

*Диакон Александр Мусин*

## Современные проблемы церковно-исторических и церковно-археологических исследований в свете Священного Предания и канонического права Православной Церкви

Внимание церковного сознания к истории и археологии на пороге XXI в. более чем оправдано. Попытка опереться на прочный фундамент традиции перед лицом меняющегося внешнего мира вкуже с желанием подвести итоги «временным летам» есть необходимое условие нашего вступления в третье тысячелетие по Рождестве Христовом. Особенно значение церковно-исторического знания как науки о человеке в системе общественных связей в контексте преображающего действия Церкви Христовой на человеческую личность выявляется из того факта, что XX в. явился столетием пренебрежения Богоподобием человеческой личности. Следствием такого подхода к обществу в сфере исторического знания явилась деперсонафикация истории и замена конкретного исторического полотна со сложным переплетением личностных интересов идеологизированными схемами. Приоритетное развитие попыток теоретического осмысления истории подменило собой знание эмпирическое, основанное на внимании к источниковедению, которое через конкретную работу с историческими памятниками ощущало неповторимое своеобразие исторических событий. Именно этими факторами: изгнанием из истории Бога и человека, и был обусловлен кризис исторической науки вообще.

Эти трагические последствия не обошли стороной и церковно-историческую науку в России и массовое историческое сознание чад Русской Православной Церкви. Мужественность апокалиптических чаяний сменилась «эсхатологическим испугом»; ощущение постоянного присутствия Промысла Божиего в мире на задний план сознания, а на первое место выступили антиисторические, по сути дела, богоборческие теории «мирового заговора», отдающие Божью ниву – историю человечества – на откуп в безраздельное владение силам зла; исторически трезвые представления о прошлом Церкви, о ее сложной истории смени-

лись мифотворчеством, в окружении которых человек сегодняшнего неуютного мира чувствовал себя вполне комфортно. Мифологизация церковно-исторического сознания совершалась тем быстрее, что острая ностальгия по прошлому в условиях кризиса общества и распада государства приводила к идеализации этого прошлого, которая в полном соответствии с законами мифологического сознания видела в этом прошлом «золотой век» христианской истории.

Духовное противостояние апостасии сменилось всеобщей подозрительностью, судорожными поисками мнимых врагов и реальных недругов Церкви. Массовое представление о том, что наши христианские предки были ближе ко Христу, чем мы, и что наши потомки впадут в еще большее отступление от идеалов Евангелия, прекрасно вписывается в позитивистскую теорию прогресса Ж. Кондорсе, согласно которой разум будет постоянно процветать, а суеверия, среди которых идеологи прогресса в первую очередь видели христианскую веру, станут отмирать. Складывалась особая теория «антипрогресса», вполне удовлетворяющая либерально-секулярному взгляду на Христа и Его Церковь, однако полностью противоречащая Богооткровенным библейским принципам взаимоотношения Бога и человека, согласно которым каждое поколение и каждая личность находятся в своих особенных отношениях к Богу, основанных на подвиге воли и веры.

Такое отношение к истории нарушило библейское понимание времени как тварной категории, подчиненной Божественному Промыслу и неизменной по своей эсхатологической сути. «Последние времена» Апокалипсиса и апостольских посланий (1 Пет. 1, 5; 1 Ин. 2, 8; Иуд. 18; 1 Кор. 7, 29; Гал. 6, 10; Откр. 1, 3) – особый эон-период, который начался Боговоплощением и закончится вторым Пришествием Христа и концом истории. С евангельской точки зрения более «последнего» времени, чем то, которое уже настало, не будет, и наше время не ближе к концу истории, чем первое столетие по Р. Х.: оно равным образом эсхатологично. Отсюда и строжайший запрет Господа на «испытания» времени Второго пришествия: *О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец мой один* (Мф. 24, 36; Мк. 13, 32); *Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в своей власти* (Деян. 1, 7), который постоянно нарушается «любопытной десницей» *совопросников века сего* (1 Кор. 1, 20).

Следствием такого антиисторизма в массовых представлениях является особого рода «монофизитизм» в восприятии церковной истории, разрушающий Халкидонский орос 451 г. о «неслиянности и неразлучности» Божественной и человеческой природ в Богочеловеке. В массовом сознании история Церкви начинает

восприниматься как однолинейное действие Бога в истории, где человеческая личность совершенно не проявляет себя.

Все эти негативные тенденции в массовом церковном сознании происходят на фоне упадка церковно-исторической науки в Русской Церкви. Этот упадок, вызванный во многом объективными причинами отечественной истории XX в., в настоящее время не может быть оправдан. Вызов, брошенный массовым сознанием богословскому ведению Церкви, требует адекватного ответа в виде развития церковной истории и богословия, которое должно быть противопоставлено антиисторизму и подкреплено авторитетом Священноначалия Русской Православной Церкви. Начало этому ответу должно быть положено интенсификацией церковно-исторических исследований, основой которого должно стать развитие источниковедения в области документальных памятников по истории Церкви, для чего необходима активная рецепция того опыта, который был накоплен исторической наукой за уходящее столетие. При этом необходимо учитывать специфику церковно-исторического процесса и особенности христианского сознания, отразившиеся в сложении церковно-исторических источников. Помимо рецепции достижений внешней по отношению к Церкви науки необходимо развитие собственных теоретических представлений о специфике церковно-исторического процесса и особенностях церковно-исторического знания.

Основой таких построений должно стать практическое приложение Халкидонского догмата к Церкви и истории. В Церкви, как в Богочеловеческом организме, присутствие двух природ служит основой правильного понимания церковной истории как синергии, соработничества Бога и человека в истории человечества. При этом основная особенность Церкви в истории заключается в том, что здесь кроме человеческой природы, в отличие от Богочеловека, присутствуют и человеческие личности с их свободной волей. Поэтому, если в Богочеловеке воля человеческой природы не противоречит и не противоборствует, а следует и подчиняется Божественному хотению<sup>1</sup>, то в истории Церкви свобода человеческой воли Ее членов действует во всей своей полноте и никакому ограничению, кроме самоограничения, не подлежит. В этом принципиальная сложность осмысления церковной истории, которая, несмотря на непрестанное преображающее действие Божества, реализуется через свободную волю человека, которая проявляется в конкретной культурно-временной среде по свой-

---

<sup>1</sup> *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. Ч. 3. История богословской мысли. Издание 2-е. Репринт. М., 1994. С. 498–499.

ственным эпохе закономерностям жизнедеятельности личности и общества.

Признавая, что Церковь есть Богочеловеческий организм – *тело Христово* (Еф. 1, 23), в котором наличествуют две природы и соответствующие природам две воли, которые не всегда синергичны, мы должны перевести эти богословские понятия на язык науки о человеке в обществе. В таком контексте это означает, что жизнь Церкви в истории человечества состоит из двух взаимосвязанных элементов. Первый субстанциональный элемент – неизменяемый, обусловленный вечностью евангельского учения, догматического и канонического строя, который поддерживается в своем историческом бытии метаисторическими причинами, проистекающими из постоянного присутствия Духа Божия в Церкви. Второй элемент – изменяемый, связанный с человечеством в Церкви, который эволюционирует под влиянием элемента Божественного. Эта эволюция не есть просто преобразование как следствие соподчинения, приводящего к синергии Бога и человека и, как результат, к теозису. Мы уже отмечали обусловленную свободной волей противоборство человека в истории Божественному Промыслу.

Именно эта жизнедеятельность человеческого элемента Церкви с ее внутренними закономерностями и противоречиями и должна изучаться исторической наукой. Однако априорная известность Божественной составляющей церковной жизни не только влияет на созидание истории, поскольку являет собой ту вероучительную и поведенческую норму, под которую стараются, сознательно или бессознательно, подстроиться лучшие силы человечества. Она также способствует правильному изучению церковной истории, поскольку знание такой нормы облегчает наше понимание исторического процесса и является важным моментом историко-сравнительного анализа реальной картины прошлого и тех норм, которые христианское общество должно исповедовать. И само поддержание таких норм в истории общества, и сравнительное изучение этих норм в общественной истории осуществляются посредством и через Священное Предание Церкви Христовой как неизменную верность лежащей в Ее основании евангельской вере. В этом смысле Священное Предание является как фактором, созидающим церковную историю, так и смыслом самой церковной истории, что выводит нас на богословскую антиномию роли Предания в Церкви.

Церковная история, как мы только что видели, не может осуществиться без участия людей и в этом смысле представляет собой антропологический феномен, основой которого является сохранение Священного Предания как сути Божественного откровения и передачи его из поколения в поколение в форме куль-

турно-исторической традиции. При этом становится очевидно, что и сами формы традиции, в которых сохраняется Священное Предание, являются культурно и исторически обусловленными и складываются в соответствии с определенными закономерностями, понимание которых доступно историческому исследованию. Поэтому главным вопросом в теории церковно-исторических исследований и практического приложения их выводов к повседневной жизни Церкви и пастырской практике является вопрос взаимоотношений Священного Предания, представленного в традиции церковной жизни, с таким фундаментальным моментом научного исследования, как историческая критика. Иными словами, необходимо канонически твердо определить, возможно ли для церковно-исторической науки исследование традиции Церкви методами общего исторического исследования.

Этот вопрос иногда неверно понимается как допустимость применения норм исторической критики в области Священного Предания. Однако это совершенно не так, поскольку Предание относится к области неизменяемого элемента в церковной жизни и подлежит ведению богословия, а не истории. История Церкви призвана исследовать не само Священное Предание, которое в исследовании представляется уже данным, а механизм традиции церковной жизни, сохраняющий и передающий это Предание через смену культурно и исторически обусловленных форм, как и сами эти формы. Это заставляет признать, что при единстве сущности Предания на всем протяжении церковной истории (напомним, что собственно Священное Предание это то, во что должно быть признано *ad omnibus, semper* и *ubi*) форма его сохранения и изложения в истории могла меняться, то есть, под различными формами церковной традиции может скрываться единая сущность Предания.

По сути дела, церковная история, как и археология, есть наука об исторических формах Священного Предания. Поскольку история Церкви изучает формы ее бытия, а не саму сущность, то она вправе критически подходить к объекту своего изучения, не затрагивая святости Предания.

Вместе с тем задачей церковно-исторического исследования является не только изучение конкретных форм церковной жизни с помощью известных норм Предания, но и вычленение в этих временных формах священной закваски Предания по принципу отделения всеобщего (*ad omnibus*), вечного (*semper*) и повсеместного (*ubi*) от тех или иных мнений в рамках местной традиции, историческое время появления которых хронологически определимо. В этом заключается еще одна богословская антиномия церковно-исторической науки: понимание истории через Предание и

ради Предания. Очевидно, именно об этом и говорил председатель Синодальной богословской комиссии Высокопреосвященный митрополит Минский и Слуцкий Филарет в своем докладе на открытии Богословской конференции РПЦ, когда сказал о том, что «богословие всегда в той или иной мере находится в конфликте с самодовольной обыденностью, суть которой – в нежелании что-либо ставить под вопрос в «мирном течении» повседневности». Это проистекает оттого, что «богословие, будучи духовно-интеллектуальной деятельностью, призвано заниматься критикой существующих в рамках церковной жизни частных преданий с точки зрения католического Предания», поскольку «частные и местные «традиции» подчас содержат «элементы суеверия», а «второстепенное воспринимается как существенное, и наоборот». Именно этим и обуславливается критическая функция богословия и церковно-исторической науки.

Раз церковное предание в конкретно-историческом плане представляет собой антропологический феномен, образующийся в результате реализации закономерностей исторического сознания общества и личности, то и его исследование возможно в соответствии с теми правилами исторического исследования, которые позволяют нам через использование историко-генетического метода перейти от известного к неизвестному и определить не только этапы сложения местной церковной традиции как частного мнения, но и выявить истоки и начальные формы такого мнения, как и причины, приведшие к его становлению. Однако именно здесь церковного историка и подстерегают как ловушки исследовательского характера, так и возможность серьезной конфронтации с «самодовольной обыденностью», представленной широким фронтом церковно-общественного мнения, а иногда и непониманием Священноначалия.

Поскольку одним из главных побудительных мотивов любого исторического исследования является имеющее место противоречие: будь то противоречие в исторических источниках, в историографических мнениях или конфликт между интересом к данной теме и отсутствием исторических свидетельств в этой области, то одними из первых с проблемами противоречия традиции фактам столкнулись археологии. Речь идет о противоречии письменного предания артефактам и их комплексам, что всегда являлось одной из проблем археологической науки<sup>1</sup>. В связи с этим в христианской археологии сложились определенные методологические принципы, которые можно назвать «иерархия процедур»

---

<sup>1</sup> *Снодграсс А. М.* История Греции в свете археологии // ВДИ. № 2. 1992. С. 32–40.

и «иерархия источников», предусматривающие «презумпцию достоверности предания»<sup>1</sup>. Такие подходы вызвали серьезную критику в научном сообществе, однако не всегда справедливую. Это было связано с тем, что полемика в весьма слабой степени учитывала особенности исторического источника как памятника прошлого.

Многослойность текстового исторического памятника включает в себя не только объективный и субъективный моменты информирования о прошлом, иногда служащей тенденциозности источника, но и отражает ментальность эпохи как «коллективное неосознанное». Все три пласта имеют укорененность в историческом прошлом, которому принадлежит документ, и в этом смысле «историчны» и «объективны». В задачи научной критики письменного памятника, которая все больше превращается в методику «понимания» памятника и его «адекватного прочтения», собственно и претворяющих его в исторический источник, входит не только выявление информации, которую автор преднамеренно хотел сообщить или исказить, но и того, что не было специальной целью автора, а оказалось в тексте непреднамеренно, как спонтанное отражение окружающей автора исторической действительности. Иногда как специфический вид исторической информации должно рассматриваться и полное отсутствие сведений по исследуемой проблеме. Эти непреднамеренные сведения и составляют для археолога ценнейшую находку в письменных источниках. Учитывая отмеченную многослойность текстового памятника, возможно именно на основе комплексного источниковедения строить цельную и непротиворечивую историческую картину, сопряженную с взаимной верификацией различных по характеру источников, как письменных, так и археологических.

Обычно в случае противоречия вещественных древностей письменной традиции Церкви предпочтение отдается данным археологии, а традиция, собственно церковное предание, считается фальсифицированной. Оставим в стороне особенности археологической науки, предусматривающие фрагментарность и неполноту исторической информации, представленной в артефактах, как и особый способ отражения этой информации в вещественных древностях. В результате этих особенностей наше понимание артефактов может быть принципиально неверным в еще большей степени, чем прочтение письменного источника, что порождается нашим методологическим бессилием правильно осмыслить историческую информацию, заложенную в вещественной древности. Тем

---

<sup>1</sup> *Беляев Л. А.* Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. М., 1998. С. 8, 161.

более, что археологические памятники отражают явления культурно-процессуальной, повседневной истории, тогда как письменные памятники порождены событийно-прагматической историей. В любом случае противоречие между письменной традицией и вещественными памятниками не должно просто констатироваться, а предпочтение, безусловно, отдаваться данным вещественной древности. Необходимо искать возможные объяснения имеющемуся противоречию, возможно в наборе вариантов.

В светской науке под преданием Церкви понимаются прежде всего письменные источники, как ранние, так и поздние, без учета их принципиальных историко-информационных особенностей. При этом не учитывается, что содержание поздних источников представляет собой устную традицию, личные или общественные домыслы, превратившиеся лишь с течением времени в записанный текст и, таким образом, обретшие статус письменного источника, воспринимаемого в его равноценности с древним текстом. Письменные источники, по сути дела, отождествляются с устным источником, легендой. Однако специфика, отличающая древний письменный памятник от предания, связанного с церковным фольклором и лишь в гораздо более позднюю эпоху превращающегося в памятник письменный, не рассматривается. На наш взгляд, это принципиально важно, поскольку позволяет в области церковной истории различать первичные и вторичные (собственно записанное позднее предание) письменные источники, первые из которых обладают большей степенью достоверности в силу их древности, а вторые отражают, скорее, представление церковного сообщества о своем прошлом, чем само это прошлое. Являясь прекрасным источником по истории церковного сознания и развитию церковно-исторических представлений, их сведения оказываются достаточно спорными, когда дело касается ранней церковной истории. Накопление информации в таких источниках происходит по законам фольклорного жанра, мифотворчества, а отнюдь не исторического памятника. Вторичные памятники требуют более внимательного понимания и критики, которые способны выяснить происхождение тех или иных сведений в общеисторическом контексте прежде всего на основе сопоставления с данными ранних памятников и археологическими древностями.

К сожалению, анализ артефактов в современной археологии происходит зачастую не в контексте первичных, но вторичных памятников без учета их происхождения. Это и приводит к появлению противоречивых выводов, которые расцениваются исследователями как следствие осознанной фальсификации церковной традиции. На практике это приводит к полному отрицанию письменной церковной традиции для совместного изучения с данными ар-



хеологии. А вместе с тем мы имеем дело не столько с принципиальной несопоставимостью текста и артефакта, сколько с противостоянием двух явлений, представленных разнохарактерными по времени происхождения, уровню ментальности и качеству информации памятниками. Учет именно этих обстоятельств способен избавить верующее сознание от треволнений, подобных тем, которые недавно произошли после публикации рядом российских СМИ выводов израильских археологов<sup>1</sup>. Речь шла о том, что ни эпоха сорокалетнего странствования Израиля, ни подробности переселения в «землю обетованную» и, в частности, взятие Иерихона не нашли репрезентативного отражения в археологических памятниках. Подобное отсутствие соответствий между библейскими книгами и результатами археологических исследований было интерпретировано израильскими учеными, как представило дело пресса, как факт недостоверности библейских свидетельств, и в таком качестве и подано как научной, так и широкой общественности. Однако понимание изложенной выше специфики археологических источников, как и несовершенство методики археологических исследований способно в значительной мере снять остроту противоречия. Некорректность интерпретации ряда археологических данных, как и факт отражения письменными и археологическими источниками различных пластов исторического бытия, оставляет вопрос о поисках и интерпретации вещественных доказательств исхода открытым.

В любом случае научно-археологическому анализу христианских и библейских древностей должно предшествовать знакомство с письменными источниками и христианской традицией: в истории христианства слово предшествовало его материальному воплощению. Если данные археологии не совпадают с известиями письменных источников или устной церковной традицией, то совершенно не обязательно отдавать предпочтения археологическим источникам. Церковная археология есть длительный процесс взаимной проверки и верификации письменных и археологических данных, которые являют собой два крыла церковного предания, представленного в истории различными способами и сохраненного различными культурно-историческими силами.

Начав наши рассуждения с реальной возможности расхождения артефакта и письменного памятника и указав на особенность памятников поздней церковной традиции, которая заключается в том, что они доносят до нас в ряде случаев не столько первоначальную память об истории Церкви, сколько поздние представления самой Церкви о своей истории, то есть являются не столько

---

<sup>1</sup> *Лесков С.* Ветхий Завет надо отредактировать (выводы археологов ставят под сомнение важнейшие библейские сюжеты) // Известия. 2 ноября 1999 г.

историческим источником, сколько историографическим, стоит перейти к анализу возможных противоречий внутри самого корпуса письменных источников по истории Церкви. Именно здесь мы сталкиваемся с гораздо более серьезными трудностями как источниковедческого, так и церковно-общественного характера. Мы сознательно выбираем наиболее острые сюжеты церковно-критических исследований в области устоявшихся традиционных мнений в истории РПЦ, чтобы наглядно показать всю остроту проблемы как в плане общественного восприятия исследовательских выводов, так и в плане личной «интеллектуальной совестливости» (выражение А. В. Карташева) и христианской ответственности церковного историка.

Легенда о путешествии св. Ап. Андрея на Русь, лежащая в основе восприятия церковной истории России и, скорее всего, служившая способом образного доказательства апостоличности Русской Церкви, вполне соответствующим эпохе, признавалась за достоверную митрополитом Макарием (Булгаковым)<sup>1</sup>. Однако она вызвала неприятие Е. Голубинского, впрочем, как и митрополита Платона (Левшина), назвавшего легенду результатом «честолюбия и тщеславия наших предков» или «тщеславия неизвестного автора»<sup>2</sup>. В настоящее время вопрос о путешествии Ап. Андрея на Русь может быть решен отрицательно, что, однако, не означает отсутствия духовной признательности России Апостолу и особого значения легенды для древнерусского христианского сознания. Однако дальнейшее мифотворчество в этой области, выходящее за хронологические рамки древнерусской эпохи, в частности твердая уверенность Валаамской братии в том, что Апостол посетил монастырский остров, не может быть оправдано.

Проблема первого митрополита Киевского является весьма существенной, поскольку Повесть Временных Лет до 1039 г. не упоминает русских митрополитов, что само по себе вызывает вопросы. Именование первого митрополита Михаилом закреплено в литургической и эртологической традиции Русской Церкви в виде дня его памяти 30 сентября/13 октября († 992), и молитвенного призывания его имени в первом прошении на литии на вечерне и утрени. История этого праздника, как и появление соответствующего литургического текста, вряд ли старше Синодальной эпохи. Историческая традиция, называющая первого митрополита Киевского Михаилом, восходит к Никоновской летописи (XVI в.), что в свою очередь основано на историческом недоразумении. Оче-

<sup>1</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1994. Т. 1. С. 91, 96.

<sup>2</sup> Голубинский Е. История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1. Ч. 1. С. 20, 21, 30.

видно, первым архиереем на Руси был Феофилакт Севастийский<sup>1</sup>, что проистекает из сообщения византийского историка Никифора Каллиста. Это ставит вопрос не только о причинах молчания начальной русской летописи о первых русских митрополитах, но и об исторической достоверности современного диптиха РПЦ. При этом осмыслению подлежат прежде всего те канонические причины, которые сформировали диптих в его современном виде.

Известно, что новгородский епископ Иван Попьян (1110–1130) «отвержеса епископии», вследствие чего на основании 9-го правила III Вселенского Собора был исключен из епархиальных синодиков – «сего не поминают»<sup>2</sup>. Однако ряд псковских храмовых синодиков XVI–XVII вв. упоминают имя Иоанна в диптихах, а житие св. архиепископа Нифонта, написанное псковичем священноиноком Василием-Варлаамом в 1558 г., говорит о нем как просто об ушедшем на покой. Мы не можем согласиться с тем, что в разных частях единой епархии существовало различное отношение к каноническому преступлению своего архиерея. Считаем мнение псковичей поздним и недостоверным, возникшим как искусственно восстановленная традиция в условиях, когда память об истинной исторической картине была утрачена<sup>3</sup>.

Первый новгородский архиепископ св. Илия-Иоанн (1165–1186), согласно его житию, был избран архиереем на вече. Однако анализ древнейших летописных сообщений, где об избрании ничего не сообщается, определенно показывает, что епископ Илия, лишь перед смертью принявший монашеский постриг с именем Иоанн (приписка к Типику ГИМ № 330), был не избран, а именно поставлен Киевским митрополитом Иоанном и князем Ростиславом, как результат борьбы митрополии против новой канонической практики поставления архиереев в Новгороде, которая начала складываться после избрания епископа Аркадия в 1156 г. Агиограф XV в. искренне посчитал себя вправе «исправить ошибку истории», поскольку впоследствии избрание стало обычной нормой, а такой авторитетный архиерей, как свт. Илия, просто обязан был пройти процедуру избрания<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Подскальский Г. Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1238). СПб., 1996. Приложение 1. С. 447–448.

<sup>2</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М. Л. 1950. С. 473.

<sup>3</sup> Мусин А., диакон. 1130 год. Епископ Иван Попьян и кризис церковно-государственных отношений в Древней Руси // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 12. Новгород, 1998. С. 195–210.

<sup>4</sup> Мусин А., диакон. 1165 год. Архиепископ Илья-Иоанн и комплекс церковных древностей с Федоровского раскопа // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 10. Новгород, 1996. С. 147–158.

Недавно московский историк В. А. Кучкин сопоставил известие «Сказания о Мамаевом побоище» о встрече прп. Сергия Радонежского и св. блгв. кн. Дмитрия Донского накануне Куликовской битвы 1380 г. с древнейшими редакциями жития прп. Сергия и синхронными летописными сводами, указывая при этом на ряд вопиющих анахронизмов в составе самого «Сказания». В результате он достаточно обоснованно предположил, что встреча святого и князя перед неким сражением с неверными, о которой без указания даты и подробностей сообщается в ранних редакциях жития преподобного, написанных Епифанием Премудрым, имела место до освящения храма на Дубенце, то есть до 1 декабря 1379 г., и, скорее всего, перед битвой на р. Воже<sup>1</sup>. Такие выводы вызвали злорадство антицерковно настроенных публицистов и не менее злую реакцию церковных кругов. Однако весьма убедительный критический анализ письменной традиции заставляет нас согласиться в целом с выводами В. А. Кучкина. Не исключено, что в конце XV в., когда главнейшим событием русской истории стала считаться именно Куликовская битва, встреча, имевшая место в 1378 г., была приурочена именно к ней.

События избрания св. митрополита Ионы и фактическая автокефалия РПЦ 1448 г. точно так же окружены целым комплексом противоречий в письменных источниках, где история Русской Церкви после 1431 г. оказалась, скорее всего, отредактированной<sup>2</sup>. Это понадобилось, очевидно, дабы избежать неприятного осадка от самопровозглашения автокефалии без санкции Матери-Церкви и последующего церковного раскола, продолжавшегося фактически до 1563 г., который был зафиксирован обеими сторонами (послание 1467 г. патриарха Вселенского Дионисия митрополиту Литовскому Григорию<sup>3</sup> и послание Ивана III архиепископу Новгородскому Ионе (до 1470 г.)<sup>4</sup>), но о котором отечественная историография не любит вспоминать. Как бы идейно ни оценивать церковно-исторические события на Руси середины XV в., нельзя не признать наличия серьезных противоречий, умолчаний и несогласованности в источниках (вопросы о статусе митрополита Герасима, о возможной поездке св. епископа Ионы в

<sup>1</sup> Кучкин В. А. Дмитрий Донской и Сергей Радонежский накануне Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 103–125.

<sup>2</sup> Лурье Я. С. Две истории Руси XV века. Ранние и поздние, официальные и независимые летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 93–122.

<sup>3</sup> Шапов Я. Н. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. М., 1976. Т. 2. С. 145–147.

<sup>4</sup> Памятники древнерусского канонического права X–XV вв // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880. № 100.

Царьград, о его наречении на митрополию в 1431 г., наличие в русских архивах грамот императору и патриарху, данные которых не согласованы между собой, вопрос о завещании св. митрополита Ионы, сомнения современников в отношении прав св. Ионы на митрополичью кафедру и др.), что не позволяет до сих пор создать непротиворечивую историческую картину.

Соборы о новых чудотворцах 1547 и 1549 гг., бывшие при св. митрополите Макарии, как и списки канонизированных на них святых, давно стали фактом русской церковной истории. Однако внимательное знакомство с имеющимися источниками вкуче с анализом методики исследования, свойственной для XIX в., приводит к мысли, что реальные события могли существенно отличаться от историографических реконструкций. До сих пор в исследовательском активе отсутствует текст грамоты со списком святых, канонизированных в 1549 г., что наводит на мысль, что такой грамоты не было вообще. Примененная В. Ключевским и Е. Голубинским «духовная арифметика», когда предполагаемый список святых 1549 г. получался при механическом вычитании «списка 1547 г.» из перечня святых жития св. митрополита Ионы особой редакции, прославленных при св. митрополите Макарии, не выдерживает критики: ниоткуда не явствует, что все эти святые были канонизированы именно в 1549 г. Серьезные расхождения между списками редакций грамоты 1547 г. ставят вопрос о конкретных святых, прославленных на этом соборе. Сам характер соборных деяний свидетельствует о них как о литургической реформе, а не о канонизации, которая в XVI в. совершалась в иных церковных формах. Представляется, что общеизвестная картина истории соборов нуждается в некоторых исправлениях<sup>1</sup>.

Игнатий, бывший патриархом Московским в 1605–1606 гг., очевидно, сразу после воцарения Василия Шуйского по приговору Освященного Собора, хотя, возможно, и без соблюдения канонической процедуры, был лишен сана и заточен в Чудове монастыре. Именно этот факт позволил патриарху Филарету в 1620 г. сказать, что Игнатия «священноначальники Церкви российской... от святительства... изринуша». Однако тем же по составу Освященным Собором Игнатий 24 июня 1605 г. был избран патриархом. Если легитимность Лжедмитрия, хоть и признанная российским обществом, все же сомнительна, то каноничность Собора, как и его деяний, сомнению не подлежит. Последующая негативная роль Игнатия в русской истории, как и ряд канонических нарушений, сделали лишение сана вполне справедливым. Одна-

<sup>1</sup> Мусин А., диакон. «Новые чудотворцы» и проблема авторитета в культуре XVI века // Русское искусство позднего средневековья. XVI век. СПб., 2000. С. 21–25.

ко столь же справедлив тот факт, что в свое время он был законным патриархом, а отнюдь не лжепатриархом, как его пытались представить впоследствии<sup>1</sup>. В этом смысле историческая справедливость восторжествовала в Титулярнике 1672 г., где портрет Игнатия помещен в ряду прочих патриархов в соответствующем патриаршему сану облачении, однако его имя под портретом лишено титула «Святейший Патриарх»<sup>2</sup>.

Список подобных проблем церковной истории можно продолжить. Но отмахнуться от их существования уже невозможно. Позиция, согласно которой подобная «игра ума» может быть уделом лишь богословской элиты, а для широкой массы верующих эти сведения бесполезны, не может быть честной. Другая позиция, утверждающая, что подобные изыскания в Церкви вообще вредны и бессмысленны, не может быть умной. Возможно, часть из указанных проблем действительно есть порождение методологических особенностей самой исторической науки, и они разрешатся сами собой в результате обретения новых источников и правильного прочтения старых. Но списать все на гипотетичность и недостоверность нашего знания и вследствие этого предпочесть устоявшиеся исторические мнения представляется неправильным, поскольку эти мнения – результат деятельности человеческого разума эпохи средневековья по оценке собственной истории. Основания, на которых более древнюю спекуляцию стоит предпочесть новейшей, весьма сомнительны. Таким образом, существование подобных противоречий в истории Церкви требует от нас ответа на два основных вопроса: свободно ли историческое исследование и какова должна быть реакция церковного сознания на его результаты.

Основным церковно-научным принципом должна быть интеллектуальная свобода церковно-исторических исследований. Эта безусловная свобода должна быть защищена авторитетом Священноначалия РПЦ. Безусловность исследовательской свободы должна быть ограничена исключительно внутренними нравственными факторами как:

1) бескорыстное стремление к исторической истине в духе требования Спасителя *познаете истину, и истина сделает Вас свободными* (Ин. 8, 32),

2) безупречная научная честность, порожденная как строгим соблюдением методов исторического исследования, так и отсутствием тщеславия ученого, не желающего сделать себе имя в науке на оригинальности темы,

<sup>1</sup> *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. С. 56.

<sup>2</sup> Портреты, гербы и печати Большой Государственной книги 1672 года. СПб., 1903. С. 53.

3) корректность оформления научных выводов, предусматривающая признание гипотетичности самостоятельно полученного нового знания,

4) доброжелательное отношение к предмету познания, то есть к Церкви Христовой, ибо «познание есть дело любви», отсутствие малейшего намерения нанести урон светлому лику Церкви или посеять соблазн и смущение в сердцах ее верных чад.

Очевидно, подобные соблазны среди массы верующих неизбежны (Мф. 8, 17), однако недопустимо *остерегаться* исследователя как *производящего соблазны* (Рим. 16, 17; ср.: Мф. 18, 6; Мк. 9, 42), поскольку свобода исследователя, как свобода христиан вообще, не может служить соблазном (1 Кор. 8, 9). Действительный соблазн для верующих может произойти только тогда, когда выводы исторического исследования в соответствующей публицистической обработке преподносятся обществу как злорадное доказательство преднамеренной фальсификации церковной истории. Такие попытки использовать историческую правду или научную гипотезу во вред Церкви должны вызывать осуждение как всего научного сообщества, так и Священноначалия РПЦ.

Однако подлинной защитой от соблазна является не общественное или церковное осуждение нечестного использования научных выводов, а настоящее историческое сознание членов Церкви, возникающее как результат серьезной пастырской работы, которая особо необходима в связи с отмеченными в начале доклада негативными тенденциями массового церковно-исторического сознания. Этому сознанию необходим здоровый историзм, дающий современным христианам понимание того, что люди Древней Церкви отличались от них по ряду признаков и иногда достаточно принципиально. Необходимо старательное разъяснение, прежде всего в Духовных школах, добрыми и умными методами, проникнутыми любовью к пасомым, что именно в церковном Предании вечно, а что временно. Необходимо провести четкую разницу между Богодухновенностью Священного Писания как Словом Божиим и письменными памятниками церковной традиции. Если даже в отношении к Слову Божию Церковь полагает, что Богодухновенность Писания органична, то есть не искажает свободы соавторской воли человека, и что непогрешимость Священного Писания распространяется прежде всего на собственно Откровение, то есть знание о Боге и отношении Бога к миру, а не на весь корпус сведений исторического, этнографического и географического характера, то письменные источники истории Церкви, не обладающие Богодухновенностью, тем более не свободны от личных взглядов исторических деятелей и возможных неточностей. Главное, что до нас доносит письменная церковная

традиция, это то, что Бог действует в истории человечества и, несмотря на противоление человека Богу, рождает святых личностей, которые и есть удача истории. Это и есть «выявление в истории истины богочеловеческой природы Церкви, вечного и неизменного, связанного с божественной и надмирной основой церковного бытия» сквозь «все треволнения церковной истории», что по справедливому убеждению Высокопреосвященного митрополита Минского и Слуцкого Филарета и составляет сложную задачу церковного историка и богословия истории вообще.

Наша вера в святость прп. Сергия Радонежского не основывается на историческом факте его встречи со св. кн. Димитрием Донским ни перед битвой на р. Воже в 1378 г., ни перед Куликовской битвой 1380 г. Была эта встреча или нет, мы своим церковным опытом знаем, что без молитвенного предстательства «игумена земли Русской» духовная составляющая нашей истории и нашей победы не представима. Именно его святость есть предмет нашей веры, а не исторические подробности, сопровождавшие жизненный подвиг преподобного. И в этом – здоровый историзм церковного сознания.

Представляется, что православное богословие на пороге III тысячелетия должно не только отличаться «апокалиптической верностью» (выражение прот. Г. Флоровского), но и «историческим мужеством». Прот. С. Булгаков писал, что Апокалипсис создан для того, чтобы побудить христиан мужественно и до конца претерпеть историю. Подобное мужество нужно и при ретроспективном обращении к историческому прошлому. Церковь и ее чада должны обладать мужеством веры, которое способно вынести неожиданно открывающиеся новые подробности своей истории, которые не всегда могут быть приятны и способны разрушить стереотипы общественного сознания. Вера должна быть обращена не к достоверности частных подробностей церковной истории, а в сам факт действия Бога в истории. И тогда наша вера действительно будет победой, победившей мир (1 Ин. 5, 4), в данном случае в его историческом измерении.

Еще одной богословской и канонической проблемой является сегодняшняя практика археологических раскопок и церковно-археологических исследований. Речь идет об археологии погребального обряда, предусматривающей раскопки христианских погребений и последующее антропологическое изучение остатков, которые являются весьма информативным источником эпохи средневековья. При этом смущается не только совесть рядовых христиан, но и совесть самих исследователей, среди которых немало членов Церкви. Следует рассмотреть возможные догматические, канонические, исторические и нравственные предпо-



сылки такого рода исследований для формирования окончательного мнения Русской Церкви по этому вопросу.

С точки зрения догмата о всеобщем воскресении, момент археологических раскопок, связанный с разрушением погребения, не может вызывать осуждения. Однако необходимо учитывать, что в массовом сознании недопустимость тревожить могилы связана с суеверием, предполагающим, что личное воскресение возможно лишь в случае сохранения останков усопшего. Поэтому при разъяснении необходимости проведения раскопок в церковно-археологических исследованиях стоит вновь обратиться к творениям отцов Церкви II–V вв. (Тертуллиан, Афинагор, свт. Григорий Нисский, Синезий Киренский и др.), которым неоднократно приходилось писать трактаты о воскресении тел, опровергающие это неверное мнение. Суть опровержения сводилась к тому, что анатомическая сохранность тела не является безусловным залогом воскресения, поскольку Господь, сотворивший материю *ex nihilo*, не затруднится в воскресении создать новые тела из уже предсуществующей материи. Провидя неуничтожимость материи, Отцы показывали, что разложившаяся на атомы плоть становится составляющим элементом окружающей природы, из которой эти элементы и будут востребованы в воскресении тел. Необходимо также учитывать и традиционное представление церковного народа о святости мест погребения и охранении их покойа. Поэтому решению о начале раскопок должна предшествовать оценка возможных общественных последствий археологических исследований и соответствующая пастырская работа по разъяснению духовного смысла и церковной значимости производимого.

С канонической точки зрения, грех «гробокопательства» осуждается правом Восточной Церкви. Об этом свидетельствует 66-е правило свт. Василия Великого, предполагающее 10-летнее отлучение от причастия<sup>1</sup>, 7-е правило свт. Григория Нисского<sup>2</sup> и 43-е правило патриарха Иоанна Постника, наказывающее это преступление годом экскоммуникации<sup>3</sup>. Отрицательное отношение к гробокопательству, существовавшее в Древней Руси, зафиксировано в уставе св. кн. Владимира в понятии «сволакивания мертвеца» (Волынская и Синодальная редакции) и «гробного татя» (Волынская редакция)<sup>4</sup>. Данные статьи представляются рецепцией византийского церковного и имперского права на Руси.

<sup>1</sup> *Никодим (Милош), епископ.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 2. М., 1994. С. 441–442.

<sup>2</sup> Там же. С. 507–508.

<sup>3</sup> Там же. С. 568–569.

<sup>4</sup> *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 30.

Однако такое осуждение не безусловно. Отцы рассматривают гробокопательство как производное от любостяжания и расценивают его как присвоение чужого или как хищение. Свт. Василий специально оговаривает, что его норма направлена против «раскапывающего гроб для хищения». При этом свт. Григорий подразделяет гробокопательство на «простительное» и «непростительное». Непростительное гробокопательство есть порождение любостяжания, поскольку тревожащий прах усопшего делает это в надежде приобрести украшение, закопанное с умершим, разумеется, для личного обогащения. Простительное гробокопательство касается употребления могильных камней для строительства, что хоть и не похвально, но традиционно прощается, поскольку сами камни используются «на нечто лучшее и общепольнейшее». Условием «простительности» является также то, что объект права не касается останков усопшего, «да не явится пред солнцем неблагообразие естества».

Итак, на археологические раскопки эти правила уже распространяться не могут, поскольку исследователями движет отнюдь не жажда личного обогащения. Отцы IV в. не предполагали того факта, что раскопки могут служить науке, а не любостяжанию или утилитарным строительным нуждам. Вместе с тем найденные в могиле артефакты служат археологическими источниками, информация которых действительно обращается «на нечто лучшее и общепольнейшее». К таковому возможно отнести те общественно и церковно значимые выводы исторической науки, которые базируются на археологических исследованиях и материалах раскопок. Таким образом, археологические раскопки погребальных памятников однозначно попадают в разряд «простительного гробокопательства».

Основной проблемой остается процесс археологических исследований, исключающий возможность предусмотренного в правиле свт. Григория Нисского, что «да не явится пред солнцем неблагообразие естества» и что объект права не будет касаться «сокрытого во гробе тела». При раскопках это исключается. Однако, согласно смыслу правила, эти условия являются дополнительными к главному – употреблению материальных элементов погребального обряда на общественную пользу. Таким образом, указанные условия носят не правовой, а нравственно-психологический характер, и оценочное суждение должно выноситься в соответствии со степенью нравственности отношения археолога или антрополога к исследуемым останкам.

Церковная история, практика обретения и почитания святых мощей и известный в монастырях христианского Востока обряд погребения определенно показывают, что эксгумация тел святых,

как и посмертное перезахоронение вообще, предусматривающее не только прикосновение к ним, но и их всенародное обозрение, вполне допускали нарушение тех дополнительных условий нравственно-психологического характера, о которых идет речь в 7-м правиле свт. Григория. В данном случае акцент делается на целях эксгумации, как и в обрисованном нами выше случае с научными раскопками, и в самом отношении к останкам, которое должно быть благоговейным и уважительным.

Этическая хартия археологии и антропологии, занимающихся изучением погребального обряда, должна включать в себя положение о необходимости уважительного отношения к раскапываемым останкам, возможное совершение православных заупокойных обрядов до, во время или же после археологических раскопок, обязательное перезахоронение найденных в могиле останков после окончания исследований. При антропологических исследованиях необходимо после производства всех обмеров и совершения необходимых анализов совершать захоронение останков в соответствии с принятым в России и Русской Церкви ритуалом. Если же исследуемые останки требуют ряда повторных или дополнительных обмеров, то на время исследования они должны быть помещены в неоскверняемые места, обладающие в сознании исследовательского коллектива статусом кладбища как места захоронения. Мы еще раз подчеркиваем, что антропологические и археологические исследования, по нашему мнению, не подпадают под действие канонического права Восточной Церкви, однако нравственная оценка Церковью действий исследователя зависит от его внутреннего настроения, которое должно характеризоваться уважительным отношением к останкам усопшего, а также от соблюдения им ряда требований религиозно-традиционного характера, связанных с перезахоронением останков. При этом под непосредственное каноническое осуждение подпадают организаторы и исполнители грабительских или просто любительских «раскопок», чьи намерения целиком диктуются либо праздным любопытством, либо откровенной жадностью наживы, удовлетворяемой через продажу древностей на «черном» рынке.

Твердые канонические основания церковно-археологических исследований особенно необходимы РПЦ сейчас, в условиях возвращения Церкви ее святынь и бывшего имущества, которые подчас являются памятниками культуры. Производство на территории храмов и монастырей хозяйственных и реставрационных работ так или иначе связано со спецификой археологических исследований. Обретения мошей, которые в процессе работ археологического характера совершаются как случайно, так и целенаправленно, стали частью современной церковной жизни. Однако

отсутствие четких церковно-научных критериев в подобных археологических исследованиях, совершаемых Церковью, в Церкви и для нужд Церкви, поражает целый ряд проблем, часть из которых связана с достоверностью интерпретации совершенных находок, а часть носит правовой характер.

Любое производство раскопок или технических работ на археологическом памятнике связано с получением особого разрешения – открытого листа, согласно статье 47 закона РСФСР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» от 15 декабря 1978 г., выдаваемого Отделом полевых исследований Института археологии РАН и согласованного с региональным отделением Государственной инспекции охраны памятников. Открытый лист запрашивается организацией на имя специалиста, имеющего археологическое образование и практический опыт полевых исследований. Однако нынешняя практика выдачи открытых листов (руководитель отдела – член-корреспондент РАН В. В. Седов) неудовлетворительна, поскольку без достаточных правовых оснований запросы от имени РПЦ, как, впрочем, и иных негосударственных организаций, на выдачу листа не рассматриваются. На практике такая дискриминация Церкви приводит к тому, что соответствующие работы проводятся без необходимого разрешения и участия в них квалифицированных специалистов. Однако зачастую нарушается не только государственное законодательство, но и церковное. В определении Священного Синода от 21 июля 1998 г. сказано, что приступать к открытию мощей подвижников веры и благочестия в епархиях возможно только после определения об этом Синода или Собора, в случаях с местночтимыми святыми – после разрешения Патриарха. По обретении святых мощей необходимо предоставлять Святейшему Патриарху акт их освидетельствования. Однако в ряде случаев предусмотренный определением контроль высшей церковной власти за церковно-археологическими исследованиями не осуществлялся, как не совершалась письменная фиксация процесса раскопок и их результатов. Согласно существующим инструкциям, каждый археолог по окончании работ подает в Отдел полевых исследований подробный письменный отчет, который не только позволяет проверить его компетентность, но и при необходимости восстановить весь процесс раскопок и вернуться к пересмотру исследовательских выводов. Подобный отчет при археологическом обретении мощей является необходимым как с правовой, так и с церковной точек зрения, поскольку составляет часть жития подвижника благочестия и позволит избежать ошибок при идентификации святых мощей. Вместе с тем, в ряде случаев необходимая раскопочная документация просто не велась, что вызывает серьезные претензии к церковной археоло-

гии со стороны научной общественности, а иногда и способно поставить под сомнение правильность полученных выводов. А ведь именно с них начинается вера православного народа в подлинность мощей подвижников благочестия и их богослужebное почитание. Сегодня, несмотря на череду церковно-археологических исследований, чьи итоги не вызывают сомнений и нареканий (обретения мощей свт. Патриарха Тихона 1991 г., прп. Саввы Вишерского 1992-го., мощи Казанских святителей, прп. Ферапонта Можайского 1998-го.) существует серия прецедентов, где были допущены явные ошибки или выводы исследования весьма сомнительны (общепризнанная ошибка в идентификации мощей прп. Амвросия Оптинского, прп. Стефана Махрицкого, сомнения в правильности идентификации мощей прп. Андроника 1993-го, менее существенные, но все же существующие вопросы, связанные с обретением мощей свт. Филарета и свт. Иннокентия 1996-го, проблема останков царской семьи 1998-го и др.). Последнее событие в этой печальной череде – находка останков, признанных мощами прп. Александра Свирского (1998). При этом были игнорированы 1) некоторые данные антропологического исследования, а некоторые были искусственно подогнаны под нужные выводы, 2) противоречие нынешнего состояния тела внешнему виду мощей преподобного, описанному в акте о вскрытии, составленном монастырской братией 5/18 ноября 1918 г., где определенно говорится, что «в грудях ребра упали»<sup>1</sup>, 3) архивное свидетельство об уничтожении мощей преподобного, которое последовало после соответствующего обращения председателя ГубЧК в Лодейнопольский исполком 13 марта 1919 г.<sup>2</sup> Недопустимо также, что останки были объявлены святыми мощами еще до официального акта их освидетельствования и заключения церковной комиссии. Мы можем с верой принять, что по Своему милосердию, видя людскую веру, Господь мог даровать этим останкам благодать быть мощами прп. Александра Свирского, как это не раз бывало в истории Церкви. Однако подобного смущения можно было бы избежать, если бы были соблюдены все канонические и церковно-научные условия освидетельствования мощей.

Все эти случаи требуют более серьезной организации церковно-археологических исследований, что предусматривает тщательность предварительного знакомства с письменными источниками, кооперирование различных областей знания, привлечение для

<sup>1</sup> Невский духовный вестник. Май. 1988. С. 12–13; Вертоградъ-информ. № 11 (44). Ноябрь. 1998. С. 7.

<sup>2</sup> Отчет сотрудника Отдела по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины Б. Моласа от 20 октября 1919 г. // Архив Института истории материальной культуры РАН. СПб., Ф. 67. Арх. № 5. Л. 52.

исследований первоклассных специалистов, обязательное составление археологических отчетов о раскопках и освидетельствовании, а также многоэтапную процедуру исследования, находящуюся под контролем соответствующего Синодального церковно-археологического органа. Одновременно такой церковно-археологический отдел мог бы курировать вопросы, связанные с охраной, использованием и реставрацией памятников культуры, находящихся в пользовании или собственности РПЦ.

Перейдем к другой области канонического права, представленной церковными наградами. Целый ряд канонических и исторических проблем порожден современной орденовой системой РПЦ, главные из которых следующие:

- 1) практическое отсутствие информации о церковных орденах,
- 2) неизвестность обстоятельств учреждения ряда орденов, имен художников, создававших эскизы соответствующих наград,
- 3) противоречие в дате учреждения ордена св. кн. Владимира, противоречие практики ношения орденов соответствующим положениям и оформления орденов общепринятым нормам,
- 4) неясность соотношений степеней разных орденов между собой, а также новоучрежденных орденов со старейшими наградами,
- 5) проблема соотношения орденов РПЦ с наградами России, правовое положение церковных орденов вообще,
- 6) отсутствие единой наградной политики РПЦ.

Немного истории. Орден св. кн. Владимира был учрежден в 1958 г. До этого РПЦ на всем протяжении своей истории не имела самостоятельных орденов. Ее священнослужители награждались государственными орденами Российской Империи или других государств или же богослужебными наградами. Положение об ордене не публиковалось, как ни один церковный орган не упоминает о факте его учреждения: год учреждения определяется косвенным образом<sup>1</sup>. Однако среди сотрудников Московской Патриархии распространено мнение, что орден учрежден в 1962 г.

Определением Священного Синода от 10 октября 1978 г. были учреждены орден и медаль прп. Сергия Радонежского<sup>2</sup>. 26 декабря 1978 г. Синод утвердил Положение о них<sup>3</sup>, которое не публиковалось. На заседании Синода 5–6 октября 1999 г. были одобрены новые образцы дизайна этого ордена<sup>4</sup>. 27–28 декабря 1988 г.

<sup>1</sup> ЖМП. 1961. № 8. С. 29.

<sup>2</sup> ЖМП. 1978. № 12. С. 5.

<sup>3</sup> ЖМП. 1979. № 2. С. 6.

<sup>4</sup> О заседании Священного Синода // Официальный Web-сайт Московского Патриархата <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr910061.htm> от 12.10.99. С. 1.

Синодом РПЦ было принято решение об учреждении ордена св. ап. Андрея Первозванного, ордена и медали прп. кн. Даниила Московского и ордена св. равноап. кн. Ольги, а также были приняты положения об указанных орденах<sup>1</sup>. Единственный раз за всю историю орденской системы в РПЦ в приложении к Определению Синода была приложена справка, содержащая описание наград, способ их ношения и взаимное расположение. 22 февраля 1995 г. были учреждены орден и медаль св. мч. Трифона для награждения лиц, ведущих активную борьбу с наркоманией, алкоголизмом и другими вредоносными явлениями, разрушающими психическое и физическое здоровье общества. Тогда же было утверждено Положение, оставшееся неопубликованным<sup>2</sup>. 27 декабря 1996 г. было принято Положение о наградах «За миссионерские заслуги», согласно которому был утвержден орден и медаль св. митрополита Московского Иннокентия<sup>3</sup>. Положение также не опубликовано.

Таким образом, в РПЦ семь орденов и четыре медали, как бы сопричетные к капитулу соответствующих орденов. Ордена, за исключением ордена св. ап. Андрея, имеют три степени. Высшим является орден св. Андрея, который имеет орденский знак и звезду. Остальные ордена имеют только знак, своим оформлением напоминающий орденскую звезду. Ленты имеют только орден св. ап. Андрея (широкая муаровая лента зеленого цвета) и прп. кн. Даниила (лента с широкой красной полосой в центре и по две узкие полосы по краям белого и зеленого цвета). Однако в последнем случае способ соединения ордена, крепление которого – булавка, и ленты не известен, а сама лента, вопреки Положению, не используется. Более того, 27 октября 1997 г. Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями при Священном Синоде представил в Государственную Герольдию РФ для геральдической экспертизы и внесения в Государственный геральдический регистр совершенно иную орденскую ленту св. кн. Даниила, которая представляла собой шелковую муаровую ленту фиолетового цвета, пересеченную по диагонали слева направо полосой золотого цвета. 30 октября 1998 г. орден св. кн. Даниила был поставлен на федеральный геральдический учет с № 10, 11 и 12 соответственно для III–I степени. Это единственный церковный орден, поставленный на федеральный учет (но не внесенный в Государственный регистр), однако зарегистрированная лента противоречит существующему

---

<sup>1</sup> ЖМП. 1989. № 3. С. 9–10.

<sup>2</sup> ЖМП. 1995. № 1–4. С. 10.

<sup>3</sup> ЖМП. 1997. № 2. С. 8.; ЖМП. 1996. № 11. С. 16–17.

Положению об ордене. Вообще же учреждение орденов без орденских лент, как и без орденских звезд, есть видимый разрыв с практикой орденских традиций и оформления наградных знаков, порожденный прецедентом ряда советских наград.

Определение Синода 1988 г. создало следующий ранг орденов: высший орден св. ап. Андрея, далее следуют ордена св. кн. Владимира, прп. Сергия и св. блгв. кн. Даниила. Однако появление новых орденов мч. Трифона и свт. Иннокентия, а также учреждение Украинской Православной Церковью орденов прпп. Антония и Феодосия Печерских и прп. Нестора летописца (дата неизвестна) и Белорусским Экзархатом ордена Креста прп. Евфросинии Полоцкой двух степеней (1998)<sup>1</sup> ставит заново вопрос о соотношении их рангов и взаимного расположения при ношении.

Ряд церковных орденов дублирует существующие или существовавшие государственные и церковные ордена. В начале 1990-х гг. Православная Церковь в Америке уже учредила орден свт. Иннокентия трех степеней. Упразднение советской властью Капитулы российских орденов 9 января 1918 г. положило конец существованию российской орденской системы. Однако в 1958 и 1988 гг. РПЦ по сути дела воссоздала три из девяти государственных орденов России: ордена ап. Андрея Первозванного (1698), св. кн. Владимира (1782) и св. кн. Ольги (1915). Более того, Россия 1 июля 1998 г. восстанавливает орден св. Апостола Андрея Первозванного как свою высшую награду – складывается непростая ситуация существования двух одноименных орденов, один из которых государственный, а второй церковный.

Вообще же во всех государствах право учреждения орденов и награждения ими принадлежит высшим органам государственной власти. Возникает вопрос не только о праве Церкви возрождать государственные награды, но и о правовом статусе церковных орденов вообще, который необходимо согласовать с Управлением государственных наград при Президенте РФ. Результатом такого согласования должен быть не только статус церковных наград в государстве, но и нормы их расположения при совместном ношении с государственными наградами.

Наиболее существенной проблемой является устоявшаяся практика ношения орденов. Все они носят на левой стороне груди, куда их и прикрепляет представитель РПЦ, награждающий орденского кавалера. Однако в отношении звезды ордена ап. Андрея и орденов кн. Даниила и кн. Ольги четко зафиксировано обратное: звезда ордена св. ап. Андрея носится «на правой стороне в верхней части груди», а в отношении двух остальных сооб-

<sup>1</sup> Вестник Белорусского Экзархата. Т. 2. Минск. 1999. С. 157.



щается, что их следует носить «с правой стороны». Несмотря на неизвестность Положений об остальных орденах, орденский статут ордена св. ап. Андрея фиксирует, что «все остальные ордена РПЦ, если награждаемое лицо имеет таковые, располагаются ниже звезды ордена»<sup>1</sup>. Поскольку звезда носится справа, то справа должны носиться и все остальные ордена РПЦ, если в их статутах не прописано иное. Таким образом, практика ношения орденов не соответствует Положениям о них, поскольку церковные ордена должны носиться с правой стороны груди. При этом в некоторых известных нам Положениях способ ношения ордена вообще не оговаривается.

Все вышеперечисленные проблемы не являются специфическими проблемами нашей Церкви; история свидетельствует, что практически в любой стране в любое время орденская система порождала определенную путаницу и постоянные исправления и дополнения. Это обычно. Но нормально ли? Особенно в Церкви, где «все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14, 40). Представляется, что это свидетельствует об отсутствии канонической культуры, что характерно для всего нашего общества в целом. Необходимо осознать, что орденская система РПЦ – часть сегодняшнего канонического права, и соблюдение ее норм есть правовой долг членов Церкви. Исправлением подобной ситуации могло бы быть некоторое реформирование нашей наградной системы и создание при Святейшем Патриархе особого органа по образцу Управления государственных наград при Президенте РФ, а также соответствующая пропаганда знаний о церковных орденах и наградах в РПЦ и в России в целом. При этом исходить следует не столько из представлений об ордене как о наградном знаке, сколько стоит вернуться к первоначальному содержанию ордена как знака отличия, объединяющего корпорацию людей по принципу их служения Церкви Божией, в результате чего кавалеры этого ордена обладают правом на внешнее отличие и ряд церковных привилегий.

Таким образом, в своем докладе мы попытались коснуться ряда общих и частных моментов, которые представляются нам чрезвычайно важными в сегодняшней церковной ситуации. Это в первую очередь касается проблемы массового церковно-исторического сознания членов РПЦ и их отношения к собственной истории, формирования историзма в современном церковном сознании, гарантированной свободы церковно-исторических исследований при соблюдении нравственных норм, канонической допустимости археологических и антропологических научных ис-

---

<sup>1</sup> ЖМП. 1989. № 3. С. 9.

следований в отношении погребальных памятников и организации церковно-археологических исследований и необходимости реформирования современной наградной орденовой системы РПЦ, согласования ее с общепринятыми нормами орденового права, прежде всего в Российской Федерации, и введения строгих канонических норм ношения церковных орденов.

Хочется верить, что затронутые здесь проблемы покажутся такими же важными и другим представителям богословской науки РПЦ и Священноначалию нашей Церкви и найдут свое отражение в итоговых документах конференции. Надеюсь, что это приведет к заинтересованному обсуждению поднятых вопросов в «единстве духа в союзе мира» (Еф. 4, 3), в духе терпимости и доброжелательной любви к истине и ближнему, которые и царили среди участников Богословской конференции РПЦ 7–9 февраля 2000 г. в Москве.