной значимости приравнялись к «великим праздникам» православной церкви.

Весьма основательно урезан «чин торжества православия» — важной в догматическом отношении церковной службы, которая совершается в воскресенье первой недели «великого поста», предшествующего пасхе. Из нее исключили многочисленные анафематствования противников самодержавного строя, которых государственная церковь третировала как врагов православия и объявляла еретиками.

Повсеместным явлением стало сокращение духовенством церковной службы за счет изъятия тех или иных ее компонентов: чтений, молитв, песнопений. Делается это вопреки предписаниям правящих архиереев и указаниям последних двух патриархов, которые неоднократно осуждали такую практику и всячески пытались ее пресечь. Выказано такое осуждение и в «Настольной книге священнослужителя», где сказано кратко, но категорично: «Сокращения в богослужении недопустимы» (т. 1, с. 347). Но видимо, потребность в таком сокращении настолько велика, что церковная власть ничего поделать не может.

Сокращений очень много, и они весьма разнообразны. Укажем лишь наиболее типичные, отмеченные в современной церковной печати последних десяти лет.

Публикуя «Богословское наследие» П. Флоренского, теоретический орган Московской патриархии поместил на своих страницах сетования этого священника на то, что многие из его коллег при совершении таинства крещения опускают начало службы, содержащее многочисленные заклинания против дьявола. Подчеркнув, что в древности в соответствии с предписаниями Требника такие заклинания священнослужитель произносил по нескольку раз, П. Флоренский пишет с воз-

мущением: «У нас же, конфузясь и глотая слова, под насмешливыми взорами собравшихся, но не молящихся... вынужден священник как-нибудь провести первую часть крещения, в необходимости которой он и сам-то не очень уверен».

Далее П. Флоренский выражает неудовлетворение по поводу того, что в «новейших, уже обынтеллигентных требниках» опущены составленные «отцами церкви» «заклинательные молитвы», призванные нейтрализовать воздействие на человека «нечистой силы»: «Восследование молебное о избавлении негодующего от обуревания и насилия духов нечистых»; «Восследование молебное сопротив чародеяниям и обаяниям (т. е. околдованиям) человек и скотов, домов же и мест облазняемых от злых мечтов»; «Восследование молитвенное во время избительного мора скотов, иже или божием попусшением грех ради наших или множественнее злохитрием диавольским чрез лукавых человек чародеяния бывает» (Богословские труды, 1977, сб. 17, с. 206).

О согласии руководящих инстанций Русской православной церкви с мнением священника П. Флоренского по данному вопросу свидетельствует тот факт, что такие же сетования помещены и в информационно-директивном сборнике Московского патриархата — уже не раз упоминавшейся «Настольной книге священнослужителя». В главе книги, излагающей процедуру крещения, говорится: «Чинопоследование оглашения (часть обряда крещения.— Н. Г.) включает в себя обряд запрещения и изгнания нечистых духов (экзерцизм), следующий непосредственно за первой молитвой. Некоторые священники полагают, что эти запрещения являются «пережитком» темного Средневековья, чуждым нашему просвещенному времени, и потому опускают большую часть запретов». Заключается цепь сетований категорическим предписанием: «Пропускать чин запрещения нечистых духов не следует не только при крещении взрослых, но и младенцев» (т. 4, с. 218—219).

В другой главе, посвященной заупокойному богослужению, приведено несколько примеров сокращения этой службы современным духовенством, действующим по собственному усмотрению.

Так, при панихиде и погребении положено петь псалом 118, который состоит из 176 стихов, разбитых на три части («статии»). Между тем на панихиде этот

псалом совсем не поют, а на погребении исполняют лишь по 2—3 стиха из каждой части (т. 4, с. 474).

При прощании с покойником («последнее целование» — по церковной терминологии) участники богослужения должны исполнять 14 стихир — церковных песнопений, вторящих стиху одной из ветхозаветных книг, чаще всего Псалтири. А исполняют только три — остальные опускают вопреки предписаниям богослужебного устава Русской православной церкви. (т. 4, с. 480).

Все эти сокращения «Настольная книга священнослужителя» комментирует следующим образом: «Часто возражают: «Заупокойные моления у гроба не должны быть продолжительны. Надо пощадить чувства окружающих». И вот, поскорее исполнив урезанное до предела последование, мы стремимся поскорее уйти от гроба, как неприятного зрелища смерти. По маловерию своему и духовной лени мы забываем, что нет ничего более утешительного для души усопшего, как теплое моление о нем близких и любящих его людей... Чин погребения, совершенный по уставу, без сокращений и искажений, облегчает скорбь близких, окружающих гроб... А для маловерующих и нецерковных людей чин погребения близкого и любимого человека с последующим поучением священника может дать первый толчок в направлении их духовного прозрения» (т. 4, с. 475).

Последняя фраза весьма красноречива. Она содержит признание духовенства в том, что горе, вызванное потерей близких, церковь стремится использовать для пробуждения в людях религиозности.

Составители «Настольной книги священнослужителя» приводят и другие примеры урезывания приходским духовенством церковных песнопений и молитв, характеризуя их следующим образом: «Текст молитвословия сокращается иногда настолько, что остаются только начальная и заключительная фразы» (т. 1, с. 352).

Наряду с сокращением собственного богослужебного чина Московская патриархия практикует сейчас и пополнение его новыми компонентами, не имеющими аналогов в прошлой деятельности Русской православной церкви.

Помимо традиционных для русского православия литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в храмах Московского патриархата стали совершать по

инициативе некоторых иерархов литургию Иакова, брата господня, взятую из богослужебного обихода Иерусалимской православной церкви. По сообщению церковной печати, введение этой литургии «отдельные лица расценивали как новшество» и воспринимали неодобрительно, но постепенно смирились с данным фактом (Журнал Московской патриархии, 1975, № 10, с. 59).

Согласно правилу VI вселенского собора в дни предпасхального «великого поста» полагается совершать литургию преждеосвященных даров, которая отличается от вышеназванных тем, что участвующих в ней священнослужителей и прихожан причащают хлебом и вином («святыми дарами»), приготовленными и освященными не во время этой службы, а загодя — на предыдущей полной литургии Василия Великого или Иоанна Златоуста. Совершается литургия преждеосвященных даров, как и все остальные, утром, заканчиваясь не позднее полудня, почему и называется обедней.

28 ноября 1968 года синод Русской православной церкви принял следующее решение: «Благословить в храмах Московского патриархата совершение вечером божественной литургии преждеосвященных даров там, где правящий архиерей сочтет это полезным» (Журнал Московской патриархии, 1969, № 1, с. 5). Такие «вечерние обеды» практикуются сейчас преимущественно в зарубежных приходах Московской патриархии, где многие прихожане живут далеко от храма и по будням на утреннее богослужение попасть не в состоянии, а следовательно, и причаститься не могут, между тем как им настоятельно рекомендуют исповедоваться и причащаться во время многодневных постов, в том числе и перед пасхой, когда совершается литургия преждеосвященных даров. Современная церковная печать назвала совершение такой литургии в вечернее время «новой практикой» (там же, 1975, № 10, с. 59).

В связи с канонизацией Московским патриархатом новых святых (Иоанна Русского, Германа Аляскинского, митрополита Иннокентия (Вениаминова), Николая Японского, архиепископа Мелетия (Леонтовича) и др.) были внесены основательные коррективы в процедуру официального причисления к лику «угодников божиих», существовавшую столетия.

В соответствии с византийской церковной традицией, полностью воспринятой русским православием и

соблюдавшейся более девяти веков, объявить того или иного человека святым можно было лишь при наличии определенных условий и после соблюдения соответствующей процедуры. Первым из таких условий считалось чудо. «Основанием для причисления усопших подвижников благочестия к лику святых,— писал известный русский богослов профессор Е. Е. Голубинский, специально изучавший данный аспект церковной деятельности,— служило прославление подвижников даром чудотворений или еще при жизни, примеры чего известны, или же, как это было наибольшей частію, по смерти» (*Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М., 1903, с. 40*).

Под чудесами, дающими основание для канонизации кандидата в святые, подразумевались преимущественно исцеления от различных болезней, якобы совершавшиеся благодаря молитвам у гроба. Каждое из таких чудес церковь должна была зарегистрировать, проверить, признать подлинным, обнародовать и лишь после всего этого внести в «послужной список» будущего святого. И церковь все это делала,— разумеется, прибегая ко всевозможным фальсификациям и неприкрытому обману доверчивой «паствы»: создавались специальные комиссии, составленные ею отчеты публиковались в церковной печати и т. п.

Вторым неперенным условием для канонизации считалось нетление тела давно «почившего» кандидата в святые — наличие так называемых «святых мощей», сохраняющих вид только что умершего человека. Для этого гроб будущего святого извлекался из земли, вскрывался, освидетельствовался специальной церковной комиссией, которая удостоверяла, идя на явный подлог, впоследствии публично разоблаченный¹, что обследованные ею останки представляют собой «нетленные мощи», источающие благоухание².

В дореволюционное время первое условие канонизации всегда соблюдалось Русской православной церковью, благо фабрикация чудес не составляла особого труда для духовенства. А второе было нарушено только однажды: при канонизации в 1903 году монаха

¹ Об этих разоблачениях см.: О святых мощах: Сборник материалов. М., 1961.

² О канонизации святых в Русской православной церкви см.: Гордиенко Н. С. Православные святые: кто они? Л., 1979.

Серафима Саровского, умершего в 1833 году, иерархическое руководство Русской православной церкви призналось под давлением общественности, что при вскрытии гроба вместо «нетленных святых мощей» обнаружено тело, которое «предалось тлению». Произошел конфуз, и церковь больше таких признаний не делала. В частности, при канонизации в 1916 году митрополита Исаанна Тобольского его останки, освидетельствованные тайком, были традиционно объявлены «нетленными мощами».

Как уже отмечалось, Московская патриархия канонизировала в 60—70-х годах текущего столетия нескольких святых. Ни одно из названных выше условий при этом не соблюдалось. Никем не фиксировались чудеса у гроба каждого из кандидатов в святые (и сами гробы оставались в неприкосновенности), никто не освидетельствовал состояние их останков. Канонизация свелась к чисто бюрократической процедуре: принятию патриархом совместно с синодом решения об этом акте, что идет вразрез с многовековой церковной практикой и может быть охарактеризовано как одно из проявлений модернизма в современном русском православии.

Решением церковных властей вводятся в богослужебный обиход праздники, посвященные не одному святому, а целой группе «угодников божиих», подвизавшихся в разное время, но в одной и той же местности: Собор тверских святых, Собор смоленских святых, Собор сибирских святых и т. д. Разрабатываются соответствующие богослужения, пополняющие культовый арсенал Русской православной церкви обрядовыми новинками.

По инициативе Всемирного совета церквей Московская патриархия включила в богослужебный обиход своих храмов новую службу, не предусмотренную церковным уставом: неделю молитв о христианском единстве (с 18 по 25 января каждого года). Молитвы, читаемые во время богослужений этой недели, берутся из культового обихода различных христианских церквей, участвующих в экуменическом движении, где преобладают протестанты. В разработке чина экуменической молитвы принимает участие также Секретариат по содействию христианскому единству Римско-католической церкви.

Для участия в экуменической молитве, совершаемой в православном храме, приглашаются представи-

тели других христианских конфессий. Например, в экуменической молитве 1984 года, состоявшейся в одном из храмов Москвы и возглавлявшейся епископом Сергием (Фоминым), участвовали, помимо клириков Антиохийской и Болгарской православных церквей, представители Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, армянской и католической церквей (см.: Журнал Московской патриархии, 1984, № 5, с. 68—69).

Следует упомянуть и о таком новшестве, как исполнение в храмах Московского патриархата, где имеются квалифицированные хоры и опытные регенты, песнопений светских композиторов, ранее церковью не одобрявшихся. Даже в 40—50-х годах текущего столетия церковное руководство рассматривало такое исполнение как канонически недопустимое и характеризовало как «мирское легкомысленное сочетание звуков». По словам патриарха Алексия (Симанского), храм, в котором допускается нецерковное пение, «превращается из дома молитвы в зал бесплатных концертов, привлекающих «публику», а не молящихся, которые должны терпеть это отвлекающее их от молитвы пение». «Зачем нам,— говорил он, обращаясь к епископату и духовенству,— гоняться за безвкусным, с точки зрения церковной, подражанием светскому пению, когда у нас есть изумительные образцы пения строго церковного, освященного временем и традициями церковными» (цит. по : Настольная книга священнослужителя, т. 1, с. 375). А составители «Настольной книги священнослужителя» предупреждают: «Не нужно вводить в обиход нецерковные песнопения и во внебогослужебное время (имеются в виду выступления церковных хоров на торжествах, проводимых Московской патриархией, и на миротворческих конференциях.— Н. Г.), ибо наши церковные песнопения созданы святым Иоанном Дамаскиным (VII—VIII вв.), святым Андреем Критским (VII—VIII вв.) и многими другими церковными песнописцами» (там же, с. 348).

Тем не менее сейчас «духовные концерты» не такая уж редкость в городских соборах Московского патриархата. Например, время от времени исполняется литургия П. И. Чайковского, и делается это в расчете на то, чтобы привлечь в храм не только религиозных людей, но и неверующих любителей музыки, почитателей великого русского композитора.

Последнее обстоятельство вполне устраивает церковь, которая надеется, что случайное посещение храмовых богослужений меломанами может пробудить у них интерес сначала к происходящему в храме, а затем при определенных условиях и к религии, как таковой. И в такой надежде есть свой резон, который не следует игнорировать в процессе атеистического воспитания, особенно если объектами такого воспитания являются люди, интересующиеся пением, музыкой.

Таковы богослужебные новшества, уже реализованные Московской патриархией. Но есть и такие, которые находятся в самом начале своей реализации. В частности, исподволь назревающим новаторством богослужебного характера становится все более широкое использование в культовой практике церкви русского языка.

Правда, в настоящее время богослужебным языком Русской православной церкви традиционно остается церковнославянский. Попытки отдельных иерархов и священнослужителей расширить богослужебное употребление понятного для всех русского языка (в частности, практиковавшееся ими чтение за богослужением не славянской Библии, а русской) общецерковной санкции не получили и, стало быть, не вышли за рамки их личной инициативы (см.: Журнал Московской патриархии, 1975, № 10, с. 58—59).

В первом томе «Настольной книги священнослужителя» этому вопросу посвящена специальная глава, содержание которой легко определить по ее названию: «Церковнославянский язык как богослужебный язык Русской православной церкви». Заканчивается глава положением, не допускающим возражений: «Достоинства церковнославянского языка неоспоримы, и наша задача сохранить этот великий язык, на котором были построены христианское миросозерцание и жизнь всех славянских православных народов» (т. 1, с. 380).

Однако сетования приходского духовенства на малопонятность церковнославянского языка, снижающую возможность более активного воздействия богослужения на сознание прихожан, продолжают. Мало того, они попали даже на страницы такого официального инструктивного издания, как «Настольная книга священнослужителя»: опровергнутые и отвергнутые в первом томе, эти сетования незаметно проникли в четвертый, где высказаны хотя и косвенно, но вполне определенно.

Так, при описании ритуала исповеди говорится, что священнику важно добиться, чтобы предписанное Требником обращение, разъясняющее сущность таинства покаяния, было понято кающимися, особенно исповедующимися впервые. «Поэтому,— рекомендуют священнослужителю,— можно прочесть это обращение по-русски» (т. 4, с. 245).

Характеризуя содержащийся в Требнике перечень грехопадений, в которых должны каяться исповедуемые, «Настольная книга священнослужителя» объявляет его «по прямому назначению почти не применимым в современных условиях». И мотивируется неприменимость данного перечня прежде всего тем, что «вопросы в нем сформулированы по-славянски, а язык этот малопонятен современному верующему» (т. 4, с. 250).

В «Настольной книге священнослужителя» приводятся отдельные фрагменты православного богослужения, переведенные на русский язык, и даются рекомендации по использованию этих переводов в богослужебной практике приходского духовенства. В частности, священнослужителям предлагают читать по-русски не только уже упоминавшееся обращение к пришедшим на исповедь, но и следующие богослужебные тексты, данные в переводе с церковнославянского: так называемую «разрешительную молитву», совершаемую над человеком, исполнившим наложенную на него епитимию (церковное наказание за те или иные преступления, чаще всего предусматривающее дополнительные посещения храма и иные формы проявления религиозного усердия) (с. 255); канон молебный на исход души, исполняемый над умирающим человеком как бы от его имени (с. 457); некоторые стихи из панихиды (с. 468—471); 8 стихир, которые исполняются после заупокойного канона при отпевании мирянина (с. 476—478), и др.

Видимо, сторонники постепенного перевода православного богослужения с церковнославянского языка на русский не переводятся в Московской патриархии, а сама идея такого перевода продолжает жить и утверждаться, несмотря на отсутствие у нее сейчас общецерковной поддержки.

Некоторые богослужебные новшества, вошедшие в практику современного русского православия, продиктованы стремлением епископата и духовенства не отпугнуть излишней требовательностью, диктуемой цер-

ковным уставом, прихожан от храма. Налицо так называемая икономия — снисходительность церкви по отношению к тем или иным отклонениям от ее правил и дисциплинарных норм. Икономия противостоит акривии — требованию строгого соблюдения основных церковных принципов, главным образом догматического характера.

Ситуация такая: если применить к сегодняшним прихожанам православных храмов всю строгость правил церковных и требовательность богослужебного устава в полном объеме, то многих из них надо будет отлучать от церкви. Достаточно сказать, что по этим правилам такому отлучению подлежат: живущие во втором и третьем браке, выходящие из храма до конца богослужения или три воскресных дня не побывавшие в церкви, все актеры, певцы и музыканты и т. п. (См.: Отдых христианина, 1906, № 11, с. 122).

На необходимость снижения требовательности к современным прихожанам православных храмов указывает духовенству и «Настольная книга священнослужителя»: «В Требнике помещены вопросы духовника (священника, принимающего исповедь, — Н. Г.). После упоминания в вопроснике некоторых грехов приводятся канонические епитимии. Применение их в полной мере вряд ли целесообразно, поскольку они требуют отлучения согрешившего от причастия на многие годы» (т. 4, с. 246).

Приведем три примера явных послаблений прихожанам со стороны духовенства, повлекших за собой значительные отступления от церковных традиций и даже прямое нарушение богослужебного устава Русской православной церкви.

Первое послабление связано с совершением таинства крещения.

Понимая, что значительная часть родителей крестит своих детей не из глубоких религиозных убеждений, а по традиции или под давлением со стороны старших, приходское духовенство не предъявляет им сейчас всех требований, предусмотренных церковными канонами. В частности, оно снисходительно относится к выбору родителями восприемников своих детей — крестного отца и крестной матери.

Согласно каноническим предписаниям восприемниками «могут быть верующие люди православного исповедания, сознательно вникающие в смысл священного писания, таинств и священнодействий церкви и

понимающие его в соответствии с церковным учением» (Журнал Московской патриархии, 1984, № 2, с. 79). Такие же требования предъявляются к восприемникам и в «Настольной книге священнослужителя», где говорится: «Восприемник должен знать Символ веры и прочесть его в соответствующий момент... Впоследствии, по достижении ребенком сознательного возраста, восприемник должен объяснить ему основы православной веры, водить его к причастию... Все эти обязанности предполагают, конечно, что сам восприемник — крещеный и православно верующий человек, знакомый с содержанием священного писания, знающий основные молитвы, посещающий церковные богослужения» (т. 4, с. 235).

Особо оговорено в книге, что неверующие и некрещеные «должны быть отстранены от участия в таинстве (крещения.— Н. Г.) в качестве восприемников» (там же).

Поскольку религиозность значительной части современных восприемников отнюдь не бесспорна, то по духу и букве правил церковных приходскому духовенству полагалось бы проверять наличие у них предусмотренных канонами глубокой и осмысленной веры, знания Библии и основ христианской догматики. На практике же священнослужители никаких проверок на религиозность восприемникам не устраивают, так как им заранее известно, что большинство крестных родителей ни с содержанием Библии не знакомы, ни Символа веры не знают, а некоторые вообще являются людьми неверующими и, следовательно, не будут осуществлять последующее религиозное воспитание своего крестника или крестницы.

Поэтому «Настольная книга священнослужителя» рекомендует приходскому духовенству довольствоваться минимумом требовательности по отношению к восприемникам, предписывая ему следующую линию поведения: «Перед началом крещения священник должен опросить будущих крестных родителей и выяснить, все ли они крещены, верят ли в бога» (т. 4, с. 235).

Нетрудно понять, что между положительными ответами на оба поставленных вопроса и «сознательным выкапанием в смысл священного писания, таинств и священнодействий церкви» — дистанция огромного размера, позволяющая людям неверующим, но лиценным мировоззренческой зрелости и идейной прин-

ципиальности участвовать в обряде церковном, имитируя религиозность. А такая беспринципность в равной мере предосудительна как с религиозной точки зрения, так и с атеистической. Последнее обстоятельство требует усиления атеистической воспитательной работы с будущими родителями и их друзьями.— потенциальными крестными, своевременного разъяснения им мировоззренческой недопустимости участия в церковном обряде при отсутствии религиозности.

Второй пример послабления, допускаемого современным приходским духовенством по отношению к своей «пастве»,— практика общей исповеди.

Традиционное русское православие знало лишь одну форму исповеди, предусмотренную церковными канонами,— индивидуальную, тайную, в которой участвуют только двое: священник-духовник и исповедующийся, которым может быть и мирянин, и лицо духовного звания, вплоть до патриарха. Общая исповедь допускалась лишь в исключительных случаях и по особому разрешению церковной власти. Например, в дореволюционное время синод разрешил проведение общей исповеди протоиерею И. Сергиеву (Иоанну Кронштадтскому), но сделал это в порядке исключения, учитывая популярность священника и его способность превращать групповое исповедование в гипнотический сеанс, разжигающий религиозный фанатизм.

Патриарший местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский) и его синод своим постановлением от 30 октября 1929 года разрешили проводить общую исповедь только в особо оговоренных случаях и непременно с санкции епархиального архиерея или его викария (см.: Журнал Московской патриархии, 1931, № 2, с. 1).

На словах и сейчас от приходского духовенства требуют только личной, тайной исповеди, проводимой с глазу на глаз. Но на деле многие священники предпочитают исповедь общую, поскольку она упрощает и ускоряет процедуру покаяния, обычно предшествующую таинству причащения. Сам факт такого предпочтения, равно как и его неканоничность, констатирует «Настольная книга священнослужителя», где, в частности, сказано: «Практикуемая в наше время при большом стечении исповедников так называемая «общая исповедь» неправомерна с точки зрения литургического богословия и церковного благочестия, так как лишает кающегося и пастыря личного общения...

Вообще следует помнить, что общая исповедь — не норма, а допущение. Поэтому, даже если при большом стечении кающихся священник проводит общую исповедь, он должен перед чтением разрешительной молитвы дать возможность каждому исповеднику высказать наиболее отягчающие его душу и совесть прегрешения» (т. 4, с. 244).

Итак, общая исповедь, с одной стороны, «неправомерна», а с другой — «практикуется», хотя и в качестве «допущения», то есть в порядке церковной икономии. Однако все рекомендации по данному вопросу, содержащиеся в «Настольной книге священнослужителя», ориентируют приходское духовенство не на отказ от общей исповеди (видимо, это нереально в современных условиях), а лишь на сочетание ее с исповедью личной.

В церковных кругах признают (и это признание отражено в «Настольной книге священнослужителя»), что общая исповедь практикуется не только по инициативе приходского духовенства, стремящегося сэкономить время, но и по настоянию прихожан, не умеющих или не желающих исповедоваться поодиночке. Поэтому такая практика является свидетельством не только недостаточного служебного рвения со стороны священнослужителей, но и слабости религиозной веры у значительной части прихожан, поскольку демонстрирует несоблюдение последними важнейших культовых предписаний Русской православной церкви. В атеистической работе на это обстоятельство надо обращать внимание и шире учитывать его при анализе кризиса религии в современном мире вообще и в социалистическом обществе в особенности.

Наконец, третье послабление сегодняшним прихожанам православных храмов со стороны епископата и духовенства — очень частое допущение в богослужбной практике Русской православной церкви заочного отпевания.

Церковными правилами предусмотрено как нечто само собой разумеющееся, что чин отпевания совершается священнослужителями над покойником, находящимся в храме. Поэтому и ритуал заупокойного богослужения составлен в расчете на такую ситуацию. Отсутствие трупа (утонул, сгорел, растерзан зверьем и т. п.) — явление нечастое, экстраординарное, и оно, видимо, не принималось во внимание при составлении чина отпевания. Во всяком случае, «Настольная кни-

га священнослужителя», где глава «Заупокойное богослужение» занимает пятьдесят страниц, о заочном отпевании умерших даже не упоминает, словно такого явления вообще нет в церковной практике Московской патриархии.

Между тем заочное отпевание умерших официально санкционировано Русской православной церковью. 28 мая 1930 года патриарший местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский) и сформированный им синод приняли постановление, разрешающее приходскому духовенству совершать заочное отпевание покойника, «если этого требуют обстоятельства» (Журнал Московской патриархии, 1931, № 4, с. 1). Сейчас заочное отпевание стало повсеместным явлением в храмах Московской патриархии, количественно превышая во многих местах отпевание очное, предусмотренное древними церковными канонами, чином заупокойного богослужения.

Все это можно оценить как косвенное признание церковью общего понижения уровня религиозности прихожан православных храмов — понижения, при котором полное и строгое соблюдение церковного ритуала воспринимается как что-то слишком обременительное и признаются вполне достаточными минимальные усилия. Видимо, духовенство примирилось с тем фактом, что многие номинально верующие воспринимают церковное отпевание не столько как религиозно-мистический, а как традиционно-бытовой обряд, который можно заказать и совершить, не утруждая себя доставкой покойника в храм.

Явным послаблением следует признать и допущение к причастию лиц, не имеющих на себе крестика, врученного при крещении (так называемого нательного креста).

Согласно церковным канонам такие лица не только причащаться не должны, но и в храм заходить не могут. «Носение креста на груди, — говорится в наставление прихожанам, — почитается в православном благочестии обязательным для каждого христианина. Никто не дерзнет подойти к причастию, если на нем почему-либо нет нательного креста» (Русская православная церковь, с. 71). А что происходит в действительности? Лиц, не имеющих на себе нательного креста, более чем достаточно среди прихожан православных храмов. Тем не менее не приходилось наблюдать, чтобы кого-либо из них не допустили к причастию по

данной причине или хотя бы публично пожурили.

Некоторые отклонения от традиционных канонических установок допускаются Московской патриархией из соображений целесообразности. Так, вопреки одному из древних церковных правил, которое раньше неукоснительно соблюдалось Русской православной церковью, теперь разрешено проповедовать в храмах не только архиереям и священнослужителям, но и мирянам. Это нововведение понадобилось руководству Русской православной церкви для того, чтобы дать возможность учащимся духовных семинарий и академий Московской патриархии, не имеющим священнического сана, выступать с амвона во время прохождения проповеднической практики, предусмотренной учебным планом церковных школ.

Некоторые культовые новшества включены Русской православной церковью в свой богослужебный уклад для того, чтобы облегчить деятельность ее представителей в экуменическом движении, а также их участие в разного рода общехристианских мероприятиях регионального и международного характера.

К их числу относится допущение участия епископата и духовенства Московской патриархии в экуменических богослужениях, совершаемых в протестантских и католических храмах, — именно участия, а не простого присутствия. Такие богослужения, не предусмотренные традиционным богослужебным уставом Русской православной церкви, регулярно проводятся во время ассамблей Всемирного совета церквей и других экуменических встреч. На VI ассамблее ВСЦ, проходившей в июле — августе 1983 года в Ванкувере, экуменические богослужения, в которых участвовала делегация Московской патриархии, совершались в специально сооруженном для этой цели огромном шатре, куда вмещалось более трех тысяч человек.

По большим праздникам (главным образом на рождество и пасху) иерархи и священнослужители Русской православной церкви молятся в качестве почетных гостей в католических костелах и протестантских кирхах, а католические и протестантские клирики — соответственно в православных.

Более того, изредка, но все же практикуется совершение православной службы, в том числе и обедни, в католическом или протестантском храме. Бывают случаи проведения католической мессы (литургии) в пра-

восславном храме. Известен факт организации лютеранского евхаристического (евхаристия — причащение) богослужения, возглавлявшегося епископом, в храме Ленинградской духовной семинарии и академии, для чего перед алтарем был установлен специальный стол (см.: Журнал Московской патриархии, 1983, № 10, с. 63).

Таким образом, культ Русской православной церкви, при всей его консервативности, воспринимаемой рядовыми верующими как свидетельство богоустановленности устава церковной жизни, изменчив, подобно всем остальным структурным компонентам данной конфессии. Причем эти изменения, производимые церковью без широкой огласки и неспешно, обусловлены чисто земными факторами, среди которых далеко не последнее место занимают снижение эффективности традиционной обрядности и несоответствие многих ее требований условиям жизни современных верующих, нынешнему, в целом не очень высокому уровню религиозности прихожан православных храмов.

* * *

Ознакомление с идеологией современного русского православия убеждает в том, что она явилась результатом эволюции, через которую прошла Русская православная церковь в послереволюционный период ее истории, особенно в последние 25—30 лет.

Наиболее значительные изменения произошли в социально-этических воззрениях Русской православной церкви, которые эволюционировали в направлении «коммунистического христианства» и составили систему богословских принципов, выражающих интересы верующих трудящихся социалистического общества. Эти принципы существенно отличаются от соответствующих социально-этических установок традиционного русского православия, являвшегося идеологией эксплуататорских классов и сословий, которые с ее помощью духовно закабалили народные массы.

Современное русское православие ушло с позиций демонстративного обскурантизма, огульного отрицания благотворности научно-технического прогресса, отказалось от традиционных приемов открытой и безоговорочной дискредитации разума и его познавательных возможностей. Оно ратует за союз веры и разума, религии и науки, но при условии подчинения разума

вере и признания за религией монополии на мировоззренческое осмысление научных достижений.

Продолжается процесс обновления православного вероучения, затронувший многие положения и даже разделы ортодоксальной догматики, традиционно считавшейся запретной для исследования, а тем более пересмотра. Практически реализуется принцип «богословского развития», позволяющий идеологам Московской патриархии по-новому формулировать отдельные «догматические истины» традиционного русского православия, не затрагивая их содержания.

Модернизируется культовая сторона традиционно русского православия, что ведет к устранению из обрядности и богослужебного уклада церкви тех компонентов, которые не устраивают либо само приходское духовенство, либо основную массу верующих (или тех и других одновременно). Эта модернизация не вносит существенных перемен в уклад церковной жизни и рассчитана лишь на то, чтобы повысить степень воздействия культа на современных прихожан православных храмов, удержать их под контролем церкви хотя бы на минимальном уровне.

Эволюция не изменила мировоззренческой сущности идеологии современного русского православия, которая перестала быть реакционной в социально-политическом отношении, но осталась антинаучной, по-прежнему искаженно отражающей реальный мир с религиозно-идеалистических позиций. Люди, находящиеся под влиянием этой идеологии, не могут принять и усвоить научное, диалектико-материалистическое мировоззрение, овладеть марксистско-ленинским учением о закономерностях развития природы и общества, материи и сознания.

Между тем такое усвоение научных знаний о мире и человеке в нем необходимо всем советским людям, стремящимся сформировать у себя черты гармонически развитой, политически активной личности. «Повышать зрелость социалистического общества, строить коммунизм,— говорится в Резолюции XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза по Политическому докладу ЦК КПСС,— это значит неуклонно повышать сознание человека, обогащать его духовный мир, приводить в действие творческий потенциал народа»¹.

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 117—118.

Вот почему идеология современного русского православия, равно как и его культ, эту идеологию пропагандирующий, остаются объектом научно-атеистической критики, раскрывающей идейную несовместимость данной и любой другой религии с господствующим в нашем обществе научным мировоззрением, основу которого составляет глубоко и творчески усвоенный марксизм-ленинизм.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Русское православие подходит к своему тысячелетию, находясь в сложном и внутренне противоречивом состоянии.

С одной стороны, Русская православная церковь (как и все остальные конфессии, существующие в СССР) располагает всем необходимым для нормального функционирования в принципиально новых для себя исторических условиях. Она действует в рамках советского законодательства, гарантирующего ее членам свободу исповедания своей религиозной веры и отправления соответствующего культа.

Нет никаких помех, которые бы искусственно сдерживали религиозно-церковную активность прихожан православных храмов. У Московской патриархии есть возможности для интенсивной богословской, церковно-общественной и религиозно-апологетической деятельности, для подготовки и переподготовки кадров священно- и церковнослужителей, для празднования церковных юбилеев и т. п.

Все это наглядно и убедительно опровергает клевету западных клерикалов-антикоммунистов об отсутствии у верующих советских людей (в том числе и у приверженцев русского православия) условий для свободного удовлетворения своих религиозных потребностей.

Но с другой стороны, Русская православная церковь находится в кризисном состоянии, которое началось еще в предреволюционные годы и с тех пор не прекращается, представляя собой одно из наиболее острых проявлений всеобщего кризиса религии в современном мире.

Симптомы этого кризиса многообразны. Успехи социалистического строительства все сильнее подрыва-

ют социальные корни воспроизводства религии (в том числе, разумеется, и православия) в новых поколениях, научно-технический и культурный прогресс, успехи воспитательной деятельности ослабляют гносеологические корни религиозности, а совершенствование межличностных отношений и улучшение микроклимата в производственных коллективах — корни психологические. Сужается сфера религиозного влияния, распространяясь лишь на личный аспект жизни небольшой части членов общества — главным образом той, что уже прошла этап интенсивной трудовой деятельности, оказалась на периферии социальной активности, ограничила или порвала прежние связи с производственным коллективом (а то и вовсе не имела).

Многие номинальные прихожане православных храмов мало что знают об исповедуемой ими религиозной вере и плохо разбираются в содержании православного вероучения, а тем более в тонкостях христианской догматики, даже модернизированной с учетом их духовных запросов. Поэтому усиливается разрыв между довольно высоким теоретическим уровнем идеологии современного русского православия и весьма низким уровнем обыденного религиозного сознания рядовых приверженцев этой религии, на что постоянно сетует приходское духовенство.

Посредством активной религиозно-церковной деятельности служителям культа пока удается смягчать отмеченное противоречие и замедлять темпы идейного кризиса, переживаемого Русской православной церковью, равно как и другими конфессиями, имеющимися в нашей стране. Но возможностей для такого смягчения и замедления у современного духовенства немного, и к тому же они все больше сокращаются из-за снижения влияния церкви на новые поколения советских людей.

Используя огромный потенциал социалистического строя и реализуя решения XXVII съезда КПСС, советский народ осуществляет качественные общественные преобразования, которые обеспечат дальнейшее совершенствование всех сторон нашей жизни — экономической, социальной и культурной. Это приведет к дальнейшему сокращению объективных возможностей воспроизводства религии, в том числе и современного русского православия. А повсеместная активизация атеистической воспитательной работы, на которую ориентирует идеологических работников новая редакция

Программы КПСС, будет содействовать ускорению данного процесса.

Сбудется научное предвидение К. Маркса, высказанное им в интервью корреспонденту одной из американских газет в декабре 1878 года: «...религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития, в котором крупная роль принадлежит воспитанию»¹.

Составной частью процесса атеистического воспитания, выделенного новой редакцией Программы КПСС в самостоятельный участок идеологической работы, является критика религиозной идеологии, прежде всего той, которая удерживает под своим влиянием наибольшее число верующих советских людей. Отсюда становится очевидной актуальность критического разбора идеологии современного русского православия.

Чтобы этот разбор был эффективным, он должен опираться на марксистско-ленинский анализ данной религии. А такой анализ невозможен без самого тщательного изучения нынешнего состояния Русской православной церкви, без выявления в ее идеологическом арсенале старых и новых средств защиты и пропаганды религии, традиционных и обновленных способов воздействия на прихожан и противопоставления всему этому научной аргументации, мировоззренчески осмысленной с позиций диалектического и исторического материализма.

Критический анализ идеологии современного русского православия — это критика заблуждений, которые мешают приверженцам данной религии познавать окружающий мир и правильно ориентироваться в нем. Следовательно, речь идет о мировоззренческой помощи людям, не имеющим сил для того, чтобы самостоятельно обрести истину. На деятельность такого рода ориентируют нас решения XXVII съезда КПСС. «Партия, — говорится в принятой съездом новой редакции Программы КПСС, — использует средства идейного воздействия для широкого распространения научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков, не допуская оскорбления чувств верующих»².

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1971, с. 470.

² Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 165.

Однако критика религиозной идеологии — это не только преодоление уже существующих заблуждений, но и предупреждение возможных в будущем, их профилактика. А такая возможность вполне реальна. Жизнь показывает, что недостаток достоверной информации о современном русском православии содействует появлению у некоторых неверующих советских граждан ошибочных представлений как о данной конфессии, так и о религии вообще. Создаются предпосылки для таких ложных выводов, как идеализация прошлого и настоящего Русской православной церкви, преувеличение роли религиозно-церковного фактора в общественном развитии, оправдание фактов заигрывания с религией, проявлений современного «богоискательства» и «богостроительства» и т. п.

Таким образом, критическое рассмотрение с марксистско-ленинских позиций новейших разновидностей религиозной идеологии, в том числе и современного русского православия, составляет важную задачу научно-атеистической пропаганды, дальнейшее усиление которой предусмотрено решениями XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, требованиями новой редакции Программы КПСС.

ЛИТЕРАТУРА

- Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И.* О религии. М., 1975.
К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1971.
В. И. Ленин об атеизме, религии и церкви (Сборник произведений, писем и других материалов). М., 1980.
О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. Изд. 2-е. М., 1981.
Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 г. М., 1983.
Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986.
Горбачев М. С. Живое творчество народа. М., 1984.
Горбачев М. С. Избранные речи и статьи. М., 1985.

* * *

- Антонова С. А.* Искусство и православие. М., 1983.
Белевиц З. В. Православная церковь Латвии под сенью свастики (1941—1944). Рига, 1967.
Брихничев И. П. Патриарх Тихон и его церковь. М., 1923.
Воронкова Л. П. Критика философской догматики православия. М., 1984.
Гордиенко Н. С., Курочкин П. К. Особенности модернизации современного русского православия. М., 1978.
Гордиенко Н. С. Мистика на службе современного православия. М., 1981.
Гордиенко Н. С. Эволюция русского православия (20—80-е годы XX столетия). М., 1984.
Доля В. Е. Современное православие и мораль. Львов, 1968.
Зоц В. А. Несостоятельные претензии (Критические очерки православно-богословской интерпретации проблем духовной культуры). М., 1976.
Еременко В. П. Мистика в православии. Киев, 1986.
Иваненко С. И. Наука и православие. М., 1984.
Илатов А. Н. Православие и русская культура. М., 1985.
Копаница М. М. Критика концепции «коммунистического христианства» современного русского православия. Харьков, 1971.
Красников Н. П. В погоне за веком (Отражение социальных процессов в богословских трудах и проповеднической деятельности православных священнослужителей). М., 1968.
Красников Н. П. Православная этика: прошлое и настоящее. М., 1981.
Красников Н. П. Эволюция социально-этических воззрений русского православия. М., 1986.
Краснов А. Д. Критика христианской концепции исторического процесса (На материалах русского православия). М., 1966.

- Крывелев И. А.* Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968.
- Крывелев И. А.* Русская православная церковь в первой четверти XX века. М., 1982.
- Куредов В. А.* Религия и церковь в советском обществе. Изд. 2-е. М., 1984.
- Курочкин П. К.* Социальная позиция русского православия. М., 1969.
- Курочкин П. К.* Православие и гуманизм. М., 1962.
- Курочкин П. К.* Эволюция современного русского православия. М., 1971.
- Лисавцев Э. И.* Критика буржуазной фальсификации положения религии в СССР. Изд. 2-е. М., 1975.
- Лисичкин В. М.* Идеология и политика современного русского православия. Минск, 1984.
- Мальцев Г.* Спасая «Корабль веры»: Очерки эволюции современного русского православия. Новосибирск, 1981.
- Мартынченко Н. И.* Атеистическая работа среди последователей православия. Воронеж, 1976.
- Михайлов Г. А., Зуев Ю. П.* Критика богословской фальсификации истории России. М., 1977.
- Моисеева А. П.* Идеи истоки модернизма современного православия. Томск, 1984.
- Молоков В. А.* Философия современного православия. Минск, 1968.
- Никонов К. И., Тажуризина З. А.* Критика идеологических основ православного монашества. М., 1982.
- Новиков М. П.* Православие и современность. М., 1965.
- Новиков М. П.* Новые тенденции в идеологии и деятельности православия. М., 1971.
- Новиков М. П.* Современный религиозный модернизм. М., 1973.
- Новиков М. П., Дмитриева Н. К.* Богословская фальсификация общественных явлений. М., 1975.
- Новиков М. П.* Кризис современного православного богословия. М., 1979.
- Новиков М. П.* Тупики православного модернизма. М., 1979.
- О святых мощах (Сборник материалов). М., 1961.
- Осипов А. А.* Катехизис без прикрас. М., 1963.
- Осипов А. А.* Откровенный разговор с верующими и неверующими. Размышления бывшего богослова. Л., 1983.
- Плаксин Р. Ю.* Крах церковной контрреволюции. 1917—1923 гг. М., 1968.
- Сапроненко В. В.* Духовные потребности и православие. Ставрополь, 1985.
- Танчер В. К.* Русское православие (Критические очерки). Киев, 1977.
- Танчер В. К.* Религия и современный мир. Проблемы социально-политического модернизма в русском православии. Киев, 1985.
- Ушаков В. М.* Православие и XX век. Критика модернизма и фальсификации в идеологии современной русской православной церкви. Алма-Ата, 1968.
- Ушаков В. М.* Православная церковь и современное общество. Алма-Ата, 1976.
- Филоненко Н. В., Ребкало В. А.* Православие и современность. Киев, 1982.

Чертихин В. Е. Идеология современного православия. М., 1965.

Чертков А. В. Крах. М., 1968.

Чертков А. В. Критика философских основ православия. М., 1978.

Чудновцев М. Н. Церковь и театр. М., 1970.

Шалаев Ю. М. Современное православие и наука. М., 1964.

Шамаро А. А. Православие и русская культура: церковные притязания и историческая реальность. М., 1980.

Шамаро А. А. Искусство под эгидой церкви: истина против апологетики. М., 1981.

Шамаро А. А. О чем умалчивает церковный календарь. М., 1964.

Шапошников Л. Е. Идеология славянофильства и современное православие. М., 1985.

Шапошников Л. Е. Православие и философский идеализм. Несостоятельность философской апологетики православия. Горький, 1986.

Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви. Казань, 1970.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
1	
Становление и эволюция	7
Русское православие предреволюционной поры	9
Социально-политическая переориентация церкви	27
Стабилизация церковной жизни в новых условиях	48
Переход Московской патриархии от традиционализма к модернизму	72
Церковь на позициях «умеренного динамизма»	97
Русское православие в канун своего тысячелетия	126
2	
Структура и организация	139
Церковные приходы, храмы, монастыри. Современные прихожане	141
Благочиния, епархии и экзархаты. Зарубежные учреждения	157
Московская патриархия и ее подразделения	161
Подготовка богословско-церковных кадров	167
Издательская деятельность	183
3	
Идеология и культ	197
Социально-этические воззрения	200
Отношение к научно-техническому прогрессу	229
Старое и новое в вероучении	250
Уклад церковной жизни и обрядность	274
Заключение	297
Литература	301

Николай Семенович

ГОРДИЕНКО

СОВРЕМЕННОЕ

РУССКОЕ

ПРАВОСЛАВИЕ

Заведующий редакцией *А. В. Коротнян*. Редактор *Т. Н. Зенюк*. Младший редактор *И. Г. Чекина*. Художник *В. Б. Мартусевич*. Художественный редактор *И. В. Зарубина*. Технический редактор *Г. Н. Белоза*. Корректор *Л. П. Дмитриевская*

ИБ № 3868

Сдано в набор 20.11.86. Подписано к печати 10.03.87. М-38084. Формат 84×108^{1/32}. Бумага тип. № 2. Гарн. школьная. Печать высокая. Усл. печ. л. 15,96. Усл. кр.-отт. 16,59. Уч.-изд. л. 16,75. Тираж 100 000 экз. Заказ № 633. Цена 65 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени Лениздат, 191023, Ленинград, Фонтанка, 59. Ордена Трудового Красного Знамени типография им. Володарского Лениздата, 191023, Ленинград, Фонтанка, 57.