

Вестник

Германской Епархии Русской Православной Церкви за границей

45-й год издания

№ 4 | 2025



20-летие
обители св.
преп.муч.
вел. кн.
Елисаветы
Бухендорф

Символ веры
как мистагогия

Никея – Соборное
свидетельство Церкви

Христианский брак
«Тайна любви»

Архив Епархии
«Ключ к истории»

МАРК,
Митрополит Берлинский и Германский

D-91-8489-25-ММ-па.



МАРК,
Metropolit von Berlin und Deutschland

Мюнхен, 20 августа / 2 сентября 2025

„Мария благою часть избра“

К 20-летию обители

С радостью мы можем отмечать 20-летие женской обители в Германии, посвященной памяти св. преподобномученицы Елисаветы.

Под руководством игумении Марии собрались женщины, готовые посвящать свою жизнь служению Богу и принявшие иго Христово на себя.

Создался новый очаг молитвенного делания в нашей епархии, который стал средоточием для множества паломниц, выносящих отсюда свет Христов во внешний мир.

Особое значение в том же духе имеют лагеря для девочек. Множество девочек из разных приходов выносят отсюда тепло любви Христовой в свои дома и храмы. Пребывание в монастыре укрепляет их в православии. Знания и опыт жизни в вере дают им силы сохранять сердца свои в чистоте среди непростого окружающего их мира.

Поздравляем сестер этой обители и желаем духовной крепости в молитвенном их подвиге!

+ митрополит Марк

+ Марк, митрополит Берлинский и Германский





МИТРОПОЛИТ БЕРЛИНСКИЙ И ГЕРМАНСКИЙ, МАРК (АРНДТ)

РОЖДЕСТВЕНСКОЕ ПОСЛАНИЕ БОГОСПАСАЕМОЙ ПАСТВЕ ГЕРМАНСКОЙ ЕПАРХИИ

Христос рождается, славите!

Христианский мир в этом году отмечал 1700-летие Первого Вселенского Собора. Собор этот осудил арианскую ересь, дал определение природы Христа как единосущного Отцу-Богу истинного Бога, как Сына Божия и Богочеловека, – открыл смысл и значение воплощения Божия. В Никейском Символе веры сказано: *«Нас ради человеков и нашего ради спасения сошедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых».*

Господь пришёл на землю, чтобы дать нам жизнь вечную во благе. По Его слову *«Никто не благ, как только один Бог»* (Мф 19:17). В Его воплощении скрыта, а для желающих, верующих Ему – и открыта Его тайна, тайна Его любви. До Него и после Него приходили всякие мудрецы, мыслители и философы, цари и вожди, реформаторы и революционеры, обещавшие разные блага... Но то, что нам дал Сын Божий, Христос – никто дать не мог и никогда не сможет. Став человеком, Человеколюбец поднял нас на Свою божественную высоту, даровал жизнь божественную – сделал богами по благодати.

Жить как христиане мы можем только, когда сами чувствуем, что Он, лишь Он и никто иной, нам дарует благо, бессмертие, жизнь вечную. Так жили апостолы, мученики, подвижники – христиане всех времен.

Отличие христианина от всех остальных людей – чувство вечности во Христе. Во Христе мы вечны, бессмертны, ничем и никем не ограничены. Святые отцы открыли нам этот свой опыт, изложили в Символе веры ясно, что каждый человек может жить согласно своему назначению только в том случае, если будет сознательно наполнять себя Христом и Его вечностью. Каждая молитва наполняет человека этой вечностью, и с

нею – божественными силами. Тем паче наполняют нас ими – святые таинства Христовой Церкви.

Символ веры, который был принят 1700 лет назад, а позже дополнен и утверждён на другом Вселенском Соборе, показывает нам путь к жизни. Те, кто не верят и не крестятся, остаются в объятиях смерти: *кто не верует, осужден будет*; кто же верит во Христа, *спасен будет* (Мк 16:16; Ин 5:17-47), ибо вера в Него – это жизнь. Жизнь в Нем и Им. Крестясь, мы наполняемся Им, всеми Его силами. Вот основная мысль отцов Первого Собора: Христос – Богочеловек. Тот, кто пребывает во Христе, всегда получает божественные силы Его.

Наше дело – хранить дар, полученный при Крещении, выращивать его, подражать святым отцам, подвизаясь, пока не *придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру полного возраста Христова* (Еф 4:13).

Духовное богатство не поддается измерению. Поэтому подвизающиеся не считают себя уже окончательно достигшими Царства, но – все более познавая его величие – скорее ненадежными, неопытными и недостойными, порой даже несчастными и покинутыми Богом. Но на деле они совершенствуются, ибо *«верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит»* (Ин 14:12). Через добродетели вера вселяет в человека всего Богочеловека Христа, все Божественные силы. У нас с Ним одна жизнь, одно бессмертие, а Источник этой жизни – превосходящая любовь, всецелая, единая Святая Троица.

И вот, Жизнь наша рождается в Вифлееме, Жизнь вечная! Славим Ее. Благодарим благого Бога за его великие, неизмеримые благодеяния, за то, что Он родился среди нас и открыл нам путь к истинному рождению!

+ митрополит Марк

Мюнхен-Берлин РХ 2025

Епископ Штутгартский Иов (БАНДМАНН)

СИМВОЛ ВЕРЫ КАК МИСТАГОГИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Как в церковной синодальной деятельности, так и в экуменическом диалоге нередко рождаются новые богословские документы. Их значение и влияние, однако, как правило, оказываются весьма ограниченными. Редко, когда они находят широкое признание за пределами узкого круга академического богословия, и спустя недолгое время они уже собирают пыль в архивах церковной истории. Никейско-Константинопольский Символ веры нельзя причислить к подобным «документам согласия». Как происхождение Символа, так и его широкое употребление свидетельствуют о том, что он на протяжении веков остаётся живым свидетельством веры и торжественной молитвой Церкви. Принято считать, что основой Никейского Символа послужили раннехристианские крещальные исповедания^[1] — тексты из литургической жизни Церкви. Составленным на Соборе вероопределении действительно продолжали пользоваться при совершении Таинства Крещения, но наивысшее и самое почётное место Символ веры занимает в Божественной литургии Православной Церкви. Чтобы понять его функцию в этом — основополагающим для Церкви — Таинстве, необходимо осознать *мистагогический* характер Литургии.

Заслугой новейшего литургического богословия^[2] можно считать то, что она вновь вывела на первый план мистагогическое понимание Литургии — то есть вопрос о том, что происходит с участниками богослужения, как они «вводятся» в Таинство (от греч. *μυσταγωγία* — «введение в тайну»). Особую роль в этом процессе сыграл протопресвитер Александр Шмеман, различавший мистагогическое и аллегорико-историческое толкования литургии и утверждавший, что первое является более изначальным и подлинным. Последнее он рассматривал как искажение, как проявление ложного благочестия — когда отдельные литургические действия и предме-

ты истолковываются как символы и аллегории евангельских событий земной жизни Христа «в воспоминание о них».

Мы, однако, не готовы полностью с ним согласиться. Толкование, например, малого входа с Евангелием как проповеди Христа или великого входа как распятия и погребения Господа нельзя считать второстепенными или противоречащими мистагогическо-эксеклесiologicalическому пониманию Литургии как Таинства Царствия Небесного.^[3] Живое воспоминание жизни и искупительной жертвы Иисуса Христа с самых первых времён принадлежит к основным элементам христианства.

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ВКЛЮЧЕННОСТЬ СИМВОЛА ВЕРЫ

Для начала рассмотрим современное положение Символа веры в чинопоследовании Божественной литургии — до, во время и после его произнесения. Никейско-Константинопольский Символ веры занимает в Литургии святителя Иоанна Златоуста своё естественное место — непосредственно перед евхаристическим канонном, то есть перед центральной и древнейшей частью Евхаристии. Ему предшествует возглас диакона: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы». Этим возгласом диакон одновременно призывает к целованию мира и к исповеданию веры. Любовь и единомыслие в вере являются одновременно предпосылкой и следствием Символа веры. Священники трижды кланяются перед Святыми Дарами, покрытыми воздухом (греч. *ἀήρ*), произнося стих из Псалма (Пс. 17:2–3а): «Возлюблю Тя, Господи, Крепосте моя, Господь — Утверждение мое и Прибежище мое». Тем самым требуемая любовь между людьми вновь возводится к Богу, а основание веры — Символ веры — утверждается как «твердыня», которой является Сам Господь. Затем священники поочерёдно целуют дискос, потир (через воздух) и край антиминса, после чего приветствуют друг друга словами: «Христос посреде нас» — «И есть, и будет». Сегодня

[1] См. *Ernst Dassmann*, Kirchengeschichte Bd. 2 (Kohlhammer Studienbücher Theologie; Bd. 11,2), Stuttgart-Berlin-Köln 1999, S. 39.

[2] См. *Karl Christian Felmy*, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin-Münster 2014, S. 198f.

[3] См. *Alexander Schmemmann*, Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches (orig. The Eucharist), Einsiedeln 2005.

целование мира совершается только между служащими священниками.^[4]

Тем временем хор отвечает: «Отца и Сына и Святого Духа – Троицу единосущную и нераздельную», что, по сути, является сводным выражением всего Символа веры. Его квинт-эссенция – исповедание Святой Троицы и центральное богословское достижение – *ὁμοούσιος* («единосущный») – предваряются этим гимном. Следующий возглас диакона: «Двери, двери! Премудростию вонмем!» восходит к древнему обычаю, ныне утраченному, когда по окончании Литургии оглашенных (публичной части богослужения) всех некрещёных отправляли вон из храма («Елицы оглашени, изыдите, оглашени изыдите, елицы оглашени изыдите. Да никто от оглашенных, елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся»), а двери запирались перед началом евхаристического канона.

Эта практика возникла в контексте *disciplina arcani* («дисциплины тайны») IV–V веков, которая включала Символ веры и учение веры в число предметов, скрывааемых от некрещёных. Таким образом, Символ веры, находясь на границе между Литургией оглашенных и Литургией верных, выражает глубокую связь между Таинством Крещения и Таинством Евхаристии, соединяя исповедание истинной веры перед вхождением в тело Христово – Церковь («облекшиеся во Христа» – Гал. 3:27) – с принятием Тела и Крови Христовых в Таинстве любви, исходящей из единого исповедания Ему. И там, и здесь исповедание, как и всё Таинство, – не дело отдельного человека, но всей общины. Крещаемый через исповедание веры вступает в общину верных, и Евхаристия возможна только как действие всей церковной общины, соединённой в единой вере.

В греческой традиции Символ веры произносится чтением, в славянской – поётся всем народом.^[5] В это время священник (или все сослужащие священники вместе) держит большой воздух над Святыми Дарами и плавно движет им вверх и вниз или слегка колеблет, сам при этом также читая Символ веры. На архиерейской литургии епископ после целования мира становится перед престолом, склоняет голову – часто опираясь лбом на сложенные на престоле руки – и произносит Символ веры под подня-

тым над ним воздухом, который удерживают священники. Лишь после завершения Символа веры архиереем воздух откладывается в сторону, и диакон призывает всех к наивысшему вниманию перед евхаристическим канонem, возглашая: «Станем добре, станем со страхом, вонмем, святое возношение в мире приносить». После этого начинается евхаристический канон и анафора (приношение).

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЛИТУРГИИ И ЕЁ ТОЛКОВАНИЕ

Введение Символа веры в чин Божественной литургии, по всей вероятности, восходит к спорам с монофизитами в конце V века.^[6] Согласно церковной истории Феодора Анагносты (Чтеца), патриарх Тимофей Константинопольский ввёл чтение «Символа трёхсот восемнадцати отцов»^[7] на каждом богослужебном собрании (*σύνᾱξις*), вскоре после того, как в 511 году по Р. Х. по поручению императора Анастасия I был поставлен патриархом на место Македония II.

Ирония состоит в том, что эта практика, вероятно, возникла у самих монофизитов, восходит к самим монофизитам, которые таким образом выражали свой протест против Халкидонского собора, публично провозглашая Никейский Символ веры. Патриарх Тимофей перенял эту практику, предположительно, желая угодить императору, склонному к монофизитству. Однако и сторонники Халкидона высоко чтили Никейский Символ веры, и сохранили его в литургии, когда на патриарший престол в Константинополе вновь взошёл православный патриарх Иоанн.

Из фрагмента актов Константинопольского собора 518 года известно, что 16 июля 518 года народ не допустил нового предстоятеля Церкви войти утром в собор, пока он открыто не подтвердил свою верность Халкидонскому собору. После этого началась литургия с пения *Трисвятого*, и, когда «двери были закрыты и Символ веры произнесён, как обычно», народ устремился к алтарю, чтобы услышать, как торжественно поминаются четыре Вселенских

[6] См. Robert F. Taft, *The Great Entrance*, Rom 21978, S. 398.

[7] Здесь, наверное, всё же имелся в виду текст Никейского собора, знакомый, вообще-то, уже из актов Халкидонского собора. См. а.а.О., S. 400f.

[4] См. Robert F. Taft, *The Great Entrance*, Rom 21978, S.395.

[5] К развитию этого вопроса см. там же, S. 416f.

собора и диптихи.^[8] Таким образом, практика чтения Символа веры к тому времени уже была прочно укоренена в Константинополе.

Изначально столь заметное включение Символа веры в богослужение, по-видимому, было выражением догматических споров, знаком церковно-политического протеста, или даже жёсткого еретического упорства – а затем стало свидетельством истинной веры. Возникает закономерный вопрос: каким образом из подобного контекста могла вырасти положительная роль Символа веры в таинстве Евхаристии?

Попытка объяснить этот процесс исключительно историко-политическими причинами упускает, по нашему мнению, дух Древней Церкви. Ни одно литургическое новшество нельзя понимать как чисто интеллектуальное послание или политическое заявление. Любое изменение, которое со временем утверждается в литургической традиции, совершается, как правило, из живого литургического сознания, которое, хотя и не обязано сохранять память о моменте и мотивах своего возникновения, всё же предполагает, по нашему мнению, осознанное и глубокое обращение с литургическими формами и выражает интенцию, превосходящую исторические обстоятельства. По меньшей мере, такую цель или некое намерение следует предполагать и искать – особенно там, где литургический элемент укореняется и сохраняется веками.

Литургическая цель включения Символа веры перед евхаристическим канонem, как кажется, достаточно очевидна. Православная вера – драгоценное достояние общины. Исповедание может одновременно служить как различению, так и создавать глубокую идентичность. Три основных действия таинства Евхаристии – воспоминание, благодарение и причастие – непосредственно соотносятся с содержанием Символа веры: сотворением мира, воплощением, страданиями, смертью и воскресением Христовым, сошествием Святого Духа и ожиданием Второго пришествия Христова. Молитва анафоры, в контексте всеобщего благодарения, вновь раскрывает те же темы: «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, ... » Искупительный подвиг Сына Божия в литургии не только аллегорически изобража-

ется, не только воспоминается как основание благодарения, но и таинственно переживается через участие – ведь мы в буквальном смысле пьём Его Кровь, за нас излитую. Таким образом, Символ веры занимает наиболее подходящее место: он объединяет верующих в исповедании и воспоминании, готовя их к Таинству любви Христовой.

ВОЗДУХ (АЭР)

Согласно древнейшим источникам^[9], большой воздух (*ἀήρ*) снимался со Святых Даров и откладывался в сторону после Символа веры, в начале евхаристического канона. Святой Севир Антиохийский († 538) в одном из своих посланий описывает антиохийскую традицию, связанную с воздухом, и одновременно даёт её толкование:

«В Палестине и Иерусалиме диаконы, пока священник произносит вышеупомянутую молитву, часто и непрестанно поднимают [покров] и опускают его до конца молитвы, после чего священник начинает прошение о приносимой жертве. То, что совершается таким образом, напоминает нам о покрывале или о плате, сошедшем с неба на Петра... Таким образом, положенная на алтарь ткань, поднимаясь и опускаясь, изображает обильный и прекрасный дар Духа Божия, Который явился Петру в видении».

Учёный де Меэстер предположил, что при введении Символа веры в литургию он, возможно, заменил известную из антиохийской традиции «молитву над воздухом» (*oratio veli*), во время которой ткань также поднималась и опускалась. Вероятно, речь здесь идёт о молитве проскомидии, совершаемой в византийской традиции во время приближения священника к престолу в конце Великого входа.^[10] В византийской литургии ритуал колебания воздухом над дарами впервые достоверно засвидетельствован лишь в X веке. Тогда говорится, как правило, о троекратном поднятии и опускании воздуха, совершаемом синхронно с тройным возгласом диакона: «Станем добре, станем со страхом, вонем...». Позднее это троекратное движение стало сопровождаться тихим чтением Трисвятого. Лишь в сочинении святого Симеона Солунского († 1429) «О храме Божием и о служащих в нем» и

[8] Schwartz, Acta Conc. Oec. III, p. 76 (= Mansi 8, 1066); vgl. Robert F. Taft, a.a.O., S. 401.

[9] См. Robert F. Taft, The Great Entrance, Rom 21978, S. 418.

[10] Ibid., S. 419.



Епископ Иов (Бандманн)

в Синайском кодексе №986 встречается современная практика – удерживание или поднятие воздуха над Святыми Дарами во время Символа веры, после чего он откладывается со словами: «Станем добре, станем со страхом, вонмем...»:

«Почему Святые Дары остаются покрытыми до окончания Символа веры? Они держат святой покров над Дарами до завершения Символа веры, потому что необходимо, чтобы всё, относящееся ко Христу, было ясно возвещено».^[11]

Наряду с этим толкованием существовали и иные интерпретации значения воздуха в литургии верных. Уже в VIII веке византийский автор Псевдо-Герман Константинопольский понимал воздух как завесу небесного храма (ср. Евр. 10:20) и как камень, запечатавший гроб Христов.^[12] Другие толкования, упомянутые тем же Севиром Антиохийским, рассматривали воздух как плащаницу Христову, а великий вход, во время которого воздух выносится, – как погребальное шествие. Также, воздух символически отождествлялся с небесной твердью (Быт 1:8). Лишь в XIX–XX веках в греческой и мелкитской традициях утвердилась практика, при которой воздух снимается с Даров в начале Символа

веры и удерживается вертикально перед ними или обводится вокруг над ними, что привело к заметному изменению древней символики и утрате первоначального богословского содержания.

Современную практику, когда во время архиерейской литургии воздух поднимают над головой епископа и колеблют, исторически не удастся проследить.

Однако устав русской литургической реформы времён патриарха Никона (1666–1667 гг.) всё же упоминает, что воздух поднимается над головой епископа и затем складывается за его спиной.^[13] Все эти формы обряда свидетельствуют о стремлении выразить действие и присутствие Святого Духа – как на Святых Дарах, так и на предстоятеле литургии. То, что со временем этот жест соединился именно с произнесением Никейско-Константинопольского Символа веры, едва ли можно считать случайностью. Ибо именно тогда, когда исповедуется истинная вера являет Своё присутствие «Дух истины».^[14] Такое истолкование богословски кажется более оправданным, чем прежняя символика, согласно которой колебание воздухом воспринималось как некое предвосхищение епиклезы – призвания Святого Духа на Святые Дары – которое

[11] Simeon von Thessaloniki, Expositio de divino templo, PG 155, 732.

[12] См. М. В. Вилкова, Михаил Желтов, «Воздух», Православная Энциклопедия Bd. 9, Moskau 2010, 184f.

[13] Robert Taft, a.a.O., S. 423.

[14] Ин 15:26. Молитва «Царю Небесный», посвященная Св. Духу.

на деле следует лишь после анафоры. Особенно выразительно это понимание проявляется в современной архиерейской литургии: пока епископ, стоя в алтаре, вслух читает Символ веры, священники вокруг него поднимают воздух и колеблют его над его головой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лишь мистагогическое толкование литургии раскрывает весь её сакраментальный смысл и богатство переживания. В этом смысле можно согласиться с А. Шмеманом, утверждавшим, что чисто аллегорико-историческое толкование, лишённое осознания внутреннего смысла и духа литургии, нередко искажает её сущность. Так, например, в популярной в России XIX века книге священника Никифора Востокова *«Краткое объяснение Божественной литургии в вопросах и ответах»* (изд. 1864) каждое действие богослужения рассматривалось как представление конкретного евангельского события. В отношении интересующего нас момента литургии Востоков пишет:

Какое событие вспоминают священник и диакон перед пением Символа веры?

► Перед пением Символа веры они вспоминают воскресение Господа и Бога нашего Иисуса Христа в третий день после смерти.

В какой именно момент вспоминается Воскресение Христово?

► Воскресение Христово вспоминается в тот момент, когда задёргивается завеса, и диакон возглашает: «Двери, двери! Премудростию вонмем!» Священник снимает воздух и колеблет им над Дарами, тихо читая Символ веры, – и в это время хор также поёт его.

Что означает возглас диакона «Двери, двери»?

► Диакон напоминает о воскресении Господа и как бы говорит: «Двери, удерживавшие Иисуса Христа, открылись: Он воскрес из мёртвых! Камень и печать не могли Его удержать, а стража в страхе разбежалась!»

Что означает в этот момент открытие завесы и снятие воздуха со Святых Даров?

► Так как воздух и храмовая завеса после окончания Великого входа до этого момента символизировали камень, лежавший на гробе Господнем, их открытие напоминает момент, когда ангел Господень отвалил камень от гроба.

Что означает в данный момент колебание воздухом?

► Колебание воздуха напоминает землетрясение, происшедшее во время воскресения Иисуса Христа. Оно также означает веяние Святого Духа над Дарами.

Почему при воспоминании Воскресения Господа поётся Символ веры?

► Потому что воскресением Своим Иисус Христос полностью утвердил нашу веру в Него как в Сына Божия, а также веру в Его Таинства, без которых человек не может спастись. Воскресение Иисуса Христа – это самое сильное доказательство нашей веры.

Если рассматривать эти объяснения в свете исторического развития литургических действий, то они кажутся частично ошибочными или произвольными.

Это, главным образом, судорожная попытка втиснуть каждую деталь обряда в строго хронологическую схему евангельской истории – что характеризует господствующее в ту эпоху литургическое благочестие как одностороннее и ограниченное.

Тем не менее, Никейско-Константинопольский Символ веры, с момента его включения в литургию, несмотря на множественность толкований и символов, связанных с ним, всегда сохранял свою основную и существенную функцию – быть исповеданием и гимном единой и объединяющей веры, который одновременно является мистагогической молитвой, вводящей верующих в Таинство участия в искупительной жертве Христа.

Именно динамичное и изменчивое развитие литургической формы вокруг Символа веры – включая целование мира и воздвижение воздуха, – которое продолжается и поныне, показывает, что его литургическое исполнение всегда было осмысленным и органичным. Символ веры можно с полным правом назвать живым достоянием, неотделимым от Евхаристии – включая и наше время, когда Православная Церковь в контексте экуменического движения вновь и вновь вынуждена объяснять, что евхаристическое общение у Чаши Христовой неразрывно связано с общением в вере. Это потому, что без данного единства веры, которое отцы Никейского собора достигли борьбой при содействии Святого Духа, невозможно присутствие Духа Святого в таинствах Церкви.

ПРЕП. ЮСТИН ЧЕЛИЙСКИЙ

ТОЛКОВАНИЕ НА СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ ПО ИОАННУ

ПРОДОЛЖЕНИЕ (НАЧАЛО СМ. ВЕСТНИК № 3/2023)

ИСЦЕЛЕНИЕ СЫНА ЦАРЕДВОРЦА

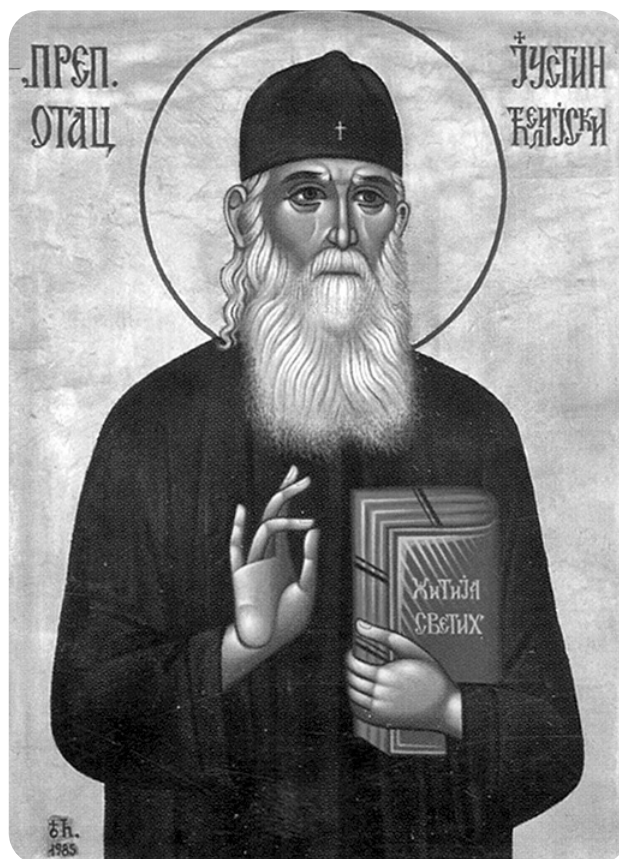
4 :43–54 Нет сомнения, у этого царедворца речь идет о какой-то муке, которая его гнала к Иисусу, а не какая-то особая вера в Иисуса как Спасителя мира. Вера образовалась в нем только после того, как Спаситель совершил чудо. Евангелист благовествует: „и уверовал сам и весь дом его“ (ст. 53). И еще это: Спаситель его укоряет: „Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес“ (ст. 48). И еще третье, что свидетельствует, что царедворец не веровал, что Иисус Спаситель от смерти: „Господи! Приди, пока не умер сын мой“ (ст. 49). А если умрет, то это значит, что Иисус не нужен, ибо Он неспособен подвинуть из смерти. И на эту полуверу и начальную веру человеколюбивый Господь отвечает: „Пойди, сын твой здоров“ (ст. 50). Самаряне на основе беседы с Иисусом убедились, что Иисус есть „Спас мира“, Мессия; уверовали в Него как такового, а Евреи ищут знамений. Поэтому Спаситель их укоряет с печалью.

ГЛАВА 5

ГОСПОДЬ И ЧУДО В КУПАЛЬНЕ ВИФЕЗДЫ

5:1-9 Вифезда – больница; „ангел Господень“ исцеляет с помощью *взмущенной воды* и то только одного больного всякий раз. В меру исцеление и ниже меры исцеленные. *Взмущенная вода* – символ воды крещения; „ангел Господень“ – предвестник Святого Духа. В более широком смысле : Вифезда = весь мир, в котором лежит „множество больных, слепых, хромым, иссохших“. Грехи повалили и низринули в неизлечимые болезни весь род человеческий; только один момент – непосредственная связь с Богом, и то через ангела и воду; а все остальное время утоплено во мрак, в смерть, во внебожье. И тот момент, тот путь между неба и землей, Богом и человечеством – от милости Божьей, не по заслуге человеческой. Появление Богочеловека в

мире, в этой огромной Вифезде, меняет все с основ: всем и каждому предлагается возможность исцеления, выздоровления от греха и смерти. И то: через святое крещение водой и Духом. Пример: исцеленный *тридцативосьмилетний больной*. Спаситель как бы спрашивает каждого больного, – а это каждый человек: „хочешь ли быть здоров?“ И кто отвечает: „так, Господи“; тут же бывает исцелен от греха и смерти. Ибо больше не ангел Господень посредник между Богом и людьми, а сам Бог сошел среди людей со всеми своими силами и непрерывно пребывает между людьми как Церковь, исцеляя от всякой болезни и немощи, а предварительно от всякого греха, который и есть единственный источник человеческих болезней и человеческой смерти. „Но, – не имею человека“. Да, но имеешь Бога. Человек и не может спасти. А и когда спасает, обычно спасает через человека. – Еще: Вифезда



– это каждая душа человеческая, ибо в каждой имеется „множество больных, слепых, хромых, иссохших“ – мыслей, чувств, желаний.

Если в нее войдет (Войди в нее) Господь Христос с помощью какого бы то ни было святого таинства или святой добродетели, то она тут же исцеляется, от всех болезней исцеляется.

5:10–15 Откуда болезни в роде человеческом? – От греха. Это истина, которую нам открывает Богочеловек Господь Христос, когда сказал исцеленному от тридцативосьмилетней болезни: *Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобой чего худшего* (ст. 14). Значит: от греха происходит и самая тяжелая болезнь; от греха и то, что „хуже“ ее самой. А это? – Гибель души, смерть души = ад. Так Спаситель и говорит каждому после крещения: *„Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобой чего худшего“*. – И действительно, крещенному бывает хуже, когда он предается греху и порокам, да так бросает бисер пред свиньей. Об этом святой Апостол Павел свидетельствует ясно: Евр 6,4–6. А такие обычно богохульники и духохульники. Они упрямо, сознательно и „рационально“ остаются при своих грехах и скверностях.

ГОСПОДЬ ИИСУС О СЕБЕ КАК О МЕССИИ

5:16–18 Проблема субботы. Суббота это день отдыха и празднования. Когда человек все посвящает Богу, проверяет Богом и освящает Богом. Все что этому служит – это от Бога; все противоположное этому, не служит Богу а этим ни человеку. Законная цель субботы – освящение человека Богом, исцеление, оздоровление от всех духовных болезней. Значит: „суббота ради человека“. А как только это не так, она становится идолом для человека, опасным и душегубным как всякий духовный идол. Спаситель и в субботу исцеляет людей, оздоравливает с такой целью: ибо Божье добро всегда нужно человеку через все времена, и через все перемены во дни и в ночи. Евреи хотят убить Иисуса потому что Он исцеляет людей в субботу. А Он? Он им отвечает: „Отец Мой доныне делает, и Я делаю“ – *καὶ ὁ πατήρ ἕως ἄρτι οἱ ἔργα ποιεῖ* (ст. 17). Кто делает через солнце и в субботу, все греет и животворит вас и землю вашу, если не Он – Бог, и я с Ним? Кто делает и в субботу через землю вашу, ее посевы, ее растения, ее животных, и все это существует и живет, если не Бог своей божественной силой?

Кто держит звезды, небеса, все существа и все твари, непрестанно да и в субботу, если не Бог своей промыслительной и вседержительной силой? Бог непрестанно *делает* через существа и через все твари. Кто дает силы сердцу нашему, и оно непрерывно работает, днем и ночью, и в субботу и каждый другой день, если не Бог? Кто такую же силу дает и остальным нашим внутренним органам, да и они действуют и помимо нашего сознания и помимо нашей воли и в субботу и каждый другой день, если не Бог? Бог никогда не перестает делать людям свои божественные добрые дела, да и в субботу. Бог Логос = Господь Иисус Христос *делает* непрерывно через всю тварь свою, *делает* видимым и невидимым образом, больше невидимым чем видимым. Поэтому Он решительно объявляет: *«и я делаю»* (ст. 17): и в субботу делаю, совершая божественные блага. Нет отдыха, нет «субботы» для Божьего добра; оно всегда работает, всегда делает, всегда действует.

5:18 Да, открыт главный „грех“: Иисус *делает себя равным Богу*. Это Евреи не могут простить. А как они объясняют дела Иисуса: „равны“ ли они Божиим? Вот, Его самое новое дело: исцеление больного в Вифезде. Кто может это делать, разве человек? Нет такого человека. Нет сомнения, это дело относится к божественным делам. А тот кто их сделал, разве не „равен Богу“? Вспомним мессианские пророчества: Все они говорят об этом, о таких делах, которые будут громогласно провозглашать: „с нами Бог=Эммануил“ (Мф 1:23). Значит: вы отбросили мессианские пророчества и защищаете свои изобретения: свои „обычаи“, свои грехи. Хотя бы чуть-чуть непристрасно рассуждая об Иисусовых делах, вы увидите, что они все мессианские. Тогда, разве Он не Мессия? Внимательно испытывая творческие силы, которые делают эти дела, вы в основе каждой найдете: Божество, и то – и *Отца и Сына*. Все эти дела показывают, что и сила в них и способ, которым они совершены, – божественный. Захотев посмотреть безпристрасно, вы увидите в них *Отца* Небесного, а в Нем – и *Сына* его, который делает все со Отцом и во имя Отца. В отношении деятельности между ними нет никакой разницы, ибо нет ее ни в отношении сущности и существа их. Елиносущны между собой, елиносущны также и их дела. Каждое дело Сына указывает на Отца, и каждое дело

Отца указывает на Сына: *„Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего, ибо, что творит Он, то и Сын творит также“* (ст. 19).

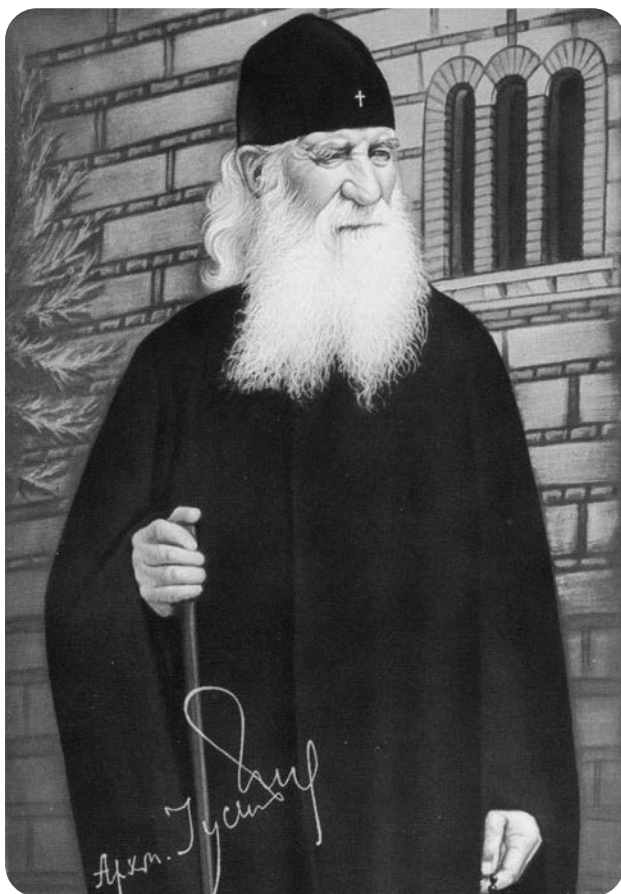
Чего это знак? – Бесконечной божественной любви, ибо любовь – это та сила, которая составляет единосущность их природы и их деятельности. Эта любовь знает все, все открывает Отцовское Сыну, Сыну ставшему человеком, а свойственно человеческой природе не знать все: ей открывается Богом то, что Божье. И это открывается через особые дела; и через *„дела большие этих“*, так что человеческое сознание должно удивиться. Чему? Божественности этих дел. Ибо они никоим образом не могут быть сведены на человека, на человеческие творческие силы; все в них, и все из них указывает на Бога, свидетельствует о Боге. Если это не было бы так, христорборцы могли бы их легко отвергать и отрицать, так им остается одно: им удивляться. Вы видели исцеление больного в Вифезде. Это малое дело.

5:21-23 Вот и большие дела: воскресение мертвых, суд над всеми. Наверняка это дела

Божии, а не человеческие. Но они одинаково и Отцовские и Сыновние. Ибо одна и та же божественная воля *воздвигает мертвых* и через Отца и через Сына. Ибо у них и воли единосущны. Сын, хотя и в теле, хотя и человек, имеет ту всемогущую божественную волю, которой и *„оживляет кого хочет“* (ст. 21). А его человеческая воля радостно содействует его божественной воле, и всем существом своим участвует в ее делах. Став человеком, Бог Логос некоторым образом *„умалил себя“* – *ἐαυτὸν ἐκένωσεν* (Флп 2,7), унизил себя из своего бесконечного человеколюбия. Посему Бог Отец *„весь суд отдал Сыну“* (ст. 22). Дал Ему, кто как человек прошел через мучилище и страдалище человеческой жизни. Ибо этим приобрел право с правом *судить* людей. Жил с нами в тех же условиях, но не согрешил. Этим Он приобрел право и перед воскресшим родом человеческим *судить*, ради греха. Ибо Ему никто из людей не сможет предстоя на страшном суде, сказать и упрекать: Если бы ты был человеком и жил бы в условиях, в которых жили люди на земле, ты бы тоже согрешил, поэтому не имеешь право нас судить, поскольку не жил на земле как че-



Исцеление расслабленного. Фреска Дионисия.



ловек, на этом грешилище и мучилище. А жил бы, согрешил бы и ты.

Но как раз этим, именно этой своей человеческой безгрешностью на земле, Сын Человеческий показывает, что он *„равен Богу“* (ст. 18), что он Богочеловек и что заслуживает Божеское богочитание как и Бог Отец. Отрицать это, значит быть богоборцем и язычником. Ибо решительное и ясное слово Спасителя: *„Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его“* (ст. 23). Весь Ветхий Завет полон дел, которые самым очевидным образом совершил Бог Отец; поэтому люди его и с полным правом *почитают* как Отца; Новый же – полон дел, очевиднейшим образом совершаемых Богом Сыном, посему людям следует *почитать* Его также, как и Отца. А дела Его разве не равны делам Отца, даже и *больше их* (ст. 20).

5:24 *Вера* в Мессию? – Это стяжание *вечной жизни*. *„Верующий ... имеет жизнь вечную“* (ст. 24), *имеет* еще здесь на земле. Ибо он имеет Отца и Сына; а в них – *жизнь вечная*. *Верой* человек открывает все свое существо к Богу, призывает его к себе: и Он входит, вселяется в него *„верой“* (Еф 3:17); строит в нем обиталище свое, и вселяется в него Святая Троица (Ин 14:23). А там где Святая Троица, там нет места

для смерти, а везде и во всем *жизнь вечная*. Кто *слушает* благовестие Богочеловека, и принимает его в душу, и живет его божественными силами, тот вытесняет из себя таким образом все грешное и смертное, переходит всем существом из смерти в бессмертие, *из смерти в жизнь*, и *„имеет жизнь вечную“* (ст. 24), т.е. *жизнь*, за которой и в которой нет смерти. А *вера* в Евангелие Богочеловека это вера в самого Бога Отца, который и послал Сына с этим Евангелием в наш земной мир. Это говорит благовестие Спасителя: *„Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь“* (ст. 24). – *„И на суд не приходит“*, ибо он сам покаянием своим осудил грехи свои, да и саму смерть свою осудил на смерть покаянием и евангельскими добродетелями, которые сами по себе святые божественные бессмертные силы и убивают все смерти и все их предтечи и доводители: грехи. Существуют две смерти: смерть души и смерть тела, поэтому существуют и два воскресения: воскресение души и воскресение тела. Воскресение души бывает верой, и остальными добродетелями, которые от нее; воскресение тела – непосредственным действием силы Божьей.

5:25 Воскресение души – это предвестник и провозгласитель воскресения тела. И его доказательство. Воскресение душ уже происходило на земле окрест Богочеловека Господа Христа: воскресли душой его ученики, да и Никодим, и Нафанаил, да Самарянка, да все те, кто уверовали в Него как Сына Божия и Бога.

„Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут“ (ст. 25). – *„и настало уже“*: ибо мертвые душой уже воскресают, а вот и мертвые телом: Лазарь, сын Наинской вдовы, дочь Иаира. *„Когда мертвые услышат глас Сына Божия“*, мертвые душой на первом месте, они слышат глас Его, когда пробуждаются на покаяние и принуждают себя на евангельские подвиги; они и живут вечной жизнью; об этом слова: *„и, услышав, оживут“*. Как только человек *„слышит глас Сына Божия“*, а он его *слышит* как только начинает исполнять заповеди Его, и так тут же из греха, из смерти восстает, и новой жизни предается.

Продолжение следует...

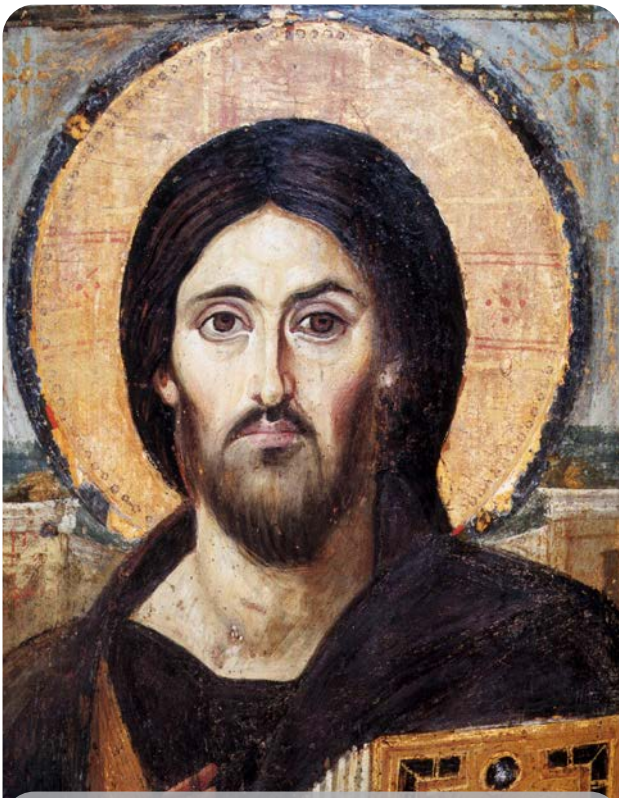
ПРОТОИЕРЕИ НИКОЛАЙ АРТЕМОВ

БОГ ИСТИННЫЙ ОТ БОГА ИСТИННОГО

НИКЕЯ – СОБОРНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО ЦЕРКВИ

В течение веков появляются все новые интерпретации христианства, подобные той, что привела к Первому Вселенскому собору. Христа охотно причисляют к великим пророкам, учителям человечества, мудрецам, или к высшим йогам. Но и вознесенный так, вроде бы на высочайший уровень, Он таким образом остается лишь одним из многих. Напрашивается само собой, и звучит логично: «Он же был таким простым человеком; как можно называть его Сыном Божиим и даже Богом? Это же абсурдно!»

Возражение элементарное. Но вдруг, неожиданно прозвучит притязание самого Иисуса. Если мы пройдем мимо, то феномен Христа пройдет мимо нас. Недаром Его распяли. И именно за это притязание Его распяли (Ин 8:55). Да, «вочеловечение»! Невозможно представить большего контраста — Бог и одновременно земной человек? Давайте примем *Его притязание* всерьез...



Спас Вседержитель, Синай, VI век

Он спросил апостолов, что думают о Нем люди — кто Он? — , а затем: что думают апостолы? Ответ св. апостола Петра — «Ты — Христос (Мессия), Сын Бога Живого». Господь называет его блаженным, указывая на различие между плотским, земным умствованием и откровением, происходящим от Отца Небесного. А затем Господь говорит о *Своей* Церкви. Однако сразу же оказывается, что сохранить такой опыт нелегко: ведь немногим позже Господь называет того же апостола «сатаной» на основе того же различия плоти и духа (Мф 16:13-23).

Отцы Церкви призваны были дать ответ на горячий вопрос: **Кто это...?** (Мф 8:27); дать ответ на жизнераешающий вопрос веры о Боге и Богопознании, о смысле Богосыновства в свете воплощения.

Отцы Собора сохранили и раскрыли логику веры: в центре откровения стоит Христос, познанный как Сын Божий, как Логос творения, как сам Творец. Небесный Сын уникален во всех смыслах: никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына и тех, кому Сын пожелает открыть (Мф 11:27; ср. Ин 1:18; 3:11-13; 6:44-65; 10:15; 12:45 и т.д.) Нет, Он — не один из многих.

Воскресший повелел ученикам сохранять целостность, а именно верить «всему, что у Моисея, у пророков и во псалмах» о Нем сказано (Лк 24:25-27; 24:44). Ни что иное и совершает Никейский Собор, выявляя целокупность внутреннего единства благовествования вопреки всем сомнениям и двусмысленностям. Его разящий удар исповедания подтверждает предание и опыт Церкви, и в свою очередь, подтвержден ею.

Что касается Троицы, то практика крещения «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19) определена словом Христовым. Если апостол Петр говорит о крещении «во имя Иисуса Христа» (Деян 2:38), то это не изменение: речь здесь идет просто о едином крещении во имя Троиединого Бога по повелению Сына Божия Иисуса Христа.

Сын Божий, Слово Божие и Премудрость (София), ставший человеком, «был» (согласно

Ин 1:1) «в начале», «имел славу» у Отца «прежде бытия мира» (Ин 17:5), то есть прежде начала, и таким образом, Сам есть «начало» (Кол 1:18), то есть Он «Альфа и Омега, Первый и Последний, начало и конец» (Откр 22:13, ср. 21:6; 1:8; и Ис 44:6). «Он есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол 1:15) — поэтому в Никейском Символе веры сказано «Бог истинный от Бога истинного».

Но прежде слов о Боге как «Всемогущем» и «Творце», значит прежде слов об отношении Бога к тварному миру, в Никейском Символе веры предварительно дано расширительно-ключевое определение: Он «Отец», а не только «Единый Бог», Он именно лично «Отец». Это личное имя непременно предполагает «Сына»: ведь название «Отец» подразумевает личного «Сына». Так Отец и Сын объединены и одновременно (при рассмотрении) лично различаются в едином, нераздельном действии творения: в Ветхом Завете здесь Премудрость Божия «София» (Притч 8:22), а в Новом: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю.» (Ин 5:17).

Арианская ересь ставила под удар такое единство Отца и Сына. Вызов касался «Единого Бога», монотеизма — в смысле личного Бога: только ли Отец — именуемый так Сыном-Христом — Бог в полном смысле слова? И в таком случае — «второстепенны» ли Сын и Дух Святой? Или иначе: каким же образом Троица во Единице — совершенный Бог? В споре с арианами была прояснена предвечная природа всех трех Лиц согласно Откровению, и этим было отвергнуто любое умаление достоинства Сына и Духа.

Человеческий разум слишком легко готов поскользнуться, подвергаясь соблазну ввести тварные категории в Божество, в то время как следует последовательно различать «тварное» и «нетварное». Будучи человеческим новообразованием, ереси всегда опирались на выхватывание отдельных высказываний. К упрощению и рассматриванию лишь частных аспектов Священного Писания добавляется готовность умалить личность Христа по собственному вкусу. Человеческое высокоумие и высокомерие делают свое дело.

В угоду разуму арианство односторонне, ради «единобожия» (монотеизма — аналогично позднему исламу) ограничило полноту Божества Отцом. Арианство доходило до того, что «было, когда не было», то есть было некое состояние

Бога-Отца без Сына: Сын явился «из воли и намерения» Отца-Бога. Следовательно, Сын — не в полном смысле слова Предвечный, хотя Арий аргументировал порой и более утонченно в вопросе вечности и времени. Но тогда получается, что и Отец не был Отцом.

Конечно Сын мыслился как Со-Творец, как — даже необходимый — посредник между Богом и миром. Сын считался, с одной стороны, как «Высший», но все же «творением» Отца (равно как и у иеговистов, современных ариан). Сын, Божие Слово и Божия Премудрость (Логос и София), тем самым помещался в царство «тварного», т.е. мира, пусть и высшего мира. Эта неудачная попытка «спасти монотеизм» отвергает откровение о Троице. Даже если сохранялась привычная христианская терминология — через легкий сдвиг контекста образовывались совершенно иные толкования.

Ответ Никейского Собора таким образом оказывается лекарством также и против бесчисленных современных системных сдвигов. Последующие Соборы раскрывали в учении о Святой Троице и в христологии этот четкий ответ всей полноты Церкви перед лицом новых вызовов. В этой связи надо упомянуть последующее заявление о предвечном «исхождении Святого Духа также и от Сына» (*filioque*, филиокве), а также более позднее не-различение энергий — «тварных» и «нетварных» действий Божиих. Во всех этих случаях речь идет не о словах и понятиях, но о конкретном соборном опыте Богопознания полноты Церкви.

Как показывает послание Александра, епископа Александрийского к другому Александру, епископу Константинопольскому, составленное еще в преддверии Собора, Отцы вполне осознавали данный в Откровении порядок Троицы. Об этом свидетельствует контекст слова о «Единородном». Ариане исходили из «рождения» как возникновения и намекали на то, что таким образом в один ряд поставлены две нерожденные совершенности, а это — абсурд. Ответ православия на это подозрение гласил, что абсурд — подчинять бытие Божественных лиц тварным представлениям. Человеческий разум должен смиряться перед Божественной непостижимостью, на что указал сам Господь: ведь разум не может сосчитать ни звезды на небе (Быт 15:5), ни песчинки морские, ни капли дождевые (Сир 1:2). Речь о Боге должна быть Богообразной.



«Греческая надпись вокруг фрески: „Я есмь Альфа и Омега, начало и конец...“

Любая перспектива возникновения предвечного Сына, любое подчинение временным категориям исключается, когда провозглашается вера во «Единного Сына Божия, Единородного от Своего Отца, из существа Отца», ибо Он «рожден, несотворен, единосущен (греч. «омоусион») Отцу». Ничто не смеет умалять Божество Сына.

В результате само понятие «рождения» Сына — всего лишь самым Сыном открытое нам указание на личностное отношение к Отцу, на зависимость от Отца. На это и указывает высказывание Безначального Сына о Безначальном Отце, что «Отец Мой более Меня» (Ин 14:28). Более, больше — в каком это смысле? В сантиметрах? Может быть, старше? Не во времени и пространстве, но: Причина для личного бытия Сына и Духа есть Отец. Это не имеет никаких последствий как для безначальности, так и власти, или чести (как несправедливо полагали ариане), ибо здесь, как и во всех других Божественных свойствах, природа всех трех Лиц полностью одинакова, идентична. Так единство Троицыного Бога коренится в Лице (личности) Отца, и никак не в *общей* Божественной природе. Такое *видение* трех Лиц (в каждом случае личного, *уникального* качества, иначе: ипостасных свойств), с одной стороны, и свойств, *общих* для всех Троицы, с другой стороны, исключает смешение, так же

как и разделение. Свойство отношения (личное/ипостасное) — «рожденность» как уникальность следует строго отличать от всех свойств *общей* природы.

Так раскрывается глубокое личностное понимание Бога, происходящее из Откровения, без каких-либо притязаний на исчерпывающее изображение Бога. Неисследимость и свобода Божия, трех Божественных Лиц (ипостасей) в таком *видении* не сужается, но остается открытым.

Слова «Свет от Света» в Символе веры говорят об этих отношениях на основе Евр 1:3: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» и 2 Кор 4:4: «свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого» (ср. 2 Кор 3:17-18), «дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4:6). И в Псалме 36:10: «ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоём мы видим свет» (ср. Славословие).

Истинный Сын Божий открывает нам этот личностный принцип. Он реально коренится во Христе. Через жизнь в Нем, во Христе, мы можем вращаться в такое личностное восприятие. Оно становится ощутимым. Последствия: Из такого Неизменяемого и поэтому Безгрешного Сына Божия следует человеческое усыновление Богу. Однако это усыновление отличается от своего источника, т. е. Сына. Воскресший различает

так: «Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (Ин 20:17).

Отцовство столь же Божественно вечно, как и Сыновство Божественно вечно. Сын Свят и дарует святость Святым Духом, так как Он — в полном смысле слова вечный и неизменный Сын Божий этого Божественного Отца — «из сущности Отца». Ариане, наоборот, умаляя Христа, мыслили о динамическом усовершенствовании Сына, аналогично человеческому улучшению (эта тема в V веке актуализируется в несторианстве).

А Святой Дух? Таким же образом определена личная зависимость Духа Святого от Отца, и названа она «исхождением», но конечно же не в пространственном смысле. Уникально — совершенно неповторимо — личностное отношение к Отцу «Духа истины». Поэтому Христос говорит, что Он пошлет «Другого» (Ин 14:17), «Который от Отца исходит» (Ин 15:26). Епископ Александр Александрийский озвучивает это в преддверии Собора таким образом: *«Принимая это благочестивое учение об Отце и Сыне, как этому учат нас Писания, мы так же исповедуем единого Святого Духа»*. В тесной связи и сразу после этого он пишет: *«Одновременно мы исповедуем единую и единственную, соборную и апостольскую Церковь»*. (Окружное послание).

Не занимаясь подробно Святым Духом — ведь исповедание веры Собора оканчивается

словами «И в Духа Святого» — , Собор сжато выразил свой ответ арианству в слове, единственном не взятом из Священного Писания: «омоусиос» – единосущный. Сын единосущен Отцу по природе, Сын неограниченно тождествен по божественной природе Отцу. Отец, будучи Богом, — всемогущ, всеведущ, вездесущ, всеблаг и все-любящ — но этими качествами обладает и Сын. В Никейском Символе веры это утверждается в двух трешаговых цепочках: Сын есть «Бог от Бога, Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного» и во втором пассаже: «рожден, несотворен, единосущен Отцу».

Только явление этого и такового Сына Божия и может внести в этот земной мир ту перспективу откровения, которая вырывает нас из падшего тварного мира. Сын осуществляет это освобождение своим полномочием будучи воплощен, не без Отца и Духа. Основываясь на Христовом Евангелии Собор противостоял любому умалению Сына.

При этом объединились все три решающие аспекта, принадлежащие Сыну Божию и Священному Писанию: Сотворение, Откровение, Спасение.

Спасение приходит через откровение «Сошедшего» с Небес, «Воплотившегося и Вочеловечившегося» с единственной целью: «нас ради человек и нашего ради спасения» ставшего человеком. Опять-таки «ради нас», Он через упомянутое в Символе веры «страдание» становится «Воскресшим».

Сей «Сошедший» есть сам Творец. Веруемый таким образом соединил в Своем вечном Лице Божественное с человеческим. Разрушил в Своей человеческой природе смерть своим Воскресением. В дальнейшем Он для исполнения единого истинного откровения Божия возвышает, возносит спасенную в Нем человеческую природу на Небеса, вводит ее во Славу Троицы.

Он есть тот, Который придёт судить «живых и мёртвых», весь мир с его историей — как Бог, как истинный Судья. И это исключительно потому, что Он и есть единственный Творец, Откровитель и Спаситель. Через Него и в Нем свобода человека обретает свое место.

Данная Никейская проповедь Божества запечатлена коротко и ёмко — концом, не имеющим конца — словами о присутствии Духа Святого: «И в Духа Святаго».



«Что есть истина? Христос и Пилат», XIX век, Третьяковская галерея

Окончание в определенной мере соответствует первому Иерусалимскому Апостольскому Собору, завершившему свои труды указанием на Святого Духа: «Угодно Святому Духу и нам...» (Деян 15:28).

В Никее церковное учение о Святом Духе не было уточнено, почему в дальнейшем последовали новые сомнения и споры. Предстояли еще десятилетия, в течении которых требовалось отражать натиски и черпать из церковного Предания ответы на спорные вопросы. Но выросшие таким образом дополнения лишь подтверждали то, что было уже заложено в деяниях Первого Вселенского Собора. В заключение – об этом.

Уже в ранних исповеданиях веры содержится вера в Церковь; мощное осуществление этой веры произошло в Никее. Конечно, Церковь живет Духом Святым, как объясняется уже в вопросах крещаемым св. Ипполита Римского (+235): «Веруешь ли ты в Духа Святого и во Святую Церковь и в воскресение плоти?» Исповедание Церкви как «Единой, Святой, Соборной и Апостольской» основано на опыте. Церковный опыт деятельно дает вневременный ответ Церкви (Тела Христова), происходящий от ее главы, Христа (1 Кор 12:27; Еф 4:15).

Вера в единую Церковь Христа определяет и созыв, и проведение Собора. Позднейшее дополнение к Символу веры свидетельствует о Святом Духе как о Боге и Творце, о третьем Лице Божественной Троицы: «Господь Животворящий» стоит в уникальном отношении к Отцу, имеет и открывает ту же божественную Славу — Он со-поклоняемый и со-славимый. Поклонение, откровение через пророков, крещение, Воскресение, Страшный Суд и мир Новый в более позднем дополнении Символа веры вновь собираются воедино. Конечно же, все это содержится в Предании еще до Никей. Наконец полный текст Никео-Цареградского Символа веры был утвержден на III Вселенском Соборе (431 г., 7-е правило), а IV Вселенский Собор (451 г.) подтверждает, что Христос «совершен в Божестве и совершен в человечестве истинно Бог и истинно человек» в *одном* лице. Яркое свидетельствует об этой целостности организм, носящий имя «Тело Христово — Церковь». О том, что этот процесс не был простым, красноречиво свидетельствует история Церкви.

Из-за свойственного ему внутреннего беспорядка мир очень склонен своими — внешними,

мирскими — категориями извращать порядок Божий, данный нам в откровении Истины для спасения. Привлекательность удаления от этой целостной веры производится малым смещением акцентов и, казалось бы, незначительными изменениями.

Там, где отрицают Божество Сына в его полном, Никейском и соборном, смысле этого слова, распространяется обмирщвление; некогда это было попыткой приспособления к языческому греко-римскому элементу, сегодня это — приспособление к неоязыческому, далекому от Бога мышлению релятивизма. Иногда оспаривается даже существование истины. Исповедание Слова (Логоса) Божия как источника и основы этого космоса (греч. *порядка*) видит логику в событиях мира, смысл в существовании человека, и осуществляет рост в духовном познании. Это никак не противоречит современной науке (яркий свидетель нашего времени — Оксфордский профессор математики Джон Леннокс, но также и многие другие ученые). Этому противостоит утверждение о том, что мир якобы существует случайно, эволюционное развитие происходит без всякого внутреннего замысла, лишено духовного измерения — это нео-язычество, нео-атеизм.

Вне времени, и поэтому самым современным, является открытый в Сыне Божиим — Христе — и благодаря Собору в Никее защищенный личностный принцип. В конечном счете, именно им и обосновывается на недостижимой глубине уникальность и свобода каждой личности, вопреки всяким коллективизмам и всякой тоталитарности — будь-то древнейшим или новейшим.

Всем этим искушениям Церковь противопоставляет из опыта своего: любовь Творца и любовь ко Творцу. Иначе: именно Никейский Собор в себе несет тот огонь, который Христос жаждал низвергнуть на землю, который Сам принес, возвестил и ниспослал затем в человечество (Лк 12, 49; Деян 2, 3). Таким же образом, боевым порядком, эта вера в единого Творца, Откровителя и Спасителя передавалась и будет далее передаваться в святом Предании Единой Церкви, ежедневно живущей освящением, Литургией, свидетельством в Духе Христовом, с Его преодолением мира (Ин 16:33). И посему несущей соборное наследие — будучи сама носима этим наследием.

ПРОТОІЕРЕЙ ВАЛЕНТИНЪ АСМУСЪ

БЛАЖЕННѢЙШІЙ МИТРОПОЛИТЪ АНТОНІЙ (ХРАПОВИЦКІЙ) И ВОПРОСЫ МЕЖПРАВОСЛАВНАГО ЕДИНСТВА

*Ваше Высокопреподобіе, дорогой о Господь
отецъ Протоіерей Николай,*

*нашему знакомству уже 35 лѣтъ, и я всегда
видѣлъ, что Вы обращаете взоры души къ са-
мому главному, самому великому, самому суще-
ственному и основному. Вашъ интересъ, Ваше
преклоненіе передъ великимъ іерархомъ Вла-
дыкой Антоніемъ для Васъ вполнѣ органичны.
Вспоминая наши разговоры, а иногда и споры,
хотѣлъ бы посвятить Вашему дню краткую
замѣтку о Блаженнѣйшемъ Митрополитѣ.*

Забота, попеченіе (2 Кор. 11, 28) Владыки Антонія объ отношеніяхъ Русской и другихъ Православныхъ Помѣстныхъ Церквей – очень большая тема, заслуживающая пространнаго изслѣдованія. Здѣсь хотѣлось бы только показать на трехъ примѣрахъ изъ совсѣмъ разныхъ сторонъ церковной жизни, насколько важны были темы его вліятельныхъ выступленій по церковнымъ проблемамъ.

Въ 1915 г. русская дипломатія «добилась» того, что Антанта обѣщала Россіи Константинополь. О томъ, что это – ловушка, тогда можно было только догадываться. Тогда въ Россіи всѣ приняли это за чистую монету. Большинство въ Святѣйшемъ Синодѣ исповѣдовало типовую экклезиологію XIX–XX вв.: одна страна, одна нація, одна автокефальная Церковь. И этотъ автокефализмъ почувствовалъ неразрѣшимую коллизію въ томъ, что на территоріи Россіи окажется Константинопольскій патріархъ. Что тогда съ нимъ дѣлать? Подчинить ли его петроградскому Синоду? Или отправить его въ Малую Азію, гдѣ тогда, до геноцида 1922–1923, у него была полуторамиліонная паства?

Владыка Антоній выступилъ въ Синодѣ въ защиту Цареградскаго предстоятеля. Яркими словами онъ показалъ большое значеніе Цареградской кафедры въ разные періоды церковной и гражданской исторіи. Выводъ – эта



Протоіерей Валентин Асмус

заслуженнѣйшая кафедра остается на своемъ мѣстѣ и сохраняетъ свою самостоятельность. Большинство въ Синодѣ (и не только въ немъ) забыло, какъ, на примѣръ, св. Юстиніанъ могъ адресовать свои указы всѣмъ пяти патріархамъ.

Благодаря рѣчи Владыки Антонія Синодъ «подвѣсилъ» вопросъ, и не было принято рѣшенія, которое обременило бы совѣсть совершенно независимо отъ исполнимости этого рѣшенія.

Второй эпизодъ имѣетъ меньше отношенія къ политикѣ. Это – вопросъ церковнаго календаря. На Константинопольскомъ совѣщаніи 1923 г. Русская Церковь была представлена двумя іерархами – архіепископами Александромъ (Немоловскимъ) и Анастасіемъ (Грибановскимъ). Первый, какъ и сербская делегация во главѣ съ митр. Черногорскимъ Гавріиломъ, будущимъ патріархомъ, горячо поддерживалъ всѣ начинанія руководителей Совѣщанія, въ томъ числѣ и календарную реформу. Архіеп. Анастасій, явно недовольный предлагаемыми реформа-

ми, велъ себя очень сдержанно, его ключевой фразой были слова о томъ, что онъ «не имѣетъ полномочій». И когда владыка Анастасій преждевременно покинулъ Совѣщаніе и обо всемъ информировалъ митр. Антонія, не было слышно громкихъ обличеній и осужденій.

Владыка Антоній предпочиталъ дѣйствовать тихими келейными увѣщаніями, которыя оказались успѣшными: что касается календаря, Сербская Церковь не приняла «новоюліанскаго» или «исправленнаго юліанскаго» календаря, разработаннаго однимъ изъ сербскихъ представителей на цареградскомъ Совѣщаніи астрономомъ М.Миланковичемъ. Владыка Антоній былъ и оставался противникомъ новаго календаря. Однако онъ не считалъ, что введеніе новаго стиля для неподвижныхъ праздниковъ – достаточная причина для разрыва церковнаго общенія, поскольку проблема календаря не есть вопросъ догматическій.

Внимательно наблюдая дѣятельность новостильныхъ первоіерарховъ, онъ судилъ о нихъ конкретно, по всей совокупности дѣлъ каждаго изъ нихъ. «Не какъ приказаніе, а какъ убѣжденіе», Владыка Антоній совѣтовалъ:

«Надо различать переходъ на новый стиль, что хотя это и неодобрительно, но не составляетъ ереси, ни раскола (и не должно удалять людей отъ тѣхъ храмовъ), отъ измѣненія Св. Пасхи и тріоди, за что наложена на нарушителей анаѡема. <...> В церковь съ новымъ стилемъ можно ходить молиться, но въ церковь, измѣнившую день Св. Пасхи, не должно. <...> Такъ же должно разсуждать о принятіи Св. Таинъ и требъ церковныхъ»».^[1]

Приходится отмѣтить, что позиція Владыки Антонія по календарному вопросу не совсѣмъ согласна съ таковою Св. Патріарха Тихона, который еще 21 января 1919 г. въ посланіи Константинопольскому Патр. Герману V (еще 12 Окт. 1918 по болѣзни ушедшему на покой), сообщая, что Россійскій Святѣйшій Синодъ уже въ 1917 разрѣшилъ православнымъ Финляндіи праздновать всѣ праздники по западному календарю, просилъ адресата иниціировать всеправославное обсужденіе календарной проблемы и предлагалъ 4 возможныхъ ея рѣшенія:

[1] Письма Блаженнѣйшаго Митрополита Антонія (Храповицкаго). Джорданвилль 1988 с. 168. Ср. тамъ же с. 195, 201.



Митрополит Антоній (Храповицкій)

1. всѣмъ сохранять въ полнотѣ юліанскій календарь, что, по мнѣнію Св. Тихона, предпочтительно;
2. всеобщее пріятіе новаго стиля;
3. принятіе новаго стиля для праздниковъ неподвижныхъ съ сохраненіемъ старой пасхалии;
4. свободное пріятіе каждой помѣстной Церковью любого изъ первыхъ трехъ вариантовъ при условіи сохраненія братскаго общенія и любви^[2]

Къ сферѣ межправославныхъ отношеній принадлежитъ также проблема ветхозавѣтнаго канона, поскольку она рѣшается по-разному Русской Церковью и остальными Церквями. Съ начала XVIII в. Русская Церковь получила прививку протестантизма въ богословскихъ сочиненіяхъ архіеп. Ѳеофана Прокоповича. Въ своей латиноязычной Догматикѣ онъ въ насмѣшливыхъ гекзаметрахъ перечисляетъ «апокрифы» Ветхаго Завѣта, заключая словами, что они «не могутъ по праву называться божественными увѣщаніями».

Канонъ не только Ветхаго, но и, что еще удивительнѣе, Новаго Завѣта формировался чрезвычайно долго. Въ VIII в. прп. Іоаннъ Дамас-

[2] Слѣдственное дѣло Патріарха Тихона. М. 2000, с. 663-668.

кинъ, на котораго въ вопросѣ канона Писанія ссылается Пространный Христіанскій Катихизисъ (Филаретовскій), включаетъ въ канонъ НЗ правила Свв. Апостоловъ, опираясь, видимо, не на какую-либо традицію, а на собственное умозаключение – отъ апостольскаго ихъ происхожденія къ принадлежности къ канону. Вообще говоря, изъ тѣхъ нѣсколькихъ соборныхъ и отеческихъ сужденій и мнѣній IV-VIII вв. о канонѣ, на которыя обычно ссылаются, нѣтъ и двухъ, совпадающихъ по всѣмъ позиціямъ. Въ XII в. Іоаннъ Зонара, комментируя 85 Апостольское правило, отмѣчаетъ, что «нѣкоторыя изъ иныхъ счисленій дозволяютъ читать [за богослуженіемъ – признакъ каноничности] также Премудрость Соломонову и Іудифъ и Товію и Апокалипсисъ». При этомъ онъ не говоритъ, что нѣкоторые не включаютъ въ канонъ книги Маккавейскія, названныя въ этомъ Апостольскомъ правилѣ. Очевидна тенденція принимать положительныя мнѣнія о каноничности той или другой книги и не замѣчать отрицательныхъ.

Проблема канона была рѣзко поставлена протестантами, опиравшимися на Еврейскую Библію, въ то время какъ православные основывались на Семидесяти (и католики – на Вульгатѣ, восходящей къ той же Септуагинтѣ). Проблема стала внутренней для Православія, когда Константинопольскій патріархъ Кириллъ Лукарисъ издалъ протестантское по духу Исповѣданіе вѣры Восточной Церкви, гдѣ и канонъ Писанія предлагался протестантскій. «Восточное Исповѣданіе христіанской вѣры» К. Лукариса, впервые изданное въ Женевѣ въ 1629, было многократно осуждено Православной Церковью. Патр. Іерусалимскій Досифей II (1669-1707) составилъ подробное опроверженіе «Исповѣданія» Лукариса. Это опроверженіе какъ «Исповѣданіе вѣры Православной Церкви» было одобрено помѣстнымъ Іерусалимскимъ Соборомъ 1672. Въ 1723 въ Константинополѣ былъ Соборъ во главѣ съ патріархами Константинопольскимъ, Антиохійскимъ и Іерусалимскимъ, который по просьбѣ русскаго царя отвѣтилъ на вопросъ оппозиціонной части англиканъ о возможности ихъ соединенія съ Православной Церковью. Какъ основу соединенія Соборъ предложилъ имъ Исповѣданіе патр. Досифея. Въ Вопросоотвѣтѣ 3 Досифей причисляетъ къ каноническимъ книгамъ ВЗ и тѣ книги, которыя Лукарисъ

«неразумно и невѣжественно, а то и злонамеренно называлъ апокрифами, просто и неопредѣленно, т.е. Товію, Іудифъ, Эсфирь къ десяти еще шесть главъ, Ездры вторую книгу, Варуха, третью главу Даниила съ пѣснью трехъ отроковъ, исторію Сусанны исторію дракона или Вила, Премудрость Соломона, Премудрость Сираха и три книги Маккавейскія».

Россійскій Святѣйшій Сінодъ ни единымъ словомъ не оспорилъ это Исповѣданіе. Однако до 1870-хъ гг. оно издавалось съ пропускомъ этого 3 Вопросоотвѣта. При изданіи греческаго текста онъ также подвергался такому сокращенію. Послѣ свт. Филарета (+ 1867) стало возможнымъ изданіе полного перевода Посланія 1723 и самого его греческаго подлинника. Но Пространный Катихизисъ («Филаретовскій») оставался неизмѣннымъ съ его ученіемъ о ВЗ канонѣ какъ списокѣ «22 книгъ» въ соотвѣтствіи съ числомъ буквъ еврейскаго алфавита. Это соотвѣтствуетъ библеистикѣ XIX в. и не соотвѣтствуетъ библеистикѣ XXI в. Это соотвѣтствуетъ протестантскому канону и не соотвѣтствуетъ православному Преданію. Мы часто слышимъ въ церкви Премудрость Соломонову, а по канонамъ неканоническія книги въ церкви не читаются. Всѣ русскіе учебники библеистики продолжали учить о канонѣ по Пространному Катихизису. И даже въ изданіи русскаго перевода учебника Ветхаго Завѣта Ф. Вигуру переводчикъ заставилъ автора, правовѣрнаго католика, учить о канонѣ по-протестантски.

Пересматривая катихизисъ, Митрополитъ Антоній въ своемъ его вариантѣ далъ формулу, сохраняющую старую школьную терминологию, но радикально мѣняющую ея смыслъ: Св. Книги Ветхаго Завѣта раздѣляются «на каноническія, которыя признаютъ и христіане и іудеи, и неканоническія, которыя признаютъ только христіане, іудеи же ихъ утратили».^[3] Говоря объ іудеяхъ и (безъ различія исповѣданій) христіанахъ, Митрополитъ Антоній думалъ, несомнѣнно, не объ іудео-христіанскихъ или межконфессіональных христіанскихъ отношеніяхъ, но о межправославной договоренности о единствѣ въ ученіи о канонѣ Св. Писанія.

[3] Архіеп. Никонъ (Рклицкій). Жизнеописаніе бл. Антонія, Митр. Кіевскаго и Галицкаго. Т. VIII. [Н. Й.] 1961, с. 21.

КИНСТЛЕР АНАТОЛИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

АРХИВ БЕРЛИНСКО-ГЕРМАНСКОЙ ЕПАРХИИ РПЦЗ

КЛЮЧ К ИСТОРИИ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ В ГЕРМАНИИ

При необходимости обращения к архивному фонду Германской епархии Русской Православной Церкви, исследователь сталкивается с уникальной исторической ситуацией. На территории Германии существуют две русские православные Берлинско-Германские епархии, и, соответственно, два отдельных епархиальных архива, каждый из которых обладает своей неповторимой коллекцией документов.

Один архив находится в Берлине и принадлежит Берлинско-Германской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата (МП). Другой архив хранится в Мюнхене и является собственностью Берлинско-Германской епархии Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Наличие двух епархий обусловлено последствиями революционных событий 1917 года: крушением Российской империи, массовой эмиграцией и последующим церковным разделением. Документам архива Германской епархии РПЦЗ, представляющим собой уникальный источник по истории русской эмиграции, жизни православной диаспоры на европейском континенте, посвящена настоящая статья.

Германская епархия РПЦЗ была образована в 1926 году, однако старейший документ её архива датирован 1824 годом. Этот вековой разрыв порождает закономерные вопросы: почему наблюдается столь значительная разница между возрастом епархии и её древнейшими архивными актами; кому принадлежали и где хранились эти документы до их поступления в епархиальный архив?

Ответы на эти вопросы кроются в более чем трёхсотлетней истории русского православного присутствия на территории Германии. Изучение этой истории может пролить свет на пути формирования документального собрания архива Германской епархии РПЦЗ, поскольку его старейшие документы являются фрагментами

архивов, существовавших до создания епархиальной структуры.

Настоящая статья базируется на материалах авторского исследования, представленного в немецкоязычной публикации «Archiv der Deutschen Diözese im Kontext der Geschichte» в журнале государственного архива земли Северный Рейн-Вестфалия «Archivar»^[1]. Дополнительной основой послужил доклад об архиве Германской епархии Русской Православной Церкви Заграницей, прочитанный автором 25 ноября 2024 года в рамках курса «Источники по церковной истории XX века» для магистрантов Свято-Филаретовского института (Москва). Несмотря на то, что история архива Германской епархии в целом ещё не становилась предметом самостоятельных монографических исследований, отдельные комплексы его документов уже изучались. В качестве примера можно привести опубликованную в 2015 году статью «Прибалтийская православная тема в архиве Германской епархии», которая ввела в научный оборот источники по истории Православной Церкви в Эстонии, Латвии и Литве, хранящиеся в данном архиве^[2]. Это подчёркивает значительный научный потенциал фонда и возможности его дальнейшего изучения

НАЧАЛО РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ В ГЕРМАНИИ: ДИНАСТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ И ПЕРВЫЕ ХРАМЫ

История русского православного присутствия в Германии насчитывает более трёх столетий, и началась она благодаря династическим связям. Уже в первой четверти XVIII века, когда

[1] Kinstler Anatolij. Archiv der Deutschen Diözese der ROKA [Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland] im Kontext der Geschichte. Archivar, Band 75, Heft 4 (2022), Seite 332-337.

[2] Кинстлер А.В. Прибалтийская православная тема в архиве Германской епархии РПЦЗ // Научно-аналитический журнал «Православие в Балтии», № 3 (12). Рига, 2015. — С.11-48.

заклучались браки между представителями германских княжеских родов и русской царской династии, для русских невест устраивались первые православные церкви и часовни. Так, в 1716 году в резиденции герцога Карла Леопольда Мекленбург-Шверинского (1678-1747) была возведена церковь для его супруги, царевны Екатерины Иоанновны (1691-1733), племянницы царя Петра I. Порой, в знак вечной памяти о своих русских жёнах, немецкие короли и герцоги строили прекрасные храмы, ставшие символами глубокой привязанности. Примером тому служит величественная надгробная церковь святой великомученицы Екатерины в Штутгарт-Ротенберге, возведённая в 1820-1824 годах королём Вюртембергским Фридрихом-Вильгельмом I (1781-1864) в память о его супруге Екатерине Павловне (1788-1818), дочери российского императора Павла I. В 1847-1855 годах герцог Адольф-Вильгельм Нассауский (1817-1905) построил в Висбадене в память о своей умершей супруге Елизавете Михайловне (1826-1845) церковь святой праведной Елисаветы. Эта церковь является одной из архитектурных жемчужин и достопримечательностей Висбадена.

ПОСОЛЬСКИЕ И КУРОРТНЫЕ ХРАМЫ: РАСШИРЕНИЕ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПРИСУТСТВИЯ В XIX ВЕКЕ

Династические союзы открывали путь к укреплению дипломатических отношений. Для духовных нужд русских дипломатов и посольских служащих в столицах немецких княжеств появились «посольские церкви». Эти храмы, находившиеся в ведении Министерства иностранных дел Российской империи и Святейшего Синода, стали островками русского православия. Однако в XIX веке русское присутствие приобрело новый масштаб: для представителей императорской фамилии, русской аристократии, культурной и научной элиты России стало традицией посещать немецкие курортные города для лечения и отдыха. Лечение занимало долгие месяцы. В одном курортном городе могли одновременно проживать от нескольких сотен до нескольких тысяч русских. Например, в 1906

году только в Висбаден из России прибыло 7 500 человек.

В Германии русские люди рождались, крестились, венчались, умирали. И если «посольские» церкви были способны проводить регистрацию всех этих событий, совершать православные таинства крещения, венчания, то удовлетворить в полной мере глубокую религиозность русского общества они не могли. Во первых, «посольские» церкви как правило размещались в помещениях посольств и изначально не предназначались для проведения широких общественных богослужений. Во вторых, посольства находились в столицах немецких княжеств, что затрудняло русским путешественникам посещать православные богослужения в «посольских» церквях. Этот вопрос разрешился постройкой в курортных городах Германии русских православных церквей, среди которых наиболее известны: церковь святой мученицы царицы Александры в Бад Эмсе (1876), церковь Преображения Господня в Баден-Бадене (1882), церковь святого преподобного Сергия Радонежского в Бад Киссингене (1901). С постройкой этих церквей русская культура в Германии получила новый импульс развития.

ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ

Дальнейшему развитию русско-германских связей помешала начавшаяся в 1914 году Первая мировая война. Туристический поток из России в Германию практически прекратился. Русские церкви закрывались, подвергались разграблению. Духовенство вынуждено было покинуть страну, оставив на произвол судьбы храмы и их ценности. Одним из наиболее трагических примеров утраты культурного наследия стало разграбление Дома имени императора Александра III в Тегеле, произошедшее в 1914 году^[3].

[3] Тон Николай, иподиакон. Протоиерей Алексей Мальцев – богослов, церковный историк, переводчик, миссионер. К 100-летию со дня кончины. Доклад на совместном пастырском совещании Берлинской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата и Берлинской епархии Русской Православной Церкви Заграницей (15-17 декабря 2015 г.). Режим доступа: <http://rokmp.de/wp-content/uploads/2016/02/maltcev.pdf> (Дата обращения: 29.08.2025).



Храм св. муч. царицы Александры, Бад Эмс

Этот культурный центр, созданный усилиями протоиерея Алексея Мальцева, хранил обширную библиотеку Свято-Князь-Владимирского братства и уникальные коллекции Музея Русской Истории и Русской Церкви в Германии. Утрата этих бесценных собраний стала одним из первых и наиболее горьких последствий войны для русского православного присутствия на немецкой земле. Разгромлено было здание российского посольства в Берлине, в результате чего могли погибнуть архивные документы посольства, в том числе и церковные.

Основная документация по «посольским» церквям до 1917 года сохранилась, поскольку поступала на хранение как в архив Министерства иностранных дел Российской империи, так и в Синодальный архив Русской Православной Церкви в Санкт-Петербурге. Сегодня основной массив этих документов, касающихся жизни посольских церквей, хранится в Архиве внешней политики Российской империи (АВПРИ) МИД РФ в Москве, а фонды Синодального архива — в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге. К сожалению, документы дореволюционных церквей, которые остались в Германии, сохранились лишь фрагментарно, поскольку многие из них были утрачены в вихре войн и революции, что делает российские архивы ещё более ценными для изучения этого периода.



Храм всех святых, Бад Хомбург

ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ: ОТ «РУССКОГО БЕРЛИНА» ДО ПРИХОДА К ВЛАСТИ НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИСТОВ

Ситуация изменилась после революции в России в 1917 году. За пределы родины вынуждены были эмигрировать миллионы русских. В Германии оказалось около 1 250 000 бывших российских подданных. На смену дореволюционному «русскому Висбадену» в 1920 годах возник феномен «русского Берлина», где активно развивалась культурная и научно-академическая жизнь. Берлин стал центром притяжения эмиграции: «На пике «русского Берлина», в 1923 году, в столице Германии могло находиться более 350 000 бывших подданных царя»^[4].

Эти события не могли не отразиться на церковной стороне жизни русской эмиграции. Несмотря на условия послевоенного и послереволюционного кризиса в Германии, возрождались церковная жизнь и это возрождение происходило в совершенно новых условиях, поскольку финансовая поддержка из России полностью прекратилась. Если до 1917 года православные

[4] Stefan Weiss. Begegnung in Charlottengrad: Die Berliner Musikwelt empfängt das russische Exil. Macht Musik: Kultur und Gesellschaft in Russland. Published by: Berliner Wissenschafts-Verlag. Vol. 59, No. 4, APRIL 2009, S.61.

церкви в Германии получали государственное или частное финансирование, то после свержения монархии и прихода к власти большевиков эти средства перестали поступать. Большевицкое правительство с первых дней своего существования заняло враждебную позицию по отношению к религии и к Русской Православной Церкви. Декретом правительства в январе 1918 г. Церковь была отделена от государства. Церкви и монастыри в советской России разграблялись и уничтожались, духовенство и верующие подвергались репрессиям. Несколько раз арестам подвергался глава Русской Церкви патриарх Московский и всея России Тихон (Беллавин). Санкт-Петербургский митрополит, в ведении которого до революции находились все церковные заграничные учреждения не имел возможности осуществлять руководство православными общинами за пределами России.

В 1919 году, в условиях гражданской войны и отсутствия связи с церковным центром в Москве, на Юго-Востоке России, еще неподконтрольном большевикам, образовалось Высшее Временное Церковное Управление. Это Управление взяло на себя ответственность не только за внутрицерковные вопросы Юго-Востока России, но и за вопросы, связанные с церковной диаспорой за пределами России. После эвакуации из Крыма в Константинополь в 1920 году, Высшее Временное Церковное Управление Юго-Востока России (ВВЦУ) провело заседание 6 ноября 1920 года, что послужило началом Русского Зарубежного церковного управления^[5].

23 октября 1920 года ВВЦУ Юго-Востока России приняло решение о том, что все русские церкви за границей оно считает в своём подчинении до установления связи с патриархом Московским. Немногом ранее, 1 октября 1920 года ВВЦУ назначило архиепископа Евлогия (Георгиевского) управляющим церквями в Западной Европе. Это назначение 8 апреля 1921 года подтвердил патриарх Московский Тихон (Беллавин). В зону ответственности архиепископа Евлогия входили и церкви на территории Германии. В 1921-1922 годах архиепископ Евлогий проживал в Берлине, а в конце 1922 года

[5] Кострюков А. А. Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России как начало зарубежной церковной власти // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2008. — № 28. — С. 59.

перенес свое управление в Париж. В 1924 году АС РПЦЗ было образовано Германское викариатство, подчиненное митрополиту Евлогию, во главе с епископом Берлинским Тихоном (Лященко). Отношения между митрополитом Евлогием и Архиерейским Собором РПЦЗ постепенно обострялись из-за претензий митрополита на полноту церковной власти в Западной Европе. В июне 1926 года Архиерейский Собор РПЦЗ преобразовал Германское викариатство в самостоятельную епархию. Это послужило одной из причин разрыва между митрополитом Евлогием и Архиерейским Синодом. Епископ Берлинский и Германский Тихон (Лященко) с частью духовенства сохранили верность РПЦЗ. Под управлением митрополита Евлогия остались в Германии несколько православных общин. В течение некоторого времени митрополит Евлогий продолжал находиться в юрисдикции церковной власти Москвы, с оговорками принимая её политику лояльности по отношению к советской власти. В 1931 году он перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, а в 1945 году, незадолго до своей кончины, вернулся в юрисдикцию Московской Патриархии.

РПЦЗ, признавая себя свободной частью Русской Поместной Церкви, административно подчинялась Церкви в Москве только де юре. В 1927 году, после публикации Московской церковной властью знаменитой декларации о лояльности советской власти, РПЦЗ окончательно вышла из административного подчинения Церкви в Москве, считая эту позицию неприемлемой и утверждая, что в условиях советской действительности Московская Патриархия не свободна в своих решениях.

ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ОБЩИН В ГЕРМАНИИ В 1930-40-Е ГОДЫ

Отношение пришедших к власти в Германии в 1933 году национал-социалистов к русским православным общинам было противоречивым, что объяснялось столкновением позиций различных ведомств нацистского режима. Религиозными вопросами занималось созданное в 1935 году Рейсхминистерство церковных дел, которое проводило умеренную политику по отношению к Церкви. НСДАП и гестапо выступали за упразднение Церкви и, согласно своим анти-



Торжества

в честь 20-летия со дня основания
обители преподобномученицы
вел. кн. Елисаветы в Бухендорфе

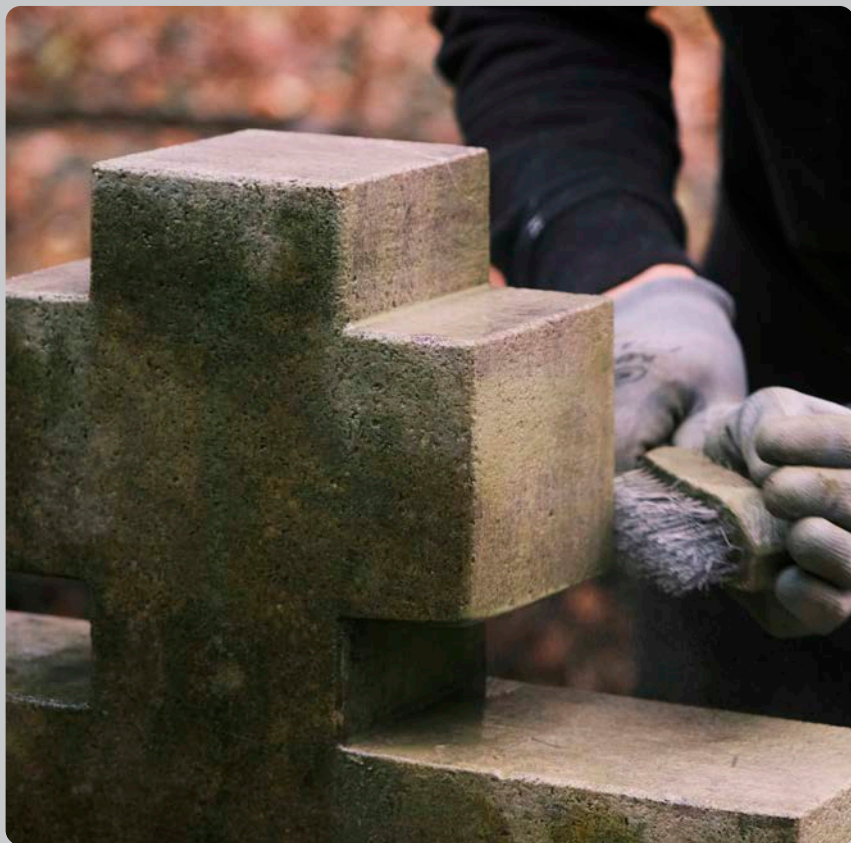
фотографии Даниила Дивальда
Миниатюра на обложке создана
Тамарой Сикоевой, Берлин





Престольный праздник
в обители преп. Иова Почаевского
фотографии Даниила Дивальда

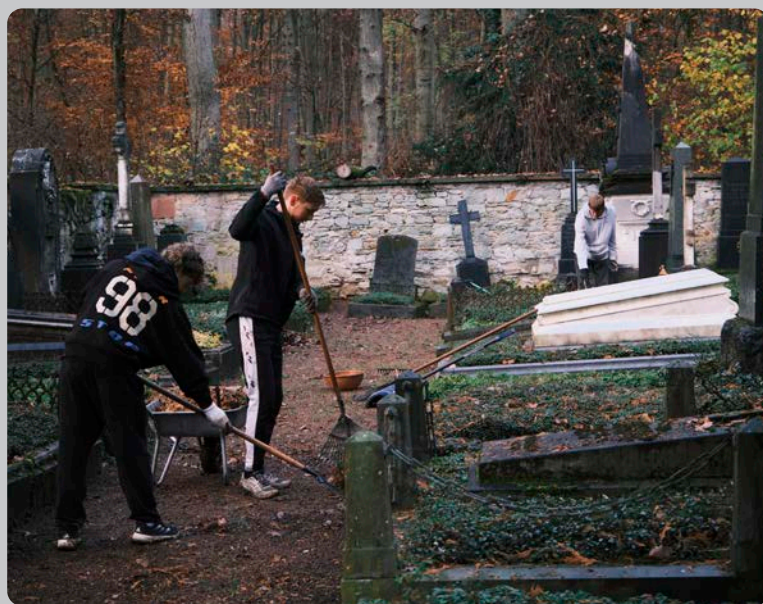




Уход за кладбищем в Висбадене,
осуществляемый молодежью

15 ноября 2025

фотографии Миколая Даделы





*Собор Воскресения Христова, Берлин.
Первый собор, действовавший с 1928 года.*



*Собор Воскресения Христова, Берлин.
Второй собор, освященный в 1938 году.*

христианским учтановкам, были склонны в этом вопросе к радикальным и репрессивным мерам. Позиция Рейхсминистерства церковных дел рассматривала православие скорее положительно и качественно, притом выдвигало также и возможности использования Церкви в политических, пропагандистских целях. В министерстве исходили аналогично МИДу из того, что поддержка Церкви благоприятно повлияет на отношения со странами, где Православные Церкви играют важную роль (например: Болгария, Румыния) и вовлечёт их в антибольшевистский блок. К тому же, поддержка православных общин в Германии в будущем могла оказать влияние на настроение советских граждан, которые переживали в СССР эпоху преследования религии. Для достижения своих целей Рейхсминистерство церковных дел проводило политику унификации русских православных общин в Германии. Объектом этой политики явились Германская епархия Русской Православной Церкви Заграницей, общины митрополита Евлогия и одна община в Берлине, признававшая себя в юрисдикции Московской церковной власти. Задача состояла в объединении православных общин в одну структуру, в которой организующим звеном должна была стать Германская епархия РПЦЗ, как самая консервативная, многочисленная и непримиримая к советской власти и коммунизму^[6]. Несколько лет

[6] Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь / М.В.Шкаровский. — М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья и Общества любителей церковной истории, 2002. — С.88.

переговоров и давления на общины митрополита Евлогия не привели к желаемым результатам. Позже удалось достичь некоего компромисса и административно подчинить эти общины Германской епархии РПЦЗ, притом они сохраняли самостоятельность и связь с церковным центром в Париже. В русле своей политики использования Русской Церкви в политических целях, национал-социалисты даровали в 1936 году Германской епархии РПЦЗ статус корпорации публичного права, субсидировали в 1936-1938 годах строительство кафедрального собора Воскресения Христова в Берлине, разработали в 1938 году закон «О землевладении Русской Православной Церкви в Германии». Безусловно, Русская Церковь понимала антихристианскую сущность нацизма и не обольщалась дарованными ей привилегиями. Церкви важно было сохраниться и в условиях диктатуры национал-социализма свидетельствовать о Христе.

С началом войны между Германией и СССР в 1941 году положение Германской епархии РПЦЗ значительно ухудшилось. Рейхсминистерство церковных дел продолжало сглаживать протворечивую позицию немецких ведомств в отношении Церкви, но все более определяющим в этом вопросе становился курс НСДАП и Главного управления имперской безопасности. Германской епархии не позволили открыть богословский институт, запрещалась деятельность по оказанию помощи советским военнопленным и бывшим соотечественникам в оккупированных областях. Некоторые священники рискуя

жизнью незаконно проникали в лагеря военнопленных и оказывали материальную и духовную помощь заключенным. Священников, которые активно пытались помогать бывшим соотечественникам вызывали на допрос в гестапо. В 1942 году на работу в Германию в большом количестве вывозились мирные граждане СССР с оккупированных восточных территорий, так называемые «восточные рабочие». Для них создавались отдельные лагеря, в которые доступ был проще. Забота о восточных рабочих стала предметом попечения Германской епархии. Паства и количество общин епархии многократно увеличились. В том же 1942 году Германская епархия была преобразована в Средне-Европейский митрополичий округ и возглавил его в сане митрополита немец по национальности архиепископ Серафимом (Ляде). Округ включал в себя русские православные общины в Германии, в протекторате Богемии и Моравии, Бельгии, Словакии, Люксембурге.

В трагические военные годы Германская епархия оказывала всевозможную помощь бывшим соотечественникам – военнопленным, восточным рабочим, беженцам из СССР. По замечанию российского историка М.В.Шкаровского, эта помощь соотечественникам рассматривалась многими церковными людьми как оппозиционная нацистскому режиму^[7].

Несколько священнослужителей и мирян Германской епархии были казнены нацистами в годы войны. Это знаменитые артинацисты Лиана Берковец (1923-1943) из организации «Красная капелла» и Александр Шморель (1917-1943) из организации «Белая роза»^[8]. Они изготавливали и распространяли листовки и воззвания против нацистского режима. Александр Шморель был членом мюнхенской православной общины свт. Николая Германской епархии РПЦЗ. В 2012 году русская Православная Церковь прославила Александра Шмореля в лике святых мучеников. На территории протектората Богемии и Моравии за укрывательство убийц начальника Главного управления имперской безопасности Третьего Рейха обергруппенфюрера СС Р.Гейдриха были казнены епископ Пражский Горазд (Павлик) и несколько православных священников.

[7] Там же, с.276.

[8] <https://kulturstiftung.org/biographien/schmorell-alexander> (Дата обращения: 29.08.2025).

ГЕРМАНСКАЯ ЕПАРХИЯ ОТ ЭМИГРАЦИИ К НОВОЙ ДИАСПОРЕ

После поражения в войне Германия была поделена на четыре оккупационных зоны – советскую с центром в Берлине, американскую, британскую и французскую. Германская епархия сократилась до пределов Германии и лишилась почти всех церквей вместе с Берлинским кафедральным собором в советской оккупационной зоне. В период 1945–1950 годов Мюнхен был местом пребывания временного административного центра всей Русской Православной Церкви Заграницей, куда из Югославии был эвакуирован Архиерейский Синод. С 1950 года Архиерейский Синод находится в Нью-Йорке. В 1946 году в состав РПЦЗ вошли эвакуированные в годы войны в Германию епископы и духовенство Белорусской и Украинской Православных Церквей. Некоторые белорусские и украинские епископы возглавили викариатства Германской епархии.

Наряду с необходимостью налаживать церковную жизнь в послевоенной Германии, ремонтировать разрушенные во время бомбовых ударов церкви, Германская епархия уделяла первостепенное внимание нуждам перемещенных лиц — *displaced persons (DP)*. Тысячи перемещенных лиц были спасены от выдачи советским властям благодаря православным священникам. В лагерях Ди-Пи Германская епархия создавала многочисленные церковные общины, открывала школы и гимназии для детей, создавала комитеты помощи особо нуждающимся. Русские школы и гимназии официально приравнивались к немецким учебным заведениям. К концу 1940-х годов наметился отток перемещенных лиц из Германии. Германская епархия помогала переселенцам восстанавливать и оформлять документы, организовывала переселенческие комитеты. С эмиграцией перемещенных лиц из Германии паства Германской епархии существенно сократилась. Тенденция к сокращению числа прихожан продолжалась и последующие десятилетия.

Ситуация изменилась в конце 1980-х годов, когда в Германию начали прибывать так называемые «русские немцы», потомки немецких переселенцев из Германии в Россию в XVIII-XIX веках. Некоторые из них уже выросли в смешанных семьях и были православные, а многие



Церковь св. Архангела Михаила в Шляйсхайме (Мюнхен), в конце 1940 – нач 1950-х гг., кафедральный собор Германской епархии РПЦЗ. Источник: АГЕ РПЦЗ

приходили к вере уже в Германии. Семьдесят лет антирелигиозной пропаганды в СССР негативно отразились на советских гражданах, поэтому Германской епархии приходилось заново религиозно воспитывать и образовывать переселенцев в той христианской традиции, которую хранила Русская Православная Церковь Заграницей.

С 1946 года параллельно существует с Германской епархией РПЦЗ и Германская епархия МП. Её структура и названия на протяжении истории менялись. Как уже было отмечено, с Московской Патриархией Русская Православная Церковь Заграницей прекратила общение в 1927 году. В 1993 году представители двух Германских епархий явились инициаторами диалога, который проходил в 1993-1997 годах в формате собеседований клириков двух епархий в Германии. Этот диалог был важным шагом в процессе преодоления церковного разделения и восстановления единства Русской Церкви. В 2007 году в Москве предстоятелями Русской Православной Церкви Московского Патриархата и Русской Православной Церкви Заграницей был подписан «Акт о каноническом общении». Русская Зарубежная Церковь является самоуправляемой Церковью в каноническом единстве с Московским Патриархатом.

История архива неразрывно связана с новыми центрами епархиальной жизни, появившимися после войны. С 1982 года Германскую епархию РПЦЗ возглавляет митрополит Марк (Ардт), чья резиденция находится в мужском

монастыре святого преподобного Иова Почаевского в Мюнхене (существует с 1945 года). Именно в этом монастыре, как и в женском монастыре святой преподобномученицы Елисаветы (основан в 2005 году в Бухендорфе), сегодня хранится значительная часть архивных фондов. Эти обители, наряду с епархиальным управлением, обеспечивают сохранность исторического наследия, которое продолжает пополняться. Епархия объединяет около восьмидесяти православных общин, в которых служат свыше восьмидесяти священников и диаконов. Активно занимается епархия издательской деятельностью, переводами православной литературы и богослужебных текстов на немецкий язык.

ЕПАРХИАЛЬНЫЙ АРХИВ: ФОРМИРОВАНИЕ, ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ И УТРАТЫ

Архивный фонд Германской епархии РПЦЗ (АГЕ) представляет собой комплексное собрание документов, отражающих все аспекты её деятельности. Он включает в себя материалы канцелярии правящего архиерея Берлинско-Германской епархии, архивы викариатств и викарных епископов, документы всех приходов и монастырей епархии, а также архивы православных братств, сестричеств и иных православных обществ в пределах епархии. Важнейшей составляющей архивного фонда Германской епархии является Епархиальный архив, аккумулирующий ключевые исторические документы епархии.



Просушка документов архива в монастыре преп.Иова Почаевского. 2009 год, Мюнхен. Архив автора

Германская епархия обладает автономией в вопросах организации условий хранения, учёта и использования своего архивного фонда. Это позволяет ей определять политику в области архивации и накладывает на епархию ответственность за сохранность и доступность этого ценнейшего исторического наследия.

Как правило, Епархиальные архивы формируются из документов канцелярии правящего епископа, которые со временем теряют свою непосредственную актуальность. Любая память, в том числе и церковная, рождается из повседневной деятельности. Рапорты, прошения, отчеты и указы, создаваемые в процессе административного управления епархией, служат своей первоначальной, утилитарной цели. Как только эта цель достигается — например, прошение удовлетворено, а отчет сдан — документ перестает быть частью текущего делопроизводства. Со временем актуальность документов постепенно трансформируется: в течение некоторого периода документы могут сохранять справочное или вспомогательное значение. Только когда эти документы перестают быть частью текущей работы, они обретают новое существование, превращаясь в источники для исторического исследования.

Таким образом, епархиальная канцелярия является также местом, где происходит трансформация ценности документов. В полной мере это относится к канцелярии правящего архиерея Германской епархии, где собственный документооборот начался с момента образования епархии в 1926 году. Важно отметить, что документы Германского викариатства (1924–1926

годы) собирались преимущественно в центре Западно-Европейского митрополичьего округа в Париже, который возглавлял митрополит Евлогий (Георгиевский). Архив этого митрополичьего округа в настоящее время передаётся в Национальный архив Франции. В то же время фрагменты дореволюционного наследия продолжали храниться непосредственно на приходах в Германии.

С 1926 по 1945 годы резиденция правящего епископа Берлинского и Германского, а также канцелярия главы Епархии располагались в Берлине. Именно здесь, в процессе повседневной работы, зарождался епархиальный архив. Раннее упоминание об архиве Германской епархии РПЦЗ и его состоянии относится к 1942 году. Приводя в порядок по поручению митрополита Серафима (Ляде) подвальное помещение кафедрального Воскресенского собора в Берлине, секретарь епархии П.С.Садовский 27 сентября 1942 года докладывал владыке о том, что архив находится в «ужасном виде»^[9]. Это было обусловлено крайне неблагоприятными условиями хранения ценнейших документов. Он отмечал, что материалы архива в подвальном помещении кафедрального собора, который был построен относительно недавно, в 1938 году, подвергались пагубному воздействию сырости и вредителей — мышей. Аналогичная участь постигла и епархиальную библиотеку, хранившуюся в том же помещении. Секретарь предлагал владыке, чтобы состояние архива было проверено и зафиксировано ревизионной комиссией. Этот факт является важным свидетельством условий

[9] РГВА, Ф.500, Оп.3, Д.455, Л.171.

существования архива Германской епархии в период Второй мировой войны и указывает на необходимость критического подхода при работе с источниками данного времени, а также на потенциальные лакуны в архивных фондах, обусловленные неудовлетворительным состоянием документов.

Последние дни апреля 1945 года принесли новую угрозу для сохранения исторической памяти Германской епархии. 23 апреля, всего за два дня до того, как Красная армия начала решающий штурм столицы гитлеровской Германии, архимандрит Нафанаил (Львов), настоятель Берлинского собора, вместе с иеромонахом Виталием (Устиновым) были вынуждены спешно покинуть город. В условиях надвигающегося хаоса и боевых действий вывоз документов епархиального архива оказался невозможным.

Один из секретарей Германской епархии игумен Георгий (Соколов) свидетельствовал в 1955 году:

«Во первых, никакого епархиального архива пок[ойный] Владыка Серафим не вывозил, да и не имел возможности вывезти, так как по тогдашним условиям выезда, он мог взять самое скромное количество своих личных вещей»^[10]. Оставленные на произвол судьбы в охваченном войной Берлине, ценнейшие материалы оказались под угрозой полного уничтожения или утраты, что стало ещё одной трагической страницей в истории их сохранения.

После войны церкви Германской епархии РПЦЗ в Потсдаме, Дрездене и Лейпциге, кафедральный собор в Берлине и часть духовенства этого собора оказались в ведении Московской Патриархии. Соответственно, архив Русской Православной Церкви Заграницей, хранившийся в Берлине, в будущем стал частью фондов Германской епархии Московской Патриархии. Административный центр Германской епархии РПЦЗ был перемещён в Мюнхен. С этого момента документооборот епархии фиксировался практически в полном объёме и дошёл до нашего времени с минимальными потерями. Это стало результатом возрождения архивной деятельности в епархии, о чём свидетельствует появление на документах второй половины 1940-х годов пометки — «в архив».

[10] АГЕ РПЦЗ, Фонд Н.Н. Стулова. Письмо игумена Георгия (Соколова) Н.Н. Стулову от 29.07.1955 года.

К 1950 году относится упоминание об архиве викарного епископа Северо-Германского викариатства с центром в Гамбурге Афанасия (Мартоса). Северо-Германское викариатство было учреждено Архиерейским Синодом РПЦЗ в 1946 году. Уезжая на новое место служения в Австралию, владыка Афанасий писал 2 мая 1950 года митрополиту Серафиму (Ляде):

«В упомянутом рапорте я забыл написать Вам по поводу архива и денежной отчетности. ... я спрашивал Вас, как поступить мне с архивом и приходно-расходною книгою, и Вы посоветовали мне, если все это не представляет какой-либо ценности, уничтожить. Собственно говоря, я так и поступил. ... Мой архив состоял из очередной мало значащей и уже неактуальной переписки с священниками и разными лицами. Переписка эта носила получастный характер. Перед своим выездом из Гамбурга я ее уничтожил, как не имеющей никакого значения. Оставил только более важные письма и копии актуальных указов о назначении. Персональные данные о священниках и ставленнические дела я поручил передать Вам. Эти документы пусть хранятся в Епархиальном архиве»^[11].

Упомянутые владыкой Афанасием данные о священниках и ставленнические дела отсутствуют в епархиальном архиве. Этот фрагмент является ярким примером того, как реальные исторические обстоятельства (послевоенное время, отсутствие архивных инструкций, «прагматизм» духовенства) влияли на формирование и сохранность церковных архивов. Он свидетельствует о децентрализованном подходе к управлению документацией на уровне викариатств, что приводило к безвозвратной утрате части исторического наследия, особенно той его части, которая не воспринималась как «важная» с точки зрения текущей церковной администрации. При этом подчёркивалось осознание необходимости передачи наиболее ценных материалов в Епархиальный архив для долговременного хранения.

Практически на всем протяжении истории Германской епархии функции архивных работников выполнялись епархиальными секретарями, чья основная задача заключалась в обеспечении текущей административной деятельности епархии. Для секретаря архив — это не главная

[11] АГЕ, Ф.3, Оп.5, К.55, Д.3, Л.14.

задача, а скорее побочная, которая, однако, требует внимания. В условиях послевоенного хаоса, отсутствия финансирования и специализированных знаний, сохранение документов зависело от личной инициативы, ответственности и, в некоторой степени, интуиции этих людей. Эта ситуация делает архив не просто хранилищем, а отражением судеб и усилий конкретных людей. Каждый документ, который дошёл до нашего времени, — это свидетельство их самоотверженности. Они понимали ценность этих бумаг, спасали их от сырости и вредителей, от уничтожения и забвения, потому что видели в них не просто «старые бумаги», а живую историю Церкви и людей, её составлявших. Таким образом, сохранность архива Германской епархии — это не результат планомерной и систематической работы, а скорее история о том, как человеческий фактор и личная преданность делу смогли преодолеть трудности и сохранить бесценное наследие для будущих поколений.

Длительный и трудоёмкий процесс систематизации архива Германской епархии был начат в 2009 году и продолжается по сей день. В настоящее время проводятся работы по инвентаризации, каталогизации и научной обработке документов, чтобы сделать их доступными для исследователей.

Таким образом, история архивного фонда Германской епархии РПЦЗ представляет собой сложный и многогранный процесс, отражающий ключевые этапы развития самой епархии РПЦЗ. Изначально формируясь на базе документов канцелярии правящего архиерея и включая материалы всех епархиальных структур, архив претерпевал значительные изменения и потери под воздействием как внешних (мировые войны, геополитические сдвиги, разделение Германии), так и внутренних факторов (децентрализованные решения по управлению документацией, отсутствие архивистов). Условия военного времени и оставление архивного фонда в Берлине привели к безвозвратной утрате части документов, тогда как другие материалы архивного наследия перешли Московской Патриархии. Послевоенное перемещение центра епархии в Мюнхен ознаменовало новый этап, характеризующийся более полным сохранением документации. Однако примеры локального уничтожения документов на уровне викариатств указывают на фрагментарный характер

формирования архивного фонда. Несмотря на все вызовы и отсутствие систематизированной архивной работы на протяжении большей части XX века, самоотверженные усилия епархиальных секретарей сыграли решающую роль в сохранении основной части фонда. Это обуславливает уникальный характер данного архива как источника, требующего критического анализа с учётом его сложной истории формирования, утрат и особенностей сохранения, но при этом обладающего исключительной ценностью для изучения истории русского православия и эмиграции в Германии.

ОСНОВНЫЕ ФОНДЫ АРХИВА ГЕРМАНСКОЙ ЕПАРХИИ РПЦЗ

Архив Германской епархии Русской Православной Церкви Заграницей представляет собой уникальное собрание документов, систематизированных по нескольким ключевым фондам, отражающим многогранную деятельность епархии.

ФОНД ЦЕРКОВНЫХ ОБЩИН: ОТ ИСТОКОВ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Один из крупнейших и наиболее востребованных фондов архива — фонд церковных общин. Он объединяет документы как действующих, так и упразднённых русских православных приходов и викариатств на территории Германии. К старейшим и наиболее ценным материалам относятся документы, касающиеся устройства церковной жизни в Штутгарте с 1824 года, в Бад-Эмсе с 1874 года и в Висбадене с 1860-х годов. Особую историческую ценность имеют акты об образовании общины святого Николая в Мюнхене в 1922 году, а также дела церковных общин, существовавших в лагерях для перемещённых лиц.

ФОНД МЕТРИЧЕСКИХ АКТОВ: ХРОНИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СУДЕБ

Значительный объём архива составляют метрические акты, особенно востребованные для генеалогических исследований. Как уже было отмечено, Германская епархия в послевоенное время помогала восстанавливать документы бывшим соотечественникам. Это были граждане СССР, Польши, Югославии и других стран. У перемещённых лиц документы в основном от-

существовали. Документы терялись при пожарах, бомбовых ударах, в лагерях. Чтобы восстановить метрическую запись на одного человека, необходимо было найти несколько свидетелей, которые подтверждали место рождения, крещения или бракосочетания человека. После установленной процедуры, перемещенные лица получали удостоверение заверенные подписью главы Германской епархии. Помимо этих документов, метрические книги церквей, которые располагались в лагерях перемещенных лиц, содержат тысячи записей. Но это только часть документов фонда метрических актов. Значительную часть этого фонда составляют метрические акты почти всех приходов епархии – это метрические книги о крещениях, бракосочетаниях, отпеваниях. Эти материалы представляют большую ценность как для исследователей, так и для потомков русских эмигрантов.

ФОНД ЛИЧНЫХ ДЕЛ: ПОРТРЕТЫ СЛУЖИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ

Архив содержит отдельный фонд личных дел священно – и церковнослужителей епархии. На протяжении истории существования Германской епархии в ней несли свое служение правящие и викарные епископы, сотни священников, диаконов, монахов, тысячи церковнослужителей. Документы этого фонда, сохранившиеся с 1945 года, позволяют исследовать биографии и наследие многих известных церковных деятелей, для которых Германия часто была лишь транзитной страной перед служением в Америке, Австралии и других регионах.

ФОНД ЕПАРХИАЛЬНОЙ ПЕРЕПИСКИ: ГОЛОСА ЭПОХИ

Чрезвычайно информативным является фонд епархиальной переписки за 1940-1990-е годы. Он включает письма, адресованные государственным и финансовым учреждениям Германии, представителям других христианских конфессий, а также духовенству и мирянам. Особую ценность представляют письма военнопленных и «восточных рабочих» с просьбами о духовной и материальной поддержке. Переписка 1980-х и 1990-х годов свидетельствует о духовном возрождении в СССР: тысячи людей обращались в епархию с просьбами о духовной литературе, иконах и книгах, которые регулярно высылались нуждающимся.

ФОТОКОЛЛЕКЦИЯ: ВИЗУАЛЬНАЯ ЛЕТОПИСЬ ЕПАРХИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

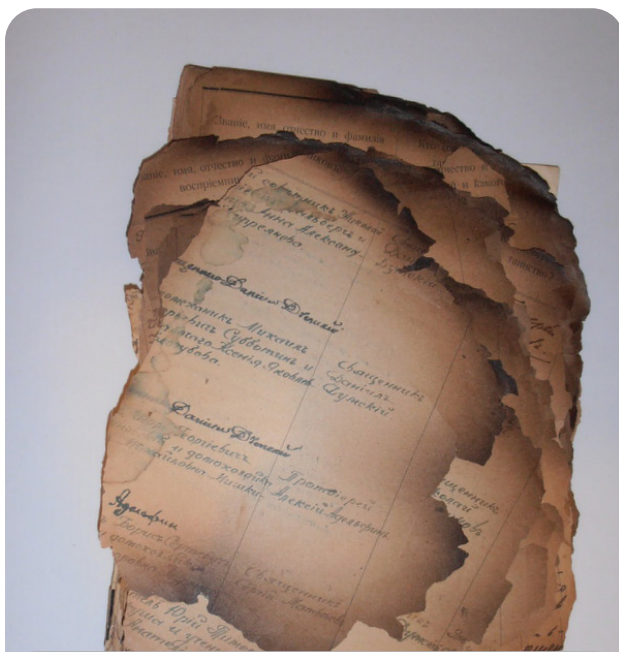
Фотоматериалы архива представляют собой коллекцию, запечатлевшую важнейшие события в жизни епархии с 1920-х по 1990-е годы. На снимках представлены главы епархии, духовенство, члены общин, а также участники межконфессиональных встреч и конференций, что делает эту коллекцию источником для визуальной истории Русской Церкви за рубежом.

Эти фонды не только сохраняют историю Русской Православной Церкви Заграницей, но и служат важным ресурсом для изучения русской эмиграции, генеалогии и культурных связей.

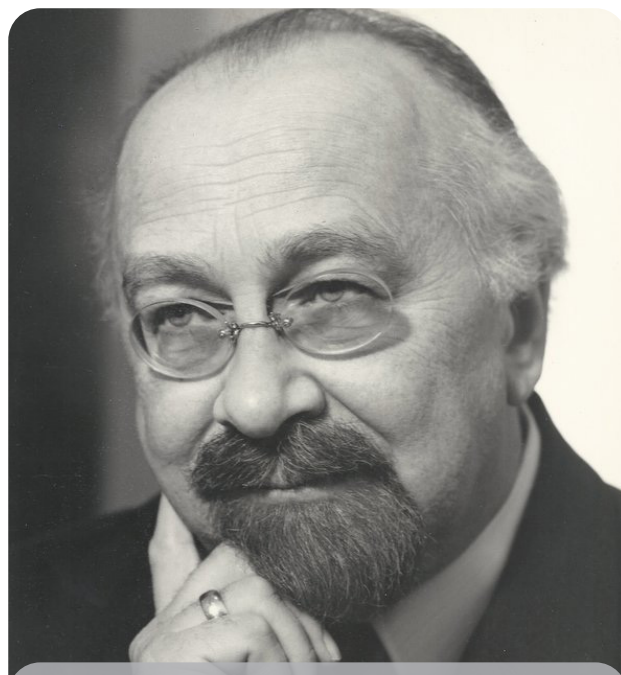
ПОПОЛНЕНИЕ АРХИВА: ОТ ЛИЧНОЙ ИНИЦИАТИВЫ К ПУБЛИЧНОЙ ИСТОРИИ

Канцелярия главы Германской епархии, викариатства, церковные приходы и частные лица служат ключевыми источниками для пополнения епархиального архива, обеспечивая сохранение исторического наследия. Срок хранения документов в канцелярии и передачи их в архив определяется актуальностью документов по отношению к текущей церковной жизни. На каждом приходе в процессе повседневной деятельности формируется свой архив. Условия хранения документов часто позволяют приходам хранить архивные документы длительное время. Например, в церкви святой Елизаветы в Висбадене хранятся документы с 1847 года. После упразднения церковной общины или какой-либо другой церковной структуры, их документы передаются в епархиальный архив. Передача новых документов в архив — это многогранный процесс, в котором решающую роль играют не установленные порядки, а личная инициатива и случайные обстоятельства. В архив поступают документы от частных лиц, представителей русской эмиграции. В 2021 году в архив Германской епархии был передан объемный фонд потомка московских купцов первой гильдии Николая Николаевича Стулова (1914-2006) профессора университета в Майнце по истории математики^[12]. С юности и до самой

[12] Биография Н.Н.Стулова на официальной интернет-странице ун-та им. Иоганна Гутенберга в Майнце: <https://www.gutenberg-biographics.ub.unimainz.de/personen/register/eintrag/nikolai-stuloff.html>.



Из пламени истории: уцелевшие документы архива Австрийской епархии. 2022 год. Архив автора



*Профессор Николай Николаевич Стулов (1914-2006).
Источник: АГЕ РПЦЗ, Фонд Н.Н. Стулова*

кончины Николай Николаевич нёс церковное служение в Германской епархии РПЦЗ. Своё служение в качестве иподиакона он начал ещё при правящем архиерее владыке Тихоне (Лященко), а впоследствии стал старостой церкви в Висбадене. В 2022 году на хранение в архив были приняты архивные документы упраздненной Австрийской епархии РПЦЗ. Австрийская епархия учреждена АС РПЦЗ в 1930-х годах как викариатство Германской епархии, а в 1946 году была выделена в отдельную епархию. В 1988 году епархия была упразднена, а в 2000 году управление австрийскими приходами поручено архиепископу Берлинскому и Германскому Марку (Арндту). Однако, необходимо учитывать, что документы упраздненной Австрийской епархии РПЦЗ, переданные на хранение в архив в 2022 году, не являются полным собранием, так как архив первых двух десятилетий истории этой епархии сгорел в 1950 году.

ПОДВИГ СОХРАНЕНИЯ: АРХИВ СЕМЬИ СТУЛОВЫХ

Особого внимания заслуживает история поступления в архив фонда Н.Н. Стулова. Этот случай наглядно демонстрирует, как хрупка историческая память и какую решающую роль в её сохранении может сыграть отдельный человек.

После кончины супруги Н.Н. Стулова – Марии Павловны (урожд. Hertha Giani, 1924-1921), хранившиеся в квартире Стуловых обширные семейные и церковные документы оказались под угрозой полного исчезновения. Многолетняя прихожанка церквей в Висбадене и Франкфурте-на-Майне, Мария Вильгельмовна Сперанская, потомок эмигрантов первой волны, буквально спасла этот архив от утилизации. Благодаря её заботе, бесценные материалы были переданы в архив Германской епархии. Это личное усилие привело к важному институциональному сотрудничеству: часть фонда Стуловых по решению Епархиального совета была передана из архива Германской епархии в Государственный музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина (ГМИИ) в Москве, что является важным шагом в сохранении наследия русской эмиграции. ГМИИ им. Пушкина с 1988 года владеет доходным домом Стуловых в Москве, построенным в 1913–1914 годах отцом и дядей Николая Николаевича Стулова. Сейчас в доме ведутся реставрационные работы, после которых он станет исключительным местом на карте музейного квартала. Музей планирует образовать в нём Дом Текста, который объединит все музейные библиотеки, собрания редких книг и архивы. В здании также разместятся экспозиционные залы, научная библиотека, типография и переплётная мастерская. Кроме того, здесь будет открыта ме-

мориальная экспозиция, посвящённая истории семьи Стуловых, значительную часть которой будут представлять материалы, переданные из архива Германской епархии. Таким образом, благодаря своевременным действиям Марии Вильгельмовны Сперанской, документы, которые могли быть утрачены, не только стали частью церковного и музейного фондов, но и лягут в основу публичной экспозиции, доступной для будущих поколений. Этот пример подчеркивает, что сохранение культурного наследия – это не только задача архивов, но и ответственность каждого, кто осознаёт его ценность.

НАУКА, ПРАВО И ПАМЯТЬ: ТРИ ИЗМЕРЕНИЯ РАБОТЫ С ЦЕРКОВНЫМ АРХИВОМ

Среди обращающихся в архив исследователей, не только специалисты по истории Русской Православной Церкви. Архив получает обращения от исследователей церковной музыки, эмиграции, генеалогии. За последние два десятилетия на основе документов архива Германской епархии были написаны несколько монографий^[13], десятки статей, подготовлены доклады к научным конференциям, диссертации^[14]. География запросов

[13] Например: Корнилов А.А. «Переправимся на ту сторону...» Деятельность православного духовенства в лагере перемещенных лет Шлайсгайм (1945-1951 гг.). Н. Новгород-Мюнхен: ФМО ННГУ, НИЛ «Русское Зарубежье», Обитель преп. Иова Почаевского в Мюнхене, 2011.—140 с.; Гаврилин А.В. *Латвийские православные священнослужители на Американском континенте*. М.: Общество любителей церковной истории, 2013.—407 с.; Антоний (Доронин), архиеп. Гродненский и Волковысский. «Архиепископ Венедикт (Бобковский) (1876 — 1951): жизнь, церковное служение и письменное наследие». Минск. 2024. — 140 с.

[14] Например: Маковецкий Аркадий, прот. Русская Православная Церковь за границей: этап возникновения и организационного оформления ее приходов на канонической территории Русской Православной Церкви и их объединение с Матерью-Церковью (1990-2007 гг.). Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2021 год; Слесарев А.В. «Церковная жизнь белорусской эмиграции в 1944—1991 гг.: проблемы организации, юрисдикционных противоречий и расколов». Объединенный докторский диссертационный совет Московской Духовной Академии, Санкт-Петербургской Духовной Академии, Минской Духовной Академии и Сретенской Духовной Академии, 2022 год; Фастовский А.М. (Мюнхен).

обширна – Япония, Америка, Великобритания, Польша, Испания, Россия, Белоруссия, Украина и другие страны. Как и все епархиальные учреждения, архив находится в ведении главы Германской епархии. Характер запросов, поступающих в архив, свидетельствует о его многогранной роли, выходящей за рамки сугубо исторического исследования. Запросы можно разделить на три основные категории.

ТЕМАТИЧЕСКИЕ ЗАПРОСЫ

Тематические запросы исходят от исследователей, работающих над научными проектами, монографиями, статьями и докладами. Их интересуют конкретные аспекты жизни Русской Церкви Заграницей, история русской эмиграции, культурные и религиозные процессы. Эти запросы способствуют глубокому изучению архивных фондов и введению новых данных в научный оборот. Они помогают расширить наше понимание исторических событий, роли Церкви и отдельных личностей в сложную эпоху XX века.

СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВЫЕ ЗАПРОСЫ

Эта категория включает обращения, связанные с восстановлением документов, подтверждением фактов рождения, брака или смерти, что особенно актуально для потомков эмигрантов, перемещённых лиц и тех, кто ищет подтверждение своего происхождения. Для этих людей архив – это не просто хранилище прошлого, а инструмент для восстановления связи с утраченным наследием и решения насущных правовых вопросов. Каждая восстановленная запись помогает человеку вновь обрести свою историю.

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ЗАПРОСЫ

Самыми личными и эмоциональными являются генеалогические запросы. Люди ищут информацию о своих предках – священниках, (Докторская диссертация на немецком языке:) «Каноническая основа Русской Православной Церкви Заграницей и пастырский вклад представителей её Германской епархии в «Акт о каноническом общении» (1991 – 2002). Fastovski, Dr. Andrej (München). Die kanonische Grundlage der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und der pastorale Beitrag der Vertreter ihrer deutschen Diözese zum „Akt der kanonischen Gemeinschaft“ (1991–2002). Studien zur Auslandskirche (Band 3), München 2025. [Diss. 13.12.2023 – Ludwig-Maximilians-Universität München, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie.]

прихожанах, беженцах. Для них архив становится местом, где можно найти недостающие звенья семейной истории, узнать о судьбе своих родных и почувствовать личную причастность к прошлому. Каждый найденный документ, каждая запись о крещении или браке – это не просто факт, а открытие, которое восстанавливает семейную память и связывает поколения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ архива Германской епархии РПЦЗ позволяет сделать ряд выводов, подтверждающих его уникальность и многогранное значение. *Этот архив является не просто собранием документов епархии, а полноценной летописью русского православного присутствия на немецкой земле, охватывающей период с XIX века.* Его история неразрывно связана с русскими церковными учреждениями времён императорской России, и ценность этой преемственности заключается прежде всего в духовном наследии русского православия. История формирования его фондов наглядно демонстрирует, как институциональная память Церкви переживала потрясения эпох. Начиная с фрагментов архивов посольских и курортных храмов, через трагические утраты времён Первой мировой войны, архив аккумулировал документальное наследие, отражающее судьбу русского православия. В отличие от дореволюционного периода, когда большая часть документов о жизни заграничных церквей передавалась в Россию, после 1917 года русские зарубежные церковные учреждения, такие как Германская епархия РПЦЗ, стали центрами сохранения исторической памяти.

Сложная история архива, отмеченная потерями в период мировых войн и неудовлетворительными условиями хранения, делает его существование ещё более ценным. Утрата части фондов в Берлине в 1945 году и решение по уничтожению документов на уровне викариатства в послевоенное время свидетельствуют о хрупкости исторического наследия, но вместе с тем подчёркивают исключительную роль самоотверженных усилий епархиальных секретарей, которые сохранили основную часть архивного фонда. Именно их подвижнический труд обеспечил передачу бесценных материалов для будущих поколений.

Благодаря своему разнообразию, архив представляет собой незаменимый источник по истории русской эмиграции, жизни диаспоры



Митрополит Серафим (Ляде). Фотография, подаренная владыкой своему иподиакону Н.Н.Стулову. Источник: АГЕ РПЦЗ, Фонд Н.Н.Стулова

и её взаимоотношениям с немецкими государственными и церковными институтами. *В его документах запечатлена история особых взаимоотношений России и Германии и трагические события XX века, которые нашли отражение в судьбах трёх волн русской эмиграции.* Особенно ценными являются материалы, отражающие социальную миссию епархии: помощь перемещённым лицам, военнопленным и «восточным рабочим», а также духовная поддержка православных христиан в СССР.

Архив служит не только академическим исследованиям, но и выполняет важную социально-правовую и генеалогическую функцию, помогая людям восстановить утраченные документы, найти свои корни и связать прошлое с настоящим. Его продолжающееся пополнение, в том числе за счёт частных фондов, свидетельствует о том, что Архив Германской епархии (АГЕ) – живой, развивающийся организм, своеобразный центр сохранения исторической памяти, идентичности и духовного наследия. Ценность архивного собрания Германской епархии выходит за епархиальные рамки, так как оно представляет собой одну из ключевых частей общего архивного наследия Русской Православной Церкви Заграницей.

Диакон Николай Кляйн

«ТАЙНА ЛЮБВИ»

ХРИСТИАНСКИЙ БРАК ПО ИОАННУ ЗЛАТОУСТУ

ПРОЛОГ: НЕОБХОДИМОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Не парадокс ли: один из величайших проповедников подвига целомудрия в истории Церкви – он же глубокомысленнейший защитник христианского брака? Но при ближайшем рассмотрении, данное противоречие в творчестве св. Иоанна Златоуста оказывается мнимым. Это – две стороны одной медали при стремлении к совершенному единению человека со Христом.

ДВЕ ХРАНИТЕЛЬНИЦЫ ХРИСТИАНСКОЙ СВЯТОСТИ

Вряд ли найдется иная область жизни, в которой христианское воззрение на человека столь коренным образом отличается от современного мировоззрения, как в восприятии брака и семьи. Для православного верующего, брак — это не просто более или менее обязательный контракт, не просто светское дело, а святое таинство, неразрывно связанное с его духовным ростом. Правда, светское законодательство, как например Основной закон Германии, признает брак и семью достойными защиты. Однако внимательный наблюдатель вынужден отметить, что в наше время действительные общественные условия, особенно на Западе, часто враждебны браку. Браки заключаются всё реже, существующие союзы разрываются легко, а те браки, которые внешне как будто вполне в порядке, далеко не всегда счастливы. Разные общественные течения оспаривают ценность брака, отрицают его святость, фанатично стремятся человека «освободить от уз». Наипаче, вполне естественная для христианского брака исключительность, верность и чистота все более подвергаются сомнению в нынешнем «просвещенном» мире.

Подобные тенденции, однако, не новы. Ранняя Церковь уже сталкивалась с клеветой на брак, защищала его от врагов. Об отвергающих брак, или стремящихся его отменить предупреждал св. Апостол Павел. Под общим понятием „Гнозис“ –

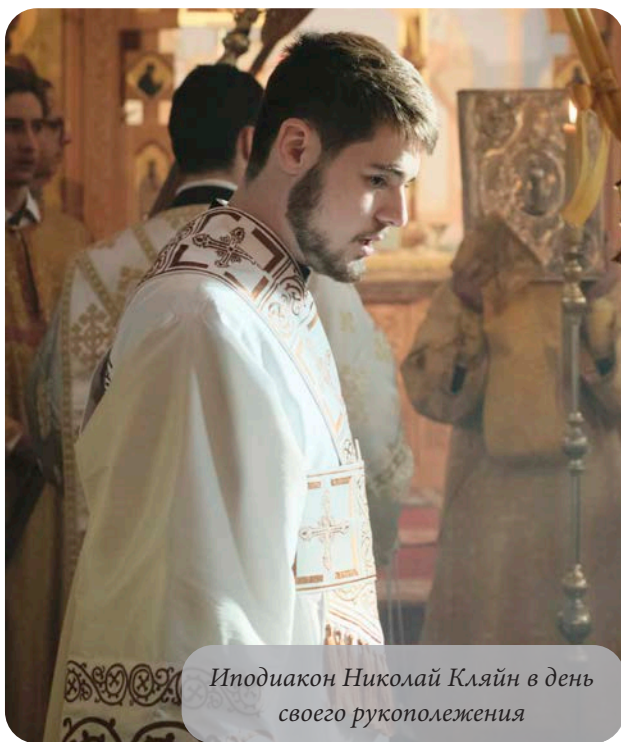
общее понятие, которое объединяет самые разные течения того времени, учения которых доходили до крайностей, как чрезмерного аскетизма, так и распутства. Непроста была для Церкви борьба с подобными учениями, поскольку «установки строгого сексуального воздержания [...] считались само собой разумеющимися», значительные части Церкви к радикальным проповедникам таковых относились терпимо.^[1] Нелегко бывало на этом фоне проводить четкую грань между истинным, Боголюбивым аскетизмом и человеконенавистнической враждой ко всему телесному.

Ранние христианские апологеты создавали учение о христианской жизни и таинствах в борьбе с ересями и языческими нападениями. Поначалу браку сравнительно мало отводилось внимания, хотя тоже не полностью проходили мимо него. Св. Ириней Лионский осуждает учение Маркиона, отрицавшего брак и семью и считавшего «брак и блуд равно пагубными», как «богохульство».^[2] Из-за довольно широкого распространения подобных заблуждений Церкви пришлось высказывать определения на нескольких соборах.^[3] Апологеты

[1] См. (на нем. языке): П. Браун, „Целомудрие ангелов. Сексуальное воздержание, аскетизм и телесность в начале христианства“, Мюнхен/Вена, 1991, стр. 101.

[2] Ириней Лионский, «Против еретиков», 28, (немецкий перевод из Библиотеки Отцов Церкви = Bibliothek der Kirchenväter, BKV).

[3] Помимо Апостольских правил, согласно которым извергаются клирики из священного чина за изгнание жен «жены своей под видом благоговения» (Апп. 5), поместный собор гангрский (340 г.) осудил так называемых Евстафиан, которые, среди прочего, „порицали брак“ (гангр. 1) отвергали женатых священников (гангр. 4), призывали мирян расторгать свои браки („гнушаясь им“, гангр. 9, 14) или девствуя позволяли себе „возноситься над бракосочетавшимися“ (гангр. 10). В правиле 21 этого собора отмечается, что почитается и аскетизм „со смирением“ соединенный, равно и „брачное честное сожительство“. Евстафиане противопоставляли себя Церкви, поддерживаемой императором Константином, поскольку, по их мнению, она была слишком мягкой. Каноны гангрского собора подвергают все эти мнения анафеме. См. (нем. яз.): А. Анапотиотис, „Священные правила святых и высокочтимых Апостолов“, St. Ottilien



Иподиакон Николай Кляйн в день своего рукоположения

и отцы Церкви раннего христианства защищали брак не только как установленный Богом, но и подчёркивали ценность добровольного безбрачия. Тертуллиан, который ценил брак и считал его божественно установленным, одновременно восхищался и девственностью:

«Вот, как только мы переступаем порог, нам навстречу выходят две хранительницы христианской святости: единобрачие и воздержание, одна — в благочестии священника Захарии, другая — в непорочности Иоанна Предтечи; одна умиляет Бога, другая возвещает Христа; одна возвещает совершенного священнослужителя, другая представляет большего, чем пророка.»^[4]

Хотя он и считал супружеский акт почётным и безгрешным, однако — как и многие отцы церкви — следствием грехопадения, поскольку человек в раю был девственным. Эта связь между уважением к браку и восхищением девственностью может считаться типичной для большинства отцов Церкви.

Дополнительный вызов для верующего христианина — то, что подавляющее большинство святых вели безбрачный образ жизни или прославлялись по смерти как мученики. Не легко посему найти 2009, С. 29; того же автора (нем. яз.): Брак и монашество в православном каноническом праве, Сборник канонов с канонами местных соборов и отцов церкви, Münster 2019, С. 80-83.

[4] Тертуллиан, О моногамии, 8 (немецкий перевод — ВКУ).

образец для подражания в собственной жизни в мире. Особенно аскетическая литература обычно напрямую адресована послушникам и молодым монахам, и далеко не всегда может быть плодотворно применена к мирской жизни. Поскольку святитель Иоанн Златоуст относится к отцам, которые наиболее подробно писали о браке, стоит поближе рассмотреть его мысли о браке, безбрачии и семье.

II. БРАК ПО СВЯТОМУ ИОАННУ ЗЛАТОУСТУ

1. ИДЕАЛ БЕЗБРАЧИЯ

С тем, чтобы вникнуть в восприятие брака у Златоуста, надо сперва распознать его идеал безбрачия. В двух словах, это — «Лучше не...» (Мф 19:10-12; 1 Кор 7:7). Тот, кто читает его труды, напутствие к браку, может огорчиться, заметив, что святой отец как будто стремится оградить человека от данной «ошибки». Но это первое впечатление обманчиво; в его произведениях вполне можно найти и более обнадеживающие перспективы. Златоуст писал в IV и V веках, в эпоху расцвета монашества. Разочарованные размыванием церкви после „Константиновского сдвига“, многие христиане уходили в пустыню, чтобы следовать призыванию «святости», быть «не от мира сего».^[5] Златоуст также много лет жил в строгом аскетизме, прежде чем начал проповедовать: сначала около четырёх лет он был учеником сирийского монаха, недалеко от своего родного города Антиохии, затем около двух лет жил один в пещере и вернулся в город только из-за болезни, вызванной его строгим аскетизмом. Во время своего служения диаконом (380–386) он написал пять произведений, которые посвящены идеалу девственности и описывают возвышенность безбрачия по сравнению с браком. В трактате «Против врагов монашества» он даже высказывает радикальное мнение о том, что спасение возможно только в уединении („монах“ от *μοναχος* — моно: один, одинокий). Его сдержанная, почти отрицательная позиция по отношению к браку в этих ранних произведениях объясняется его собственным аскетическим воспитанием, которому еще мало открылся иной путь. Дабы не выходить за рамки статьи, ограничимся здесь рассмотрением лишь его труда «О девственности». Это произведение,

[5] Греческое «*αγιος*», означает: „святый“, „священный“, „чистый для культа“. Корень индоевропейский **h₂uag-*: „жертвовать“, „почитать“.

комментарий к посланию 1 Коринфянам 7 главе. С одной стороны здесь разворачивается богословие безбрачия, но одновременно здесь апология брака, поскольку Златоуст решительно противопоставляет себя порочащим брак. Он отмечает, что девство является исключительной особенностью Церкви:

«Красоту девства иудеи презирают, и это нисколько не удивительно, если они не почтили Самого Христа, родившегося от Девы; а язычники восхищаются и поражаются ею; но ревнует о ней одна только Церковь Божия.»^[6]

«Еретиков», которые живут целомудренно, нельзя считать девственниками: они не посвящены Христу, от которого исходит чистота, и в то же время они осуждают брак. Кто считает брак грехом, не может ожидать награды за своё воздержание, а наоборот, будет наказан за установление собственных законов. В третьей главе противники названы поимённо: Маркион, Валентин и Манес, учение которых святитель возводит к «человекоубийце и отцу лжи» (Ин 8:44). Один решающий оборот показывает в этом контексте смысл всей аскезы (подвига) — буквально: «упражнения» — и предостерегает от того, чтобы делать её самоцелью:

«Сами по себе пост и девство ни добро, ни зло, но бывают тем или другим от намерения упражняющихся в них.»^[7]

Поскольку в этих еретиках «бесчинствуют безбожные мысли», их аскетизм не только бессмысленен, но и «хуже всякого распутства»^[8], ибо они превращают свою девственность в идола. Златоуст также защищается от того, чтобы его стремление к девственности было понято неверно:

„Но ты, — скажет кто-нибудь, — разве не препятствуешь браку?“ — Отойди от меня, чтобы и мне не впасть в безумие вместе с тобою. — «Почему же, — скажет, — ты увещаешь не вступить в брак?» — Потому, что девство я считаю гораздо досточтимее брака; и однако через это я не поставляю брака в числе худых дел, но даже очень хвалю его. Он есть пристань целомудрия для желающих хорошо пользоваться им, не позволяя неистовствовать природе.»^[9]

Здесь святой подчеркивает важность брака, но при этом ясно даёт понять, что для него безбрачие

выше брака, который является «низшей ступенью добродетели». Девство превосходит брак так же, как «небо превосходит землю» и как «ангелы превосходят людей». После этой антиеретической полемики, которую всё ещё можно понять как защиту брака, Златоуст обращается к «чадам Церкви», чтобы объяснить преимущества безбрачия. Согласно этому, девство как постоянное состояние и жизненный путь стало возможным только в Новом Завете, именно благодаря «возрастанию благодати». В Ветхом Завете «не только все прочие, но и левиты и священники, и да, даже сам великий архиерей, [...] придавали великую важность браку»^[10]. Совет Павла воздерживаться от брака (1 Кор 7:1) является заповедью Бога, а не личным мнением Павла. Однако превосходство девства заключается в добровольности. Кроме того, брак, как и у других авторов до него, является следствием грехопадения; Адам и Ева изначально жили девственно, облаченные в «царское одеяние» девства, которое после падения была заменена «смертной и рабской одеждой» брака.^[11]

Логический довод о деторождении, к которому Бог призвал человека в (Бытие 1:28), Златоуст опровергает как оправдание тех, кто «из слабости воли презирает трудности девственного состояния». Удивительно, но он не считает брак необходимым, так как Бог мог бы создать дополнительных людей сам. Деторождение проявляется не в браке, а скорее в слове Божьем, ведь даже браки остаются бездетными, если Бог не дарует супругам ребенка через Своё слово, что он подтверждает на примере патриарха Авраама. Не девственность, а грех ведет к вымиранию, как показывает потоп. «Где смерть, там брак».^[12] В Новом Завете возможен возврат к первоначальному состоянию. Бог заповедовал девственность позже только из снисходительной любви к людям, чтобы не вызвать «большого падения» и не разжечь «сильнее пламени».

Златоуст знает о трудностях девственности. Душа должна быть нечувствительна к боли, ведь «сила похоти столь же велика, как сила огня и железа»^[13] (ср. Притчи 6:28); ей необходима помощь Бога. Девственница должна постоянно быть настороже в борьбе с похотью и злыми духами. В этой борьбе добродетель воздержания заключается сло-

[6] Иоанн Златоуст, О девстве, 1 (немецкий перевод, БЦО).

[7] Иоанн Златоуст, О девстве, 4.

[8] Иоанн Златоуст, О девстве, 5

[9] Иоанн Златоуст, О девстве, 9.

[10] Иоанн Златоуст, О девстве, 12.

[11] Иоанн Златоуст, О девстве, 14.

[12] Иоанн Златоуст, О девстве, 14.

[13] Иоанн Златоуст, Слово к жившим вместе с девственницами, 27.

вами: «Скажи мне теперь, осмелится ли кто-либо сравнить брак и наслаждение с такой возвышенной вещью?» он ясно выражает это. Даже утверждения Писания, которые, казалось бы, подтверждают брак, Златоуст толкует как скрытые призывы к отказу от брака: слова Павла: «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» (1 Кор. 7:4), Златоуст толкует как «приманку» коринфянам, с помощью которой апостол желает «отвлечь их от брака»^[14] и привлечь их к девству. Также в отклике апостолов на запрет развода (Мф 19:10) он видит подтверждение этому. Даже в призыве св. ап. Павла «не уклоняйтесь друг от друга» (1 Кор 7:3) он видит призыв к девственности, поскольку здесь указывается на «горчайшее рабство» брака.^[15] Воздержание ради молитвы он считал крайне желательным, так как «распущенная и ослабленная в желании женщины душа» не может правильно молиться, даже если «честна женитьба и ложе нескверно» (Евр 13:4).^[16]

Его совет об обетах безбрачия исходил не из враждебного отношения к телу, а из аскетического опыта: для Божьего человека Иоанна было само собой разумеющимся пожертвовать всем, что стояло на пути его полного соединения с Христом. Безбрачие для него было свободой, ведь муж должен был жертвовать своей молитвой и постом, чтобы «служить похоти [своей жены]».^[17] Однако даже в этом — признаем, несколько разочаровывающем — взгляде просвечивает уважение к браку: ведь Златоуст подчеркивает высокую обязанность супругов друг перед другом, которая здесь даже подчинены молитва и пост. Еще более основательно это просвечивает в следующих его словах, за которыми опять же стоит его мысль о крайней несвободе: «Та, которая воздерживается против воли мужа, не только лишится награды за воздержание, но и даст ответ за его прелюбодеяние, и ответ более строгий, чем он сам. Почему? Потому, что она, лишая его законного сокоупления, низвергает его в бездну распутства. Если она не имеет права делать это и на короткое время без его согласия, то какое прощение может получить она, постоянно лишая его этого утешения?»^[18]

Итак, молодому Златоусту поначалу было явно трудно одинаково признать брак и воздержание

[14] Иоанн Златоуст, О девстве, 28.

[15] См. Иоанн Златоуст, О девстве, 28.

[16] Иоанн Златоуст, О девстве 30.

[17] Там же.

[18] Иоанн Златоуст, О девстве, 48.

как дары благодати, и особенно после возвращения из уединённой аскетической жизни в город и до священнического рукоположения он был склонен требовать монашеские стандарты также и от христиан в миру. Брак по его мнению может служить разве что тому, чтобы избежать осуждения, но не может вызывать восхищения: «Вот чем ограничивается великая заслуга брака: тем, что за него не осуждаются, а не прославляются; последнее принадлежит девству, а вступивший в брак должен довольствоваться сведением, что он не согрешил.»^[19]

В это время он представлял себе «пирамиду ценностей, вершиной которой в „иерархическом“ смысле были „монашеские добродетели“ добровольного безбрачия».^[20] В процессе своей пастырской практики в качестве священника и епископа Златоуст выработал более терпимое отношение. Он пришел к выводу, что безбрачие, хотя и является самым надёжным путем к совершенству, но тем не менее, само по себе не является совершенством. Из более поздних трудов Златоуста, который всю жизнь оставался поклонником безбрачия, уже нельзя вывести идею «двухклассового христианства», состоящего из низшей прослойки женатых и высшей — монахов, тогда как в трактате «О девстве» это ещё вполне возможно.

2. СМЫСЛ БРАКА

Брак выполняет множество функций. Если раньше в первую очередь важным был социальный аспект, сегодня многие ожидают эмоциональной безопасности от брака. Наиболее распространённый ответ на вопрос о смысле брака, вероятно, звучит так: «Я хочу разделить свою жизнь с человеком, которого люблю». Однако то, что подразумевается под этой любовью, может сильно различаться. В секулярном мире здесь имеет преимущество обращенность на свое „Я“; в христианском же восприятии преимуществует направленность на другого, на „Ты“, восходя от альтруизма к жертвенности. В церковной среде нередко главным назначением брака считают продолжение рода, но это не отражает сущности христианского понимания брака. Посему святой отец Церкви возражает данной точке зрения. Мысль о том, что сексуальность «терпима» всего лишь ради продолжения рода – недоумением в отношении христианской антропологии и отображает неверное развитие в западной теологии. Оно в значительной степени основано

[19] Там же.

[20] А. М. Риттер, Указ. Соч., С. 68.

на учении блаж. Августина о первородном грехе, в котором первородный грех связывался с человеческой сексуальностью, и поэтому Августин считал возможным возвращение к Богу только через бегство, прочь от человеческой телесности.^[21]

Зачатие потомства для св. Иоанна было важной, естественной задачей брака. Однако его не ради продолжения рода человечества, поскольку Земля уже достаточно населена.^[22] В то же время размножение потеряло часть своего смысла с рождением Христа, поскольку уже исполнено ветхозаветное стремление к воплощению Мессии. Главной задачей брака Златоуст видел в упорядочивании влечения и в предотвращении разврата. Тем не менее он находит великолепные слова, описывающие появление детей:

«Приходят те, которые будут единым телом. Вот опять таинство любви! Если двое не будут одно, они, пока останутся двоими, не произведут многих; а когда достигнуть соединены, тогда только и начинают производить. Какое отсюда вытекает заключение? То, что единство имеет большую силу.

«Великое таинство совершается... Какое же таинство? Соединяются два человека и делается из них один... Приходят те, которые будут единым телом. Вот опять таинство любви! Если двое не будут одно, они, пока останутся двоими, не произведут многих; а когда достигнут соединения, тогда только и начинают производить. Какое отсюда вытекает заключение? То, что единство имеет большую силу.

Творческая премудрость Божья с самого начала разделила одного на два и, желая показать, что и по разделении остается одно, устроила так, что одного недостаточно бывает для рождения. Ведь кто еще не объединился (узами

[21] См. Ю. Хриссавгис, Любовь, сексуальность и таинство брака, Бруклин 1998, . 5f; прим. 9; о влиянии Августина на теологию и учение о браке в Западной Европе см.: Д. С. Бейли, Отношения мужчины и женщины в христианской мысли, Лондон 1959; П. Шеррард, Христианство и Эрос, Лондон 1976; Э. А. Кларк, Женщины в ранней Церкви, Коледжвилл 1983; (все по-англ.). Для сравнения понимания брака у Златоуста и Августина см.: М. Григоревский, Указ. Соч., С. 270-286.

[22] Примечательно, что и Тертулиан до него считал мир перенаселенным — удивительно с учётом тогдашней плотности населения. Население мира в начале первого тысячелетия оценивается примерно в 250 млн. человек, что составляет около 0,03% современного населения Земли.

брака), тот не составляет и целого, а половину. Это видно из того, что он не производит детей по прежнему. Видишь ли тайну брака? Из одного Он сделал двоих, а потом из двоих сделал и до сих пор делает одного, так что и теперь человек рождается от одного, — потому что жена и муж — не два человека, а один человек.»^[23]

Так Бог — по мысли святого отца — восстанавливает единство. Рожать детей было не единственной, но очень значимой целью: «И ребенок служит чем-то вроде мостика, потому что дитя соединяет обе стороны одну с другой». Трое становятся единой плотью, «этот мостик устроен из существа их обоих». Брачная связь существует не для того, чтобы дать жизнь детям, а для того, чтобы дети, возникшие как плод теснейшей связи, укрепляли и углубляли эту связь. Павел Евдокимов описывает это в духе святого Иоанна:

«Супружеская связь сама — уже полнота. Но она способна из собственного преизобилия приобрести новое качество: отцовство или материнство. Ребенок, рождаемый из этого супружеского общения, продолжает его и подтверждает это уже совершенно осуществлённое единство.»^[24]

«Успех» брака, правда, не зависит от детей, однако сознательный, эгоистичный отказ от них уменьшает его ценность. Кто отказывается от детей, потому что „приятное и вожаденное для всех чадородие почитают тяжким и несносным»,^[25] говорит Златоуст, тот отказывает Божьему благословению.

Истинная христианская любовь ширится, она творческая. Двое любящих не создают «эгоистичное сообщество», но открываются миру и становятся «со-творцами Богу». «Таким образом, зачатие детей нельзя рассматривать как цель брака, а скорее как поток любви, который течет в жизнь». Любовь не какая-то постоянная величина, которая достигши одной точки, больше не движется. Напротив, она динамична и в беспрестанном движении устремлена к совершенству в Боге. Это совершенствование осуществляется, среди прочего, в том, что мужчина и женщина воспроизводят образ Божий на земле и проявляют свою любовь

[23] Иоанн Златоуст, Толкование на послание к Колоссянам, 12, 5.

[24] П. Евдокимов, Таинство Любви, Крествуд, Нью-Йорк, 1995, стр. 121. Перевод редакции.

[25] Иоанн Златоуст, Толкование на Евангелие от Матфея, 28, 5.

к детям, этим новым созданиям. Любовь по своей природе не может быть бесплодной, но плодovitость может проявляться разными путями, ведь даже бездетные пары могут распространять свою любовь, например, через усыновление сирот. Тот, кто поставляет ценность брака в зависимость от наличия детей, принижает его. Объявлять бездетный брак неудачным означало бы нарушать «смысл их личного общения».^[26]

Иную, более высоко ценимую цель брака Златоуст видит в ограничении влечения. В нём заключается исцеляющая функция для слабого человека, так как брак прежде всего предназначен для того, чтобы уберечь от «невоздержания и распутства».^[27] Поэтому брак — не просто земной союз, а важен для спасения души.

«Ибо для людей, которые и теперь еще предаются этим страстям, хотят вести жизнь свиней и растлеваться в непотребных убежищах, брак немало полезен, освобождая их от нечистоты и такой потребности и сохраняя их в святости и честности.»^[28]

Даже строгий молодой Иоанн уже признавал «святость и целомудрие» брака и, тем самым, отличался от враждебных к телесности еретиков. Единобрачие — упорядоченная структура, которая защищает человека от распущенности и, таким образом, служит его спасению. Для того же, кто не нуждается в такой помощи и способен вести девственную жизнь, брак оказывается излишним.

Особая роль супругов заключается во взаимной помощи на пути к обожению. Муж и жена должны через брак продвигаться к своему личному совершенствованию, воспитывая друг друга в добре, добродетели и любви.^[29] Даже слабости могут быть полезны другому:

«Но что скажешь, если женщина спорлива и беспечна и имеет ещё множество других недостатков? Переноси всё это спокойно и не отталкивай её из-за её ошибок, а исправляй её. Чтобы знать, как лечить тело, ты занимаешь место главы [...] Благочестивая и разумная женщина действительно должна сначала воспитать мужа и привести его душу в порядок по своему усмотрению; он не ста-

нет слушать ни друзей, ни учителей, ни старших, если она его наставляет и ему дает советы».^[30]

3. ХРИСТИАНСКОЕ УСТРОЕНИЕ БРАКА

Задолго до того как появились различные социальные теории о семье как «важнейшей ячейке общества», Златоуст придавал браку центральную роль для обустройства общества. Кризис семьи неизбежно «всегда также отправной точкой духовно-нравственного кризиса общества», в то время как здоровые семьи «служат основой благополучия и стабильности общества».^[31]

Златоуст имел четкие предпочтения в отношении христианского образа жизни, включая брак. Он решительно выступал против мнения, что добродетель и аскетизм — это всего лишь удел монахов. Ответка «Я же не монах...» ему была неприемлема; святость — вовсе не удел монахов только, а призвание всякого христианина.

«Итак, чтобы нам удостоиться узреть Бога, будем, в девстве ли, в первом ли браке, или во втором»^[32], преуспевать в этой добродетели, и мы сподобимся Царствия Небесного, благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с Которым Отцу, со Святым Духом, слава, держава, честь, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.»^[33]

Монахи и монастыри представляли для Златоуста воспитательную функцию, так как семьи должны ориентироваться на них, создавая собственный «семейный типикон». Дома семей прежде всего должны быть скромными. Вместо роскошной мебели дома должны быть украшены добродетелями. В молитве семьи также должны подражать монахам: помимо частого посещения церкви, он считает очень важной совместную молитву супругов, а также рекомендует ночные молитвы для семей, включая маленьких детей. Также он считает паломничество в монастыри очень полезным.

[30] Иоанн Златоуст, Проповеди Иоанна, 61; цитируется по И. Пурич, там же, стр. 190.

[31] Так считает сербский епископ Йован (Пурич), И. Пурич, там же, стр. 184.

[32] Отношение святого Иоанна ко второму браку было чрезвычайно негативным, особенно в двух его письмах молодой вдове он описывает чёткую картину второго брака и пытается всеми средствами отговорить её от него; см. Иоанн Златоуст, «К молодой вдове».

[33] Иоанн Златоуст, Беседы на 1-е послание к Коринфянам, 19, 6 (конец).

[26] А. Каллис, Купина горящая, но не сгорающая..., стр. 207.

[27] Иоанн Златоуст, О девстве, 19.

[28] Там же.

[29] См. И. Пурич, Философия педагогики у Иоанна Златоуста, Белград 2012, стр. 190.

«Подражая жизни монахов, будем стремиться пожинаать и плоды их, которые могут достаться каждому из нас благодаря благодати и любви Господа нашего Иисуса Христа, которому слава и поклонение во веки веков. Аминь!»^[34]

Подражая гостеприимству Авраама, дома должны быть открыты для бедных, больных и путешественников, а рядом с молитвенным уголком следует установить коробку для пожертвований для нуждающихся.

Воспитание детей Златоуст рассматривал как центральную задачу брака. По его мнению, дом родителей был «естественной школой», в которой дети осваивают самые важные жизненные навыки. Особенно педагогическое значение он видел в любви родителей друг к другу. Сегодня, в частности, эта ценность во многих случаях забыта, так как значительная часть образования и воспитания происходит вне этого контекста — в детских садах и школах, пока родители работают, и часто у них почти не остаётся сил на воспитание детей. В своём произведении «О тщеславии и о том, как должны родители воспитывать детей» Златоуст излагает своё педагогическое видение. Оно сосредоточено на культивировании добродетелей и избегании страстей. Родителей он сравнивает с художниками, которые доводят свои произведения искусств до совершенства с чувством чуткости, но также с королями, которым необходимо защищать свои города от чужеземцев. Наиболее важным элементом воспитания Златоуст видит в знании и передачи Святых Писаний:

«И если одно только это правило сможешь насадить в душе ребёнка, не будет у тебя нужды в воспитателе».^[35]

Правильное воспитание детей важно для христианского брака вдвойне, ведь только через него могут появляться новые поколения счастливых браков. Таким образом, полноценный христианский брак оказывает плодотворное влияние на всё общество. Бракам, в которых выращивается добродетель целомудрия, Златоуст обещает:

«Обильное благословение будет на их детях, и мир и согласие будут пребывать в их доме».^[36]

[34] Иоанн Златоуст, Толкование на Ев. от Матфея, LXX, 5 (?).

[35] Иоанн Златоуст, О тщеславии и о том, как должны родители воспитывать детей, 40.

[36] Иоанн Златоуст, Толкование на послание к Фессалони-

В отличие от других отцов, Златоуст признает за супружеской сексуальностью самостоятельную ценность, которая не сводится только к размножению, но укрепляет единство.

«А каким образом они бывают в плоть едину? Все равно, как если бы ты отделил самое чистое золото и смешал его с другим золотом, – и здесь происходит нечто подобное: жена принимает плодотворное вещество в то самое мгновение, как жар наслаждения приводит его как бы в расплавленное состояние, и, приняв, питает и согревает его, привносит к нему, что нужно, и с своей стороны, – и производит человека».^[37]

В этом разделе речь идёт о ребёнке, рождающемся в браке, однако желание при этом не отрицается, ни осуждается, а описывается как нечто положительное. Немного позднее эта мысль еще более уясняется.

«Что же, если младенца не будет, – и тогда они не будут составлять два лица? Конечно. Ведь это (единство) происходит от соупления, которое соединяет и смешивает тела обоих. Все равно, как если ты в масло вольешь благовонные капли, у тебя из всего выйдет одно, – так бывает и здесь».^[38]

«Брачное сожителство» — это то, что делает мужа и жену единой плотью. Эта глубокая связь является целью супружеской сексуальности, которая дана человеку Богом как естественная потребность. В отличие от жизненно необходимых потребностей, таких как воздух и пища, она, однако, не необходима как таковая и от нее можон отказаться. Тем не менее, чистая супружеская сексуальность не является ни безнравственной, ни нечистой, а при правильном употреблении служит духовной жизни.

«Когда юноша приходит к целомудренной невесте и видит её очарование, его любовь к ней будет велика, но когда страх Божий prevосходит, это будет замечательный брак, в который они принесут чистые и непорочные тела».^[39]

нийцам, 5, 4 (? пер. с немецкого).

[37] Иоанн Златоуст, Толкование на послание к Колоссянам, 12, 5.

[38] См. там же; см. также В. Фанарас, Позиция православных христиан по вопросам сексуальности и деторождения, Этические замечания, ÖR 61 (3/2012), С. 288.

[39] Иоанн Златоуст, Толкование послания к Фессалони-

Златоуст признаётся:

«Знаю, что многие стыдятся того, о чем я говорю; причиной тому неумеренность и невоздержанность. Это дело унижено от того, что браки совершаются у нас таким образом, – от того, что их портят, между тем как «Брак у всех да будет честен и ложе непорочно» (Евр. 13:4). (...) Зачем краснеть от того, что чисто? Это свойственно только еретикам, да тем еще, которые приводят распутных женщин. Потому-то мне и хочется очистить (брак), возвести его на ту степень благородства, какая ему приличествует, и этим заградить уста еретикам. Осрамлен дар Божий, корень нашего бытия!»^[40]

Дело лишь в том, что некоторые оскверняют брак своей «распущенностью и беззаконием». Постыдно же не само дело, а его неверное употребление, ведь, как и при всех других естественных потребностях, и эта тоже может быть извращена и изуродована. В таком случае она превращается в блуд, который больше не имеет ничего общего с любовью, а становится идолом и делает человека несвободным в любви.

Истинная любовь (включая эротическую) — нисколько не повод для стыда; словом Эрос многие отцы описывали любовь между Богом и человеком.^[41] Такие мысли ставят нас в неловкое положение, именно потому что представления современного человека об Эросе и сексуальности часто извращены и омрачены грехом. Эротическое мы понимаем как область эгоистичного удовлетворения желаний, что в конечном итоге ведет к «тривиализации секса» и, соответственно, к «обесчеловечиванию личности».^[42] Святой Иоанн, однако, различает естественное и неестественное влечение:

«Пожелание дано для деторождения и сохранения жизни, а не для прелюбодеяния, блуда и распутства; дано для того, чтобы ты был отцом, а не прелюбодеем, чтобы законно находился в общении с женою, а не растлевал ее противозаконным образом, чтобы ты оставил свое семя, а не осквернял чужое. Ведь

кийцам, 5, 4 (? пер. с нем.).

[40] Иоанн Златоуст, Толкование послания к Колоссянам, 12, 6.

[41] См. И. Хриссавгис, Указ. Соч., С. 1-2; среди прочего можно упомянуть Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника; прим. 3 – 6.

[42] И. Хриссавгис, там же, С. 3.

прелюбодеяние зависит не от естественного пожелания, но противоестественной необузданности, так как пожелание ищет только совокупления, а не такого именно совокупления.»^[43]

Положительная оценка супружеской половой жизни не означает распущенности. Аскеза, в том числе временный отказ от половой близости, необходимы для молитвы и поста. Златоуст не даёт точных указаний, но намекает на то, что постные дни должны бы быть также днями воздержания: «Так, похотливость и сладострастие (мужа) и воздержание от жены во время поста, или в каком-либо другое время, также избегает наказания, но не устаивается похвал; самое это снисхождение есть не что иное, как обличение его великой слабости и небрежности.»^[44] При этом взаимное согласие ставится выше отказа, поскольку пост по собственной инициативе, без учёта потребностей другого, строго осуждается Златоустом. Женщины, которые из «любви к воздержанию оставляют своих мужей», толкают их к прелюбодеянию:^[45] «Если ты уклоняешься от должного служения, то оскорбляешь Бога».^[46] В этом он видит уловку, или «самую опасную хитрость у дьявола, именно: когда он облакает грех личиной благочестия».^[47]

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

От святого Иоанна Златоуста мы можем многому научиться о христианском браке. В этой статье возможно было рассмотреть лишь малую часть его высказываний, поэтому стоит обратиться к его произведениям самостоятельно. Каждый найдет у него что-то для себя – миряне и священники, епископы и монахи, богатые и бедные, мужчины и женщины, молодые и старые. Как мы видели, молодой Златоуст, казалось, смотрел на брак как на «необходимое зло», но это впечатление оказалось неверным. Это светило целомудрия вполне можно рассматривать также и как покровителя христианского брака и семьи.

Да благословит святой Иоанн Златоуст всех нас, как женатых, так и неженатых, и направит нас к одной цели христианской жизни: к Христу, который есть «Путь, Воскресение и Жизнь» (Ин 11:25-26).

[43] Иоанн Златоуст, Толкование послания к Галатам, 5, 3.

[44] Иоанн Златоуст, «К молодой вдове», 2, 5.

[45] Иоанн Златоуст, Толкование на Ев. Матфея 86, 4.

[46] Иоанн Златоуст, к «Коринфянам», 19, 1

[47] Иоанн Златоуст, к Матфею 86, 4.

Из жизни ЕПАРХИИ

Октябрь-Декабрь



Участники совместного пастырского совещания двух германских епархий Русской Православной Церкви

ОФИЦИАЛЬНОЕ

ПАСТЫРСКОЕ СОВЕЩАНИЕ

19 сентября / 2 октября 2025 года в храме святой великомученицы Варвары в городе Крефельде состоялось Общее пастырское собрание двух Германских епархий Русской Православной Церкви Московского Патриархата и Русской Православной Церкви Заграницей.

Заседание было открыто правящим архиереем Берлинско-Германской епархии Московского Патриархата, архиепископом Рузским Тихоном, и викарным епископом Штутгартским Иовом (РПЦЗ). Прот. Николай Артёмов зачитал приветственное слово митрополита Берлинского и Германского Марка.

В 2025 году Православная Церковь отмечает 1700-летие Первого Вселенского Собора в Никее. В связи с этим были представлены доклады прот. Евгения Мурзина (МП) — «Актуальность Никейского собора» и прот. профессора Иоанна Моги (Румынская

Православная Церковь, Вена) — «Пастырское значение Первого Вселенского собора».

Второй день собрания начался с совершения Божественной литургии в том же храме. Согласно решению Священного Синода от 1 октября 2023 г., ежегодно 3. октября празднуется Собор святых в земли Германстей просиявших.

После литургии участники продолжили заседания. Иерей Константи Аникин информировал пастырей о «Правах родителей и обязанностях детей в Германии». С докладом «Таинство исповеди — проблемы и решения в современной практике» выступил прот. Илья Лимбергер (РПЦЗ); иерей Алексей Веселов (МП) представил свои размышления на тему «Экклезиология: границы Церкви и их практическое значение». Докладам следовали оживленные обсуждения с примерами из пастырской практики.

Назначения и награждения

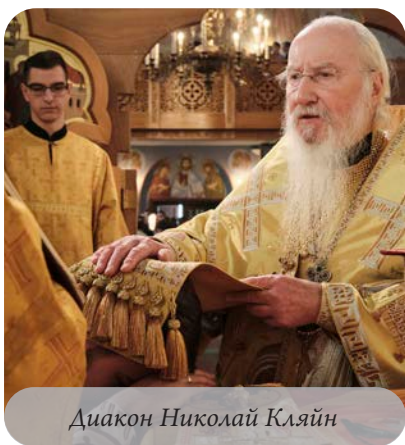
17/30 сентября на литургии престольного праздника

в честь святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии в г. Эттрингене настоятель храма протоиерей Георгий Кобро был удостоен права ношения креста с украшениями.

1/14 октября 2025 года на богослужении престольного праздника в храме Покрова Пресвятой Богородицы в городе Берлине клирик храма диакон Мартин Валчанов за верное и усердное служение Православной Церкви был удостоен права ношения двойного ораля.

Иерей Андрей Герман 10/23 октября 2025 года был освобождён от исполнения обязанностей клирика храма святого великомученика Пантелеимона в городе Кёльне, а также от обязанностей клирика прихода святой праведной Анны в Дюрене, и назначен клириком храма блаженного Прокопия в городе Гамбурге.

20 октября / 2 ноября 2025 года на Божественной литургии престольного праздника в храме святой мученицы царицы Александры в городе Зигене настоятель храма священник Кирилл Крепс за верное и



Диакон Николай Кляйн

усердное служение Православной Церкви был удостоен права ношения цветной скуфьи.

24 октября / 6 ноября 2025 года права ношения цветной скуфьи был удостоен настоятель храма иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость» в Энгене священник Михаил Бондарь. На часах до литургии владыка Иов совершил хиротесию Николая Лупанова во чтецы.

27 октября / 9 ноября 2025 года в храме в честь святителя Николая в городе Штутгарте по благословению правящего архиерея викарный епископ Штутгартский Иов совершил диаконскую хиротонию Себастиана Шмитта (Sebastian Schmitt). Новый диакон назначен клириком храма святителя Николая в городе Франкфурте и храма в честь святой праведной Анны, матери Пресвятой Богородицы, в городе Дюрене.

30 октября / 12 ноября 2025 года протоиерей Вячеслав Евсега был освобождён от послушания клирика храма святого благоверного князя Александра Невского в городе Мангейме и назначен клириком храма преподобномученицы великой княгини Елисаветы в городе Альцай.

10/23 ноября в Мюнхенском Кафедральном соборе



Вл. Иов посещает приход в г. Зиген

свв. Новомучеников и исповедников Российских митрополит Марк рукоположил Николая Кляйн в сан диакона.

АРХИЕРЕЙСКИЕ ВИЗИТЫ

Митрополит Марк с архипастырским визитом посетил приходы святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии (17/30 сентября), Покрова Пресвятой Богородицы в Берлине (1/14 октября), иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость» в Аугсбурге (24 октября / 6 ноября), архистратига Михаила в Людвигсфельде (8/21 ноября).

Викарный архиерей епископ Иов посетил храм преподобного Сергия Радонежского в Бад-Киссингене (25 сентября / 8 октября), храм иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость» в Аугсбурге (29 сентября / 12 октября), храм Покрова Пресвятой Богородицы в Регенсбурге (1/14 октября), храм Покрова Пресвятой Богородицы в Зальцбурге (6/19 октября), храм великомученика Пантелеимона в Кёльне (13/26 октября, 3/16 ноября), храм св. новомученицы царицы Александры в Зигене (20 октября / 2 ноября), храм Казанской иконы Богородицы (22 октября / 4 ноября), храм иконы

Богородицы «Всех скорбящих Радость» в Энгене (24 октября / 6 ноября), храм архистратига Михаила в Людвигсфельде (8/21 ноября), храм святителя Николая в Зальцгиттере (10/23 ноября).

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

В стенах обители преподобного Иова Почаевского состоялась встреча архиереев Германской епархии с Белорусским генеральным консулом. Генеральный консул также посетил новое здание монастыря в Зайфридсберге.

ЮБИЛЕИ

В октябре митрополит Марк в сопровождении соборного протодиакона Варфоломея Базанова по приглашению епископа Лондонского и Западноевропейского Иринея посетил Цюрихский приход Покрова Пресвятой Богородицы. Владыка возглавил служение всенощного бдения в субботу 5/18 октября и воскресной литургии 6/19 октября. По окончании литургии митрополит Марк поздравил настоятеля храма протоиерея Петра Штурма с 30-летием иерейской хиротонии и вручил

ему орден архимандрита Антонина Капустина.

24 октября / 6 ноября 2025 года, в четверг, митрополит Берлинский и Германский Марк возглавил Божественную литургию в честь главного престольного праздника храма иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Аугсбурге. Особой духовной радостью для прихода было перенесение в храм частицы мощей святой мученицы Афры (+ 304), переданной католической сестрой Екатериной. В этот же день архиерей, духовенство епархии и община прихода Аугсбурга сердечно поздравили диакона Владимира Ветцеля с 10-летием диаконской хиротонии.

8/21 ноября архиереи Германской епархии совершили литургию в храме Архистратига Михаила в северном районе Мюнхена — Людвигсфельде. В этот день приход отмечал 80-летие своего основания, а также 60-летие освящения каменного храма. Приход св. Архистратига Михаила был первоначально основан в мае 1945 года в городе Кемптене. В гимназии, где тогда находился

лагерь перемещённых лиц, был сооружён первый храм. По насильственной выдаче части беженцев с избиениями во время богослужения, когда американские солдаты ворвались даже в алтарь, спасшиеся перебрались в Ди-Пи-лагерь Шляйсхайм. В храме-бараке в феврале 1952 года, по случаю собрания европейских епископов РПЦЗ, службу совершал там архиепископ Иоанн (Максимович). По расформировании лагеря был построен каменный храм в поселке Людвигсфельд, Ахатштрассе 14.

МОЛОДЁЖНАЯ РАБОТА

Русская Православная Молодёжь Германии выпустила новый номер ежеквартальной рассылки «Blagovest – Botschaft der Jugend». Подписаться можно по ссылке: <https://roj-deutschland.de/newsletter>

МОНАСТЫРИ

В женской обители в Бухендорфе 28 сентября / 11 октября торжественно отметили двадцатилетие со дня основа-

ния монастыря. Божественную литургию и праздничное богослужение возглавил митрополит Берлинский и Германский Марк в сослужении архиепископа Тихона Рузского (Берлинско-Германская епархия МП), епископа Ириней Лондонского и Западноевропейского, и епископа Иова Штутгартского.

Проповедь произнёс епископ Ириней. Он обратился к тому, что назвал «проповедь жизнью», напомнив слова афонского старца Эмилиана из монастыря Симонопетра о монашеской жизни как «ангельской и евангельской», а также подчеркнул, что истинная проповедь — это преобразование жизни во Христе. Преподобномученица великая княгиня Елисавета, небесная покровительница обители — такой яркий пример служения Богу и людям, которому уже двадцать лет следуют и сестры монастыря.

Завершая слово, владыка Ириней отметил: «Пусть сама жизнь сестёр будет свидетельством живого Евангелия и возможностью следовать Христу до наследия жизни вечной».



Уход за кладбищем, Висбаден



Бухендорф, 20 лет существования обители



Престольный праздник в г. Аугсбург

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

На сайте Германской епархии (www.roc.or.de) теперь стали доступны для просмотра все выпуски епархиального журнала «Церковные ведомости Православной Церкви в Германии». Издание выходило с 1951 по 1971 год как официальный печатный орган Германской епархии Русской Зарубежной Церкви.

Конец 2025 года ознаменовался новым плодотворным сотрудничеством для издательства нашего монастыря – совместно с Издательством Московской Патриархии был впервые издан русский перевод творений преп. Юстина (Поповича), исполненный митрополитом Марком. В рамках настоящего сотрудничества в одной из типографий Казани было напечатано Толкование на Евангелие от Матфея – фундаментальный

труд аввы Юстина. Редакторы Просветительского отдела Издательства Патриархии проделали большой труд по вычитке и правке, ощутимо улучшив качество текста. С Божией помощью, данная книга станет первой в целой серии изданий сочинений прп. Иустина, подготовленных совместно с Издательским отделом. В настоящий момент началась работа над переизданием Толкования Посланий св. Иоанна Богослова.

СОДЕРЖАНИЕ ДАННОГО ВЫПУСКА

- 1 Митрополит Марк (Арндт)
РОЖДЕСТВЕНСКОЕ ПОСЛАНИЕ
- 2 Епископ Иов (Бандманн)
СИМВОЛ ВЕРЫ КАК МИСТАГОГИЯ
- 7 Преп. Юстин Челийский
ТОЛКОВАНИЕ НА СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ
ПО ИОАННУ
- 11 Протоиерей Николай Артемов
БОГ ИСТИННЫЙ ОТ БОГА ИСТИННОГО
- 16 Протоиерей Валентин Асмус
БЛАЖЕННЬЙШИЙ МИТРОПОЛИТЪ
АНТОНІЙ (ХРАПОВИЦКІЙ) И ВОПРОСЫ
МЕЖПРАВОСЛАВНАГО ЕДИНСТВА
- 19 Кинстлер Анатолий Владимирович
АРХИВ БЕРЛИНСКО-ГЕРМАНСКОЙ
ЕПАРХИИ РПЦЗ
- 33 Диакон Николай Кляйн
«ТАЙНА ЛЮБВИ»
- 41 Из жизни Епархии
ОКТАБРЬ-ДЕКАБРЬ

«Вестник» является официальным органом Германской Епархии Русской Православной Церкви Заграницей. Редакторы «Вестника» стараются по совести высказывать мысли, согласные с учением Святой Православной Церкви и нашей иерархии. Однако, при всем старании авторов, иногда могут допускаться ошибки. Ответственность за такие ошибки ложится исключительно на авторов статей и на редакторов «Вестника», но ни в коем случае не на Архиерейский Синод или Епархиальное управление, которые не ведут предварительной цензуры и не могут знать заранее, где и что будет напечатано.

«Вестник» издается трудом и иждивением братства Преп. Иова в Мюнхене. Всех заинтересованных в его существовании и распространении мы просим жертвовать на наш счет с соответствующим указанием на переводе.

Freundeskreis Kloster des hl. Hiob e.V. (HypoVereinsbank)
IBAN: DE04 7002 0270 0038 9177 30 • BIC: HYVEDEMM
 Пожертвования принимаются в виде почтовых марок.
 Адрес Редакции: „**VESTNIK**”
 Kloster des Hl. Hiob von Počaev
 Hofbauernstr. 26 • 81247 München
 Тел. (089) 20 31 90 85 Fax (089) 88 67 77
 Интернет: www.derbote.online // www.roc.or.de/ru



100-летие Германской Епархии Русской Православной Церкви Заграницей

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

НАСЛЕДИЕ И ПРИЗВАНИЕ

20 НАУЧНЫХ ДОКЛАДОВ

НА РУССКОМ И НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКАХ, С СИНХРОННЫМ ПЕРЕВОДОМ

ЮБИЛЕЙНАЯ ВЫСТАВКА

ПОСВЯЩЁННАЯ ГЕРМАНСКОЙ ЕПАРХИИ

ХОРОВОЙ КОНЦЕРТ

ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ КОМПОЗИТОРОВ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ



6-8 мая 2026, ЗАМОК БЛУТЕНБУРГ, МЮНХЕН

Трансляция на YouTube

СРЕДА

ЧЕТВЕРГ

ПЯТНИЦА

ТОРЖ. ОТКРЫТИЕ 15:00

ДОКЛАДЫ 9:00

ДОКЛАДЫ 9:00

ОТКР. ВЫСТАВКИ 17:30

КОНЦЕРТ 19:30

КРУГЛЫЙ СТОЛ 16:00

Регистрация на сайте епархии: www.rocor.de/ru/konferenz



ROC OR STUDIES
Historical Studies of the Russian Church Abroad





ISSN 0930 - 9039