

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 1, 2022

Научный журнал

Материалы XIV Международной студенческой
научно-богословской конференции.

Санкт-Петербург, 16–17 мая 2022 года

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022 год

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
А43

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол № 17 от 29 апреля 2022 года

Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.

Главный редактор

Протоиерей Константин Александрович Костромин — кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии.

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Михайловна Гундяева — магистр богословия, проректор по культуре, декан и заведующая кафедрой богословия, педагогики и церковного пения факультета церковных искусств Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов — кандидат философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Владимир Федорович Хулап — доктор богословия, проректор по учебной работе, профессор, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библистики Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Дмитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Архимандрит Александр (Федоров Александр Николаевич) — кандидат богословия, кандидат архитектуры, профессор.

А43 Актуальные вопросы церковной науки : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2019- .

№ 1 : Материалы XIV Международной студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 16–17 мая 2022 года. — 2022. — 324 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

ISSN 2618-9097 (Print)
ISSN 2687-0827 (Online)

© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Слово главного редактора</i>	7
Богословие	
<i>С. А. Балабай. Богопознание. Учение о различии сущности и энергии</i>	8
<i>Ю. Н. Антипина. Журнал Содружества Св. Албания и Св. Сергия как площадка для экклезиологического диалога (1928–1934 гг.)</i>	13
<i>Иеромонах Никон (Касярум). Критика святоотеческой христологии прот. С. Булгаковым: методологические предпосылки</i>	27
<i>А. А. Дубоносов. «Псевдоморфоза православия» в наследии Г. В. Флоровского: к вопросу об истоках и современном статусе концепции</i>	31
<i>Иеромонах Феодосий (Аксенов). Проблема «неопапизма» в свете тринитарной экклезиологии архим. Софрония (Сахарова)</i>	35
<i>Р. С. Иванов. «Обновление» Второго Ватиканского Собора</i>	39
<i>Протоиерей Игорь Рогатенюк. Учение диспенсационализма о Святой Земле</i>	44
Патрология	
<i>Иеромонах Иона (Поникаровский). Тертуллиан. Психобиография</i>	47
<i>Иеромонах Афанасий (Букин). Датировка трактата св. Августина Блаженного Иппонийского <i>De Baptismo contra donatistas</i></i>	52
<i>Э. Ю. Полуянов. Роль семейной традиции воспитания в христианском благочестии святителя Василия Великого</i>	56
<i>Т. Д. Ремизов. Цель древнехристианского аскетизма на примере учения преподобного Макария Великого в трудах отечественных патрологов начала XX века</i>	59
<i>Священник Сергей Гандера. «Триадологические аспекты сотериологии в русском академическом богословии XIX века на примере свт. Иннокентия (Борисова) и свт. Феофана Затворника»</i>	63
Библеистика	
<i>А. Г. Шпаков. Мессианские места книги Бытия в экзегезе отцов Церкви</i>	67
<i>М. В. Соболев. Толкование на праотца Ноя в труде «Приготовление к Евангелию» Евсевия Кесарийского</i>	71
<i>Священник Игорь Сысуев. Генезис книг письменных пророков</i>	74
<i>Диакон Андрей Ширыхалов. Требование знамения от Иисуса Христа (Мф 16:1–4) в комментарии Оригена на Евангелие от Матфея</i>	78
<i>И. А. Петровцев. Сравнение греческого, латинского и русского текстов притчи «о мытаре и фарисее» (Лк 18:10–14)</i>	82
<i>И. Т. Щербаков. Анализ военных терминов святого Апостола Павла в Еф 6:14–17</i>	86
<i>А. А. Вождаев. Богословско-филологический анализ Евр 11:1</i>	90
<i>Ю. А. Отпущенников. Тема искушений в Соборном послании апостола Иакова</i>	94

<i>И. А. Малышков. Тихоний Африканский как основоположник Западной экзегетики</i>	97
<i>Священник Ромил Исмаилов. Особенности молитвенной практики Иисуса Христа согласно Корану и Евангелиям</i>	101

История Церкви в Средние века и раннее Новое время

<i>И. Д. Наумов. Введение обряда коронации императора патриархом в Византийской империи при Льве I в русской историографии XX–XXI в.</i>	105
<i>Священник Гевонд (Хачатур) Темкин. Распространение христианства в стране Алуанк в IV–VI вв.</i>	109
<i>Я. Ф. Макаров. Общие причины духовного упадка церквей Новой Англии во второй половине XVII в.</i>	114
<i>Н. Ю. Борисов. Время основания Черниговской епископии</i>	119
<i>М. В. Гриднева. Отношение к христианству в Улусе Джучи: интерпретация одного высказывания</i>	125
<i>Диакон Николай Кадура. Архиепископ Дионисий Суздальский в годы смуты на русской митрополии в 1378–1385 гг.</i>	128
<i>И. В. Брусиловский. Архиерейское служение святителя Макария на Новгородской кафедре. К 540-летию со дня его рождения</i>	132
<i>Е. С. Стройлова. Деятельность Острожской типографии в контексте политической и конфессиональной ситуации в Восточной Европе в конце XVI — начале XVII в.</i>	136

История РПЦ в синодальный период

<i>И. С. Леликов. Влияние примера прп. Сергия Радонежского на нравственную составляющую «Поучительных слов» митрополита Московского Платона (Левшина)</i>	138
<i>Я. Ю. Цветков. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме после Крымской войны 1853–1856 гг.: новые задачи и цели миссии</i>	142
<i>С. О. Самохлиб. Письма архим. Анатолия (Тихая) как источник по истории Российской духовной миссии в Японии (XIX в.)</i>	146
<i>Д. М. Дерягин. Деятельность Православных женских монашеских обителей Южно-Уссурийского края конца XIX — начала XX вв.</i>	151
<i>Д. Н. Комиссарова. Образ ученого монаха у преосвященных Антония (Храповицкого) и Михаила (Грибановского)</i>	155
<i>Диакон Дмитрий Кремнев. «Женские духовные учебные заведения Сибири накануне Первой Мировой войны»</i>	159
<i>О. А. Илюхина. Архимандрит Вениамин (Федченков) и вопрос об участии духовенства в работе IV Государственной Думы</i>	165

История РПЦ в XX веке

<i>Иеродиакон Александр (Дерягин). К истории закрытия в 1920-е годы Шмаковского Свято-Троицкого Николаевского монастыря Владивостокской епархии</i>	169
---	-----

<i>К. К. Табачник.</i> «Феномен «Красного рождества» и «Красной пасхи» в антирелигиозной пропаганде 1920-х гг. на примере г. Ленинграда	173
<i>Священник Вячеслав Куприенко.</i> Проблематика архипастырского служения на Кубани с 1923 по 1926 гг.	177
<i>Священник Александр Балашов.</i> Образы святых в проповеди святителя Николая Сербского (Велимировича) «Святой князь Владимир — креститель Русских».....	183
<i>Священник Илья Востриков.</i> Некоторые аспекты работы по борьбе с Русской Православной Церковью в период руководства СССР Н. С. Хрущевым на основе итоговой годовой отчётности за 1963–1964 гг. воронежского уполномоченного по делам Русской Православной Церкви.....	186

Психология и педагогика

<i>Е. С. Ходунов.</i> Типизация аномальных проявлений психики по каноническому праву: психическое расстройство и одержимость	189
<i>Дьякон Игорь Фалеев.</i> Естественно-научный и богословский взгляд на единство психосоматической природы человека.....	192
<i>П. Ю. Золотов.</i> Антропологические взгляды митрополита Антония Сурожского	197
<i>И. А. Черных.</i> Методические материалы и сведения для законоучителей в трудах священника Евгения Сосунцова на примере учебника «Спутник законоучителя. Основные правила дидактики и методики Закона Божия».....	201
<i>А. В. Малкина.</i> Древнееврейский язык в стенах СПбДА: по трудам проф. И. Г. Троицкого (1858–1929).....	205
<i>Священник Николай Антипенко.</i> К вопросу о проблемах преподавания Закона Божия (вероучительных дисциплин): история и современность.....	210
<i>Д. С. Волобуев.</i> Сходства и различия в ценностных ориентациях у старшеклассников православной гимназии и светской школы	214

Литургия

<i>Диакон Эмануил Кричфалуший.</i> Источники для изучения стационального богослужения Константинополя в IV–V вв.	219
<i>Н. Л. Михайловская.</i> Подготовка к Святому Причащению в Сербской православной церкви в XII — сер. XV вв.	223
<i>А. С. Сапрыкин.</i> Совершение богослужений Постной триоди в Новгородской епархии в XV–XVI веках.....	229
<i>Диакон Алексей Ремизов.</i> Молитвы священника перед причащением в службниках XVI в. из Софийского собрания	233
<i>М. А. Архипов.</i> Возможные источники чинопоследования Елеосвящения в Требнике свт. Петра (Могилы).....	237
<i>И. Д. Невзоров.</i> Изменение корпуса храмовых глав в славянских печатных Типиконах XVII века	243

<i>Диакон Михаил Шелешнев. Литургическая обрядность в Холмской греко-униатской епархии на рубеже XVII–XIX веков.</i>	
Каноничность постановлений Замоиского собора 1720 г. для униатов.....	247
<i>А. А. Гуманюк. Литургия св. Тихона как открытость православия западному христианству.....</i>	252
<i>А. А. Корнеев. Представления о таинствах в богословии архим. Спиридона (Кислякова).....</i>	256

Религиозная философия

<i>Э. Д. Крамер. Изложение учения Эриугены о первоначальных причинах в произведении «Periphyseon».....</i>	261
<i>П. К. Иванов. «Метафизика сердца» П. Д. Юркевича в линии русской религиозной философии: Г. С. Сковорода и В. С. Соловьев.....</i>	265
<i>Н. С. Артёмов. Православное понимание мировоззренческих противоречий личности Петра I (по роману Д. С. Мережковского «Антихрист. Пётр и Алексей»).....</i>	269
<i>В. В. Добротворский. Эстетические начала софиологии прот. Сергия Булгакова... 273</i>	
<i>В. Ю. Тимофеева. Превращение сомнения в веру: христианский экзистенциализм.....</i>	279

Культурология

<i>Диакон Сергей Шкотов. Псковская храмовая архитектура XV–XVI веков как образец в современном храмовом зодчестве.....</i>	282
<i>П. В. Лихолай. Архитектурная составляющая в деятельности патриарха Никона. К 370-летию избрания его на Патриарший престол.....</i>	286
<i>А. П. Сологуб. Критика церковно-певческих вопросов на страницах петербургского светского издания (на примере материалов «Русской музыкальной газеты» начала 1904 года).....</i>	290
<i>Д. Г. Бочкарева. Наследие русского стиля в истории русской архитектуры и современности.....</i>	294
<i>В. А. Морсин. Возрождение веры. От сельского деревянного храма к славе России.....</i>	299

Социология религии. Религиоведение

<i>А. О. Максимов. Различия в понимании христианских ценностей «достоинства» и «свободы» в социальных концепциях Русской православной и Римско-католической церкви. Геополитический аспект.....</i>	302
<i>А. В. Павленко. Портрет потенциального соискателя штатной должности в Diakonie Deutschland.....</i>	307
<i>Священник Александр Мудрик. «Тенгризм» — возрождение древнего или новое идеологическое движение.....</i>	311
<i>Л. В. Ярохина. Особенности рецепции буддизма в ранних религиозных школах Махаяны.....</i>	315
<i>Д. В. Дружинин. Сравнение христианского нравственного учения и йогической этики.....</i>	319

Дорогие читатели!

Представляю вам новый номер журнала «Актуальные вопросы церковной науки» с материалами XIV студенческой научно-богословской конференции 2022 года.

Ввиду того, что в Санкт-Петербурге еще действуют эпидемиологические ограничения, нынешняя конференция пока еще проводится в смешанном очно-дистанционном формате. В будущем студенческие конференции избавятся от дистанционной формы, поскольку она не дает реализоваться главному на такой конференции — живому полноценному общению и восприятию опыта от участия в научном мероприятии. В этом году мы восстановили пленарное заседание и культурную часть — экскурсию по академии, однако дистанционный формат не дает возможности возобновить конкурс докладов, который ранее вызывал дополнительный интерес у участников. Зато в этом году в рамках конференции кафедра древних языков решила провести олимпиаду по древним языкам — латинскому и древнегреческому. Думается, что это интересное начинание будет продолжено и в будущем, а кроме того, послужит примером для других кафедр.

Как и в прошлом году, работа над материалами конференции была очень серьезной. Все присланные доклады были внимательно изучены и проверены на наличие плагиата. К счастью, только две статьи не прошли этот отбор. Статьи также прошли корректорскую и редакторскую правку. Некоторые тексты оказались мало соответствующими научным критериям, однако, поскольку студенческая конференция имеет оттенок учебного мероприятия, было решено допустить до участия почти всех с тем, чтобы свой опыт и опыт других участников, который будет получен во время выступлений и изучения номера журнала, позволил в будущем избежать ошибок и подготовить текст, достойный публикации. Нужно помнить, что опыт научной деятельности, получаемый в высшей школе и, в особенности, при участии в конференции и подготовке научной публикации, предполагает умение сформулировать проблему (а не просто пересказать всем известные сведения, что, к сожалению, часто бывает), написать максимально оригинальный текст исследования (к тому же внятными и красивыми литературными языком), использовать для его написания необходимые источники и актуальную литературу, правильно оформить текст. Понятно, что соответствовать всем требованиям в лучшем виде студенту довольно трудно, хотя некоторые участники, выступающие не в первый раз, очевидно учатся и предоставляют все более качественно написанные и оформленные тексты. Очень рекомендую участникам сравнить тексты: поданные для публикации и опубликованные в журнале, и сделать выводы, — как они изменились и почему, что в них стало лучше и что из этого можно было сделать самостоятельно. Улучшения могли касаться стиля изложения, изъятия сомнительных выражений или лишних, мешающих восприятию мысли, фактов, а прежде всего (в 95% случаев) — в оформлении сносок и литературы. Особенно обращаю внимание участников на правила пунктуации в русском языке — в этом году с ними было особенно много проблем.

Желаю участникам конференции плодотворного общения и появления новых знакомств, сохранения тех связей, которые появятся на конференции, получения опыта, как положительного, так и негативного (ничто не учит так, как осознанные собственные ошибки, а лучше — ошибки других). И помнить, что работа с научным знанием — это тоже форма служения Богу и людям. Чем ответственнее, инициативнее и глубже ваши научные интересы, тем больше пользы вы приносите Церкви Христовой!

*Главный редактор,
протоиерей Константин Костромин*

С. А. Балабай

БОГОПОЗНАНИЕ. УЧЕНИЕ О РАЗЛИЧИИ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ

В данной статье рассматривается история православной мысли в области богопознания, приводится аргументация свят. Василия Великого, а также современная критика одной из концепций божественной простоты.

Для начала стоит очертить весь историческо-догматический период эксплицирования православного понимания богопознания, который нашел свою точку кульминации в паламитском учении: «В плане чисто догматическом реакция против рационализации Евномия выразилась в том, что такие различные богословы, как три свв. каппадокийца, св. Ефрем Сирийский, св. Епифаний и св. Иоанн Златоуст, категорически отрицали видение самой божественной сущности. Учение об энергиях, наметившееся у св. Василия Великого и св. Григория Нисского в их спорах против Евномия, развитое Дионисием как динамическое понятие божественных свойств, подтвержденное христологическим энергетизмом Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, легло в основу учения византийских богословов XIV века, защищавших возможность непосредственного приобщения Богу и одновременно отрицавших возможность познания Божественной сущности»¹.

Обостренная форма интеллектуализма в Богопознании является характерной особенностью учения аномеев, поэтому споры с Евномием представляют «существенное значение как вообще для всей христианской гносеологии, так, естественно, и для всех учений о Боговидении»². В учении Евномия теория имен и познания тесно связаны. «Вся суть [учения Евномия — Б. С.] заключается в том, чтобы найти Богу то имя собственное, которое выражало бы Его сущность. Все имена, которыми мы Бога именуем, представляются Евномию или пустыми знаками, человеческим вымыслом κατ' ἐπινοῖαν, или же синонимами того “преимущественного” имени, которое совершеннейшим образом выражает то, что есть Бог по Своей природе. Евномий находит это объективное имя в термине ἀγεννητος — Нерожденный, а в понятии “нерожденность” видит “нерождаемость”»³.

Далее мы разберем некоторые важные места из писаний святителя Василия Великого, проясняющие его видение природы и характера познания Бога, опровергающие положения Евномия.

Главный принцип богопознания это созерцание действий Божиих: «Ибо из того, что море и ветры повиновались Ему, познали Его божество. Итак, *вследствие действий* — знание, а вследствие знания — поклонение... Познаём же Бога по Его могуществу»⁴.

Одним из видов аргументации против евномиян служит указание на многочисленные действия Бога, отличимые от Его естества. Например, свт. Василий в трактате «Против Евномия» пишет: «*Ибо по различию действований* и по различному отношению к благодетельствованным прилагает Себе и имена различные.

Станислав Андреевич Балабай — Барнаульская Православная Духовная Семинария, 1 курс.

¹ Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 2015. С. 489.

² Там же. С. 422.

³ Там же. С. 423.

⁴ Василий Великий, свт. Письма // Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. М., 2012. С. 816.

Он называет Себя Светом мира, означая сим именем неприступность славы в Божестве и показывая, что Он светлостью ведения озаряет имеющих очищенное душевное око...»⁵

В трактате «О Святом Духе» святитель более явно различает образы действия от естества: «...Писание обозначает Его тысячами других именований, называя то Пастырем, то Царем, и также Врачом, и Его же именуя Женихом, Путем, Дверью, Источником, Хлебом, Секирой, Камнем. Ибо они означают не естество, но, как сказал я, различные образы действия, которые, по милосердию к собственному Своему созданию, являет просящим по свойству их нужды»⁶.

Святитель Василий отрицает даже возможность познания сущности тварных вещей, чем показывает еще большую необоснованность и, по его словам, гордость и безумие аномеев претендовать на познание сущности Бога: «Какую объявят нам сущность земли, чтобы мы, если скажут что-нибудь неоспоримое о долем и под ногами лежащем, поверили им и в том случае, когда простираются за пределы всякого понятия?... По сей-то гордыне и они, не зная даже того, *какова природа* попираемой ими земли, хвалятся, что проникли в *самую сущность Бога* всяческих»⁷.

Мы не знаем не только сущности явлений мира, но даже сущности своей души, зная душу лишь в её внешних проявлениях. По аналогии мы имеем и знание Бога: «Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется каким-либо телесным очертанием, но узнается *только по действиям*»⁸.

Но приведенные выше цитаты из трудов святителя пока не позволяют нам умозаключить, что различие существует в Боге действительно (онтологический аспект), но лишь то, что мы познаем Его по энергиям (гносеологический аспект). Провергая одну из посылок Евномия, которая заключалась в том, что любое высказывание о Боге есть высказывание о сущности Божией, Василий Великий утверждает, что абсурдно отождествлять свойства Божии друг с другом и с сущностью, которая неизменна: «как же не смешно сказать, что [*Божественное*] творчество есть сущность; или промыслительность, или также предведение опять сущность и вообще всякое действие назвать сущностью? И если сии именованья принадлежат одному означаемому, то по всей необходимости они равносильны между собой, как видим сие во многоименных, когда, например, одного и того же называем и Синомом, и Петром, и Кифой»⁹. Пример с одним человеком, именуемым и Синомом, и Петром, и Кифой демонстрирует, что различие между действиями и свойствами Бога отражает не только лишь наше различное именование их таковыми, но наши различные именованья основываются на реальном онтологическом различии в Боге сущности и энергий. В аналогии с одним человеком с разными именами, разные имена существуют лишь как знаки при одном и том же референте, но в случае с Богом смешно называть творчество Бога Его сущностью, поэтому различные имена и отражают различные референты, также как смешно было бы заключить от различия имен Симон, Петр и Кифа различие людей.

Историческим продолжением споров о познаваемости Бога явился спор святителя Григория Паламы, с одной стороны, с Варлаамом Калабрийским, Григорием Акиндином и Никифором Григорой, с другой. Что касается центрального вопроса о различении сущности и энергии в Боге, то здесь в качестве предыстории указывают «на сочинения Каппадокийских отцов (отметим, однако,

⁵ Василий Великий, свт. Против Евномия. Книги I–III // Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2012. С. 184.

⁶ Василий Великий, свт. О Святом Духе // Творения. Т. 1. С. 108.

⁷ Там же. С. 194.

⁸ Василий Великий, свт. Беседы // Творения. Т. 1. С. 890.

⁹ Василий Великий, свт. Против Евномия. Книги I–III. С. 186.

что у отцов-Каппадокийцев статус энергий не проблематизирован), на Ареопагитский корпус (в котором в этом плане в основном используется язык «пребывания» и «исхождения»), сочинения прп. Максима и на поздневизантийскую допаламитскую традицию»¹⁰.

В опровержении еретика Варлаама святитель Григорий Палама основывался на богословском фундаменте каппадокийцев в вопросе возможности причастности Богу, которая, в свою очередь, предполагала реальное различие сущности и энергии. «Суть паламизма как богословской доктрины... заключается в различении в Божестве, с одной стороны, непознаваемой и непричастуемой сущности, с другой — познаваемых и причастуемых энергий — вечных и нетварных»¹¹.

Современный патролог Маркус Плестед, рассуждая о влиянии паламизма, подчеркивает важнейшее значение онога для православного учения и жизни: «и хотя влияние и наследие Паламы, в отличие от наследия Аквинского на Западе, претерпело подъемы и спады внимания и интереса, не было бы большим преувеличением охарактеризовать современное восточное православное богословие (и, соответственно, современную восточную православную патристику) как в целом, хотя отнюдь не исключительно, паламитским по своему характеру»¹².

Митрополит Каллист (Уэр) также утверждает, что паламизм имеет вселенский авторитет в Церкви: «Паламитское различение в Боге сущности и энергий — это не просто частное умозаключение некоторых византийских мыслителей XIV века. Для Православной Церкви это учение обладает соборным авторитетом, поскольку оно было подтверждено Соборами, которые по своему авторитету приравниваются Православию ко Вселенским. Для нас, православных, паламитское учение стало частью Священного Предания»¹³.

В своих исследованиях Д. Брэдшоу проследил особенности античной философии и теологии, западной христианской теологии и восточной. Исследователь продемонстрировал, что понимание сущности Бога и энергии имеет глубокие догматические и исторические последствия¹⁴. Одно из таких последствий касается понимания божественной простоты.

Тематика божественной простоты имеет исторические, догматические и апологетические причины своей релевантности для церковной науки, также свидетельством её важности является большое количество литературы на данную тему в современной философии и теологии¹⁵.

С точки зрения апологетической интерес представляет аргументация Д. Брэдшоу против концепции абсолютной божественной простоты (АБП), свойственной евномианству, неоплатонизму и томизму, где предикаты Бога тождественны между собой и с сущностью Божией, следовательно, и воля Божия совпадает с Его сущностью.

¹⁰ Бирюков Д. С. Св. Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М., СПб., 2009. Т. 2. С. 458–459.

¹¹ Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23, № 5. С. 35. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2018.5.3>

¹² Plested M. Gregory Palamas // The Wiley Blackwell Companion to Patristics. Chichester, 2015. P. 293.

¹³ Каллист (Уэр), митр. Паламитские споры // Альфа и омега. 2002. № 4. (34). <https://www.pravmir.ru/palamitskie-sporyi/>

¹⁴ См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. 384 с.

¹⁵ См. статью «Божественная простота» и библиографию к ней в «Стэнфордской энциклопедии»: <http://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>; Фокин А. Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2018. № 1. С. 60–96; Брэдшоу Д. О понятии Божественных энергий // Метапарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 6–18.

Философ представляет разновидность аргумента в философии религии и философской теологии под названием «modal collapse argument»¹⁶.

Например, он пишет, что из АБП следует невозможность божественной свободы: «Августин и Фома Аквинский по-разному подходят к этому вопросу, но сходятся в том, что все не-относительные и не-отрицательные предикаты о Боге суть это разные способы выражения Божественной сущности. Если Бог свободен так, как традиционно принято в христианстве, то Он может воливать иначе, чем волит. Значит ли это, что в подобном случае Его сущность будет иной? А если так, то насколько иной она может быть? Допустим, что по крайней мере какая-то сторона сущности — скажем, Божественная благодать — никогда не могла быть иной, то внутри сущности должна быть дистинкция между тем, что может быть иным, и тем, что не может. Безусловно, ничто не может больше противоречить Божественной простоте, чем наличие такой дистинкции в самой Божественной сущности!»¹⁷

Вторым катастрофическим для АБП следствием является невозможность ответа Бога на молитвы, обусловленная также неразличением воли и сущности в Боге: «Если Божественная воля, то же самое, что Божественная сущность, то может показаться, что Божественная воля никоим образом не может быть ответом на личную инициативу творений, ибо в таком случае творения могли бы обуславливать Божественную сущность»¹⁸. В данной критике предполагается, что в связи с тем, что сущность Бога необходимо существует, то Его предикаты, будучи тождественны сущности, также необходимо существуют, следовательно, воля Божия не может быть свободной или творение мира также является необходимым, но не результатом свободного воления Бога.

Источники и литература

1. Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23, № 5. С. 34–47. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2018.5.3>
2. Бирюков Д. С. Св. Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. Т. 2. 752 с.
3. Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
4. Брэдишоу Д. О понятии Божественных энергий // Метaparадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 6–18.
5. Василий Великий, свт. Беседы // Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико-полюемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская Благозвонница, 2012. 1136 с.
6. Василий Великий, свт. О Святом Духе // Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико-полюемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская Благозвонница, 2012.

¹⁶ См.: Schmid J. C. From Modal Collapse to Providential Collapse // *Philosophia*. 2022. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-021-00438-z>; Schmid J. C. The fruitful death of modal collapse arguments // *Int J Philos Relig*. 2022. № 91. Pp. 3–22. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11153-021-09804-z>; Lenow J. E. Shoring up divine simplicity against modal collapse: A powers account // *Religious studies*. 2021. № 57(1). Pp. 10–29. DOI: [doi:10.1017/S0034412518000859](https://doi.org/10.1017/S0034412518000859); Fakhri O. “Another Look at the Modal Collapse Argument” // *European Journal for Philosophy of Religion*. 2021. № 13 (1). Pp. 1–23. DOI: <https://doi.org/10.24204/ejpr.v13i1.3168>; также см. статью в «Стэнфордской энциклопедии»: <http://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>

¹⁷ Брэдишоу Д. О понятии Божественных энергий. С. 17.

¹⁸ Там же.

7. *Василий Великий, свят. Письма // Василий Великий, свят. Творения: В 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская Благовонница, 2012. 1232 с.*
8. *Василий Великий, свят. Против Евномия. Книги I–III // Василий Великий, свят. Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская Благовонница, 2012. 1136 с.*
9. *Каллист (Уэр), митр. Паламитские споры // Альфа и омега. 2002. № 4. (34). <https://www.pravmir.ru/palamitskie-sporyi/>*
10. *Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Академический проект; Парадигма, 2015. С. 371–489.*
11. *Plested, M. Gregory Palamas // The Wiley Blackwell Companion to Patristics, 1st Edition. Edited by Ken Parry. Chichester, 2015. P. 293–305.*

Ю. Н. Антипина

ЖУРНАЛ СОДРУЖЕСТВА СВ. АЛБАНИЯ И СВ. СЕРГИЯ КАК ПЛОЩАДКА ДЛЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОГО ДИАЛОГА (1928–1934 гг.)

В первой трети XX века целая плеяда русских богословов, представителей Парижской школы, таких как митр. Евлогий (Георгиевский), прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский, Мать Мария (Скобцова), Лев Зандер, Николай Зёрнов и др., включилась в экуменическое движение ради восстановления христианского единства¹. Каждый из них предлагал свое видение и свои подходы, которые достаточно подробно излагались и обсуждались в периодической печати и личной переписке. Богословский вклад наших русских зарубежных богословов в экклесиологическую дискуссию трудно переоценить, так как все последующие события по сближению христианских церквей в XX веке в той или иной степени опирались на их труды².

Среди основных печатных изданий, ставших площадками для богословского диалога, следует назвать «Вестник Русского студенческого христианского движения», журнал «Путь» и журнал Содружества Св. Албания и Св. Сергия (с 1935 года переименованного и получившего название «Соборность»). Если первые два издания хорошо известны и легкодоступны русскоязычному читателю, то «The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius» на сегодняшний день находится в архиве Содружества и не выложен для свободного просмотра в интернете. Журнал издавался на английском языке, поэтому доступ к его материалам затруднен также вследствие языкового барьера. Благодаря тому, что о. Стивен Платт³ любезно предоставил для исследования архив журнала (за что я выражаю ему самую искреннюю признательность), появилась возможность сделать обзор этого ценного источника, отражающего особенности экклесиологической дискуссии, развернувшейся в ходе англо-православного диалога. В качестве приложения к докладу публикуется самостоятельно выполненный рубрикатор статей, опубликованных в журнале Содружества Св. Албания и Св. Сергия за 1928–1934 гг., с указанием авторов, названий статей на английском и русском языках и номеров журнала (перевод мой — Ю. А.).

1. История журнала

Идею создания Содружества православных и англикан с целью развития двустороннего богословского диалога предложил Николай Зернов в 1925 году на студенческом

Юлия Николаевна Антипина — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Подробнее об особенностях экуменической деятельности этих выдающихся представителей парижской школы можно читать в статье Джона Джиллиона «Экуменизм и Парижская школа православной теологии»: Jillions J. Ecumenism and the Paris School of Orthodox Theology // Theoforum. 2008. № 39. P. 141–174.

² Такие как: серия конференций «Вера и церковный строй» и «Жизнь и деятельность», в 1948 году учреждении Всемирного совета церквей, участие инославных наблюдателей во Втором Ватиканском соборе 1962–65 гг. (в том числе представителей Парижской школы — еп. Кассиана (Безобразова), Павла Евдокимова, протопр. Николая Афанасьева и протопр. Александра Шмемана), в 1964 году встреча папы Иоанна Павла VI и патриарха Анфинагора и взаимное снятие анафематствований, основание монастырей Тэзе, Шеветонь, Бозе и Нью-Скит, и др. Plekon M. Still by Jacob's Well: Sergius Bulgakovs vision of the Church revisited // St Vladimir's Theological Quarterly 2005. № 49:1–2. P. 141.

³ Генеральный секретарь Содружества Св. Албания и Св. Сергия, настоятель Свято-Никольского прихода Сурожской епархии.

съезде в Манчестере. Первый Англо-православный съезд состоялся 11 января 1927 года в городе Сент-Олбанс (пригороде Лондона). Во время съезда англикане и православные совершали совместные молитвы, а также обсуждали богословские вопросы. По предложению о. Сергия Булгакова, на одном алтаре поочередно (через день) совершалась православная и англиканская евхаристия. Вторая конференция в Сент-Олбанс (28 декабря 1927 года — 2 января 1928 года) ознаменовала учреждение Содружества. Покровителями были выбраны св. Албаний (Альбан), один из первых святых Великобритании, и преп. Сергей Радонежский. Первыми председателями стали англиканский епископ Уолтер Фрир и православный митрополит Евлогий (Георгиевский). Содружество Св. Албания и Св. Сергия прошло через испытания Второй мировой войны и продолжает свое существование по сей день. Центральный отдел находится в Оксфорде, отделения имеются в Великобритании, России, Дании, Швеции, Греции, Болгарии, Румынии⁴.

Журнал стал издаваться с 1928 года (через год после основания Содружества) и первоначально назывался «The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius» и имел форму литографированных тетрадей (№№ 1–22); с 1933-го года он стал печататься типографским способом (№№ 22–26); а в марте 1935-го года он был переименован и получил название «Sobornost» (издается до сих пор)⁵.

2. Структура журнала

Каждый номер состоял из определённых разделов, которые, как правило, следовали в установленном порядке, хотя этот порядок не был строгим. Основными разделами были: От редактора — жития святых — богословский раздел — письма — свидетельства о положении Русской православной церкви в СССР. Они дополнялись таким разделами как: проповеди, молитвенные ходатайства, книжные анонсы или обзоры, финансовые отчеты и отчеты о поездках по отделениям Содружества в разных городах.

Обычно номер посвящался определенной теме. В тематике журнала присутствовало два направления: жизнь Содружества и богословская проблематика. Так, например, в выпусках журнала, которые следовали за состоявшейся ежегодной Конференцией Содружества, обычно печатали генеральный отчет о конференции и тексты прозвучавших докладов, а также конспекты состоявшихся дискуссий. Остальные выпуски в качестве главной темы представляли какую-либо богословскую проблему, и все материалы номера были посвящены ее разностороннему раскрытию. К примеру, № 4 — посвящен теме евхаристии, служению литургии и богословию евхаристического служения, № 5 — празднованию Пасхи в православной и англиканской церкви, устройению пасхального богослужения, пасхальной проповеди, богословским размышлениям о воскресении Христа; № 6 — традиции почитания Богоматери; № 11 — взаимоотношения Церкви и государства; № 18 — исповеди и покаянию; № 19 — таинству брака. В 21-м номере журнала (1933 год) дан указатель статей, опубликованных в журнале (№№ 1–20) в алфавитном порядке по именам авторов статей.

3. Экклезиологическая направленность

Начиная с первого номера, журнал стал уникальной площадкой для осуществления экклезиологического диалога, который выражал харизму Содружества: «укреплять взаимное доверие, уважение, понимание и любовь между восточными и западными христианами»⁶, и который развивался в различных измерениях:

⁴ Официальный сайт Содружества <https://fsass.org/> рассказывает о его истории и современной деятельности, а также предоставляет доступ к некоторым архивным материалам.

⁵ Salapatas D. F. *The Fellowship of St Alban and St Sergius. Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012*. Cambridge Scholars Publishing, 2018. Pp. 13–15.

⁶ Сайт Содружества Св. Албания и Св. Сергия. Режим доступа: <https://fsass.org/about/history/>. Дата обращения 20.03.2022. (Перевод мой — Ю. А.).

• Евхаристическое измерение. Особое внимание в журнале уделялось взаимному знакомству с богослужбной традицией церкви. С момента своего зарождения Содружество в качестве основания общей жизни признавало божественную евхаристию. Члены Содружества в личном опыте переживали, что молитва и соучастие в литургии (хотя и без совместного причащения) создает подлинное братство. Эта евхаристическая установка является основным признаком, выделяющим Содружество Св. Албания и Св. Сергия из других экуменических организаций. На страницах журнала можно проследить, как от устройства молитвенной практики члены Содружества продвигались к богословскому осмыслению этой практики. Если в первых выпусках изучаются молитвы, песнопения, чинопоследования богослужений, то постепенно этот интерес углубляется и основной акцент переносится на богословское осмысление таинств, в особенности — Евхаристии. Таинственное измерение англо-православного диалога со стороны православных представлено работами прот. Сергия Булгакова, прот. Сергия Четверикова, проф. П. Федотова, Георгия Арсеньева (Приложение 1, раздел «Богослужение и таинства»).

• Богословское измерение. Публикации журнала охватывают период с 1928 по 1934 гг. Если год начала журнала практически полностью совпадает с основанием Содружества, то 1934 год является своеобразной кульминацией экумениологического диалога, так как с 1933 по 1934 главной темой Содружества стало обсуждение предложения прот. Сергия Булгакова о т.н. «Частичном интеркоммунионе» — евхаристическом общении между англиканами и православными, членам Содружества Св. Албания и Св. Сергия⁷. Выдвигая данное предложение, о. Сергей основывался на том, что члены Содружества достигли между собой «существенного догматического согласия»⁸ и «духовного единства (духовного интеркоммуниона)»⁹, что, по его мнению, делало возможным следующий шаг — евхаристический интеркоммунион. Рамки данной статьи не позволяют излагать историю и содержание «частичного интеркоммуниона», они станут темой отдельного исследования. Однако важно отметить, что достижение этого единства в вероучении, о котором свидетельствовал о. Сергей, происходило прямо на страницах журнала. Дело в том, что в англо-православных отношениях существовало несколько вопросов, имеющих принципиальное значение для развития межцерковного общения: во-первых, вопрос о природе и месте таинств в жизни Церкви в связи с правильным пониманием евхаристии — признании ее таинственного и жертвенного характера, а во-вторых — вопрос об основаниях иерархического служения в связи с признанием англиканских рукоположений. По тематике статей мы видим, что вопросы природы Церкви и церковного единства, ее вселенского и соборного измерения, проблема апостольского преемства и власти в церкви, призвания Церкви и ее служения в мире — все это становилось предметом обсуждения на страницах журнала (Приложение 1, «Богословие»). Важной темой журнала было знакомство членов Содружества со святоотеческим наследием и развитие темы почитания святых. На страницах журнала прослеживается идея преемственности, согласно которой преп. Сергей Радонежский, святой праведный Иоанн Кронштадский и оптинские старцы предстают продолжателями древней святоотеческой традиции (Приложение 1, «Почитание святых»). Богословское измерение англо-православного диалога со стороны православных представлено работами прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского, прот. Сергия Четверикова, проф. Николая Бердяева и др.

• Братское измерение. Журнал отличался уникальной атмосферой, сочетая высокий уровень богословского диалога с братским характером общения. Эта уникальная «братская» атмосфера также выражала в себе экумениологическую харизму

⁷ General report of the Fellowship Conference, June 1933 // Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius. № 20. June-July 1933. Pp. 11–16.

⁸ Там же. P. 12.

⁹ Fr. Sergius Bulgakov. Spiritual intercommunion // Sobornost. No.4. December, 1935. P. 4.

Содружества. По свидетельству Роуэна Уильямса¹⁰, который вошел в Содружество уже в его послевоенный период, тесное личное общение и совместное проживание на съездах (которые длились до нескольких недель и на которых присутствовали все его члены), придавали Содружеству особое качество общей жизни: «Акцент, особенно в первые несколько десятилетий, на совместной жизни и совместном выполнении обыденных дел (от экуменической чистки картофеля до экуменических матчей по крикету) придавал конференциям Содружества совершенно уникальный колорит. На скольких коллоквиумах по богословским вопросам высокого уровня присутствовали семьи и дети? Сколько из них воспитали два или три поколения участников из семей, преданных друг другу, а также экуменическому видению?»¹¹.

На страницах Журнала эта братская атмосфера устраивалась через личностный характер общения и поддерживалась в каждом его разделе, не зависимо от тематического содержания. Например, раздел «Editorial/От редактора» открывал каждый выпуск журнала и рассказывал о содержании выпуска, о прошедших и предстоящих событиях в жизни Содружества (конференциях, встречах, изменениях в составе редакторского совета или исполнительного комитета и др.), т. н. «отчет о Парижской группе» (рассказ о событиях в православной группе членов Содружества, представленных, большей частью, преподавателями и студентами Свято-Сергиевского института). Хотя вступительное слово редактора было четко структурированным и информационно содержательным, оно одновременно носило характер открытого письма редактора своим братьям и сестрам, настраивало на живой диалог, призывало к общению. Подобный характер открытого письма носили отчеты Николая Зернова — о финансовой стороне жизни Содружества и журнала, отчеты о поездках и посещениях членов Содружества в разных городах. Обязательным разделом журнала являлись письма в редакцию или выдержки из переписки членов Содружества. Уникальным по сравнению с другими изданиями являлся такой раздел как «Молитвенные ходатайства», в котором публиковались молитвенные прошения о жизни англиканской и православной церквей, Содружества и отдельных членов Содружества (см. напр. № 6/1929 и № 8/1930). Начиная с 5-го номера (1929) в журнале появилась рубрика «Открытый форум», в которой задавались вопросы о церковном устройстве, богослужебной традиций церквей — как со стороны англикан, так и со стороны православных (№ 5–6–7/1929). Создается впечатление, что редакционный совет журнала придавал особое значение уравновешенности присутствия на его страницах англиканской и православной стороны. По всем важным богословским вопросам звучит мнение обеих сторон, иногда вплоть до совпадения названий статей (см. например № 7/1929, 8/1930, 25/1934), такое же уравновешенное присутствие двух сторон можно наблюдать в «фоновых» рубриках (письма, книжное обозрение, отчеты и др.).

- Измерение свидетельства. Такая инициатива журнала как постоянное знакомство членов Содружества с положением Русской православной церкви на территории СССР, с совершающимися там гонениями на верующих людей, их духовным сопротивлением и мученическим свидетельством, не просто свидетельствовала о верности православных членов Содружества Русской церкви несмотря на юрисдикционные разделения, но также осуществляла в себе задачу церковного собирания. По отзывам англиканской стороны, опыт этого духовного стояния в вере заставлял англикан по-новому осознать свое призвание к христианскому свидетельству среди

¹⁰ Роуэн Дуглас Уильямс (Rowan Douglas Williams), род. 14 июня 1950 года — 104-й архиепископ Кентерберийский, митрополит провинции Кентербери, примаस всей Англии и глава всех англикан (в 2002–2012 годах), поэт, теолог. Является одним из руководителей экуменического Содружества Святого Албана и Святого Сергия, созданного с целью сближения англиканской и православной церквей.

¹¹ Rowan Williams. Foreword // Salapatas D. F. The Fellowship of St Alban and St Sergius. Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012. Cambridge Scholars Publishing, 2018. P. XI. (перевод мой. — Ю.А.).

соотечественников: «узнав, как православные в России претерпевали невыразимые страдания за то, что и мы признаем нашей собственной верой, несмотря на все различия расы, темперамента и практики <...> мы обнаружили, что в общих узах Церкви мы разделяем большее единство, чем мы даже смели надеяться. Наше соприкосновение с вероисповеданием Православия наполнило нас новой любовью и надеждой по отношению к нашей собственной Церкви»¹².

4. Заключение

Проведенное исследование архива журнала Содружества Св. Албания и Св. Сергия показывает, что на его страницах публиковались труды ведущих церковных мыслителей Русского зарубежья — прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского, прот. Сергия Четверикова, проф. Н. Бердяева, проф. А. В. Карташева, проф. В. Ильина, Н. Зернова и др. Благодаря этим публикациям разворачивалась взыскательная богословская дискуссия, которая приводила к взаимопониманию и взаимному обогащению, а также нередко становилась новым вызовом, требующим богословского ответа. Основным богословским содержанием этих трудов было православное свидетельство о традиции почитания святых, богословие евхаристии, учение о Церкви. Журнал свидетельствует, что знаменитые богословские труды, которые позже вошли в собрания сочинений и богословские учебники, рождались не в пространстве кабинетов и лекториев, а в живом христианском диалоге, в непосредственном личном и братском общении — на конференциях, в переписке, в пылу дискуссий, разногласий, и, что особенно важно, в личной и литургической ходатайственной и благодарственной молитве.

На сегодняшний день можно утверждать, что часть материалов Журнала Содружества — это перепечатки публикаций «Вестника РХД» и «Пути» (на что следует прямые указания на страницах Журнала), однако часть богословских материалов являются уникальными, не переведенными на русский язык источниками. В отдельных случаях они могут представлять собой перевод адаптированного или сокращенного материала публикаций на русском языке. Особенно интересно проанализировать характер этих адаптаций, если таковые имеют место быть. Поэтому актуальной исследовательской задачей на будущее является изучение характера сотрудничества Журнала Содружества с журналами «Вестник Русского христианского студенческого движения (РХД)» и «Путь», а также перевод уникальных статей на русский язык.

Источники и литература

1. Архив журнала «The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius» за 1928–1934 гг. (№№ 1–26).
2. Fr. Sergius Bulgakov. Spiritual intercommunion // *Sobornost*. No.4. December, 1935. Pp. 3–7.
3. General report of the Fellowship Conference, June 1933 // *Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius*. № 20. June-July 1933. Pp. 11–16.
4. Rowan Williams. Foreword // Salapatas D. F. *The Fellowship of St Alban and St Sergius. Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012*. Cambridge Scholars Publishing, 2018. P. XI.
5. Mascall L. E. Worship and reason // *Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius*. № 2. June 1928. Pp. 18–21.

¹² Mascall L. E. Worship and reason // *Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius*. № 2. June 1928. P. 21. (перевод мой — Ю. А.).

Литература:

6. Plekon M. Still by Jacob's Well: Sergius Bulgakov's vision of the Church revisited // St Vladimir's Theological Quarterly 2005. № 49:1–2. Pp. 125–143.

7. Salapatas D. F. The Fellowship of St Alban and St Sergius. Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012. Cambridge Scholars Publishing, 2018. 301 p.

Приложение 1.

Указатель статей, опубликованных в журнале Содружества Св. Албания и Св. Сергия за 1928–1034 гг. (№№ 1–26) (Перевод мой. — Ю. А.)

Рубрика	Автор	Название статьи	Номер (год)
Богословие			
	прот. Сергей Четвериков	On the meaning of the transfiguration of our Lord / О значении Преображения Господа нашего	1–1928
	Эрик Л. Маскалл	Worship and reason / Поклонение и разум	2–1928
	преп. о. Герберт Келли	The Resurrection / Воскресение	5–1929
	о. Х. Нортутт	Our Lady / Богоматерь	6–1929
	Е. Ковалевский	What is sin? / Что есть грех?	7–1929
	о. О. Б. Мосс	What is sin? / Что есть грех?	7–1929
	прот. Сергей Булгаков	On Original sin / О первородном грехе	7–1929
	Р. К. Лэнгдон-Дэвис	Sin and Man's freedom / Грех и человеческая свобода	7–1929
	о. Лев Жилле	Redemption by Christ According to the Belief of the Orthodox Church / Искупление Христа в соответствии с верой Православной Церкви	8–1930
	каноник Ф. А. Кокин	Redemption Wrought by Christ / Искупление, совершенное Христом	8–1930
	о. Бернард Кларк	The Ascension of Our Lord / Вознесение нашего Господа	9–1930
	прот. Сергей Булгаков	A Word on Pentecost / Слово о Пятидесятнице	9–1930
	проф. Б. Вышеславцев	The Ethics of Sublimation as a Means for Overcoming Moralism / Этика сублимации как средство для преодоления морализма (перепечатано из журнала «Путь»)	10–1930
	Прот. Иоанн	Identification of Freedom / Идентификация свободы	10–1930
	Rt.Rev. (?) архиеп. Дюремский	The Church and the Modern State / Церковь и современное государство	11–1931
	Мурис Рекитт	A Dual Allegiance (Some Problems arising from the Relation of Church & State) / Двойное гражданство (некоторые проблемы, возникающие в связи с отношением к Церкви и государству)	11–1931
	И. Логовской	World Godlessness / Мировое безбожие (перепечатано из журнала «Вестник РХД» за 1931 год)	11–1931
	проф. Николай Бердяев	The Problem of Orthodox Culture / Проблема православной культуры (из «Вестника РХД»)	14–1931

	проф. Георгий Флоровский	The Work of the Holy Spirit in Revelation / Действие Святого Духа в Откровении	17–1932
	проф. Николай Бердяев	The Moral of the Gospels and Legalistic-Pharisaic Morality” (from a book “The Destiny of Man”) / Мораль Евангелий и законническо-фарисейская Мораль (из книги «Судьба человека»)	17–1932
	прот. Сергей Булгаков	On Prayer to the Holy Spirit in the Orthodox Church / Молитва Святому Духу в православной церкви	23–1934
	проф. А. В. Карташев	Personal and Social Salvation in Christ / Личное и социальное спасение во Христе	24–1934
	матушка Евдокия	Is the Gospel of Christ purely a Gospel of individual conversion, or has it a message for human society as a whole? / Является ли Евангелие Христа исключительно Евангелием индивидуального обращения, или оно несет в себе послание для человеческого общества в целом?	24–1934
	о. Х. Келли	The Church: the Laity: the World / Церковь – Лаики – Мир	24–1934
	Гутберт Бардслей	A New World through New People / Новый мир через новых людей	24–1934
	проф. Николай Бердяев	Suffering, Asceticism, and Love (from a book “The Destiny of Man”) / Страдание, аскетизм и любовь (из книги «Судьба человека»)	26–1934
Экклесиология			
	проф. Н. С. Арсеньев	The organic nature of the Church (Reprinted by kind permission of the «Christian East») / Органическая природа церкви (Перепечатано с любезного разрешения «Христианского Востока»)	7–1929
	Андрей Карпов	The Church and Social Service / Церковь и социальное служение	11–1931
	прот. Сергей Булгаков	I Believe in One Holy, Catholic, Apostolic Church / Верую во единую, святую, соборную, апостольскую Церковь	12–1931
	каноник Л. Х. Гудж	Authority and Freedom/ Власть и свобода	12–1931
	проф. А. В. Карташев	Church and State / Церковь и государство	12–1931
	Кеннет Кирк	Church Establishment and Spiritual Authority / Церковная организация и духовная власть	13–1931
	прот. Сергей Булгаков	On Primitive Christianity / О первохристианстве	14–1931
	прот. Георгий Флоровский	The Sacrament of Pentecost (A Russian View on Apostolic Succession) / Таинство Пятидесятницы (Русский взгляд на апостольское преемство)	23–1934
	прот. Георгий Флоровский	Consensus Ecclesiae (Two explanatory notes to Professor. Florovsky’s article on “The Sacrament of Pentecost”) / Согласие Церкви (две пояснительные записки к статье проф. Флоровского «Таинство Пятидесятницы»)	24–1934

	прот. Сергей Булгаков	The Church Universal / Вселенская церковь	25–1934
	о. Х.Келли	The Universal Church / Вселенская церковь	25–1934
	Лорд епископ Глостерский	The Structure and Nature of the Church / Структура и природа Церкви	25–1934
	проф. Николай Бердяев	About the New Christian Spirituality / О новой христианской духовности	25–1934
Христианское воссоединение			
	Николай Зернов	Psychological barriers to reunion / Психологические препятствия к воссоединению	2–1928
	Р. К. Лэнгдон-Дэвис	Some points of similarity between Anglican post-Reformation Theology and Orthodoxy / Некоторые сходные моменты в богословии англиканской постреформации и православия	6–1929
		Intercessions / Молитвенные ходатайства о членах и нуждах Содружества	6–1929
		Intercessions / Молитвенные ходатайства о членах и нуждах Содружества	8–1930
		The Greeting of the Archbishop of Canterbury to the 4-th Angle-Russian Conference / Приветствие архиеп. Кентерберийского на 4-й англо-русской конференции	9–1930
	Николай Зернов	Notes on the Fourth Anglo-Russian Conference / Записка о четвертой англо-русской конференции	9–1930
	Николай Зернов	A Report of ten month work in the field of Church-Unity (Eastern & Western) / Отчет о десятимесячной деятельности в области братения церковного единства (Западной и Восточной церквей)	16–1932
	Майкл Брюс	The Necessity of Reunion / Необходимость воссоединения	17–1932
		General Report of the Fellowship Conference, June 1933 / Общий отчет по Конференции Содружества, Июнь 1933 года: предложение о. Сергея Булгакова о «Частичном интеркоммунионе» и дискуссия	20–1933
	Николай Зернов	Книжное обозрение: Christian Reunion (The Ecumenical Problem from the Eastern Orthodox Point of View / Христианское воссоединение» (Экуменическая проблема с точки зрения Восточной православной церкви. YMCA.- Press, 1933).	20–1933
	Бернард Кларк	Книжное обозрение: A mirror for Catholics» (& Prptestants too) / Зеркало для католиков (и протестантов)	20–1933
	о. Беде Фрост	Prayer and Reunion / Молитва и воссоединение	23–1934
	преп. Кларк	The Healing of Schism. The Report of the Fellowship Conference/ Исцеление раскола. Отчет по Конференции Содружества	25–1934
	каноник Х. Л. Гудж	Reunion and Intercommunion / Воссоединение и интеркоммунион	26–1934

	проф. А. В. Карташев	The Paths Towards the Reunion of the Churches / Пути к воссоединению церквей	26–1934
	каноник Т. Татлоу	The Church of England and the Movement Towards Unity / Англиканская церковь и движение к единству	26–1934
	о. Патрик Томпсон	Reunion and Retreat / Воссоединение и уединение	26–1934
Церковный диалог			
	Р. Эмброуз Ривз	Gleaned from Central Europe (eighth annual conference of the leaders of the South European Student Movements held in Luhacovice in Czecho-Slovakia) / Собранное в Центральной Европе (восьмая ежегодная конференция лидеров Южноевропейских студенческих движений, проходившая в Лугачовице в Чехословакии)	1–1928
	Габриэль Хеберт	The Higher Criticism / Высшая критика	1–1928
	С. Дэшвуд	Christa Seva Sangh / Общество слуг Христа (Индия)	2–1928
		Orthodox Christmas Songs / Православные Рождественские песнопения	3–1928
	А. А. Горболд	Impressions of an East End Diaconate / Впечатления диакона Ист-Энда	3–1928
	О. Х. Верье Элвин	From the closing address at the third Conference of the Fellowship / Из заключительного слова на третьей конференции Содружества	5–1929
	преп. о. Джон Перрет	Open Forum / Открытый форум: вопросы 1) «Служение» Восточной церкви 2) канонический статус «Монашеских орденов» в православной церкви	5–1929
	Г. Арсеньев	Open Forum / Открытый форум: ответы 1) «Служение»; 2) «Монашеские ордена»	6–1929
	Гео Ф. Грэм	Some impressions of a British delegate to a Conference of the Russian Student Christian Movement / Впечатления британского делегата о Конференции Русского студенческого христианского движения	6–1929
		A New book on Orthodoxy. «The Eastern Orthodox Church» by Stefan Zankov / Анонс книги «Восточная православная церковь» Стефана Занкова	6–1929
	Г. Арсеньев С. Зеньковский Э. Эвери	Open Forum / Открытый форум: вопросы 1) вопросы о современном состоянии монашества и монашеских орденов в Англии — Г. Арсеньев; 2) ряд вопросов в связи с почитанием святых в англиканской церкви — С. Зеньковский; 3) вопрос в связи с изображением на русских иконах Бога Отца в образе старца — Э. Эвери	7–1929
		Extracts from Letters: (i) English; (ii) Russian / Отрывки из писем: (i) из Англии; (ii) из России	7–1929

	В. А. Виссер Хоорт	Literature on Orthodoxy (Bibliography) / Литература о православии (книжный обзор)	8–1930
	Артур Дж. Тернер	Some Impressions of the 4-th Annual Conference of Fellowship of SS. Alban & Sergius by Kelham delegates / Впечатления от 4-й ежегодной конференции Албания и Сергия делегатов Келхэма	9–1930
	каноник Дж. А. Дуглас	The Orthodox Delegation to the Lambeth Conference / Православная делегация на Ламбетской конференции	10–1930
	Эдвард Эвери	Jerusalem and a Desert Monastery (Impressions of Edward Every on his visit to the Holy Land in the summer of 1930) / Иерусалим и монастырь в пустыне (Впечатления Эдварда Эвери от его поездки в Святую Землю летом 1930 года)	10–1930
		Анонс книги «Дневник паломника» (1886, Казань), переведенной и изданной на английском языке	10–1930
	проф. В. Ильин	Introduction to the Life of St. Seraphim of Saroff / Предисловие к житию преп. Серафима Саровского	13–1931
	преп. каноник Т. Татлоу	The Russian Student Christian Movement in Emigration / Русское студенческое христианское движение в эмиграции	14–1931
	проф. А. Гамильтон Томпсон	Asceticism and Culture in the Mediaeval Western Church / Аскетизм и культура в средневековой Западной Церкви	14–1931
	еп. А. Франк	Bishop Gore / Епископ Гор	15–1932
	проф. Георгий Флоровский	Asceticism and Culture in the Later Eastern Church / Аскетизм и культура в поздней Восточной Церкви	15–1932
	Х. Дж. Карпентер	Some Tendencies in Asceticism and Culture in the Reformation and Post-Reformation Period / Некоторые тенденции в аскетизме и культуре в период Реформации и постреформации	15–1932
	проф. П. Федотов	Asceticism (Askesis) and Culture in Russian Orthodoxy / Аскетизм (аскеза) и культура в русском православии	15–1932
	преп. о. Беда Фрост	Asceticism and Culture in Christian Life To-Day / Аскетизм и культура в современной христианской жизни	15–1932
		Библиография трудов преподавателей Свято-Сергиевского института в Париже: проф. С. Булгакова, проф. Г. Флоровского, проф. А. В. Карташева, проф. В. В. Зеньковского, проф. Г. П. Федотова, проф. В. Н. Ильина, преп. о. Льва Жилле, проф. Л. Зандера	17–1932
		General Report of the Student Conference, 1933 / Общий отчет по Студенческой конференции 1933 года	20–1933

	Фрэнсис Хаус	Книжное обозрение: Archiprete Serge Boulgakoff. L'Orthodoxie / Прот. Сергей Булгаков. Православие	20–1933
	еп. Николай Охридский	Easter in Jerusalem / Пасха в Иерусалиме	24–1934
Богослужение и таинства			
	A. G. H. (?)	The Holy Eucharist / Святая евхаристия	4–1929
	Георгий С. Арсеньев	The Eucharist and the Unity of the Church / Евхаристия и единство Церкви	4–1929
		Russian Easter Troparion (Hymn) / Русский пасхальный тропарь	5–1929
		From the Easter Services of the orthodox Church / Из пасхального богослужения православной церкви	5–1929
	Д. Сандерс	Выдержки из англиканской пасхальной молитвенной литературы	5–1929
	Джей-Гай Хетеритон	Church Music – Russian & Anglican / Русская и англиканская церковная музыка	5–1929
	Ф. Г. Спасский (1897–1979)	An outline of the History and Composition of the Russian Church Music / Очерк по истории и содержанию русской церковной музыки	5–1929
	Д. Сандерс	Instances of Devotion to our Lady in the English Church (Extracts of Verse and Prose) / Примеры прославления Богоматери в Англиканской церкви (из стихов и прозы)	6–1929
	Х. В. (?)	Some of the Songs and Prayers to the Blessed Virgin Mary in the Russian Orthodox Church / Некоторые песнопения и молитвы Пресвятой Деве Марии в Русской православной церкви	6–1929
	Stranik (?)	The Old Icon / Древняя икона	6–1929
		Some Russian Easter Hymns (to be sung at the Conference) / Некоторые русские пасхальные гимны (будут исполнены на Конференции)	8–1930
	Еп. Вениамин	Repentance in the Orthodox Faith / Покаяние в православной вере (исповедь)	8–1930
	о. Гейдж Браун	The Importance of Sacramental Confession in the Christian Life / Важность таинства покаяния в христианской жизни	8–1930
	преп. Кеннет Кирк	Penance: Discipline and Sacrament / Покаяние: дисциплина и таинство	18–1932
	прот. Сергей Булгаков	On the Sacrament of Penance in the Russian Orthodox Church / О таинстве покаяния в Русской православной церкви	18–1932
	о. К. У. Олдерсон	The Confessional in Practice / Практика исповеди	18–1932
	прот. Сергей Четвериков	Confession and Communion of Christ's Holy Mysteries in the Orthodox Church / Исповедь и причащение Святых Христовых Тайн в Православной церкви	18–1932

	преп. Эрик Грэм	The Sacrament of Marriage / Таинство брака	19–1933
	проф. Троицкий	On the Sacrament of Marriage / О таинстве брака	19–1933
	Бр. Л. Липеровский	The Sacrament of Marriage in the Orthodox Church / Таинство брака в православной церкви	19–1933
	о. Э. Р. Морган	The Eucharist and the Moral Problems of Modern Man / Евхаристия и нравственные проблемы современного человека	20–1933
	прот. Сергей Булгаков	The Eucharist and the Social Problems of Modern Society / Евхаристия и социальные проблемы современного общества	21–1933
	преп. каноник Л. Ходжсон	The Eucharist and the Social Problems of Modern Society / Евхаристия и социальные проблемы современного общества	21–1933
	проф. П. Федотов	On the Sacraments. (The Necessity of the Sacraments for individual and corporate life) / О таинствах. (Необходимость таинств для индивидуальной и общей жизни)	26–1934
Духовная жизнь			
	О. Г. А. Джонс	The Discipline of Christmas / Дисциплина Рождества	3–1928
	Ричард Ролле Мать Джулиана (из Лорвича) о. Иоанн Кронштадский	Some Thoughts on Prayer / Некоторые размышления о молитве: «Исправление жизни» — Ричард Ролле «Откровения Божественной любви» — Мать Джулиана из Лориджа «Моя жизнь во Христе» — О. Иоанн Кронштадский	3–1928
	Ральф Фостер	The conflict between good and evil in the personal life / Конфликт между добром и злом в личной жизни	7–1929
	прот. Сергей Четвериков	The 'Great Fast' (Lent) in the Orthodox Church / Великий пост в Православной церкви	8–1930
	о. Е. Р. Морган	Notes on the Place of Asceticism in the Christian Life / Заметки о месте аскетизма в христианской жизни	10–1930
	преп. Оскар Хардман	What is Asceticism? / Что есть аскетизм?	14–1931
	проф. В. Ильин	The Problem of Marriage and Its Crisis in Our Time / Проблема брака и его современный кризис	19–1933
	преп. Фрэнк Бишоп	Книжное обозрение: Dr. Kirk. The Threshold of Ethics & Marriage and Divorce / Д-р Кирк. Порог Этики; и Брак и развод	20–1933
	О. Ф. С. (?)	Phases and Problems of Spiritual life (Illustrated by extracts from Bishop Theophanes and Professor Berdyaev) / Этапы и проблемы духовной жизни (Иллюстрируются выдержками из работ еп. Феофана и проф. Бердяева)	23–1934
	о. Ф. П. Хартон	Two Methods of Meditation / Два метода медитации	24–1934

Почитание святых			
	проф. Георгий Флоровский	On the Veneration of the Saints / О почитании святых	2–1928
	прот. Сергей Четвериков	On the Veneration of Mother of God by the Russian people (nation) / О почитании Богоматери русскими людьми (нацией)	6–1929
	преп. У. М. Уитлей	The Intercession of the Saints / Заступничество святых	13–1931
		On the Veneration of Saints and on Calling to them in Prayer / О почитании святых и призывании их в молитве	13–1931
Святоотеческое наследие			
		Vitalius the Monk / Виталий монах (Александрийский)	1–1928
		Johnnikius the Great / Преп. Иоанникий Великий	2–1928
		The Life of St. Maria (Mary) of Egypt (extracts from the text of St. Sophronius patriarch of Jerusalem) / Житие св. Марии Египетской (выдержки из текста святителя Софрония, патриарха Иерусалимского)	3–1928 4–1929 5–1929
		Иоанн Златоуст. О евхаристии	4–1929
	К. Р. Джонсон	Alban. English promartyr (304) / Св. Албаний мученик (304)	4–1929
	прот. Сергей Четвериков	The Hermitage of Optino and its Eiders/ Оптинская обитель и её насельники	5–1929
		Life of the Venerable Father Sergius / Житие преподобного Сергия	6–1929 7–1929 8–1930
	прот. Сергей Четвериков	Asceticism in the Lives of Saints / Аскетизм в житии святых	10–1930
		From Some Personal Recollections of Fr. John of Kronstadt / Из некоторых личных воспоминаний о. Иоанна Кронштадтского (перевод с русского)	18–1932
Проповедь и свидетельство			
	свящ. Павел Флоренский	Everlasting Joy / Перевод на англ. «Радость навеки»	1–2–1928
	Пол Филипп Левертов	«The Lord shall rejoice in His works»/ «Господь возрадуется делам Своим»	2–1928
	прот. Сергей Булгаков	Heaven – the Cave / Перевод на англ. «Небеса – вертеп» из Вестника РСХД 1 (1927)	3–1928
	преп. Бэзил Джеллико	Knights of the Holy Table / Рыцари святого престола	4–1929
	прот. Сергей Булгаков	Passion's Annunciation / Страстное Благовещение (ТАКЖЕ В «Вестнике РХД» 3(19) 1929)	4–1929
	митр. Евлогий (Георгиевский)	Christ is risen! / Христос воскрес!	5–1929
	преп. Ф. Н. Гросс	Repentance / Покаяние	8–1930

	прот. Сергей Булгаков	Sermon Preached by Fr. Sergius Boulgakoff at the 4-th Anglo-Russian Conference – The Resurrection of Christ / Проповедь, прочитанная о. Сергием Булгаковым 4-й на Англо-Российской конференции – О воскресении Христа	9–1930
	прот. Георгий Флоровский	'Abundance of Glory' (On the Ascension of Our Lord) / «Изобилие Славы» (на Вознесение Господа нашего)	9–1930
	о. Амвросий Ривз	A Sermon Preached on the Day of Pentecost by Fr. Ambrose Reeves / Проповедь, произнесенная в День Пятидесятницы о. Амвросием Ривзом	9–1930
	прот. Георгий Флоровский	On the Prize of the High Calling / К почести высшего звания	11–1931
Положение Русской православной церкви в СССР			
	Кирилл Шевич	Christianity and Atheism in Russia / Христианство и атеизм в России	1–1928
		Church life in Russia / Церковная жизнь в России (выдержки из писем, полученных из России)	2–1928
		Father Alexey Mechev / О. Алексей Мечёв (статья из России в связи с кончиной)	3–1928
	Пантелеймон Романов	The Actress / Актриса (из «Вестника РХД»)	3–1928
		From Russian life / Из российской жизни: Анонс статьи «Как люди умирают за свою веру»	5–1929
	Кирилл Шевич	The Church in Russia / Церковь в России	7–1929
	Пол Андерсен	Outside the Law / Вне закона	8–1930
	преп. Эрик О. Гамильтон	Impressions of Russia on the Eve of the Great War / Впечатления от России накануне Мировой войны	13–1931
	Информационная служба мирового У.М.С.А	Soviet Russia. Religion Survives Persecution / Советская Россия. Религия переживает гонения	20–1933
	Пол Андерсен	Книжный обзор: Religion and Communism. by J. F. Hecker. Chapman and Hall, 1933 / Религия и коммунизм, Дж. Хекер, 1933	24–1934

Иеромонах Никон (Касярум)

КРИТИКА СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ ПРОТ. С. БУЛГАКОВЫМ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Критические замечания относительно ключевых догматических учений святых отцов отчетливо проявляются только в позднем творчестве прот. Сергия Булгакова (1871–1944), а именно с сочинения «Агнец Божий» 1933 года. Здесь мы находим, к примеру, отступление от учения о монархии Отца в триадологии и уже непосредственную критику данного святоотеческого учения в книге «Утешитель» (1936)¹. Здесь же разворачивается критический экскурс в святоотеческую христологию, в основе которого лежит идея о том, что каждый святой отец или даже еретик вносят некую свою лепту в общий ход развития догматической мысли Церкви².

Разумеется, метод «несогласия» с отцами не является новым в русской религиозной мысли. Ярким тому примером может служить позиция проф. МДА М. М. Тареева (1867–1934), согласно которой «единого святоотеческого учения нет, а есть святоотеческие системы и мнения»³, поэтому несправедливо выделять некое единичное мнение, делая его обязательным для всех, богословие должно быть творческим, христианско-философским⁴. Подобная позиция характерна и для представителей так называемого «нового религиозного сознания», в частности для Н. А. Бердяева (1874–1948). В статье «Гасители духа» философ пишет: «Реставрация старого святоотеческого сознания и старого православного быта есть великое препятствие на пути христианского возрождения»⁵. Однако особенность критики святых отцов со стороны прот. Сергия Булгакова заключается в большей конкретности, в реализации на деле принципа «свободной или творческой богословской мысли», свободной не в смысле полного отрицания тех или иных святоотеческих учений, но в смысле их творческого переосмысления, что в некоторых моментах ведет к разногласию.

В частности, пожалуй, ключевым местом такого разногласия со святыми отцами является христология прот. Сергия Булгакова, изложенная в книге «Агнец Божий». Стремясь понять Халкидонский догмат положительно, т.е. истолковать его, ответить на все возникающие вопросы относительно взаимодействия двух природ во Христе, прот. Сергей Булгаков отмечает важнейшее значение идеи кенозиса (умаления, уничижения Христа), идеи, которой, по его мнению, не хватало святым отцам (т.е. она не была достаточно ими разработана), и которая в Новое время была выдвинута протестантским «кенотическим богословием»⁶.

Обращаясь к рассмотрению этой указанной недостаточности и порой неточности святоотеческой христологической мысли, о. Сергей Булгаков, вводя некий новый концепт «единой жизни двух природ» во Христе, который, вероятно, можно понять как *communicatio idiomatum*, в качестве основного направления своей критической

Иеромонах Никон (Касярум Николай Викторович) — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ См.: Булгаков С., прот. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II. Париж, 1936. С. 63.

² См.: Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. М., 2000. С. 21–22.

³ Тареев М. М. Христианская философия. Ч. 1. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Т. 2. С. 96.

⁴ См.: Там же. С. 21–22.

⁵ Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России». Париж, 1989. С. 633.

⁶ См.: Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. С. 246.

мысли, вопрошает: «Как понять эту сложную жизнь в отношении участия обоих природ? <...> Как могут они совмещаться, единоедействовать и взаимодействовать друг другу? Как огонь Божества облекает, но не попалает купину тварного бытия и как это последнее может подниматься до согласования с жизнью божественной природы?»⁷ Таким образом, главный пафос христологической мысли прот. Сергия Булгакова заключается в том, чтобы понять соединение и взаимодействие в свободе и, можно сказать, равноправии, т. е. в полноте, двух иноприродных начал во Христе.

В святоотеческой мысли этот момент подлинного совершенного соединения, согласно о. Сергию Булгакову, выражается не вполне ясно и в некоторых моментах даже искаженно. Рассмотрим, в чем конкретно не удовлетворяет прот. Сергия святоотеческое учение.

Начиная свой историко-критический экскурс с учения свт. Кирилла Александрийского (Аполлинария Лаодикийского в расчет не берем), прот. Сергий отмечает, что несмотря на стремление святого отца Церкви «показать истину боговоплощения, как подлинное совмещение Божества с подлинным, а не мнимым, докетическим, человечеством», все-таки его богословие «неудержимо скользит в сторону фактического докетизма»⁸. «Так было, — пишет о. Сергий, — например, с вопросом о неведении Христа или об Его человеческом развитии: св. Кирилл принужден был признать, что и то, и другое было лишь способами манифестации Божества, Им попускаемыми чрез посредство человеческой природы, но не подлинными фактами в жизни Христа, и тем самым общий итог заключения приводился к докетическому как бы»⁹. Таким образом, согласно о. Сергию, получается, чтобы соединение двух природ во Христе было подлинным и полноценным, чтобы Иисус Христос, к примеру, действительно не знал бы каких-то вещей и т. п., Божественная природа должна как бы раствориться в человечестве, кенотически умалиться, по сути потерять свою Божественную силу, что как минимум странно. Проблема здесь в первую очередь состоит в том, что прот. С. Булгаков (как и представители протестантской «кенотической теологии»¹⁰) стремится рассматривать соединение двух естеств на природном уровне, а не по ипостаси, однако для нас важно отметить здесь методологическую тенденцию со стороны о. Сергия к снятию антиномии христологического догмата, и потому именно рационалистическую тенденцию, направленную на достижение полного и ясного понимания Божественной тайны, к сожалению, с упрощением (с некой подгонкой под естественные познавательные способности человеческого разума) ее содержания.

Данной направлением святоотеческой мысли, базирующееся на различении в Евангелии того, что относится к Божеству Христа, и того, что относится к Нему как к человеку, прот. С. Булгаков признает как доминирующее в церковном сознании. «Это же самое различение было воспринято дальнейшим богословием (от папы Льва Великого до св. Иоанна Дамаскина) в специфической форме в отношении к чудесам Христовым»¹¹. Однако сам о. Сергий не считает это различение удовлетворительным для ясного разъяснения феномена Богочеловеческой жизни во Христе.

Тот же самый упрек звучит в адрес прп. Иоанна Дамаскина в его учении (которое, собственно говоря, есть некий итог всей предыдущей церковной мысли) об общении свойств (греч. «μεταδίδοσις τῶν ἰδιωμάτων», лат. «communicatio idiomatum»). «Общение свойств у него (прп. Иоанна — и. Н.) понимается, прежде всего, как влияние божеского естества на человеческое вследствие соединения двух неравных природ»¹², тогда как влияние в обратном направлении почти что никак не обозначается. Прот. Сергий

⁷ Там же. С. 233.

⁸ См.: Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. С. 234.

⁹ Там же. С. 234.

¹⁰ См.: Чекановский А. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910. С. 160–164.

¹¹ Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. С. 236.

¹² Там же. С. 237.

пишет: «Здесь признается лишь восприятие или усвоение Логосом, наряду с Его божеской природой, природы человеческой, как внешней и чуждой, — как род жилища или одежды, или же необходимого средства, ради искупления воспринятого. Обе природы, так сказать, статически соплагаются без всякого внутреннего соотношения. Но эти природы существенно неравны. Потому божеская природа влияет на человеческую, ее обожая, (подлинно как огонь накаляет железо), а для обратного влияния человеческой природы, как известного динамического взаимоотношения, не остается места»¹³.

В итоге, согласно о. Сергию, только идея кенозиса способна взять на себя задачу разъяснить, как возможно соединение Божественного и человеческого во Христе, как две природы образуют совершенное, подчеркнем, равноправное и равнозначное единство, богочеловечество. От себя добавим, что подобный вывод вполне логичен, если не брать в расчет идею единства по ипостаси, которая, собственно говоря, некогда на IV Вселенском соборе и произвела снятие всех вопросов и вместе с тем разделила христиан на тех, кто решил в этом вопросе на «безумие веры» (ср. 1 Кор 1:23), на сохранение сверхрациональной антиномии догмата и на тех, кто, созерцая ужас Божественной тайны, не пожелал отвернуться своих рационалистических испытаний, мудрования мира сего, упрощающего Богооткровенную истину.

В месте с тем важно отметить, что в своих наблюдениях прот. Сергей Булгаков действительно непредвзят и точен, проблема, в том числе и методологическая, заключается лишь в оценке этих наблюдений. Святоотеческая мысль действительно настаивает на строгом сохранении двойства природ во Христе, однако с не меньшей строгостью учит об их единстве в Лице Спасителя, при этом также настаивает на Божественной инициативе спасения. Для понимания разницы некоторых методологических акцентов прот. Сергия Булгакова и святоотеческой позиции рассмотрим слова свт. Кирилла Александрийского.

«Особенности же, приписываемые Божественным Писанием то Его человеческому естеству, то Его Божественному могуществу, по нашему убеждению, соединились в Нем в одну личность (πρόσωπον). Он был один и тот же, когда спал и когда укротил Своим могуществом море и ветры; один и тот же, когда утомлялся на пути и когда ходил по морю и проходил пустыню по Своему могуществу. Итак, без всякого сомнения, Он был Бог и вместе человек. Ибо что было бы удивительного, если бы какой-нибудь человек, подобный нам, одаренный могуществом, совершал чудеса? Божественное Писание показывает нам, что Бог Слово не воображением или мнимым образом (οἷ δοκῆσει) умалил Себя, а на самом деле (ἀλλὰ ἐνεργεία). Через пророков и апостолов оно ясно возвестило нам, что Он есть Бог и вместе человек. Итак, на самом деле были: зачатие Бога от Девы, Его рождение, Его сходство с нами во всем, Его страдание, проповедь во тьме и сени (сидящим), Его Воскресение и, наконец, вознесение на небо»¹⁴.

Во-первых, важно отметить неоднократное подчеркивание («в самом деле») не докетической мнимости, а действительности Боговоплощения, которая, — это во-вторых, — исходит целиком из веры в Священное Писание. Задача святого отца, таким образом, состоит не в рационализации и додумывании Божественного Откровения, но в точнейшем его уразумении, в доверии ему.

Итак, в качестве вывода отметим, что за критическим отношением к святоотеческой христологии прот. Сергия Булгакова скрывается явная рационалистическая установка, отражающая стремление построить некую собственную теорию, упрощающую в интеллектуальном познании догматическую истину. Тогда как святоотеческий подход исходит из стремления сохранить евангельское свидетельство в его подлинном виде, без упрощения или, с другой стороны, без логического развития,

¹³ Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. С. 238.

¹⁴ Кирилл Александрийский, свт. О воплощении Бога Слова // Деяния Вселенских соборов изданные в русском переводе при казанской духовной академии. В 7 томах. Т. 2. Казань, 1892. С. 81–82; *Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione Verbi Dei, Filii Patris.* PG 75. Col. 1413–1416.

с сохранением даже и некоторого антиномического противоречия, если только оно дано самим Словом Божиим.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2004.
2. Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I. М., 2000.
3. Булгаков С., прот. Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. Париж: YMKA-PRESS, 1936.
4. Кирилл Александрийский, свт. О воплощении Бога Слова // Деяния Вселенских соборов изданные в русском переводе при казанской духовной академии. В 7 томах. Т. 2. Казань. 1892. С. 81–82
5. *Cyrrillus Alexandrinus*. De incarnatione Verbi Dei, Filii Patris // PG 75. Col. 1413–1416
6. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России». Париж: YMKA-PRESS, 1989. С. 622–634
7. Тареев М. М. Христианская философия. Часть первая. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 6/7; № 8/9.
8. Чекановский А. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910.

А. А. Дубонос

«ПСЕВДОМОРФОЗА ПРАВОСЛАВИЯ» В НАСЛЕДИИ Г. В. ФЛОРОВСКОГО: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ И СОВРЕМЕННОМ СТАТУСЕ КОНЦЕПЦИИ

В «Путиях русского богословия» прот. Георгий Флоровский формулирует концепцию «западного пленения» (или псевдоморфозы) православного богословия, что выражается в заимствовании форм и методов, в самой постановке вопросов и повторении ответов. Понятие «псевдоморфозы» Флоровский заимствует у О. Шпенглера, и для о. Георгия оно означает ситуацию, когда православное богословие и духовность получали выражение с помощью чуждых и неестественных, псевдоправославных форм, заимствованных у западных конфессий. По мнению М. Бейкера, для Флоровского «псевдоморфоза» православного богословия означает, в первую очередь, отчуждение школьного богословия от литургической и подвижнической жизни, утрату экзистенциального характера, и рабское подражание западным источникам, делающее невозможным диалог с Западом на равных¹.

О. Георгий Флоровский выделяет несколько этапов в процессе западного пленения русской мысли². Во-первых, это кризис русского византизма в XVI веке, который «...был вместе с тем и выпадением русской мысли из патристической традиции...»³ Во-вторых, это латинизация духовной школы в результате полемической встречи с Западом и обращение православных авторов к католикам и протестантам с целью усилить аргументацию в конфессиональной полемике: «Всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать религиозные и богословские вопросы в их западной постановке»⁴. В результате этого, по мнению Флоровского, возникла парадоксальная ситуация, когда православные мыслители ставили перед собой нехарактерные вопросы и давали неправильные ответы, повторяя их за католиками или протестантами, утрачивая связь с восточной (византийской) патристикой. Центральным моментом в процессе «пленения» была деятельность киевского митр. Петра Могилы, основателя Киево-Могилянской академии, реформатора южнорусской церкви и автора «латинского по духу» «Православного исповедания». О. Георгий решительно осуждает как сам текст Исповедания, считая его компилятивным, так и саму попытку создания подобного доктринального текста, поскольку понятие «Символической книги», по мнению Флоровского, позднего происхождения и тоже заимствовано с Запада.

Следующий этап прот. Георгий Флоровский связывает с петровской эпохой и ее реформами. В это время, с одной стороны, происходит раздвоение, поляризация русской души; а с другой — усиливается протестантское влияние (прежде всего в лице архиеп. Феофана (Прокоповича) и его деятельности). В итоге, история русского богословия видится Флоровскому противоречивой, несамостоятельной; русское богословие было неспособно, за редким исключением, дать самостоятельную мысль

Александр Александрович Дубонос — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, аспирантура.

¹ См.: Baker M. In Ligno Crucis: Испульенье у богословья оца Георгије Флоровског // Црквене студије. 2011. Vol. VIII. № 8. P. 18.

² Подробнее см.: Черняев А. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2009. С. 116–164.

³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. К., 1991. С. 506.

⁴ Флоровский Г., прот. Западные влияния в русском богословии https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/zapadnye-vlijaniya-v-russkom-bogoslovii/ (дата обращения: 20.03.2022)

и оригинальных богословских идей. Еще одним ключевым моментом в истории русской мысли было т. н. «философское пробуждение», породившее русскую религиозную философию, которая, находясь в постоянных метаниях и поисках, испытывала сильное влияние немецкого идеализма и платонизма.

Из этого по необходимости краткого и упрощенного описания все-таки можно понять основную интенцию взгляда о. Георгия: в конечном итоге, ориентированность русской мысли на Запад была подражательным и тупиковым путем; Восток и Запад не встретились на равных. Этот путь требует переориентации мысли на самобытность православия и на наследие святых отцов. Встреча с Западом произошла как псевдоморфоз и подражание, но подлинная встреча возможна лишь тогда, когда будут найдены общие точки соприкосновения.

Однако прот. Георгий Флоровский не был первым, кто поставил проблематику западного влияния на русскую традицию. Так, «...первую отчетливую формулировку этой концепции мы находим у Ю. Ф. Самарина»⁵ в его диссертации о митр. Стефане Яворском и архиеп. Феофане Прокоповиче. Самарин описывает борьбу двух иерархов как столкновение филокалических и филопротестантских настроений. Это столкновение выражает борьбу внутри богословской школы, развитие которой становится обусловлено внешним, западным, влиянием. В результате столкновения с Западом богословская школа теряет связь с христианской жизнью, и уже действует «невольнo и бессознательно». Эти положения Самарина «...становятся как бы необсуждаемым понятийным каркасом работы Флоровского, который в теоретическом смысле нигде не выходит за пределы этого каркаса, организуя на его основе огромный фактический историко-богословский материал»⁶.

Таким образом, мы видим явную зависимость о. Георгия от религиозно-философских идей славянофильства. И хотя возможно проследить причины появления концепции пленения в самом славянофильстве⁷, мы остановимся на самом факте зависимости Флоровского.

Необходимо отметить, что формирование концепции о западном пленении не ограничивалось религиозно-философской областью, но имело и богословско-академическое измерение. Так, академическая наука воспринимает от мирян (тех же славянофилов) «...методологическую предпосылку, подразумевающую формирование непересекающегося с западным богословием особого православного мнения по всем богословским проблемам. Этот направленный против Запада посыл свей побочной целью и у новых богословов из академистов имел теперь саму школу, находившуюся, по их мнению, в путях западной схоластики»⁸. Представителем этого нового богословия, среди прочих, был митр. Антоний (Храповицкий), идеи которого оказали влияние на Флоровского. Так, в своем программном докладе «Западные влияния в русском богословии», прочитанном в Афинах в 1936 г., о. Георгий приводит слова митр. Антония о богословской школе: «Митрополит Антоний Храповицкий (ум. в 1936) настаивал, что все русское школьное богословие, начиная с семнадцатого века, представляло собой череду опасных заимствований из инославных западных источников. Поэтому, согласно Митрополиту Антонию, мы должны отречься от этого богословия и начать сначала. "Нужно признаться открыто всем, что система

⁵ Антонов К. М. «Я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М., 2018. С. 221.

⁶ Там же. С. 224.

⁷ По мнению К. М. Антонова, «попытка проследить истоки концепции западного пленения ведет в историю русской мысли и культуры глубже славянофильства; эти истоки следует искать в противоречиях и расхождениях светской и духовной культуры 20–3- гг. XIX в.» (Там же. С. 241).

⁸ Хондзинский П., прот. Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи. М., 2021. С. 265.

православного богословия есть нечто искомое, а потому нужно тщательно изучать его источники, а не списывать системы с учений еретических, как это делается у нас уже в течение двухсот лет»⁹. Стоит упомянуть и другого представителя академического богословия — Н. Н. Губоковского, чья статья «Православие по его существу» также оказала влияние на молодого Флоровского (он написал на нее рецензию, публикацию которой отклонил о. Павел Флоренский). В статье, среди прочего, Губоковский критически высказывается о статусе «Символических книг», понятие о которых он считает результатом западного влияния. О. Георгий, в целом разделяя критическую оценку «символических книг», в одной из своих статей прямо ссылается на Губоковского: «В нескольких же пунктах в них [Символических книгах — А. Д.] видно явственное западное влияние. <...> Здесь мы можем привести меткое суждение покойного профессора Н. Губоковского: “По существу, в Православии нет “символических книг” в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия”¹⁰.

Таким образом, к началу XX в. идея «западного пленения»: «...сделалась своего рода “общим местом”, неким само собой разумеющимся постулатом»¹¹, поэтому прот. Георгий Флоровский в большей степени наследовал представления, существовавшие в философском и богословском кругах. Заслуга Флоровского состоит в том, что он, по сути, смог осуществить синтез этих представлений и обосновать концепцию «псевдоморфозы» на большом историческом материале, охватив почти всю историю русской мысли. Эта концепция стала частью парадигмы неопатристического синтеза, и в качестве методологической установки ее разделяли многие богословы XX в.

В настоящее время существуют разные оценки концепции прот. Г. Флоровского. С одной стороны, верно будет сказать, что «Схоластический плен... давно уже стал общим местом историко-богословских исследований»¹². С другой, критическую оценку получают не только отдельные исследовательские оценки Флоровского, такие как латинизация учебного процесса, прерывание восточных связей и замена патристики схоластикой при свт. Петре Могиле¹³, но и методологические установки. Так, Флоровский в проблеме западных влияний смешивает критерий культурной идентичности с критерием истины: «одно дело распознать факт культурного влияния одного типа мышления на другой тип мышления; но совсем другое дело на этом основании делать вывод об общей тупиковости или ошибочности всех последствий подобного влияния. <...> Культурная морфология малоприспособна для нормативных богословских утверждений; однако Флоровский постоянно смешивает критерий религиозной идентичности с критерием богословской истины. Такое применение патристической и византийской нормы оборачивалось постоянно повторяемой ошибкой, известной как genetic fallacy (подмена вопроса об истинности того или иного утверждения вопросом о его происхождении). Широкая популярность этого подхода в современном православном богословии не делает его убедительным»¹⁴.

Помимо этого, в рамках концепции псевдоморфозы недостатком Флоровского считают антиисторизм методологии оценок, поскольку такая методология:

⁹ Флоровский Г., прот. Западные влияния в русском богословии https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/zapadnye-vlijaniya-v-russkom-bogoslovii/ (дата обращения: 20.03.2022)

¹⁰ Флоровский Г., прот. Этнос Православной церкви // Православие: pro et contra. СПб, 2012. С. 481.

¹¹ Антонов. К. М. «Я, благодарение Богу, не богослов...». С. 221.

¹² Гаврюшин Н. К. Архимандрит Киприан (Керн) и его книга о святителе Григории Паламе // Встреча. 1995. № 3. С. 18.

¹³ См.: Сильвестр (Стойчев), архим. К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы // Труды Киевской Духовной Академии. 2012. № 17. С. 104–109.

¹⁴ Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 347–348. С такой оценкой метода Флоровского не согласен Ж. Л. Ларше, см.: Ларше Ж.-К. «Последняя святых отцам...»: жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022. С. 74–75.

«...рассматривает людей иных эпох не в рамках тех исторических условий, где им было суждено жить и действовать, а с точки зрения некоторых отвлеченных нормативов, которые затем изложены как положительная программа самого о. Георгия. Отсюда рождается единообразие упреков в адрес всех: нет истории, нет Христа, зависимость от Запада и т.п. Все эти оценки как бы не учитывают тех специфических задач, которые ставило перед каждым из богословов его время»¹⁵.

Таким образом, в настоящее время концепция прот. Георгия Флоровского «псевдоморфозы», или «западного пленения», оценивается неоднозначно. Учитывая методологические недостатки, она требует переосмысления, поскольку сама проблематика – встреча Востока и Запада в истории русской мысли и русского богословия – не утратила своей актуальности. У русского богословия не было иного исторического пути, и по объективным историческим причинам оно не могло избежать встречи с Западом; вопрос в том, как эта встреча состоялась и какие последствия имела.

Источники и литература

1. Антонов К. М. «Я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М., 2018. С. 221.
2. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 347–348.
3. Гаврюшин Н. К. Архимандрит Киприан (Керн) и его книга о святителе Григории Паламе // Встреча. 1995. № 3. С. 18.
4. Иванова Е. В. Наследие о. Павла Флоренского: а судьи кто? // Флоренский: pro et contra. СПб, 1996. С. 618.
5. Сильвестр (Стойчев), архим. К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы // Труды Киевской Духовной Академии. 2012. № 17. С. 104–109.
6. Флоровский Г., прот. Западные влияния в русском богословии https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/zapadnye-vlijaniija-v-russkom-bogoslovii/ (дата обращения: 20.03.2022)
7. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 506.
8. Флоровский Г., прот. Этнос Православной церкви // Православие: pro et contra. СПб, 2012. С. 481.
9. Черняев А. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФРАН, 2009.
10. Хондзинский П., прот. Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи. М., 2021. С. 265.
11. Vaker M. In Ligno Crucis: Искушение у богослова оца Георгије Флоровског // Црквене студије. 2011. Vol. VIII. № 8. Р. 18.

¹⁵ Иванова Е. В. Наследие о. Павла Флоренского: а судьи кто? // Флоренский: pro et contra. СПб, 1996. С. 618.

Иеромонах Феодосий (Аксенов)

ПРОБЛЕМА «НЕОПАПИЗМА» В СВЕТЕ ТРИНИТАРНОЙ ЭККЛЕСИОЛОГИИ АРХИМ. СОФРОНИЯ (САХАРОВА)

Феномен «неопапизма» и экклесиологическая проблематика занимает важное место в истории развития богословской мысли XX–XXI столетий. Существенную роль в развитии этого учения сыграл известный православный мыслитель — архим. Софроний (Сахаров) (1896–1993 гг.). Специфика его богословия состоит в том, что он попытался дать критику «неопапизма» в контексте триадологического измерения своей экклесиологии. Этому вопросу посвящен его статья «Единство Церкви по образу единства Святой Троицы», которая, по словам прот. А. Шмемана «есть не что иное, как торжественное обвинение Константинопольской Патриархии в ереси неопапизма»¹. Экклесиология архим. Софрония (Сахарова) зиждется на православном учении о Пресвятой Троице. Вместе с тем, тринитарная экклесиология разрабатывается архим. Софронием (Сахаровым) в контексте его критики «неопапизма».

Пятидесятница — рождение Новозаветной Церкви и, одновременно, «завершение откровения о Великом Боге Всетворце и Вседержителе»². Богопознание и познание тайны Церкви немислимо вне понимания христианского учения о Пресвятой Троице. Если следовать той логике, что единым онтологическим началом, источником всякого бытия является некий «бог-монолит», то тогда Бог лишается главного Своего свойства — любви. Такой Бог не имеет объекта любви, так как Абсолютная Божественная любовь предполагает ипостасность, ипостасное общение. Даже окружающий мир и человек не могут рассматриваться как объекты Божественной любви, т. к. они были сотворены во времени. Господь превосходит категории тварного изменяющегося бытия (время и пространство), поэтому объектом Божественной любви может стать лишь межипостасное общение Лиц Пресвятой Троицы: Отца, Сына и Святого Духа. Архим. Софроний (Сахаров) подчеркивает эту мысль следующими словами: «Мы не представляем такого Бытия, где единое онтологическое начало — Отец — не предваряет ни Рождающегося Сына, ни исходящего Святого Духа»³. Бытие троичного Бога архим. Софроний (Сахаров) рассматривает как «самопричинное». Вне Бога не существует какого-либо самостоятельного, полноценного и независимого бытия, так как Он являет Собой онтологическую полноту. После Пятидесятницы Церкви была явлена полнота Божественного Откровения, свидетельствующая о тайне межипостасного общения Лиц Пресвятой Троицы в любви. Когда человеческий разум пытается осмыслить эту тринитарную тайну, то он «приходит к посильному постижению доколе неведомого и немислимого»⁴. Вместе с тем, использование одного разума в деле богопознания недостаточно.

Богопознание предполагает любовь, веру и личный духовный подвиг. Оно возможно лишь в Церкви и в следовании Евангельским Заповедям. Архим. Софроний

Иеромонах Феодосий (Аксенов Андрей Васильевич) — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Шмеман А., прот. О неопапизме // Сборник статей (1947–1983). М., 2009. С. 352.

² Софроний (Сахаров), архим. Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии) // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1950. № 2–3. С. 14.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 18.

(Сахаров) раскрывает эту мысль в следующем ключе «Церковь имеет Свою науку о познании Бога, Свой путь или метод, приводящий к этому познанию, и тот, кто хочет достигнуть его, должен следовать методу Церкви, который сводится к вере и хранению заповедей Христа»⁵. Познание Бога не ограничивается лишь теоретическим осмыслением истины тринитарного бытия, но предполагает аскетический подвиг, выраженный в конкретных действиях. «Бог есть Любовь» (1 Ин 4:16), поэтому и Богопознание возможно лишь через любовь, которая нашла свое наглядное выражение в Евангельских заповедях. Согласно архим. Софронию (Сахарову), любовь — это не просто одно из свойств Пресвятой Троицы, но сущность Творца. Божественная любовь как основа бытия Пресвятой Троицы раскрывает себя именно в Церкви и имеет ексклезиологическое измерение.

Пресвятая Троица непостижима по своей сущности, так как всячески превосходит ограниченный человеческий разум. Бог бытийно (онтологически) открывается человеку в вере. Человек создан по образу и подобию Божию, и, несмотря на свою богообразность, он есть ограниченное тварное существо. Когда он начинает проецировать собственные умозаключения, убеждения и выводы, полученные им в процессе богопознания, тогда он, по словам архим. Софрония, — «опрокидывает иерархию бытия»⁶. Получается, что индивид создает образ Бога по собственному, т.е. антропологическому образу и подобию.

Церковь, в свою очередь, же предлагает иной путь. Не человек творит Господа по своему образу и подобию, но следуя Евангельским заповедям, человечество раскрывает свойства своего богообразного естества (Мк 12:30–31). Соблюдая заповеди, человек следует пути Церкви Христовой, и, одновременно, становится сопричастником тайны бытия Пресвятой Троицы. Поэтому путь к постижению этой тайны, на онтологическом уровне, возможен лишь в Церкви и через Церковь. Соответственно, учение о Пресвятой Троице неразрывно связано с учением о Церкви Христовой. Представленный аспект учения, являющийся одним из магистральных направлений богословского наследия архим. Софрония (Сахарова) можно условно назвать «тринитарной ексклезиологией». Главным идейным истоком тринитарной ексклезиологии архим. Софрония (Сахарова) является христологический аспект учения о Церкви В. Н. Лосского. Однако, в отличие от В. Н. Лосского, ексклезиология которого отличается христологической акцентуацией, архим. Софроний предлагает, в первую очередь, тринитарную интерпретацию бытия и устройства Церкви⁷.

В основе тринитарной ексклезиологии архим. Софрония (Сахарова) лежит с одной стороны, критика «неопапизма», с другой утверждение той мысли, что соборное начало Церкви есть бытие по образу Пресвятой Троицы. Церковь имеет особую миссию — ввести христиан, как членов ее тела в область бытия Пресвятой Троицы. Соответственно, в своем историческом развитии Церковь являет образ данного тринитарного бытия. Архим. Софроний (Сахаров) отмечает, что христианин может увидеть образ бытия Пресвятой Троицы в двух главных формах бытия церковного: соборности (свобода соборной любви) и автокефальности (равенство единосущия)⁸.

Архим. Софроний (Сахаров) подчеркивает, что облик Церкви далеко отстоит от того совершенства и идеала, к которому она была призвана еще с момента святой Пятидесятницы. Одним из камней преткновения является тенденция к формированию «примата» в лице конкретного предстоятеля, что и именуется архим. Софронием «неопапизмом». Люди, отступившие от заповеди любви, не способны во всей полноте познать, как учение о соборности Церкви, так и тайну тринитарного бытия. Таким образом, отход от догматической чистоты, отражающийся на историческом бытии

⁵ Там же. С. 19.

⁶ Там же. С. 23.

⁷ *Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в ексклезиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 147.

⁸ *Софроний (Сахаров), архим.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы. С. 22.

Церкви, далекий от того идеала, к которому она изначально призвана, связан с оскудением христианской любви.

Искажение догматического учения как результат оскудения любви приводит к искаженному пониманию сущности и значения Церкви, а, следовательно, и к искажению учения о Пресвятой Троице. Всякие тенденции к утверждению какого бы то ни было примата в Церкви — следствие ухода от Откровения, данного Церкви в во время Пятидесятницы. Отход от истин церковного вероучения ведет христианина не просто к неверным богословским умозаключениям, но к искажению образа собственного духовного бытия. Богословская установка, иненционально направленная на всякий примат, уходя от любви и веры, впадая в крайность рационализма, отсекает себя от церковного единства, и, как следствие, теряет образ бытия Пресвятой Троицы.

Для раскрытия своей мысли, архим. Софроний (Сахаров) обращается к критике католической и протестантской экклесиологии. Католики пошли по пути монархической экклесиологии, выраженной в учении о Папском примате. Выделив из Церкви как «тела Христова» определенного ее члена и, воспринимая его как «единственного носителя харизмы непогрешимости», католики исказили христианскую триадологию (концепция «*filioque*»). Тем самым, они утратили тайну тринитарного бытия. Протестантизм, уходя в крайность индивидуализма и субъективизма, приводит «к разъединению и потере органически единого бытия по образу соборного единосущного бытия Святой Троицы»⁹. В Православии тенденция к «неопапизму» проявляется в «быстром переходе константинопольского папизма из фазы теоретической в практическую»¹⁰ — подчеркивает архим. Софроний.

Сквозь призму разработанной тринитарной экклесиологии, архим. Софроний (Сахаров) выступал с критикой любой формы «неопапизма», т.е. с критикой всякого примата внутри Православной Церкви, на что неоднократно посягали представители Константинопольского патриархата. Так, например, он подчеркивает: «И Римский, и Константинопольский, и Московский, и Лондонский, и Парижский, и Нью-Йоркский, и всякий иной папизм, мы отвергаем как экклесиологическую ересь, искажающую христианство...»¹¹ Архим. Софроний решительно выступает против какого бы то ни было единого организационного центра, так как этот входит в явное противоречие с его тринитарной экклесиологией. Подобные модели противоречат православному экклесиологическому сознанию, так как они оказывают деструктивное влияние на принцип равноправия Церкви, которое создается по образу Пресвятой Троицы. О подобном единстве архим. Софроний (Сахаров) пишет следующее: «оно есть лишь единство послушания центральной власти; порабощение христиан доктрине, которой они не содействуют и которая должна навсегда оставаться для них чем-то внешним»¹². Основой бытия Православной Церкви является воскресший Господь Иисус Христос, который продолжает невидимым образом пребывать с членами Церкви Христовой. Взоры Православных Церквей устремлены не на государственную власть и не на представителей священноначалия, но на Самого Христа. Единство Поместных Церквей составляет не какое-либо лицо, будь это государь или патриарх, но единство вероучения, любви и Евхаристического общения.

Православная экклесиология, по мысли архим. Софрония (Сахарова), раскрывает тайну бытия Пресвятой Троицы. Именно принцип автокефальности, то есть учение о единосущности и равноценности различных Поместных Церквей, является основой концепции соборности Церкви. Наглядным проявлением данного единства в контексте тринитарной экклесиологии является 34 правило святых апостолов¹³. Аспект церковной автокефальности логически проистекает из православной триадологии,

⁹ Там же. С. 23.

¹⁰ Там же. С. 25.

¹¹ Там же. С. 42.

¹² Там же. С. 29.

¹³ Апостольские правила // Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных Святых Отец, М., 2020. С. 53.

являясь основным условием «хранения переданной нам истины и путей к познанию ее»¹⁴. Тринитарная природа Церкви подразумевает единство всех ее членов (православных христиан), живущих в разных уголках земного шара в вере и Евхаристическом общении.

Реализация соборности, а также преодоление разногласий и распада среди христиан может быть осуществлено лишь в Церкви, видение которой в свете учения о Пресвятой Троице даёт возможность хранить церковное единство по образу тринитарного бытия. Тринитарная экклесиология архим. Софрония (Сахарова) несовместима с внесением в его учение о Церкви субродинационизма, цезарепапизма и неопапизма. Таким образом, подход, основанный на отождествлении экклесиологического и тринитарного бытия в контексте его критики «неопапизма» придает оригинальность богословской интуиции архим. Софрония (Сахарова).

Источники и литература

1. Апостольские правила // Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных Святых Отец. М.: Русский хронограф, 2020. С. 53.

2. *Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклесиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 140–159.

3. *Софроний (Сахаров), архим.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии) // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1950. № 2–3. С. 14–49.

4. *Шмеман А., прот.* О неопапизме // Сборник статей (1947–1983). М.: Русский путь, 2009.

5. *Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером., Варнава (Снытко), иером.* Архимандрит Софроний (Сахаров) о ереси Константинопольского нео-папизма в свете православной триадологии // Православие. ру. 14 декабря 2018 г. <https://pravoslavie.ru/117860.html> (дата обращения 20.04.2022).

¹⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы. С. 23.

Р. С. Иванов

«ОБНОВЛЕНИЕ» ВТОРОГО ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

Одно из уникальных событий в истории Римско-Католической Церкви — созванный по инициативе папы Иоанна XXIII Второй Ватиканский Собор. В этом мероприятии приняли участие множество епископов со всего мира, богословов, профессоров и просто наблюдателей из других религий. Это событие — одно из самых важных событий XX века, и одно из самых значительных явлений новейшей Церковной истории из-за тех последствий, которые произошли в области религии, культуры, политики и общества. Этот Собор должен был сблизить мир и Церковь, сделать Церковь более понятной для мира, который, в свою очередь, развиваясь — стремительно от нее отдалялся. «Инструментом сближения мира и Церкви Второй Ватиканский Собор избрал феномен обновления»¹. Собор стремился предложить миру новый язык понимания Церкви. Изоляция от общества и тяжесть анафем предыдущих соборов Католической Церкви привели её к тому, что начал происходить значительный отток прихожан и даже духовенства из Церкви². Поэтому, если для предыдущих соборов Католической Церкви, как, например, Тридентского, было характерно закрепление в традиции и отстаивании оригинальной церковной дисциплины, то Второй Ватиканский Собор был нацелен на обновление своих взглядов, долго существовавших неизменными.

Обновление на Соборе раскрывалось в основном двумя терминами — *aggiornamento* и *ressourcement*. *Ressourcement* (франц.) означает «возвращение к истокам» христианской веры с целью заново открыть для себя их истину и значение, чтобы ответить на вызовы современного мира. Термин *aggiornamento* (итал. — обновление) — означает приспособление к условиям, которые возникают перед Церковью в изменчивом мире. Этот термин широко применялся при понтификате папы Иоанна XXIII и уже после II Ватиканского собора стал пониматься как синоним слову аккомодация, или адаптация, впервые был употреблен папой в речи о созыве собора и обновлении (*aggiornamento*) кодекса канонического права³. До папы Иоанна термин был известен с 1950-х годов — в это время в Италии начинает проходить «национальная неделя пастырского обновления»⁴.

Необходимость применения этих терминов обосновывалась тем, что в Церкви итак на протяжении истории постоянно совершались перемены, не затрагивающие «то, что не подлежит изменению, поскольку было установлено Богом (таинства,

Роман Сергеевич Иванов, отец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1 курс магистратуры.

¹ Guzman R. E. *Pastoralidad y aggiornamento en el Vaticano II. Un nuevo estilo, un nuevo lenguaje eclesian*. Pontificia Universidad Gregoriana. Enero. Roma, 2019. P. 3. https://www.academia.edu/40625190/Pastoralidad_y_aggiornamento_en_Vaticano_II (дата обращения: 8.03.2022).

² Пименов В. Ю. II Ватиканский собор и модернистское движение в современном католицизме // Гуманитарный научный вестник. 2020. № 12. С. 22.

³ *Allocuzione del santo padre Giovanni XXIII con la quale annuncia il sindoro romano, il concilio ecumenico e l'aggiornamento del codice di diritto canonico*. Sala capitolare del Monastero di San Paolo Domenica, 25 gennaio 1959. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio_it.html (дата обращения: 8.03.2022).

⁴ *Discorso di sua santina Pio PP. XII per la vi settimana nazionale italiana di aggiornamento pastorale*. Sala degli Svizzeri, Palazzo Pontificio di Castel Gandolfo Venerdì, 14 settembre 1956. https://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19560914_aggiornamento-pastorale_it.html (дата обращения: 10.03.2022).

незыблемое устройство Церкви, в отличие от ее изменяемых структур)»⁵. В свою очередь, причина изменений в Церкви — стремление самой Церкви найти наиболее совершенный путь исполнения своих священных обязанностей, которые в полной мере могут быть исполнены и усвоены большинством только в духе современности. Но все же то незыблемое, что есть в Церкви — необходимо оставить неизменным. Поэтому, чтобы избежать двусмысленности, в документах собора употребляется также термин «ressourcement», обозначающий, как говорилось выше, «возвращение к истокам». Этот термин нужно понимать без отрыва от *aggiornamento*, потому как в принципе возвращение к истокам Церкви, традиция которой закреплялась тысячелетиями, может произойти только через *aggiornamento*.

Второй Ватиканский Собор проходил довольно непросто — помимо того, что он был достаточно продолжительным (с 1962 по 1965), он нес в себе перспективу церковных изменений, которые различно оценивались представителями Католической Церкви: некоторые ждали положительных результатов, другие — боялись разрушения многовекового церковного строя. Но для того, чтобы понять, в каком ключе понималось *aggiornamento*, нужно знать, что конкретно вкладывалось в это понятие вдохновителями Собора — модернистское изменение устоявшейся традиции в угоду времени или же привнесение определенных изменений с учетом контекста эпохи, сохраняя основы.

Открывая Собор, 11 октября 1962 г. папа Иоанн XXIII сделал заявление, что Цель Собора — разумная реорганизация, и делается это для того, чтобы Церковь стала ближе общемировому процессу и смогла нести свою миссию в духе времени: «Бог желает, чтобы труд, касающийся условий Церкви и ее адаптации (*aggiornamento*) к новым обстоятельствам после двадцати веков жизни, дополнился, благодаря усилиям, которые мы могли бы предпринять»⁶. Из этих слов видно, что папа желал, чтобы Церковная традиция, обновившись под запрос времени, стала более доступной и открытой для восприятия. Таким образом, *aggiornamento* раскрывается через *ressourcement*, т.е. возвращение к истокам — это обновленная открытая и понятная для мира Церковь⁷.

Эта же мысль выражается современными мыслителями в известной фразе «*Ecclesia semper reformanda*» (Церковь должна постоянно обновляться⁸). На первый взгляд может показаться, что данная фраза означает то, что Церковь — это «та, Которую нужно всегда изменять»⁹, поскольку «реформировать» — можно понимать, как делать что-то новое, лучшее, чем прежде. Но после Второго Ватиканского Собора и термин «реформа» также по смыслу становится чем-то синонимичным *aggiornamento*. Может показаться, что фраза «*Ecclesia semper reformanda*» принадлежит к протестантским деятелям реформации, и в протестантских кругах сейчас, действительно, широко распространено мнение, что эта цитата относится к Мартину Лютеру¹⁰. На самом же деле фраза эта Мартину Лютеру не принадлежит. Такая мысль встречается у Йодокуса ван Лоденштейна (нидерландского протестантского пастора XVII века) в его труде «Созерцание Сиона», где он говорит: «правда... что и в Церкви есть что реформировать»¹¹.

⁵ Католическая энциклопедия. Т. 1: А-З. Аджорноменто. М., 2002. С. 93–94.

⁶ Discours de Jean XXIII lors de L'ouverture du concile Vatican II — 11 Octobre 1962. <https://laportelatine.org/formation/crise-eglise/rapports-rome-fsspx/discours-de-jean-xxiii-lors-de-louverture-du-concile-vatican-ii-11-octobre-1962> (дата обращения: 10.03.2022).

⁷ Иоанн (Булыко), иером. Феномен «*aggiornamento*» и Второй Ватиканский Собор // Вестник САФУ. Философия. 2020. № 5. С. 101.

⁸ Там же. С. 99.

⁹ Käßmann M. Ansprache bei der Eröffnungsveranstaltung des Zentrums für evangelische Predigtkultur in Wittenberg. https://www.ekd.de/100219_kaessmann_wittenberg.htm (дата обращения: 12.03.2022).

¹⁰ Schneider A. Semper Reformanda, Amanda! — Ein erster Eintrag in unserem «Kleinen Schlagwörterbuch» <https://lutherischeslaermen.de/2015/10/30/semper-reformanda-amanda-ein-erster-eintrag-in-unserem-kleinen-schlagwoerterbuch/> (дата обращения: 12.03.2022).

¹¹ Klän W. Reformation Then and Now: Ecclesia Semper Reformanda. Keynote address to the 24th European Lutheran Conference, Antwerp, Belgium // Journal of Lutheran Mission. The Lutheran Church — Missouri Synod. 2016. Vol. 3. No. 2. P. 14.

Согласно Теодору Мальманну, эта фраза, в том осознанном виде, в каком мы ее имеем, была введена Карлом Бартом¹² в 1947 г., который, как утверждается, заимствовал эту мысль у блаженного Августина. Также, данная мысль использовалась богословами Римско-Католической Церкви и до Второго Ватиканского Собора, например Карлом Ранером, который состоял в движении «нового богословия», или Гансом Кюнгом, который был главным идеологом модернизма. И здесь важно отметить, что «реформацию» в духе Ватиканского *aggiornamento* понимали богословы партии «нового богословия»¹³, в то время как партия модернистов воспринимала реформацию скорее, как дословное «переделывание», привнесение нового. Папа Иоанн XXIII раскрывает смысл *aggiornamento*, объясняя цель Собора: «Основная забота Собора состоит в том, чтобы священное наследие христианского учения было защищено и преподавалось с еще большей эффективностью»¹⁴. Папа Павел VI объясняет эти слова в своей речи от 18 ноября 1965 года: «Это слово [*aggiornamento*; лат. *accomodatio*], описывающее цель [поставленную папой Иоанном] конечно, не имело того значения, которое пытаются придать ей некоторые, как будто оно допускало обмирщение всего в Церкви — догмы, закона, структуры, традиции»¹⁵. Понятно, что папа здесь осуждает конкретно позицию модернистов.

Самый главный вопрос, возникающий при изучении действий II Ватиканского Собора — каковы природа и объем обновления? Трудность прежде всего состоит в том, что обновление может быть осуществлено не только в контексте непрерывности, здесь могут быть две крайности: во-первых, оно может быть, в определенном смысле, категорическим разрывом с прошлым; во-вторых, привнесением чего-то принципиально нового для Церкви. Папа Бенедикт XVI также выводит из этих вопросов два следствия: «первое: католику невозможно занимать позицию в пользу II Ватикана и против Тридента или Ватикана I. Те, кто принимает II Ватиканский собор, как ясно выражено в булве и как ясно понято в духе, утверждают в то же время непрерывную традицию Церкви, в частности и двух предыдущих Соборов. Это относится к так называемому «прогрессивизму», по крайней мере, в его крайних формах. Второе: точно так же нельзя решить в пользу Тридента и Ватикана I и против Ватикана II. Те, кто отрицает II Ватикан, отрицают власть, которая управляет двумя другими соборами, и тем самым отделяют их от их основания. И это относится к так называемому «традиционализму», также в его крайних формах. Перед Вторым Ватиканским собором каждый выбор партии разрушает целое, саму историю Церкви, которая может существовать только как неделимое единство»¹⁶. Как мы видим, здесь возникают вопросы, похожие на те, которые задавались в эпоху Реформации: что это — резкое новое начало или закономерное движение вперед? Именно поэтому очень важно понимать *aggiornamento* через *ressourcement*, тогда становится понятна целостная позиция собора. *Aggiornamento* — путь, инструмент; *ressourcement* — основа пути, базовая направляющая. До начала собора, нацеленного на обновление, папа в булле «*Humanae Salitus*» от 25 декабря 1961 года сказал следующее: «в наши дни Церковь видит, что общественная жизнь людей сильно нарушена, поскольку она сталкивается с радикальными переменами. И пока объединение людей направлено к новому

¹² Там же.

¹³ Иоанн (Булыко), иером. Феномен «*aggiornamento*» и Второй Ватиканский Собор // Вестник САФУ. Философия. 2020. № 5. С. 102.

¹⁴ Цит. по: *Echeverria E. Ressourcement, Aggiornamento, and Vatican II in Ecumenic Perspective. Sacred Heart Major Seminary.* <https://www.hprweb.com/2014/07/ressourcement-aggiornamento-and-vatican-ii-in-ecumenical-perspective/> (дата обращения: 12.03.2022).

¹⁵ Penultima sessione generale del Concilio. Allocuzione di sua santa Paolo VI. Giovedì, 18 novembre, 1965. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651118_penultima-sessione-concilio.html (дата обращения: 12.03.2022).

¹⁶ Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger. Rapporto Sulla Fede. Capitolo II un concilio da riscoprime. <https://www.sangiorgio-porcia.it/parrocchia/strumenti/lettura/Libri/Rapporto%20Sulla%20Fede/Rapporto%20Sulla%20Fede.html#Cap2> (дата обращения: 12.03.2022).

порядку вещей, самые почетные дары остаются за Церковью... Действительно, сейчас от Церкви требуется влить в жилы человеческого сообщества, существующего сегодня, вечную, живую, божественную силу Евангелия»¹⁷. Эта мысль о реформации как aggiornamento через ressourcement в конечном итоге, в несколько иной вербализации, отразилась в документах Второго Ватиканского Собора. Основным документом aggiornamento стала пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», которая полностью посвящена обоснованию пути обновления для Церкви. В пример можно привести также отрывок из догматической конституции о Церкви «Lumen Gentium», глава 1 «Тайна Церкви» раздел 8 пункт 83: «Церковь, принимая в свое лоно грешников, в то же время и святых и всегда нуждающихся в защите, всегда следует пути покаяния и обновления».

Подводя итог, стоит сказать, что феномен обновления на Втором Ватиканском Соборе, действительно, был одним из ключевых факторов, если не самым основным. Он задал тон всему Собору, в контексте «обновления» проходили самые важные его решения. Но термин «обновление» имеет конкретный смысл, определенные границы, и на Втором Ватиканском соборе эти границы были обозначены. Именно поэтому правильность понимания «обновления» Второго Ватиканского Собора является основной задачей на пути к осмыслению его (Собора) основных действий.

Источники и литература

1. Allocuzione del santo padre Giovanni XXIII con la quale annuncia il sindoro romano, il concilio ecumenico e l'aggiornamento del codice di diritto canonico. Sala capitolare del Monastero di San Paolo Domenica, 25 gennaio 1959. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio_it.html (дата обращения: 8.03.2022).

2. Discorso di sua santina Pio PP. XII per la vi settimana nazionale italiana di aggiornamento pastorale. Sala degli Svizzeri, Palazzo Pontificio di Castel Gandolfo Venerdì, 14 settembre 1956. https://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19560914_aggiornamento-pastorale_it.html (дата обращения: 10.03.2022).

3. Discours de Jean XXIII lors de L'ouverture du concile Vatican II – 11 Octobre 1962. <https://laportelatine.org/formation/crise-eglise/rapports-rome-fsspx/discours-de-jean-xxiii-lors-de-louverture-du-concile-vatican-ii-11-octobre-1962> (дата обращения: 10.03.2022).

4. Ioannes PP. XXIII. Servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam. Constitutio apostolica. Humanae salutis. 3. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html (дата обращения: 15.03.2022).

5. Penultima sessione generale del Concilio. Allocuzione di sua santa Paolo VI. Giovedì, 18 novembre, 1965. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651118_penultima-sessione-concilio.html (дата обращения: 12.03.2022).

6. *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богословие на рубеже столетий. Произойдет ли возрождение русской богословской науки? Доклад на международной научной конференции на тему «Русская Православная Церковь с 1943 года до наших дней» в Свято-Преображенском монастыре г. Бозе (Италия), 15–17 сентября 1999. Сокращенный вариант опубликован в газете «НГ-Религии» № 17 (40), 1999.

7. *Иоанн (Булыко), иером.* Феномен «aggiornamento» и Второй Ватиканский Собор // Вестник САФУ. Серия: Философия. 2020. № 5. С. 98–105.

8. Католическая энциклопедия. Т. 1: А-З. Аджорноменто. Изд-во Францисканцев. М., 2002. 1906 с.

¹⁷ Ioannes PP. XXIII. Servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam. Constitutio apostolica. Humanae salutis. 3. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html (дата обращения: 15.03.2022).

9. Пименов В. Ю. II Ватиканский собор и модернистское движение в современном католицизме // Гуманитарный научный вестник. 2020. № 12. С. 21–32.
10. Echeverria E. Ressourcement, Aggiornamento, and Vatican II in Ecumenic Perspective. Sacred Heart Major Seminary. <https://www.hprweb.com/2014/07/ressourcement-aggiornamento-and-vatican-ii-in-ecumenical-perspective/> (дата обращения: 12.03.2022).
11. Guzman R. E. Pastoralidad y aggiornamento en el Vaticano II. Un nuevo estilo, un nuevo lenguaje eclesian. Pontificia Universidad Gregoriana, Enero. Roma, 2019. 12 p. https://www.academia.edu/40625190/Pastoralidad_y_aggiornamento_en_Vaticano_II (дата обращения: 8.03.2022).
12. Käßmann M. Ansprache bei der Eröffnungsveranstaltung des Zentrums für evangelische Predigtkultur in Wittenberg. https://www.ekd.de/100219_kaessmann_wittenberg.htm (дата обращения: 12.03.2022).
13. Klän W. Reformation Then and Now: Ecclesia Semper Reformanda. Keynote address to the 24th European Lutheran Conference, Antwerp, Belgium. Journal of Lutheran Mission. The Lutheran Church – Missouri Synod.
14. Schneider A. Semper Reformanda, Amanda! – Ein erster Eintrag in unserem «Kleinen Schlagwörterbuch» <https://lutherischeslaermen.de/2015/10/30/semper-reformanda-amanda-ein-erster-eintrag-in-unserem-kleinen-schlagwoerterbuch/> (дата обращения: 12.03.2022).
15. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger. Rapporto Sulla Fede. Capitolo II un concilio da riscoprine. <https://www.sangiorgio-porcia.it/parrocchia/strumenti/lettura/Libri/Rapporto%20Sulla%20Fede/Rapporto%20Sulla%20Fede.html#Cap2> (дата обращения: 12.03.2022).

Протоиерей Игорь Рогатенюк

УЧЕНИЕ ДИСПЕНСАЦИОНАЛИЗМА О СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ

Одним из современных направлений в западном богословии, рассматривающих проблему восприятия ветхозаветных священных текстов в новозаветных реалиях является *диспенсационализм*¹. Среди вопросов, входящих в богословскую повестку дня этого направления, одним из важнейших является вопрос истолкования ряда ветхозаветных пророчеств по отношению к Святой Земле. Можно сказать, что вопрос о Земле Обетованной (the Land Promise) органично вписывается во всю доктрину диспенсационализма.

Завет Бога с Авраамом понимается диспенсационалистами как **безусловный** (unconditional nature of the Abrahamic Covenant). Важнейшей предпосылкой для такого заключения можно назвать *ультра-буквалистскую библейскую герменевтику* (an ultra-literalist biblical hermeneutic), которая восходит к известной the Reference Bible² Скофилда³, который прямо запрещает *одухотворять* пророчества. Приведем слова самого Скофилда: «Не существует ни одного случая “духовного” или образного исполнения пророчества... Иерусалим всегда Иерусалим, Израиль всегда Израиль, Сион всегда Сион... Пророчества никогда не могут быть одухотворенными, они всегда буквальны»⁴.

При этом такой подход к Библии не мешает представителям диспенсационализма толковать Писание в нужном для себя ключе для достижения *политических* целей. Стивен Сайзер приводит примеры такого толкования: «Четыре ангела из Откровения 9:14–15 соберут армию из 200 миллионов солдат к востоку от Евфрата ... Я считаю, что эти 200 миллионов солдат — красные китайские солдаты, сопровождаемые другими восточными союзниками»⁵. Так толкует Апокалипсис Гарольд Ли Линдси (Harold Lee Lindsey) — известный американский диспенсационалист.

Основатели диспенсационализма — Дарби⁶ и Скофилд — учили, что у Бога есть два отдельных народа: Израиль и Церковь. При этом обетования, данные евреям, никогда

Протоиерей Игорь Юрьевич Рогатенюк — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ См. Рогатенюк И. Ю., *прот.* Диспенсационализм как модель соотношения Ветхого и Нового Заветов // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 65–74. DOI: 10.24411/1814-5574-2019-10026

² Один из возможных переводов — Справочная Библия.

³ «Сайрус Ингерсон Скофилд (1843–1921) — канзасский адвокат, который был обращен ко Христу в возрасте 36 лет. Позже, в 1880-х годах в Сент-Луисе, уже упоминаемый *Джеймс Брукс* наставлял Скофилда, обучая его диспенсационализму. Скофилд был пастором Конгрегационалистской и Пресвитерианской церковью. Он также был активным миссионером. Скофилд стал известен как систематизатор и популяризатор диспенсационализма через издание широко известной и противоречивой редакции Библии — *Scofield Reference Bible* (1909). Его работы сделали для распространения диспенсационализма во всем англоязычном мире больше, чем что-либо еще. Скофилд был высоко оценен в диспенсационалистских кругах и его влияние остается и по сей день» (Рогатенюк И. Ю., *прот.* Диспенсационализм как модель соотношения Ветхого и Нового Заветов. С. 68).

⁴ Sizer S. The Bible and Christian Zionism: Roadmap to Armageddon? // Transformation An International Journal of Holistic Mission Studies. 2010. № 27(2). Pp. 122–132. DOI: 10.1177/0265378810363516. P. 122.

⁵ Ibid. P. 123.

⁶ «В молодости он обучался в Дублинском колледже Святой Троицы, где ключевое влияние на него оказал профессор Ричард Грэйвс, который, будучи постмилленаристом, придерживался мнения, что пророчество о тысячелетнем царстве должно пониматься буквально»

не могут быть применены к Церкви, и наоборот. Так, Льюис Сперри Чейфер, основатель Даллаской теологической семинарии (вторая по величине в США на сегодня) так говорит об этой дихотомии: «диспенсационалист считает, что на протяжении веков Бог преследует две различные цели: одну, связанную с Землей, с земными людьми и земными задачами, — и она соотносится с иудаизмом; в то время как вторая связана с небом, с небесными людьми и небесными целями и соотносится с христианством»⁷.

Стивен Сайзер подчеркивает, что христианские сионисты не признают универсальности термина «избранность» (“chosenness”); для них неприемлемо утверждение, что дар Божьей благодати подается всем, кто верит в Иисуса Христа независимо от расовой принадлежности. Хотя сам Новый Завет использует термин «избранные» исключительно к членам Церкви⁸.

Еще одним важным пунктом идеологии христианского сионизма Сайзер считает поддержку *возвращения и оккупации территории Израиля* (Eretz Israel). Христианские сионисты считают, что Божье обетование Аврааму (Быт 15:18) о даровании его потомкам Земли Обетованной еще не исполнилось. Это делают христианские сионисты.

Как отмечает Сайзер, христианские сионисты неизменно игнорируют **условный** характер обетований завета (будь-то завет с Авраамом или с Моисеем)⁹. В этом игнорировании есть и нравственная составляющая, которая противоречит самому духу учения Христа. Еще в псалмах было сказано: «кроткие наследуют землю и наслаются множеством мира» (Пс 36:11). То же самое сказано и в Нагорной проповеди: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5).

Условность обетований о Святой земле, по мнению Сайзера, подтверждают следующие места из Ветхого Завета: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев 25:23). Во Второзаконии проживание на земле прямо ставится в зависимость от соблюдения Закона: «Когда же Господь, Бог твой, распространит пределы твои, как Он клялся отцам твоим, и даст тебе всю землю, которую Он обещал дать отцам твоим, если ты будешь стараться исполнять все сии заповеди, которые я заповедую тебе сегодня, любить Господа, Бога твоего, и ходить путями Его во все дни» (Втор 19:8–9).

Здесь важно обратить внимание на слова «если» и «потому что». Диспенсационалисты считают, Новый Завет не переинтерпретирует и не спиритуализирует ветхозаветные пророчества о Святой Земле¹⁰. В качестве примера обратимся к такому известному месту из Книги Бытия: «Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Авраамом, но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов; и весьма, весьма распложу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя» (Быт 17: 4–6). Для каждого, кто хочет понять истинный смысл Писания важно ответить на вопрос: действительно ли обетование, данное Аврааму относится *только* к **одному народу**, к его потомкам по крови¹¹ (см. Быт 12:2: «народ», «nation»), или же оно относится ко всем¹² людям (См. Быт 17:4–6: «народы», «nations»)¹³. Если совместить эти два текста вместе, то узор национально-го **дополнится** широтой многонационального сообщества. Т. е. Божественный план

(Рогатенюк И. Ю., *прот.* Диспенсационализм как модель соотношения Ветхого и Нового Заветов. С. 67).

⁷ Sizer S. The Bible and Christian Zionism: Roadmap to Armageddon? P. 125.

⁸ См. 1 Пет 2:9–10.

⁹ См.: Sizer S. The Bible and Christian Zionism: Roadmap to Armageddon? P. 126.

¹⁰ См.: Martin O. R. The Land Promise Biblically and Theologically Understood // Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies. Ed. by S. J. Wellum and B. E. Parker. Nashville, 2016. P. 259.

¹¹ Быт 12:2: «...и Я произведу от тебя великий народ...».

¹² Для представителей отличного от диспенсационализма богословского направления — ковенантного богословия — очевидно, что обетование, данное Аврааму в своем конечном итоге исполнилось на Христе (the Seed of Abraham). К слову, такая точка зрения находится в совершенном согласии с православной экзегезой. См.

¹³ В Быт 17:4–6: «...ты будешь отцом множества народов...».

(или как бы мы сказали *домостроительство*) начался с создания народа через Авраама и закончился образованием многонационального народа — Церкви. Этот интернациональный компонент проявляется постепенно у ветхозаветных пророков.

Таким образом, мы видим, что диспенационализм в христианской среде западного богословия являет собой идейный фундамент такого известного еврейского религиозно-политического движения как сионизм. Последнее, как известно, связано не только со стремлением части еврейства вернуться в Обетованную Землю. Другой важной особенностью сионизма является ожидание восстановления израильской монархии. Вот как об этом говорил Моисей Маймонид (в пересказе И. Г. Троицкого): «...под днями Мессии разумеются времена имеющей восстановиться монархии израилевой, когда израильтяне возвратятся в Святую землю. Государство это, говорит Маймонид, будет наибольшим из всех: столица его будет в Сионе, имя его прославится и памятью о нем будет полнота народов. Оно будет гораздо славнее царства Соломонова. У него со всеми народами будет мир, ибо все будут служить израильтянам ради их великой справедливости и чудес ими совершаемых. Всякого, кто будет противиться израильтянам, благословенный Бог сокрушит и предаст власти их»¹⁴. А диспенационализм как раз и готовит своих последователей к земному, хилиастическому, царству Христа¹⁵.

Источники и литература

1. *Исаев С. А.* Диспенационализм // Православная Энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 401–402.
2. *Рогатенюк И. Ю., прот.* Диспенационализм как модель соотношения Ветхого и Нового Заветов // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 65–74. DOI: 10.24411/1814–5574–2019–10026.
3. *Троицкий И. Г.* О сионизме в современном иудействе // Христианское чтение. 1903. № 5. С. 744–759.
4. Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies. Ed. by S. J. Wellum and B. E. Parker. Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2016. 300 p.
5. *Sizer S.* The Bible and Christian Zionism: Roadmap to Armageddon? // Transformation An International Journal of Holistic Mission Studies. March 2010. № 27(2). Pp. 122–132. DOI: 10.1177/0265378810363516.

¹⁴ *Троицкий И. Г.* О сионизме в современном иудействе // Христианское чтение. 1903. № 5. С. 746.

¹⁵ См.: *Исаев С. А.* Диспенационализм // Православная Энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 401–402.

Иеромонах Иона (Поникаровский)

ТЕРТУЛЛИАН. ПСИХОБИОГРАФИЯ

Ввиду скудности биографических сведений, о характере Тертуллиана можно судить по свидетельствам близких к нему по времени авторов, а также по его собственным сочинениям, по мнению Августина, весьма красноречиво написанным (Авг. О ересях, 86). Впрочем, как замечает Н. И. Сагарда: «стиль сочинений Тертуллиана всецело отражает характер их автора»¹. Такого же мнения придерживается А. А. Столяров².

Бесспорно, что современники считали Тертуллиана выдающимся писателем. Иероним свидетельствует, что Киприан пользовался трудами Тертуллиана «улаждаясь умом этого ученого и пламенного мужа» (Иерон. О знам. муж. 53). По свидетельству нотариуса Киприана Карфагенского, переданного тем же Иеронимом, «Киприан имел обыкновение никогда ни одного дня не пропускать без чтения Тертуллиана и часто говорил ему: «дай учителя», разумея, то есть, Тертуллиана» (Иерон. О знам. муж. 53). Иероним и Викентий Леринский отмечают широкую эрудицию Тертуллиана (Иерон. Пис. 65; Викент. Наст. 18). Современные исследователи его творчества также отмечают широкий кругозор Тертуллиана и обширный круг его интересов. К. Д. Попов пишет: «Тертуллиан обнимает всю светскую ученость своего времени: историю, археологию, юриспруденцию, риторику, поэзию, философию, медину и др. науки»³. Разнообразие интересов Тертуллиана отмечает А. Ю. Братухин: «Тертуллиан следил за происходящими в мире событиями: его заметки в «Апологетике» об одном эпизоде войны с маркоманнами и о смерти Марка Аврелия около Сирмия говорят в пользу того, что он был осведомлен в международных делах (Apol., 5, 6; 25, 5). О том, что он знал о положении вещей в Империи, можно заключить также из его слов о соперниках императора Септимия Севера Нигере, Альбине и их сторонниках, (Apol., 35, 9–11). Тертуллиан интересовался новостями и в церковной жизни: доказано использование им сочинений Иустина, Татиана, Феофила и Ириней»⁴. А. А. Столяров указывает на знакомство Тертуллиана со значительным числом античных авторов, как греческих, так и латинских⁵. Богослов «пользовался компендиями и справочниками, часто писал по памяти, однако время от времени давал себе труд справиться с оригинальным текстом»⁶. По мнению А. А. Столярова, «скорее всего, значительную часть цитируемых им авторов Тертуллиан читал полностью или в отрывках. Это почти несомненно в отношении латинских авторов, из греческих — в отношении Геродота, Платона, стоиков»⁷. Тертуллиан имел и ценил светское образование, не случайно, «запрещая христианам быть учителями, Тертуллиан, однако, позволяет им получать светское образование, считая его необходимым»⁸.

Иеромонах Иона (Поникаровский Олег Геннадьевич) — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004. С. 476.

² Столяров А. А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 15.

³ Попов К. Д. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880. С. 2.

⁴ Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан — христианин в мире язычников // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005. С. 33.

⁵ Столяров А. А. Тертуллиан. С. 20.

⁶ Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан... С. 45.

⁷ Столяров А. А. Тертуллиан. С. 20.

⁸ Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан... С. 80.

Однако, несмотря на обширные познания, язык Тертуллиана не был идеальным, о чем пишут Лактанций (Лакт. Бож. уст. V, 1, 23) и Иероним (Иерон. Пис. 54). К. Д. Попов замечает, что «нечуждый высоким полетам риторики, он вообще пишет небрежно»⁹. Норден указывает на тяжелый стиль Тертуллиана: «несомненно, он — труднейший автор на латинском языке: больше никто не предъявляет таких беспощадных требований к читателю»¹⁰.

Н. И. Сагарда, отмечая недостатки языка Тертуллиана, указывает, однако, что именно он создал богословскую терминологию для западного христианства¹¹, а А. А. Столяров в этом отношении даже сравнивает Тертуллиана с Цицероном, переведшим греческую философскую лексику на латынь. Он также подчеркивает связь языка Тертуллиана с его чрезмерной эмоциональностью¹², за которую он получил от Иеронима прозвание «пламенный муж» (Иерон. Пис. 77). «Беспокойный духом, неутомимый борец, неисправимый спорщик»¹³, — так характеризует его Н. И. Сагарда, а К. Д. Попов пишет об огненном характере Тертуллиана, страстная натура которого требовала непрерывной борьбы, не поддаваясь никаким сдерживающим факторам (христианство, наука, образование)¹⁴. Даже сам Тертуллиан находил в себе этот недостаток (Терт. О терп. 1). «Огненный» характер Тертуллиана А. А. Столяров связывает со спецификой раннего африканского христианства в целом¹⁵, однако помимо африканской страстности А. А. Столяров замечает в трудах Тертуллиана черты «юридического мышления и практицизма»¹⁶. Н. И. Сагарда также указывает на влияние на Тертуллиана юридической науки¹⁷. Тертуллиан не только использовал юридическую терминологию, например, понятие «*praescriptio*», но и мыслил в юридических категориях, на что обращает внимание Н. И. Сагарда¹⁸.

Отношение Тертуллиана к философии и языческой культуре не было однозначным. Н. И. Сагарда пишет: «обладая широким образованием и выдающимися знаниями в области истории, философии и юриспруденции, он по переходу в христианство стал с презрением относиться ко всякой эстетической культуре и особенно довольно часто и энергично выражал свою ненависть к светской науке. Однако в своей литературной деятельности он использовал приобретенные познания для многосторонней литературной борьбы, какую вел в течение всей своей жизни»¹⁹. Столяров указывает на то, что Тертуллиан, в целом негативно относившийся к языческой литературе, все же признавал ее небесполезной, а также отмечает применение им риторических приемов²⁰. А. Ю. Братухин также отмечает, что Тертуллиан, отвергая на словах языческую культуру, использует в своих трудах достижения философии и даже мифологию²¹.

Пересказывая Тертуллиана, Н. И. Сагарда отмечает его противоречивое отношение к философии: то он считал, что «Философия произвела все ереси (De praescr. haer. 7)» и «философия — дело демонов (De anima [1])», то «не мог отказаться от своего философского образования, почему он невольно признает за философией некоторое обладание истиной (De resurr. carnis 1)», поскольку «философия согласна с христианством в основных истинах догмы и морали, и некоторые из ее представителей имели хотя бы смутное понятие о Логосе, об ангелах и демонах и о некоторых других

⁹ Попов К. Д. Тертуллиан... С. 4.

¹⁰ Цит. по: Столяров А. А. Тертуллиан. С. 21.

¹¹ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 476, 500.

¹² Столяров А. А. Тертуллиан. С. 21.

¹³ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 476.

¹⁴ Попов К. Д. Тертуллиан... С. 3.

¹⁵ Столяров А. А. Тертуллиан. С. 10.

¹⁶ Там же. С. 12.

¹⁷ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 474.

¹⁸ Там же. С. 499.

¹⁹ Там же. С. 476.

²⁰ Столяров А. А. Тертуллиан. С. 20.

²¹ Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. С. 77.

предметах христианской веры (Apologet. 21; 22; 48)»²². Амбивалентность отношения Тертуллиана к философии хорошо выразил А. А. Столяров: «демонстративно изгнав философию черед «парадную дверь», Тертуллиан не мог не впустить ее (как и риторику) с «черного хода»... Стоицизм (вернее, стоическая физика) оказался... оружием против гностического дуализма и докетизма»²³. Сильное влияние стоицизма на Тертуллиана отмечают Н. И. Сагарда²⁴ и архимандрит Киприан (Керн)²⁵.

Юмор был не чужд Тертуллиану. А. Ю. Братухин отмечает, что Тертуллиан «не раз использовал игру слов, каламбуры»²⁶, а в статье «Юмор у ранних христианских авторов» А. Ю. Братухин и Л. В. Братухина пишут: «Тертуллиан использует приём осмеяния в сочинениях, адресованных как язычникам, так и еретикам. При этом он позволяет себе довольно смелые шутки, в том числе, и по поводу мученичества христиан»²⁷. По мнению Н. И. Сагарды трактат Тертуллиана «Против валентиниан» «представляет, собственно, не опровержение валентиниановской системы, а едкое высмеивание ее учения об зонах и гордости приверженцев Валентина, причем автор нигде не обнаруживает стремления углубиться в ход мыслей противников»²⁸. Трактат «О плаще» Н. И. Сагарда характеризует как «полное юмора и едкого сарказма»²⁹. Тертуллиан шутил над отношением язычникам к своим богам (Терт. Апол. XIII, 4), языческими ритуалами (Терт. Апол. XLII, 4), тягой женщин к украшениям (Терт. О жен. убр. I, 6). Не чужд был Тертуллиану и мрачный сарказм (Терт. О зрел. 30).

Весьма показательно отношение Тертуллиана к семье и детям. Заявляя, что брак сам по себе благо, Тертуллиан, тем не менее, не только считает, что ввиду скорого конца света воздержание лучше брака, но и намекает, что брак не является благом в полной мере, а всего лишь меньшее из зол (Терт. К жен. I, 3). Более того, Тертуллиан называет брак — видом разврата (Терт. Целом. 9). По мнению Тертуллиана, существуют три причины, по которым люди вступают в брак: 1 плотская похоть, 2 то, что он называет мирское вождение (для женщин — это желание распоряжаться имуществом мужа, а для мужчин — желание иметь кого-то для управления домом), 3 дети (Терт. К жен. I, 4; Терт. Целом. 12; Терт. К жен. I, 5). Эсхатология Тертуллиана заставляет называть желание иметь детей, которые, по его словам, обуза, «*которой тяготятся сами язычники*», «*весьма горьким*» (Терт. К жен. I, 5), а заботу о них — причиной оставаться холостым, тягостным трудом, который ни один разумный человек добровольно не примет на себя (Терт. Целом. 12). Причина такого отношения — вера Тертуллиана в близкую Парусию, а также опасения, что дети, повзрослев, могут стать язычниками. «Как и другие апологеты, сам Тертуллиан пришел к новой вере через разрыв с отеческой религией, а потому лучше других понимал, что ни родительский авторитет, ни верность традициям или семейному долгу не гарантируют, что дети последуют по стопам родителей-христиан»³⁰. Все три побудительные причины для вступления в брак Тертуллиан считает неудовлетворительными (Терт. К жен. I, 5). В домонтистский период Тертуллиан хотя и считал второй брак после смерти одного из супругов дозволенным (Терт. Целом. 8), однако настойчиво рекомендует воздерживаться

²² Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 493–494.

²³ Столяров А. А. Тертуллиан. С. 30.

²⁴ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 493.

²⁵ Керн Киприан, архим. Патрология // Азбука веры: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/patrolologija-kern/ (дата обращения: 09.11.2021).

²⁶ Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан... С. 31

²⁷ Братухин А. Ю., Братухина Л. В. Юмор у ранних христианских авторов // Культурный код. 2019. № 2. <https://cyberleninka.ru/article/n/yumor-u-rannih-hristianskih-avtorov> (дата обращения: 09.11.2021).

²⁸ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 485.

²⁹ Там же.

³⁰ Сергеева Е. В. Тертуллиан и семья: к внутренней христианской полемике эпохи Северов // АМА. 2009. № 13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tertullian-i-semya-k-vnutrenney-hristianskoj-polemike-epohi-severov> (дата обращения: 09.11.2021).

от него. После уклонения в монтанизм второй брак стал, по его мнению, недопустим (Терт. К жен. I, 6–7; Терт. Апол. VI, 6).

Итак, несмотря на скудность и ненадежность биографических сведений, труды Тертуллиана позволяют говорить о нем как о человеке весьма эмоциональном, отличающемся пронизательным умом, широкой эрудицией и обширным кругом интересов. Язык Тертуллиана тяжел, и хотя иногда он применяет риторические приемы, в целом язык его далек от совершенства. Как бы там ни было, именно Тертуллиан создал богословскую терминологию западного христианства. Тертуллиан использует юридическую терминологию и мыслит в юридических категориях. Он декларирует ненависть к языческой культуре, но в то же время использует ее элементы в своих сочинениях и считает необходимым для христиан получать светское образование, запрещая им при этом избирать учительскую профессию. Такую же картину видим в отношении к философии. На словах всячески ее понося, он, тем не менее, использует некоторые ее положения. В первую очередь это касается стоической школы, оказавшей на богословие Тертуллиана немалое влияние. Многие сочинения Тертуллиана наполнены едким сарказмом, смешными сравнениями, игрой слов и каламбурами. Брак и детей он считал оковами и обузой. Такое его отношение было вызвано не только его верой в скорый конец света, но и довольно примитивным, по сравнению с новозаветным, взглядом на семью.

Тертуллиана можно охарактеризовать одним словом — борец. Его стихия — бескомпромиссная борьба, именно в ней находит выход африканский темперамент Тертуллиана, в ней он раскрывается как личность, как сильный противник, применяющий не только свой интеллектуальный потенциал, но и язвительную сатиру.

Источники и литература

1. *Августин*. О ересях // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
2. *Викентий Леринский*. Наставления // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
3. *Иероним*. О знаменитых мужах // Библиотека творений св. Отцев и учителей Церкви Западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Кн. 8. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1879.
4. *Иероним*. Письма // Библиотека творений св. Отцев и учителей Церкви Западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Кн. 4. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Киев, 1879.
5. *Лактанций*. Божественные установления. Кн. I–VII. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
6. *Тертуллиан*. Апологетик // Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
7. *Тертуллиан*. К жене // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
8. *Тертуллиан*. О женском убранстве // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
9. *Тертуллиан*. О зрелищах Тертуллиан. О зрелищах // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
10. *Тертуллиан*. О терпении // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
11. *Тертуллиан*. О целомудрии // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.

12. *Братухин А. Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан — христианин в мире язычников // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
13. *Братухин А. Ю., Братухина Л. В.* Юмор у ранних христианских авторов // Культурный код. 2019. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/yumor-u-rannih-hristianskih-avtorov> (дата обращения: 09.11.2021).
14. *Керн Киприан, архим.* Патрология // Азбука веры. https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/patroligija-kern/ (дата обращения: 09.11.2021).
15. *Попов К. Д.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880.
16. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. I–IV века. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.
17. *Сергеева Е. В.* Тертуллиан и семья: к внутренней христианской полемике эпохи Северов // АМА. 2009. № 13. <https://cyberleninka.ru/article/n/tertullian-i-semya-k-vnutrenney-hristianskoj-polemike-epochi-severov> (дата обращения: 09.11.2021).
18. *Столяров А. А.* Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. С. 7–34.

Иеромонах Афанасий (Букин)

ДАТИРОВКА ТРАКТАТА СВ. АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО ИППОНИЙСКОГО *DE BAPTISMO CONTRA DONATISTAS*

В антидонатистской полемике св. Августина Блаженного, епископа Иппонийского, можно выделить несколько периодов, из которых наиболее интересным с богословской точки зрения нам представляется 400–405 гг. Это время больших надежд со стороны святителя, и вместе с тем время великих битв. Он активно противодействует раскольникам, обличая их самых значимых лидеров, созывает Соборы и видит в венчающем этот этап эдикте о единстве 405 г. окончательную победу¹. В этот период св. Августин, уже окончательно погрузившись в проблематику конфликта, ведет борьбу в пространстве богословия. С его стороны мы видим в основном разбор донатистского учения и экспликацию учения католического. К этому времени относится его трактат *De Baptismo contra donatistas (De Bapt.)*, и его датировка представляется важной для понимания его значения.

Наиболее традиционной и часто встречающейся версией является датировка 400–401 гг.² Так все четыре имеющиеся у нас современные перевода трактата на европейские языки следуют именно такой датировке³, в том числе и самый свежий англоязычный перевод, изданный в 2019 г., и лишь немецкое издание 2006 г. упоминает о существовании более поздней датировки⁴. Следует отметить, что датировка *De Bapt.*, строго говоря, напрямую зависит от датировки другого сочинения святого — *Contra epistulam Parmeniani (Parm.)*. В последнем, рассуждая о проблеме перекрещивания с богословской точки зрения, автор обещает посвятить этой теме отдельное сочинение: «Вопрос же о Крещении мы, насколько возможно пространно, с Божией помощью рассмотрим, когда ответим на все свидетельства Священного Писания, которые по мнению Пармениана свидетельствуют против нас»⁵. А уже сам трактат *De Bapt.* с самых первых слов отсылает нас к этому обещанию: «В книге, которую мы написали против опубликованного послания Пармениана Тихонию,

Афанасий (Букин Михаил Андреевич), иеромонах — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Paris, 1923. T. 7: Saint Augustin et le donatisme. P. 6–7.

² Tilley M. A. Baptismo, De // Augustine Through the Ages: An Encyclopedia / eds. A. D. Fitzgerald, J. C. Cavadini. — Grand Rapids, Mich., 1999. P. 91; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique... T. 7: Saint Augustin... P. 275; Белоликов В. З. Литературная деятельность Блаж. Августина против раскола донатистов. Киев, 1912. С. 40.

³ Tilley M., Ramsey B. The Donatist controversy I: The works of Saint Augustine, a translation for the 21st century. — New York, 2019. Vol. 21. P. 410; Bavaud G. Introduction aux Sept livres sur le baptême // Traités anti-donatistes II. De baptismo libri VII: Bibliothèque Augustinienne. Paris, 1964. Vol. 29 P. 10; Lombardi A. Trattato sul Battesimo: Introduzione // Polemica con i Donatisti: Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma, 1998. Vol. 15/1. P. 245; Sieben H.-J. Einleitung // De baptismo (Über die Taufe): Augustinus Opera — Werke. Paderborn, München, Wien, Zürich, 2006. Bd. 28. S. 11–12.

⁴ Sieben H.-J. Einleitung (Augustinus Opera — Werke 28). S. 12, fn. 26.

⁵ Augustinus. Contra epistulam Parmeniani 2:14:32 // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. M. Petschenig. Wien, 1908. Vol. 51/2. P. 86: «Sed de quaestione baptismi latius liquid domino adiuuante tractabimus, cum de omnibus testimoniis sancatarum scripturarum quae nobis obicienda credidit Parmeniano respoderimus».

мы обещали, что через некоторое время рассмотрим вопрос о Крещении более основательно»⁶.

Таким образом мы можем достаточно уверенно утверждать, что изучаемый нами трактат *De Bapt.* был написан после окончания работы над *Parm.*, причем в самое ближайшее к этому событию время⁷. Все это вынуждает нас обратиться подробно к обстоятельствам написания *Parm.* для прояснения его датировки. Собственно, его традиционно также датируют 400 г.⁸, такая датировка была обозначена сначала в издании французской конгрегация святого Мавра, а затем получила наибольшее распространение после некоторой модификации Полем Монсо (Paul Monceaux) в его масштабном семитомном исследовании по истории христианской письменности в Африке до арабского нашествия⁹. П. Монсо полагает, что *Parm.* написано сразу после *De consensu Evangelistarum* и перед *Contra litteras Petilian* (*Petil.*)¹⁰. В отношении последнего полагается, что оно написано между 400 и 402 гг., при этом есть точное временное ограничение по второй книге *Petil.* — она написана в понтификат папы Афанасия I, который скончался в 401 г.¹¹ Существовали некоторые возражения к такой датировке, однако они обрели наибольшую силу после ряда открытий, в частности после обнаружения Франсуа Дольбо (François Dolbeau) в Муниципальной библиотеке немецкого Майнца манускрипта XV в.¹², содержащего 26 проповедей св. Августина ранее известных лишь фрагментарно¹³. Открытие привело к тому, что была поставлена под сомнение датировка не только *Parm.*, но и ряда других сочинений святого¹⁴.

Нас интересует, прежде всего, 26-я проповедь (*Serm. Dolbeau 26*) из этого списка. Ф. Дольбо указывает на значительную схожесть языка данной проповеди с тем, что используется во второй книге *Parm.*, в частности в отношении учения о Христе как единственном священнике и посреднике. А также обращает особое внимание на то, что в проповеди Пармениан упоминается не просто в списке схизматиков, но практически слово в слово как в *Parm.*¹⁵, что тоже дает повод предполагать временную связанность этих двух сочинений¹⁶. Как тонко подмечает Ф. Дольбо, чтобы быть столь верным написанному в устной речи, св. Августин должен был иметь этот труд на своем рабочем столе¹⁷. В отношении же датировки 26-й проповеди Ф. Дольбо после рассмотрения различных вариантов останавливается на конкретной дате 1 января 404 г.¹⁸ При этом о том,

⁶ *Augustinus. De Baptismo contra donatistas 1:1 // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. M. Petschenig. Wien, 1908. Vol. 51/2. P. 143: «In eis libris, quos aduersus epistolam Parmeniani quam debuit ad Tychonium scripsimus, promissimus nos diligentem quaestionem baptismi tractaturos».*

⁷ *Rebillard É. Augustine in Controversy with the Donatists before 411 // The Donatist Schism: Controversy and Contexts / ed. R. Miles. Liverpool, 2016. P. 305; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique... T. 7: Saint Augustin... P. 275.*

⁸ *Tilley M., Ramsey B. The Donatist controversy I. P. 285.*

⁹ *Dolbeau F. Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV) // Recherches Augustiniennes et Patristiques. 1992. Vol. 26. P. 82.*

¹⁰ *Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique... T. 7: Saint Augustin... P. 275.*

¹¹ *Ibid. P. 276.*

¹² *Dolbeau F. Avant-propos // Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique: Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité / ed. F. Dolbeau. Paris, 2009. Vol. 147. P. 5.*

¹³ *Chadwick H. New Sermons of St. Augustine // The Journal of Theological Studies. 1996. Vol. 47. № 1. P. 69.*

¹⁴ *Dolbeau F. Avant-propos. P. 5.*

¹⁵ Ср.: «**Parmenianus** quodam loco **mediatorem** posuit **episcopum inter populum et deum**» (*Augustinus. Parm. 2:8:15. P. 61, вид. — А. Б.*) и «...**Parmenianum**, quondam doantistarum episcopum, in quadam epistula sua ponere **episcopum esse mediatorem inter populum et deum**» (*Augustinus. Serm. Dolbeau 26:52 // Dolbeau F. Nouveaux sermons de saint Augustin... P. 131, вид. — А. Б.*).

¹⁶ *Dolbeau F. Nouveaux sermons de saint Augustin... P. 81.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid. P. 80.*

что проповедь была произнесена именно на январские календы, мы знаем из самого. Текста проповеди¹⁹.

Еще одно влияние на датировку со стороны проповедей, найденных в Майнце, обнаруживается в 25-й проповеди, датировка которой вынуждает нас перенести время путешествия св. Августина по оплотам максимианистов с лета 404 г.²⁰ на полгода раньше, т. е. на зиму 403–404 гг.²¹ При этом нам известно, что *Parm.* 3 была завершена по окончании данного путешествия. При этом, поскольку все три книги *Parm.* представляют собой достаточно однородное и цельное произведения, имеются все основания полагать, что они были написаны в течение относительно небольшого периода, до и после этого самого путешествия²².

Как мы уже отмечали, претензии к датировке *Parm.* существовали и ранее. В частности, еще в 1980 г. немецкий исследователь Альфред Шиндлер (Alfred Schindler) указывал на то, что ранняя датировка не позволяет без сложных ухищрений объяснить тот факт, что в *Parm.* 3:6:29 максимианистский епископ Ассуританский Претекстус упоминается как «еще живой»²³, в то время как в *Petil.* 1:10:11²⁴ он же упоминается как «еще живой»²⁵. А. Шиндлер также полагает, что в *Parm.* можно уловить некоторое ужесточение св. Августина в отношении раскольников, по сравнению с тем, что мы наблюдаем в *Petil.*, это ужесточение также находит объяснение, при переносе датировки с 400 г. на 404–405 гг.²⁶

Таким образом, можно сказать, что все эти соображения в совокупности позволяют перенести датировку *Parm.*, а соответственно и интересующего нас *De Bapt.* с 400 г. на 404–405 гг. Отметим при этом, что в более поздней статье А. Шиндлера о трактате *De Bapt.*, опубликованной в *Augustinus-Lexicon*, и вовсе утверждается, что датировать *De Bapt.* нужно не ранее чем 405 г., а «более точная датировка невозможна»²⁷.

В заключение следует отметить, что более поздняя датировка приводит к некоторым значимым последствиям. Прежде всего, это несколько меняет наши представления о имевшихся тогда познаниях св. Августина о донатистской истории и богословии²⁸, особенно с учетом того, что при такой датировке трактат был написан после подробного ознакомления святителя с максимианистами. Кроме того, что эта передатировка увеличивает значимость трактата в исторической перспективе, ведь это еще сильнее приближает его к особой дате в истории кафолическо-донатистских отношений, к 12 февраля 405 г., когда был опубликован т.н. «Эдикт о единстве», объявивший донатистов еретиками²⁹, это также дает некоторые основания полагать, что одной из побочных целей трактата была подготовка богословского обоснования для издания эдикта³⁰.

¹⁹ *Augustinus*. Serm. Dolbeau 26:6, 43, 63 // *Dolbeau F. Nouveaux sermons de saint Augustin...* P. 95, 123, 141: «Sed kalendis ianuariis non uis ieiunare», «Hodierno die kalendarum ianuariarum» и «Finit tractatus sancti Augustini in kalendis ianuarii» соответственно.

²⁰ *Perler O., Maier J.-L.* Les voyages de saint Augustin. Paris, 1996. P. 252.

²¹ *Rebillard É.* Augustine in Controversy with the Donatists before 411. P. 304, fn. 52.

²² *Ibid.* P. 304–305.

²³ *Augustinus*. *Parm.* 3:6:29. P. 141: «non longe mortuus Preatextatus».

²⁴ *Augustinus*. *Contra litteras Petiliani* 1:10:11 // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* / ed. M. Petschenig. Wien, 1909. Vol. 52. P. 10.

²⁵ *Schindler A.* Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus (mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift: *Contra epistulam Parmeniani*) // *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting* / eds. E. Dassman, K. S. Frank. Münster, Westfalen, 1980. S. 233.

²⁶ *Ibid.* S. 235.

²⁷ *Schindler A.* *Baptismo (De —)* // *Augustinus-Lexicon* / ed. C. Mayer. Basel, 1986. Bd. 1. S. 574.

²⁸ *Rebillard É.* Augustine in Controversy with the Donatists before 411. P. 304–305.

²⁹ *Code Théodosien* 16:5:38 // *Sources Chrésiennes* / tran. J. Rougé; ed. T. Mommsen. Paris, 2005. Vol. 497. P. 282.,

³⁰ *Rebillard É.* Augustine in Controversy with the Donatists before 411. P. 307.

Источники и литература

1. *Augustinus*. Contra epistulam Parmeniani // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. M. Petschenig. Wien: Academiae Literarum Caesariae Vidobonensis, 1908. Vol. 51/2. P. 19–141.
2. *Augustinus*. Contra litteras Petiliani // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. M. Petschenig. Wien: Academiae Literarum Caesariae Vidobonensis, 1909. Vol. 52. P. 1–227.
3. *Augustinus*. De Baptismo contra donatistas // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. M. Petschenig. Wien: Academiae Literarum Caesariae Vidobonensis, 1908. Vol. 51/2. P. 143–375.
4. Code Théodosien. Livre XVI // Sources Chrétiennes / tran. J. Rougé; ed. T. Mommsen. Paris, 2005. Vol. 497.
5. Белоликов В. З. Литературная деятельность Блаж. Августина против раскола донатистов. Киев, 1912.
6. *Bavaud G.* Introduction aux Sept livres sur le baptême // Traités anti-donatistes II: De Baptismo Libri VII: Bibliothèque Augustinienne. Paris: Desclée De Brouwer, 1964. Vol. 29. P. 9–47.
7. *Chadwick H.* New Sermons of St. Augustine // The Journal of Theological Studies. 1996. Vol. 47. № 1. P. 69–91.
8. *Dolbeau F.* Avant-propos // *Augustin d'Hippone*. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique: Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité / ed. F. Dolbeau. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2009. Vol. 147. P. 5–7.
9. *Dolbeau F.* Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV) // Recherches Augustiniennes et Patristiques. 1992. Vol. 26. P. 69–141.
10. *Lombardi A.* Trattato sul Battesimo: Introduzione // Polemica con i Donatisti: Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova Editrice, 1998. Vol. 15/1. P. 243–261.
11. *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Vol. 7: Saint Augustin et le donatisme. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1923.
12. *Perler O., Maier J.-L.* Les voyages de saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1996.
13. *Rebillard É.* Augustine in Controversy with the Donatists before 411 // The Donatist Schism: Controversy and Contexts / ed. R. Miles. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. P. 297–316.
14. *Schindler A.* Baptismo (De —) // Augustinus-Lexicon / ed. C. Mayer. Basel: Schwabe & Co., 1986. Bd. 1. S. 573–582.
15. *Schindler A.* Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus (mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift: Contra epistulam Parmeniani) // Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting / eds. E. Dassman, K. S. Frank. Münster, Westfalen: Aschendorff, 1980. S. 228–236.
16. *Sieben H.-J.* Einleitung // De baptismo (Über die Taufe): Augustinus Opera Werke. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2006. Bd. 28. S. 7–50.
17. *Tilley M. A.* Baptismo, De // Augustine Through the Ages: An Encyclopedia / eds. A. D. Fitzgerald, J. C. Cavadini. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999. P. 91–92.
18. *Tilley M., Ramsey B.* The Donatist controversy I: The works of Saint Augustine, a translation for the 21st century. New York: New City Press, New City Press, Augustinian Heritage Institute, 2019. Vol. 21.

Э. Ю. Полуянов

РОЛЬ СЕМЕЙНОЙ ТРАДИЦИИ ВОСПИТАНИЯ В ХРИСТИАНСКОМ БЛАГОЧЕСТИИ СВЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Феномен личности свт. Василия Великого актуален тем, что его многие близкие родственники прославлены Церковью во святых. В семье свт. Василия было десять детей, пять из которых стали святыми¹. Однако и об остальных братьях и сестрах святителя известно, что они отличались особым благочестием. Так, свт. Григорий Богослов, восхваляя добродетели семьи Василия Великого, отмечает христианское благочестие всех детей: «Но превосходство во всех очевидно служит к похвале родивших. А сие показывает блаженнейшее число иереев, девственников и обязавшихся супружеством, впрочем так, что супружеская жизнь не воспрепятствовала им наравне с первыми преуспеть в добродетели; напротив того, они обратили сие в избрание только рода, а не образа жизни»². Здесь, как мы видим, сподвижник Василия указывает на определенную закономерность в воспитании и образовании, имевшую место в этой семье. Продолжая свою речь, свт. Григорий отмечает особую роль семейной традиции воспитания в христианском благочестии, сложившейся в семье Василия на протяжении нескольких поколений, а также традиционного для того времени античного образования, доступного для знатных семейств.

Сразу несколько поколений в семье святителя отмечены христианским благочестием, тождественным феномену святости. Свт. Василий признается в письме к неокесарийцам о роли в становлении его в качестве христианина своей бабушки Макрины: «О вере же моей какое доказательство может быть яснее, что воспитан я бабукою, блаженною женою, которая по происхождению ваша? Говорю о знаменитой Макрине, от которой изучил я изречения блаженнейшего Григория, сохранявшиеся до нее по преемству памяти, и которые и сама она соблюдала, и во мне еще с малолетства напечатлевала, образуя меня догматами благочестия»³. Феномен духовной преемственности простирается сразу на несколько поколений, учитывая тот факт, что свт. Григорий Чудотворец был преданным учеником Оригена, считающегося одним из первых систематизаторов христианского богословия. Святая Макрина Старшая⁴, столь почитаемая самим Василием, восприняла линию благочестия великих столпов Церкви. Стоит обратить внимание, что она «соблюдала» наставления своего духовного наставника свт. Григория Чудотворца, и непосредственным образом влияла на воспитание своего внука.

Именно в понтийских лесах преданная ученица св. Григория Чудотворца Макрина Старшая вместе со своим мужем скрывалась достаточно продолжительное время от гонителей христианства. Свт. Григорий Богослов отмечает по этому поводу аскетичность знатной четы ради сохранения чистоты христианства: «Они убегают в один лес на понтийских горах — а таких лесов у них много, и они глубоки

Эдуард Юрьевич Полуянов — Пензенская Духовная Семинария, магистратура, 1 курс.

¹ 19 июля — прп. Макрины, сестры свт. Василия Великого; 10 января — свт. Григория Нисского, брата свт. Василия Великого и блж. Феосевии, сестры свт. Василия Великого; 9 января — свт. Петра, еп. Севастии Армянской.

² *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2-х т. Т. I: Слова. М., 2007. С. 514.

³ *Василий Великий, свт.* Творения: в 2-х т. Т. II: Аскетические творения. Письма. М., 2009. С. 751.

⁴ Так принято обозначать бабуку свт. Василия, т.к. у него была сестра, которую называют «Макрина Младшая».

и простираются на большое пространство — убегают, имея при себе весьма немногих спутников в бегстве и слугителей к пропитанию. Другие станут удивляться частью продолжительности бегства, которое, как говорят, было весьма долговременно, длилось до семи лет или даже несколько больше, частью — роду жизни для людей, живших в довольстве, скорбному и, как вероятно непривычному, бедствованию их на открытом воздухе от стужи, жаров и дождей, пребыванию в пустыне, вдали от друзей, без сообщения и сношения с людьми, что увеличивало злострадания видевших себя прежде окруженными многолюдством и принимавших от всех почитание»⁵. Вынужденное, на первый взгляд, ограничение было следствием доверия и верности Богу. В условиях выбора между поклонением языческим ценностям и сохранения христианства они жертвуют собственным комфортом, не впадая в отчаяние, будучи уверенными, что Бог устроит их жизнь и подаст необходимое даже в пустыне, о чем далее и свидетельствует свт. Григорий. Однако, кроме всего прочего, знатность рода и определенное благосостояние прародителей Василия не мешали им постоянно помнить о Боге и хранить его заповеди: «Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке» (Фил 4:12).

Аскетичность семьи св. Василия не становилась самоцелью. Об отце св. Василия, сыне Макарины Старшей, известно, что он отличался добродетелью, оказывая решающее влияние на воспитание своего будущего великого сына. Василий Старший, вместе со своей супругой св. Эммелией, матерью Василия, имел союз любви, «устремленный к Богу»⁶. Свидетельством глубоко благочестивой жизни Эммелии служит тот факт, что ее брак был своего рода вынужденным. Высокий порыв и стремление служить Богу и ближним выражались в желании пребывать в девичестве, но опасность оскорбления от желавших ее руки понудили ее избрать себе в супруга «человека известного и уважаемого за безупречность поведения», в котором «она нашла хранителя своей жизни». Свт. Григорий Нисский, повествуя о Макарине Младшей, своей сестре, дает характеристику своей матери Эммелии: «Ибо и мать ее была такова же по добродетели; во всем она руководилась волею Божией...»⁷ Основание для «благочадия» супругов положено было в обоюдной любви к Богу через исполнение заповедей.

Исполнение заповедей в семье св. Василия воплощалось в практической деятельности. При этом семья родителей Василия имела большие попечения, которые, однако, не мешали памяти Божией дабы многосуетность не подменяла цели жизни. В повествовании «О жизни преподобной Макарины, сестры Василия Великого (к Олимпию монаху)» свт. Григорий Нисский отмечает, что добродетельная жизнь их родителей привлекла благословение Божие на их труды, так что они имели определенное благосостояние, которое использовали для помощи нуждающимся, не выказывая привязанности к богатству, но используя его по заповеди Божией. Так, в упомянутом нами произведении, свт. Григорий Нисский приводит ряд свидетельств, в которых описывает случаи помощи материальной и утешения духовного скорбящим братьями и сестрами св. Василия. Навкратий, брат Василия, получив образование презрел карьеру и стал вести подвижническую жизнь. «Освободив, таким образом, себя от всех житейских забот, шумно волнующих жизнь человеческую, он своими руками служил некоторым старцам, жившим вместе с ним, в бедности и в болезни, почитая такое занятие и попечение приличным усвоенному им образу жизни... Но и волю матери, если когда она что-нибудь приказывала, исполнял охотно»⁸. Сам св. Василий довольно часто обращается к теме стяжания богатства,

⁵ Григорий Богослов, свт. Творения: в 2-х т. Т. I. С. 513.

⁶ Цит. по: Сапрыкина А. А. Воспитание детей в семье Василия (старшего) и преподобной Эммелии, родителей святителя Василия Великого // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика, психология. 2012. Вып. 1 (24). С. 59.

⁷ См.: Творения св. Григория Нисского. Ч. 8 / Творения св. отцов, издаваемые при МДА. М., 1871. С. 330.

⁸ Там же. С. 337–338.

обличая своих оппонентов: «Кто вашу собственность обратил в средство уловлять вас? Имение дано вам в пособие жизни, а не в напутие к злу, на искупление души, а не в повод к гибели. «Но богатство необходимо для детей. Это благовидный предлог любостыжательности; ссылаетесь на детей, а удовлетворяете собственному сердцу»⁹, — строго увещевает святитель. По контексту высказывания можно понять, что воспитание детей, во-первых, не требует именно постоянного увеличения потребностей и богатства; во-вторых, под «искуплением души» святитель понимает верное распоряжение богатством через помощь нуждающимся, встречающимся на пути жизни; в-третьих, стремящиеся к Богу родители и в финансовых вопросах помощником имеют Его: «Опять же, хотя имение их и разделено было на девять частей, — по числу детей, но у каждого наследственная доля по благословию Божию увеличилась до того, что состояние каждого из детей превосходило счастливую долю родителей»¹⁰. Благосостояние в семье св. Василия в необходимых случаях использовалось на благо оставшимся без материального обеспечения. Младший брат св. Василия Петр находился на попечении своей матери и старшей сестры, создавших после смерти отца своего рода монастырский приют. Петр под их влиянием навывк трудам и благотворению. «Он однажды во время сильного неурожая, когда многие, по слуху о его благотворительности, отовсюду собирались в то уединение, где он жил, своими искусными мерами, столько доставлял пищи бедным, что пустыня его от множества приходящих казалась городом»¹¹.

Таким образом, доверие Богу и сострадание к нуждающимся являлось одним из важнейших принципов воспитания в семье св. Василия, сыгравших значительную роль в становлении личности будущего святителя и определивших его отношение к окружающей культуре. В этом делании примером для Василия был собственный отец, занимавшийся риторикой и юриспруденцией, известный для многих. После смерти благочестивой бабки Макрины и до определенного юношеского возраста, Василий находился под попечением отца, который умер достаточно рано. Однако общая настроенность семьи только еще сильнее возбудила Василия к любомудрию, который унаследовал от своих прародителей все лучшие христианские добродетели, которые стали ему примером христианского благочестия в течение всей взрослой жизни.

Источники и литература

1. *Василий Великий, свят.* Творения: в 2-х т. Т. II: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 1232 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).
2. *Григорий Богослов, свят.* Творения: в 2-х т. Т. I: Слова. М.: Сибирская Благовонница, 2007. 896 с. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1).
3. Сапрыкина А. А. Воспитание детей в семье Василия (старшего) и преподобной Эмелии, родителей святителя Василия Великого // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика, психология. 2012. Вып. 1 (24). С. 58–65.
4. Симфония по творениям свт. Василия Великого. М.: ДАР, 2008. 512 с.
5. Творения св. Григория Нисского. Ч. 8 / Творения св. отцов, издаваемые при МДА. М., 1871.

⁹ Симфония по творениям свт. Василия Великого. М., 2008. С. 34.

¹⁰ Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. С. 353.

¹¹ Там же. С. 343–344.

Т. Д. Ремизов

ЦЕЛЬ ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОГО АСКЕТИЗМА НА ПРИМЕРЕ УЧЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО МАКАРИЯ ВЕЛИКОГО В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПАТРОЛОГОВ НАЧАЛА XX ВЕКА

Преподобный Макарий Египетский занимает особое место в ряду древних подвижников. Большое значение имеют его аскетические идеи, значительно повлиявшие на создание позднейших аскетических систем. В России наиболее плодотворными для научного изучения наследия святого отца стали первые десятилетия XX века. Это объясняется, прежде всего, всплеском интереса к аскетике как к науке, в исследовании которой было невозможно обойти фигуру преподобного Макария. Среди трудов, посвященных непосредственно преподобному Макарию и его аскетическому учению, стоит отметить исследования архимандритов Палладия (Добронравова) и Арсения (Жадановского), епископа Алексия (Дородницына), профессоров А. А. Бронзова, И. В. Попова и П. С. Казанского¹.

Отметим, что частности богословия преподобного раскрывались богословами примерно одинаково, поскольку они исходили из общих источников. Тем не менее, авторские подходы были различны — многое в их концепциях зависело от взгляда на общие вопросы аскетизма, а именно — какой смысл они видели в подвижничестве, какую цель считали главной. Не менее важно и то, что решение вопроса о цели аскетизма в учении того или иного святого отца распространялось богословами на подвижничество как таковое. Таким образом, подходы к аскетике Макария Великого являются отражением общих тенденций, характерных для духовно-академической корпорации того времени.

Одним из крупнейших специалистов по макариевской тематике был профессор Санкт-Петербургской духовной академии Александр Александрович Бронзов (1858–1919). В статье «Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преп. Макария Египетского» Бронзов проанализировал аскетическое учение святого. Автор определяет смысл аскетической системы преподобного как приближение к нравственному идеалу через удовлетворение истинных потребностей духа, души и тела, т. е. через их урегулирование². Последовательность подвижнического делания при этом следующая: покаяние есть первый пункт исправления, результатом покаяния становится молитва, через которую человек получает Божественную помощь, за чем следует стяжание богословских добродетелей — веры, надежды и любви³. Примечательно, что плодом подвигов является «приобретение человеком силы против осаждающих его страстей», а значит, сами подвиги не убивают страсти, а лишь делают возможным освобождение от них, что зависит от дальнейшего направления воли человека. Автор отмечает в учении преподобного упор на нравственное усилие, необходимость насильственного искоренения в себе всего нечистого — так, даже

Трифон Дмитриевич Ремизов — Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, бакалавриат, 4 курс.

¹ Библиографию см.: Макарий Великий // Православная Энциклопедия. Т. 42. М., 2016. С. 575–577.

² Бронзов А. А. Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преп. Макария Египетского // Христианское чтение. 1900. № 10. С. 503.

³ Там же. С. 522.

не имея расположения, следует насильно принуждать и поддерживать в себе молитву, следствием чего будет подвижничество с радостью⁴.

Вообще, в концепции Бронзова заметен взгляд на аскетику Макария Великого как на преимущественно монашескую и анахоретскую, однако автор утверждает, что святой не отрицал возможность достижения нравственного идеала и обыкновенными мирянами — особенно же ярко свидетельствует об этом известный рассказ о двух замужних женщинах, превосходящих преподобного своей христианской любовью и бесстрашием⁵. Таким образом, Бронзов в своей концепции исходит из позиций нравственно-этического смысла подвижничества — по его мнению, главная цель аскетизма состоит в приближении к нравственному идеалу.

Другой исследователь Макария Великого, выпускник Московской духовной академии архимандрит Арсений (Жадановский), впоследствии епископ Серпуховской, (1874–1937) рассматривает аскетическое учение преподобного через понятие трудничества, подразумевая под ним все усилия христианина на его пути к Богу⁶. По мысли автора, трудничеству свойственны постоянство, одинаковость (т.е. универсальность для любого человека) и собственно трудность. Подразделяя борьбу на внутреннюю и внешнюю, к первой архимандрит относит сопротивление греху и дьяволу в помыслах и искушениях, а ко второй — противодействие миру и перенесение скорбей. При этом он отмечает, что преподобный Макарий отдает предпочтение внутреннему подвигу, уделяя ему в своих писаниях намного больше внимания, чем внешнему подвижничеству, которое зачастую заменяет главное — душевное устроение. Ведь человек, научившийся внешней аскезе, но не стяжавший ее духовных плодов, по словам святого, «жалок паче всех людей, ибо и здешнего лишен, и божественным не наслаждался»⁷. Следовательно, не столь важен подвиг, сколько его плод, плодом же является доброе расположение сердца и духовная опытность⁸.

Как видно, архимандрит Арсений рассматривает учение преподобного в том же ключе, что и Бронзов — целью подвижничества он считает нравственное совершенствование. Таким образом, в своей концепции аскетики Макария Великого Арсений (Жадановский) делает упор на внутреннем подвижничестве и общем нравственным усилием человека.

Продолжая макариевскую тематику, профессор Московской духовной академии Иван Васильевич Попов, впоследствии новомученик, (1867–1938) выступает с несколько других позиций. Работа профессора своеобразна в отношении авторского взгляда сквозь призму мистицизма. Настоящее сочинение является одним из немногих попыток совмещения этих направлений, превалирующих в духовно-академических кругах того времени. Понимая под мистицизмом, прежде всего, внутреннее единение с объектом своих стремлений⁹, в данном случае, с Богом, автор считает подвижничество средством к достижению этого единства. Главное понятие для профессора — это обожение, которое заключается в выходе из ограниченной человеческой природы и претворении в Божественное естество. А значит, цель аскетизма — «перестать быть человеком, и теперь же стать богом хотя бы и на краткие моменты божественного наития»¹⁰.

Рассуждая о вопросе взаимоотношения подвига и благодати, Попов утверждает, что святой Макарий, признавая свободу воли, более других отцов говорит о слабости сил человека и могуществе греха. В этом случае смысл подвижничества

⁴ Там же. С. 514, 524.

⁵ Там же. С. 523.

⁶ *Арсений (Жадановский), архим.* Преподобный Макарий Египетский. М., 1914. С. 74.

⁷ Там же. С. 94.

⁸ Там же. С. 75, 92–95, 108.

⁹ *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 545.

¹⁰ Там же. С. 555, 561–562.

заключается в привлечении благодати Святого Духа свободным усилием человека, его нравственным стремлением к добру¹¹. При этом высшим проявлением обожения является любовь, состоящая в созерцании Бога через постоянное о Нем размышление, на что и направлено отречение от мира, отвлекающего от созерцательной любви¹².

В вопросе процесса нравственного совершенствования у преподобного Макария автор затрагивает более обширную тематику христианского аскетизма I–IV веков. В его концепции аскетизм первых трех веков христианства носил частичный характер с внешним подвигом в основе — так, в доникейской литературе не был высказан взгляд на подвижничество как на средство обновления души, подвиг был самоцелью, о чем убедительно свидетельствует практика синисактизма, т. е. сожительства девственников с девственницами. Поэтому аскетическое учение Макария Великого и других египетских отшельников автор считает новаторством для того времени, ведь главная суть их богословия состояла в перемещении акцента с внешнего делания на внутреннее содержание, а таким образом происходило переосмысление ценностей в категориях главного и второстепенного. В этом свете понятна и трактовка нравственности у И. В. Попова: сама по себе нравственная чистота также не является целью подвижничества, точнее, становится ей постольку, поскольку является элементом теозиса¹³.

Как видно, главное отличие представленных концепций состоит в определении цели аскетизма в учении преподобного Макария как теозиса или достижения нравственного совершенства. Если для профессора И. В. Попова нравственный идеал представляется путем к единству с Богом, то для А. А. Бронзова и Арсения (Жадановского) он уже является самоцелью, поскольку не мыслим в отрыве от Божества. Таким образом, главное различие представленных концепций состоит в переносе центра тяжести с обожения на нравственность. При этом необходимо указать на общую сотериологическую основу построений патрологов. В сущности, богословы говорят об одном, однако важно, каким образом они формулируют цель аскетизма и на какой из его аспектов ориентируются, поскольку представленное наблюдение применимо не только к наследию Макария Египетского. Настоящую тенденцию двух подходов к изучению аскетического богословия Древней Церкви в рассматриваемый период можно проследить и в других трудах — например, профессор П. Я. Пономарев видел цель аскетического делания в обожении, причем в глубоко христологическом смысле¹⁴, а иеромонах Феодор (Поздеевский) — в чистоте сердца или нравственном совершенствовании¹⁵.

Итак, в вопросе о значении и характере нравственного совершенствования в подвижничестве и его связи с теозисом возникают главные отличия в воззрениях академических богословов на цель аскетического делания. Отмеченные взгляды основаны на признании главной целью аскетизма достижение обожения (в мистической концепции) или нравственного идеала (в нравственно-этической концепции). Важно, что представленное наблюдение распространимо не только на аскетическое учение преподобного Макария Великого, но и на общий образ древнехристианского аскетизма в богословских трудах начала XX века.

¹¹ Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 6. С. 239–242.

¹² Там же. С. 251–252. Т. 3. № 11. С. 565.

¹³ Там же. Т. 2. № 6. С. 258, 267, 269–270, 272, 275.

¹⁴ Пономарев П. Я. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. Казань, 1899. С. 209–211.

¹⁵ Феодор (Поздеевский), иером. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902. С. 278–279, 284, 332–333.

Источники и литература

1. *Арсений (Жадановский)*, архим. Преподобный Макарий Египетский. М., 1899, 1914. 183 с.
2. *Бронзов А. А.* Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преп. Макария Египетского // *Христианское чтение*. 1900. № 10. С. 501–531.
3. *Пономарев П. Я.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. Казань, 1899.
4. *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // *Богословский вестник*. 1904. Т. 3. № 11. С. 537–565; 1905. Т. 2. № 6. С. 237–278.
5. *Феодор (Поздеевский)*, иером. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902.

Священник Сергей Гандера

«ТРИАДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОТЕРИОЛОГИИ В РУССКОМ АКАДЕМИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ XIX ВЕКА НА ПРИМЕРЕ СВТ. ИННОКЕНТИЯ (БОРИСОВА) И СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА»

«К тому, что мы совершенно забыли, во имя Чье крестили нас, Чьею кровью омыты грехи наши, Чья печать освящения лежит на бедной душе нашей?...»¹

Святитель Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический, знаменитый русский проповедник и богослов. Выпускник первого курса уже преобразованной на то время Киевской академии, он вскоре возвращается в родную школу уже в качестве ректора. Нужно отметить, что именно Киевская академия, в первую очередь в лице ее ректора, становится первой богословско-философской школой христианской антропологии в русском богословии². Действительно, богословский круг интересов святителя Иннокентия определяется преимущественно христологией и антропологией³. Однако наследие святителя очень обширно и в нем встречаются не только уже упомянутые направления. В его творениях мы встречаем целые пространственные главы посвященные «Учению о Боге вообще-в Самом Себе» и в частности Учению о Боге троичном в лицах, или о Святой Троице»⁴. Статья посвящена более узкой теме, а именно, участию лиц Пресвятой Троицы в деле спасения целого века. То есть, триадологическому аспекту в сотериологии. И рассматривать данную тему мы будем на материале трудов уже упомянутого ректора Киевской академии свт. Иннокентия Херсонского и его преемника по богословской школе свт. Феофана Затворника. Будучи выпускником той же Киевской академии, святитель Феофан является и преемником богословских взглядов Киевской духовной школы⁵. Несмотря на то что преемство взглядов у свт. Феофана наблюдается прежде всего в антропологии⁶, сходство можно наблюдать и в других аспектах учения упомянутых святителей. В нашем случае это область триадологии и сотериологии.

Взгляд свт. Иннокентия Херсонского

В своем Слове в день Сошествия Святого Духа свт. Иннокентий говорит: «Слово Божие открывает нам, что в восстановлении падшего естества человеческого

Сергей Иванович Гандера, священник – Санкт-Петербургская духовная академия, соискатель аспирантуры.

¹ *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* Сочинения: в 6 т. Т. 1. СПб., 1908. С. 417.

² *Каледа П. И., диак.* Свт. Феофан Затворник и антропология киевской духовной школы // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 110.

³ *Хондзинский П., прот.* Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синадальной эпохи. М., 2021. С. 142.

⁴ См. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 659, 694.

⁵ См. *Каледа П. И., диак.* Свт. Феофан Затворник и антропология киевской духовной школы. С. 110–123; *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2016. С. 140.

⁶ См. *Каледа П. И., диак.* Свт. Феофан Затворник и антропология киевской духовной школы. С. 110–123; *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». С. 140.

действуют все три Лица Пресвятой Троицы; но оно же научает, что великое дело сие некоторым образом как бы разделено между Ними»⁷. Развивая эту мысль, русский златоуст усваивает Богу Отцу своего рода верховное распоряжение делом спасения человека, в котором Он посылает на землю Сына и Святого Духа. Второй ипостаси Святой Троицы Богу Сыну — искупление человеческого рода. И, наконец, Святому Духу — дело освящения человеческого рода⁸.

Бог Отец посылает Сына с целью искупить род человеческий. Духа Святого Он посылает с целью освятить человека. Вторая ипостась Святой Троицы — Бог Сын берет на Себя грехи всего мира, и для восстановления нашей падшей природы в первобытном состоянии, Сам становится человеком, умирает за нас на кресте и воскресает для нас⁹. Бог Отец, как было сказано ранее, посылает Сына ради искупления человека. Именно Бог Сын берет на себя грехи мира и восстанавливает нашу падшую природу. Таким образом, избавляет нас от клятвы и дает нашей природе свободу от греха. Дело Сына можно определить как устройство всего необходимого для спасения в целом. А что бы понять, как совершается спасение каждого человека в отдельности, как ему усвоится все, о чем было сказано ранее, нужно сказать о Духе Святом. Таким образом, с общего мы переходим к частному. И в личностном аспекте усвоения человеком благодатных спасительных даров на первое место выходит Святой Дух.

И здесь святитель Иннокентий останавливается и подробно излагает частные разновидности и дары Святого Духа. Перечисляя эти дары, святитель повествует о том, что Дух Святой просвещает умы верующих: «Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин 16:13); очищает сердце от греховной скверны; посредством Духа Святого человек облекается силой для преодоления всех трудностей и наконец Дух Святой исполняет наши души утешением по завету Самого Спасителя (Ин 15:29)¹⁰. Рассмотрим более подробно все дары Духа, о которых нам повествует святитель Иннокентий.

Первый плод присутствия в человеке Духа Святого — это истинное просвещение. На примере апостолов святитель показывает, как возвышается ум человеческий, просвещенный Святым Духом. Апостолы — это очевидцы совершенного Христом дела спасения рода человеческого, они были очевидцами множества чудес, совершенных Спасителем, и наконец сподобились лицезреть Христа Спасителя на земле. Однако все перечисленное не привело их к пониманию великого дела, совершаемого Христом. Они не могли вместить и понять Его учение. Но исполнившись Духа Святого все предрассудки исчезли, тайна искупления раскрылась для их понимания, и они увидели все что нужно было совершить их Учителю¹¹. В этом и заключается просвещение Духом, по мысли святителя Иннокентия.

Следующий дар, сообщаемый нам Духом Святым — это очищение сердца от греховной скверны. Ведь где обитает Дух Святой, грех должен исчезнуть. Продолжая эту мысль, святитель учит, что любой человек, как бы ни ожесточилось его сердце, смиряется Духом Святым, как бы ни был он привязан к земле Дух возвысит его. В человеке, рожденном от Духа (Ин 3:8) в силы и способности освящаются Духом, Он сообщает им новое направление¹². Таким образом, вся деятельность человека с плотского переходит к духовному.

Третьим даром Святого Духа является «крепость и сила» для борьбы с грехом. Человек, живущий плотски источник своей силы также видит в плотском, в том, как пишет святитель, <...> что обнаруживает его бессилие и изменяет ему». Святой Дух, в свою очередь, уничтожает эти мнимые источники Сам становясь подлинным источником силы и направляя деятельность человека на любовь к Богу

⁷ Иннокентий Херсонский и Таврический, свт. Сочинения. Т. 1. С. 376.

⁸ Там же. С. 376.

⁹ Там же. 414.

¹⁰ Там же. С. 376.

¹¹ Там же. С. 376.

¹² Там же. С. 378.

и ближнему¹³. И снова святитель приводит в пример апостолов, сила, которую даровал им Дух Святой, укрепила их и помогла преодолеть все тяготы апостольского служения.

И наконец, последним из Даров Святого Духа, о которых упоминает святитель Иннокентий, является утешение души. Ничто из мирских удовольствий не сравнимо с радостью и миром, которые дарует верующему человеку Дух Святой¹⁴.

Итак, исходя из сказанного можно выделить два аспекта. Первый из них можно обозначить как общий, который предполагает устроение всего необходимого в деле спасения рода человеческого и совершается Иисусом Христом. Второй или частный, можно назвать его личностным, предполагает усвоение личностью всего необходимо для спасения, совершается Духом Святым.

Взгляд свт. Феофана Затворника

Святитель Феофан Затворник, будучи выпускником Киевской академии, является и продолжателем взглядов данной богословской школы. И преемственность взглядов у святителя Феофана прослеживается не только в антропологии. Схожие черты в богословии этих авторов наблюдаются и в их сотериологии, в частности, в триадологическом ее аспекте.

Вопрос участия Лиц Святой Троицы в деле нашего спасения освящается святителем в его письмах и толкованиях на послания апостола Павла¹⁵. И в данном вопросе святой также выделяет два момента: во-первых, это устроение всего необходимого для спасения в целом, во-вторых, это спасение каждого отдельно человека. Сам святитель пишет: «Первое совершил Господь Иисус Христос по благоволению Отца, но не без Духа Святого, а второе совершает, по благоволению же Отца, Дух Святой, но не без Христа Господа — Сына Божия»¹⁶. Второе или личностное освящение, как уже было сказано, совершается Духом Святым, и этот момент мы рассмотрим более подробно.

Святитель Феофан также, как и святитель Иннокентий, заостряет внимание на действиях Духа Святого на человека. В частности, он также упоминает о тех основных дарах, которые получает человек от Духа Утешителя. Вышенский Затворник учит, что именно Святой Дух просвещает умы верующих, ведь только благодаря Ему мы можем уразуметь истину Спасения¹⁷. Именно благодать Духа Святого освобождает нас от власти греха¹⁸. Той же благодатью Духа человек обретает силу для борьбы и плотское начало больше не властвует над ним¹⁹. И, наконец, радость, которая ставится святителем на последнее место и как бы завершает все эти дары, исполняет

¹³ Там же. С. 379.

¹⁴ Там же. С. 380.

¹⁵ *Феофан Затворник, свт.* Письма о разных предметах веры и жизни: Собрание писем. М., 2018. С. 223. «Производит сие в нас благодать Святаго Духа; но сия благодать Господом Спасителем нам заслужена, почему к Нему возводит святой Павел и самое действие благодати. <...> В деле спасения нашего все связано неразрывным союзом и совершается действием Единого Бога в Троице поклоняемого, хотя в изъяснениях сих действий они относятся то к одному, то к другому Лицу Пресвятой Троицы» (*Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 61–62). См. также *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам второго. М., 2006. С. 573–574.

¹⁶ *Феофан Затворник, свт.* Письма о разных предметах веры и жизни. С. 223. «То и другое, — говорит святитель Феофан Затворник, — Господь Иисус Христос совершил в Себе: снял клятву, быв по нас клятва в крестной смерти Своей; и в Своем лице явил естество наше безгрешным».

¹⁷ Там же. С. 207. «Ведайте также, что уразуметь истину спасения не иначе можете, как по просвещению от того же Духа, который нам открыл и открывает тайны его».

¹⁸ Там же. С. 212. «Закон Духа жизни о Христе Иисусе освобождает нас от закона греховного».

¹⁹ Там же. С. 213. «Таким образом, пока кто во плоти, то есть во грехе, и без Духа, дотеле он Богу угодить не имеет силы <...> Присуш нам бывая, Дух сей подкрепляет нас в немощех наших».

сердце всякого человека живущего в благодати Духа Святого²⁰. В данном перечне благодатных даров Духа мы можем наблюдать явное сходство с перечнем святителя Иннокентия.

Таким образом, в наследии Вышенского Затворника домостроительство спасения также, как и у святителя Иннокентия раскрывается для нас в двух аспектах. Общий аспект предполагает устройство всего необходимого для спасения человека в целом, и совершается он Спасителем, а в частном, предполагается личностное усвоение всего необходимого для спасения посредством Духа Святого.

Выводы

Итак, на примере двух святителей, представителей Киевской богословской школы мы рассмотрели вопрос участия лиц Пресвятой Троицы в деле спасения человека. Подводя итог можно сказать, что оба святителя в домостроительстве спасения усматривают два аспекта. Первый носит общий характер и предполагает устройство всего необходимого для спасения в целом. Второй аспект является частным, поскольку предполагает личностное усвоение человеком всего необходимого для спасения. Описывая благодатные дары Святого Духа, на которых оба святителя заостряют свое внимание, мы можем наблюдать очень сильную схожесть. Перечень этих даров идентичный, и объяснения, которые даются святителями, также очень схожи. Таким образом, мы можем констатировать преемственность взглядов Киевской духовной школы у святителя Феофана не только в области антропологии, но и в триадологических аспектах сотериологии.

Источники и литература

1. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свят.* Сочинения: в 6 т. Т. 1. СПб., 1908.
2. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свят.* Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908.
3. *Феофан Затворник, свят.* Письма о разных предметах веры и жизни: Собрание писем. М.: Правило веры, 2018.
4. *Феофан Затворник, свят.* Толкование послания апостола Павла к Галатам. М.: Правило веры, 2005.
5. *Феофан Затворник, свят.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам второго. М.: Правило веры, 2006.
6. *Каледа П. И., диак.* Свт. Феофан Затворник и антропология киевской духовной школы // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 110–123.
7. *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: ПСТГУ, 2016.
8. *Хондзинский П., прот.* Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синопольной эпохи. М.: ПСТГУ, 2021.

²⁰ Там же. С. 213. «Почему апостол и определяет, что Царствие Божие есть правда, мир и радость о Духе Святом».

А. Г. Шпаков

МЕССИАНСКИЕ МЕСТА КНИГИ БЫТИЯ В ЭКЗЕГЕЗЕ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Толкование мессианских мест в творениях святых отцов — одна из актуальных тем для современных библеистов и экзегетов, т.к. именно в толкованиях на мессианские места Священного Писания Ветхого Завета, мы видим, какие различные и зачастую разнящиеся между собой методы толкования были использованы. Многообразие способов толкования ставит перед экзегетами достаточно важный вопрос: какие тексты с точки зрения святоотеческих толкований стоит считать мессианскими, т.е. говорящими о будущем пришествии Мессии.

Пришествие Мессии и установление Царства Божия среди людей — центральная тема Священного Писания Ветхого Завета. Цель Ветхозаветных мессианских пророчеств — подготовить еврейский народ, а через еврейский народ и все человечество, к принятию Спасителя Мира, чтобы во время Его пришествия Его могли бы узнать и в Него поверить.

Книга Бытия — самая первая книга Пятикнижия Моисея. Цель написания книги Бытия — сохранение для будущих поколений истории происхождения мира, истории судеб первых людей. Но самой важной целью являлось сохранение в неизменном виде учения о Спасителе мира, Мессии, которое было дано людям в пророчествах, прообразах и обетованиях.

Первое пророчество о пришествии Мессии святые отцы видят еще в первой главе книги Бытия (Быт 1:26). В словах «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» свт. Иоанн Златоуст усматривает то, что эти слова относились именно ко Христу¹.

В словах «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2:7) святые отцы так же усматривают обетование о Мессии. О прообразе таинства вочеловечения Христа в Адаме в словах второй главы книги Бытия говорит святитель Кирилл Александрийский. Такого же мнения придерживаются свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, свт. Григорий Богослов².

Следующее обетование находится уже в 3-й главе книги Бытия (Быт 3:15). «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим, и между семенем ее [жены]; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятю». О нем свт. Иоанн Златоуст в беседах на книгу Бытия говорит следующие слова «Не опустим этих слов, возлюбленные, без внимания, но рассмотрим каждое речение и, низойдя во глубину, исследуем сокрытую в этих кратких словах силу. Хотя слов и не много, но велико сокрытое (в них) сокровище»³. Это обетование, или, как его еще называют — первоевангелие, т.к. впервые в Ветхом Завете в этом отрывке идет прямое указание на то, что придет Спаситель Мира-Христос, дается в утешение первым

Антон Геннадьевич Шпаков — Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского Государственного Университета.

¹ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в двенадцати томах. Т. VIII. М., 2005. С. 533.

² Поликарпов, Д. прот. Толкования святых отцов и учителей Церкви и богослужебные песнопения на мессианские места Библии. Книги законоположительные и исторические https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Polikarpov/tolkovaniya-svjatyh-ottsov-na-messianskie-mesta-biblii/

³ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в двенадцати томах. Т. IV, М., 2005. С. 77.

людям сразу после грехопадения и праведного суда Божия. Для змея- это суд правды. Для человека- суд правды и милосердия.

Хотя Адам и совершает грех, послушание, он нарушает единственную запрещающую заповедь, которая запрещает вкушать плоды с древа познания добра и зла, но Господь от него ждет покаяния, спрашивая, где он (Быт 3:9). Это призыв божественной любви, которая обращена к грешнику для его покаяния. Но вместо покаяния Адам прибегает к самооправданию, а также перекладывает ответственность на свою жену, и даже на Бога.

Смысл тайны искупления, открытой Адаму заключается в следующем: хотя змей-дьявол будет продолжать вредить людям, «но некто, кто родится от жены, разрушит пагубную силу змия и ее действия на человека». Змею возвещается только наказание, а Адаму и его жене не только наказание, а еще и надежда, и обетование о победе над змеем⁴.

Следующее значимое обетование Божие о Мессии дается Аврааму, и по смыслу является прямым продолжением первого обетования. Пророк Моисей записал его следующим образом: «И вторично воззвал к Аврааму Ангел Господень с неба, и сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего (Быт 22:15–18). Как видно из самого текста обетования, здесь так же, как и в первоэвангелии, идет речь о семени, из которого и должен произойти Спаситель.

Само обетование дается не просто так, а после исполнения воли Божией, которая заключалась в повелении Аврааму заклать в жертву своего единственного сына Исаака⁵. Исполнение повеления Божия — доказательство верности Авраама Богу. Кроме того, данный библейский эпизод является не только обетованием о грядущем Мессии, но и имеет глубокое прообразовательное значение. Заклание в жертву Авраамом своего единственного [законного] возлюбленного сына Исаака — прообраз крестной, жертвенной смерти Христа. Путь к жертвеннику и несение Исааком дров для совершения жертвы — это прообраз пути Христа на Голгофу, который Он совершал, неся на Себе крест.

Мессианский смысл следующего пророчества Аврааму о «умножении семени его» заключается в том, что Господь не избирает для пришествия Спасителя в этот мир какой-либо из языческих народов. Для Мессии Бог творит Себе новый народ в Аврааме, чью веру Он испытал⁶.

«И умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря» (Быт 22:17). Сравнение будущего потомства Авраама со звёздами небесными и песком морским — это пророчество о том, что Евангельская проповедь распространится по всей земле. В толковании иудейского комментатора Талмуда и одного из классических комментаторов Танаха Раши есть следующие слова: «и умножу, умножу» (в синодальном переводе — и умножая, умножу». [Предназначались] одно — отцу, а другое — сыну. Речь идет о том, что обетование имеет отношение не только к отцу-Аврааму, но и к его сыну Исааку⁷.

Следующее пророчество и обетование о Мессии так же, как и два предыдущих, находится в книге Бытия: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт 49:10). Этот стих — средняя часть благословения Иакова одному из 12-ти своих сыновей — Иуде. По словам свт. Иоанна Златоуста «В целом «благословение, данное Иуде, таинственно:

⁴ Лопухин А. П. Толкование на паремии из книги Бытия. https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_01/

⁵ Фаст Г., прот. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Кн. 1. Красноярск, 2007. С. 213.

⁶ Богоизбранный народ. <https://azbyka.ru/bogoizbrannyj-narod>

⁷ Герц Й. Пятикнижие (Тора) и Гафтарот с классическим комментарием Раши и Сончино. http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash_Rashi/1.htm

оно предназначено все то, что относится ко Христу»⁸. Патриарх четко предсказывает время пришествия Мессии словами: «Не оскудеет князь от Иуды, и вождь от чресл его, дондеже придет, Ему же отложено: и Той чаяние языков» (Быт 49:10).

Сончино комментирует этот отрывок следующим образом: «не отойдет скипетр от Иуды» — начиная с царствования Давида, руководители народа и мудрецы происходили из колена Иуды. Пока не придет в Шило Буквально — «придет Шило», т. е. Машиах народов Колен Израиля. Машиах (рус. Мессия) — в еврейском понимании идеальный государь мессианских времен.

Как видно, святоотеческое толкование и толкование иудейских комментаторов кардинально отличаются по смыслу — в первом случае речь идет о Христе, как о Спасителе человечества от рабства греха и духовной смерти, во втором случае — Машиах уже понимается как спаситель от господствования над еврейским народом иной власти.

«Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей; моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое, блестящи очи [его] от вина, и белы зубы [его] от молока» (Быт 49:11–12) — эти стихи описывают будущее богатство произведениями скотоводства и земледелия, а также обилие стад и молока на территориях колена Иудина⁹.

Римский богослов, церковный писатель, переводчик Руфин толкует эти стихи следующим образом: «Это в собственном смысле и исключительно говорится о Христе, ведь и Сам Он, привязав к лозе Своего осленка, сказал: Я есмь истинная виноградная лоза (Ин 15:1). Его осленок — это народ, вышедший из язычников, на который никогда еще не было возложено бремя Закона и на которого еще никто не садился, кроме Него, первого. А сын ослицы своей — это те из прежнего народа иудейского, называемого здесь ослицей, которые были избраны для спасения и о которых пророк говорит: хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, только остаток спасется».

Таким образом, на основании экзегетических трудов отцов Церкви и комментариев иудейских толкователей в данной работе нами была предпринята попытка дать объяснение наиболее известным мессианским местам Пятикнижия.

Цель Ветхого Завета — показать то, что есть воля Божия, исполняя которую можно получить спасение. Цель Нового Завета можно выразить цитатой из Евангелия от Иоанна: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин 20:31).

Все мессианские места, рассмотренные в данной работе, несомненно, представляют интерес для современных библеистов, т. к. углубляясь в их смысл и толкования святых отцов мы понимаем, насколько велико было их значение для ветхозаветного периода, как обетований о будущем пришествии Мессии. Так же такие мессианские места указывают на неразрывную связь и единство Ветхого и Нового Заветов, и, следовательно, на то, что толкования Ветхого Завета и Нового Завета не должны рассматриваться отдельно друг от друга.

Источники и литература

1. Богоизбранный народ. <https://azbyka.ru/bogoizbrannyj-narod> (дата обращения 05.10.2021).

2. Герц Й. Пятикнижие (Тора) и Гафтарот с классическим комментарием Раши и Сончино http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash_Rashi/1.htm (дата обращения 26.12.2021).

⁸ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в двенадцати томах. Т. IV, с. М., 2005. С. 357.

⁹ Лопухин А. П. Толкование на паремии из книги Бытия. https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_01/

3. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. VIII. Кн. 1–2. СПб., 1898. 923 с.
4. *Лопухин А. П.* Толкование на паремии из книги Бытия https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_01/ (дата обращения 10.02.2022).
5. *Поликарпов, Д. прот.* Толкования святых отцов и учителей Церкви и богослужебные песнопения на мессианские места Библии. Книги законоположительные и исторические https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Polikarpov/tolkovanija-svjatyh-ottsov-na-messianskie-mesta-biblii/ (дата обращения 28.10.2021).
6. *Фаст Г., прот.* Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Книга 1. Красноярск: Енисейский благовест, 2007. 352 с.
7. *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 2: Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2003. 476 с.

М. В. Соболев

ТОЛКОВАНИЕ НА ПРАОТЦА НОЯ В ТРУДЕ «ПРИГОТОВЛЕНИЕ К ЕВАНГЕЛИЮ» ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО

В восьмой главе седьмой книги труда Евсевия Памфила «Евангельское приготовление» находится текст, в котором содержится авторский комментарий на праотца Ноя¹.

Епископ Евсевий свою мысль о рассматриваемом праведнике начинает тезисом о том, что он был «засвидетельствован в своём роде»². При этом в тексте оригинала на месте переведённого глагола используется *μαρτυρέω* (свидетельствовать, быть свидетелем), имеющий один и тот же корень, что и термин *μάρτυς*, который в христианском богословии закрепился с понятием мученика или свидетеля веры во Христа. Отсюда можно сделать вывод о том, что святость праотца Ноя имела характер мученичества, а значит он был ярким светильником богоугодной веры в Бога для всех окружающих людей во время своей эпохи.

Следует обратить внимание на то, что глагол *μαρτυρέω* в вышеуказанном тексте стоит в перфекте, что говорит читателю о том, что автор этих строк проводит непрерывную черту между тем моментом, когда было сохранено свидетельство жития праведника до настоящего времени. В этом случае аудитория сочинения «Евангельское приготовление» может осознать выдающийся уровень бережного сохранения и передачи Божественного Откровения между поколениями верующих, что может вызвать у них чувство особого восхищения. Кроме того, необходимо отметить, что рассматриваемый глагол не был использован в оригинальном тексте, на котором базируется толкование на праотца Ноя Евсевия Памфила (См. Быт 6:9). Следовательно, добавление *μαρτυρέω* является целенаправленной вставкой автора, которая носит поясняющий и комментирующий характер.

Можно предположить, что епископ Евсевий видит параллели жития праведного Ноя с теми святыми мучениками, которые претерпевали притеснения и страдания за Христа. Как хорошо известно, подобные образы автор «Евангельского приготовления» встречал в своей жизни³.

Максимилиан Валерьевич Соболев, *чтец* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантур-
ра, 2 курс.

¹ Полный оригинальный текст, посвященный праотцу Ною: «Τρίτος μετὰ τούτους πάλιν ἄλλος «ἄνθρωπος δίκαιος» πεφηνώς ὁ Νῶε «ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ» μεμαρτύρηται. Τεκμήρια δὲ καὶ τῆς τούτου δικαιοσύνης εἶη ἂν τάδε· πολὺς αὐχμὸς καὶ γνώφος ἀλέκτορ κακίας τὸ πάντων ἀνθρώπων κατελήφει γένος οἱ τε πάντων ἀνὰ στόμα θρῆσκόμενοι γίγαντες τὰς εἰς δεῦρο βωωμένας θεομαχίας ἀθέοις καὶ δυσσεβέσιν ἐγχειρήμασιν ἀπειργάζοντο· ἤδη δὲ καὶ οἱ τῆς τούτων γενέσεως αἴτιοι, εἴτε τινὸς κρείττονος μοίρας ἢ κατὰ θνητῶν φύσιν ὑπάρξαντες εἶθ' ὀλωσοῦν κατεσκευασμένοι, τῆς ἐν ἀνθρώποις περιέργου διδασκαλίας ἀπάρξαντες γοητείας καὶ τῆς ἄλλης κακοτρόπου μαγανείας ἐπιτεχνήματα λέγονται παραδοῦναι τῷ βίῳ, ὥστε πᾶν τὸ ἀνθρώπειον γένος μᾶς ὑπὸ ψῆφον γενέσθαι παρὰ θεῶν δίκης. Καὶ δὴ πάντων ἐνὶ νεύματι διαφθείρεσθαι μελλόντων, μόνος εἰς οὗτος ὁ νῦν ἡμῖν δηλούμενος «δίκαιος ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ» σὺν καὶ τοῖς οἰκείοις εὐρήται. Πάντων δὴτα τῶν ἐπὶ γῆς κατακλυσμῶ διολλυμένων καὶ τῆς γῆς αὐτῆς ὑδάτων ἀθρόα πλημμύρα τῶν προτέρων κακῶν ἀποκαθαίρομένης ὁ θεοφιλῆς σὺν παισὶν ἅμα καὶ γυναῖξί τῳ μετὰ ταῦτα βίῳ ζώπυρον σπέρμα παραδοξότατα πρὸς τοῦ θεοῦ τετήρηται. Γένοιτο δ' ἂν καὶ οὗτος ἀρχέτυπος εἰκὼν ζῶσα καὶ ἔμψυχος τοῖς ἐξ αὐτοῦ γεγενημένοις ὑπόδειγμα τρόπου θεοφιλοῦς παρεσχήμενος».

Eusèbe de Césarée, év. La Préparation Evangelique. Livres VII. SC. 215. Paris, 1975. P. 182.

² В оригинальном тексте: «ὁ Νῶε «ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ» μεμαρτύρηται».

Eusèbe de Césarée, év. La Préparation Evangelique. Livres VII. SC. 215. P. 182.

³ *Ястребов А., прот.* Евсевий // Православная энциклопедия. В 63 т. Т. 17. М., 2004. С. 252–267.

Затем Евсевий Памфил анализирует достоинства упомянутого праотца. Он это делает при помощи изучения исторического контекста жизни святого Ноя. В итоге Евсевий приходит к выводу, что праотец проявил свою праведность, когда «великая нечистота и неопишное зло охватило род всех людей»⁴.

В процитированном отрывке следует обратить внимание на глагол — *καταλαμβάνω* (схватить, овладеть), который также употребляется в похожей ситуации в пятом стихе Пролога Евангелия от апостола Иоанна Богослова. Однако ввиду наличия отрицательной частицы тексты имеют противоположное значение. Следовательно, если зло никаким образом не смогло овладеть Словом Божиим, то во времена эпохи праведного Ноя люди им были объаты в разной степени. И этот факт находится в согласии с православным вероучением, ибо только Господь Иисус Христос абсолютно не причастен ко греху⁵.

Может быть, именно исходя из вышеуказанной предпосылки, Евсевий Кесарийский называет рассматриваемого святого всего лишь «ζώπυρον» (искрой), когда Священное Писание говорит о Боге как о «огне поядающем» (Евр 12:29). При этом, по мысли епископа Евсевия, человеку достаточно для праведности быть этой самой искрой веры, поскольку праотец Ной вместе со всей своей семьей был особым образом спасён Творцом во время того, как сама земля очищалась от древнего зла всемирным потопом⁶. Кроме того, Евсевий Кесарийский, без сомнений, знает об особой силе обычной искры, которая может способствовать возникновению огромного костра. Так и получилось в истории домостроительства спасения рода человеческого, ибо от святого Ноя по человечеству воплотился Господь Иисус Христос.

В дальнейшем Евсевий Памфил описывает те отрицательные качества, которые были свойственны людям во время жизни праведного Ноя. Вероятно, отталкиваясь от текста Септуагинты, епископ Евсевий их называет гигантами. Ибо в масоретском тексте они названы *נְפִלִים* (буквально означает «падшие»). Среди тех грехов, что они совершали, автор «Евангельского приготовления» выделяет следующие: богоборство, измышление пустых учений, нечестивые дела, ворожба, злонравие, шарлатанство⁷. Конечно, такой мир был справедливо осуждён Самим Богом⁸, однако праотец Ной, очевидно, отстранился от нечестивого образа жизни своих современников и их крайних преступлений против Единого Бога, а потому был промыслительно сохранён Творцом.

В результате, согласно позиции Евсевия Кесарийского, святой Ной стал для последующих поколений настоящей живой первообразной иконой, которая являет собой образ истинного боголюбца, достойного подражания и почитания⁹.

⁴ В оригинале: «πολὸς αὐχμὸς καὶ γνόφος ἀλέκτου κακίας τὸ πάντων ἀνθρώπων κατελήφει γένος».

Eusèbe de Césarée, év. La Préparation Evangelique. Livres VII. SC. 215. P. 182.

⁵ Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 362–367.

⁶ В греческом тексте об этом написано: «Πάντων δῆτα τῶν ἐπὶ γῆς κατακλυσμῷ διολλυμένων καὶ τῆς γῆς αὐτῆς ὑδάτων ἄθροα πλημύρα τῶν προτέρων κακῶν ἀποκαθαιρομένης ὁ θεοφίλης σὺν παισὶν ἅμα καὶ γυναίξιν τῷ μετὰ ταῦτα βίῳ ζώπυρον σπέρμα παραδοξότατα πρὸς τοῦ θεοῦ τετήρηται».

Eusèbe de Césarée, év. La Préparation Evangelique. Livres VII. SC. 215. P. 182.

⁷ Об этом написано в оригинальном тексте: «οἱ τε πάντων ἀνά στόμα θρυλούμενοι γίγαντες τὰς εἰς δεῦρο βοωμένας θεομαχίας ἀθέοις καὶ δυσσεβέσιν ἐγχειρήμασιν ἀπειργάζοντο· ἤδη δὲ καὶ οἱ τῆς τούτων γενέσεως αἴτιοι, εἴτε τινὸς κρείττονος μοίρας ἢ κατὰ θνητῶν φύσιν υπάρξαντες εἶθ' ὀπωσοῦν κατεσκευασμένοι, τῆς ἐν ἀνθρώποις περιέργου διδασκαλίας ἀπάρξαντες γοητείας καὶ τῆς ἄλλης κακοτρόπου μαγγανείας ἐπιτεχνήματα λέγονται παραδοῦναι τῷ βίῳ». Там же.

⁸ В оригинале сказано: «ὥστε πᾶν τὸ ἀνθρώπειον γένος μιᾶς ὑπὸ ψῆφον γενέσθαι παρὰ θεῷ δίκης».

Там же.

⁹ В оригинальном тексте: «Γένοιτο δ' ἂν καὶ οὗτος ἀρχέτυπος εἰκὼν ζῶσα καὶ ἔμψυχος τοῖς ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένοις ὑπόδειγμα τρόπου θεοφιλοῦς παρεσχημένος».

Там же.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2008. 2047 с.
2. *Eusèbe de Césarée, év.* La Préparation Evangelique. Livres VII. SC. 215. Paris, 1975. 337 p.
3. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. 1370 с.
4. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 624 с.
5. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. М., 1958.
6. Ястребов А., прот. Евсевий // Православная энциклопедия. В 63 т. Т. 17. М., 2004. С. 252–267.

Священник Игорь Сысуев

ГЕНЕЗИС КНИГ ПИСЬМЕННЫХ ПРОРОКОВ

Корпус пророческих книг Ветхого Завета является самым проблемным разделом Священного Писания как в экзегетическом плане, так и в исагогическом. Особенно трудной задачей является описание процесса генезиса данного раздела Священного Писания. Вопрос о формировании книг Священного Писания Ветхого Завета в иудаизме и в последующем христианстве всегда несомненно решался традиционно положительно по отношению к признанию авторства священных текстов за указанными в Библии личностями. Начиная с XVII века некоторые исследователи ставят обозначенное положение под сомнение. До начала XX века данная оппозиционная традиции точка зрения пользовалась популярностью и стала известной в рамках историко-критической школы экзегезы. Многие авторы, использующие критический метод в качестве доминанты в своих изысканиях, ставили под сомнение авторитет Священного Писания. В связи с этим христианское консервативное исследовательское сообщество стало воспринимать с предубеждением некоторые объективные факты. С середины XX столетия вместо апологии материалов, приводимым либеральными партиями библеистов, происходит переосмысление. Данному процессу способствовал отказ многих исследователей от радикальных тезисов, которые бросали вызов Священному тексту. Такое положение дел сформировало определенные принципы для изучения вопроса об авторстве Священных книг, которые не противоречат вере в их богооткровенность. Самым очевидным примером проблематичного соотнесения аутентичности Священного текста и предполагаемого Преданием автора является книга пророка Исаии. Предложенный в качестве иллюстрации пророческий текст содержит характерную особенность, которая сразу обращает на себя внимание. Дело в том, что данную книгу можно подразделить на три части (1–39 гл.; 40–55 гл.; 56–66 гл.), соответствующие трем периодам иудейской истории (допленный, пленный, послепленный). Таким образом, книга пророка Исаии охватывает примерно три столетия, что естественно хронологически не соотносится с жизнью и деятельностью исторического пророка Исаии. Подобное явление в той или иной степени не обходит стороной практически ни одной книги письменных пророков. Они все надписаны именем конкретных пророков (есть концептуальное мнение, что имя пророка Малахии не собственное, а нарицательное – Посланник¹). Многие тексты рассматриваемого раздела Священного Писания имеют единую похожую на редакторское уточнение структурную особенность. В их начале представляются общие сведения об авторе (родословные данные, место служения и историческая справка о правящей династии и ее конкретном представителе). Однако стоит заметить, что выявленная проблематика не может восприниматься провокационно по отношению богодухновенности и священному авторитету Писания. Потому что компетенцию декларировать канonicность книг Священного Писания и утверждать их богооткровенный статус, руководствуясь верой и богословским знанием, имеет только Церковь². В таком случае задачей содержательных исагогических научных изысканий является приближение к пониманию процесса и истории действия благодати Святого Духа в деле формирования Священного текста. Для обоснования указанной позиции и последовательности рассуждения необходимо привести следующие аспекты.

Игорь Сергеевич Сысуев, священник – Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ *Мень А., прот.* Исагогика. М., 2000. С. 448.

² *Егоров Г., свящ.* Священное Писание Ветхого Завета. М., 2011. С. 14.

Исследуя авторство книг письменных ветхозаветных пророков, следует отбросить современный взгляд на авторское право и книгоиздательство. Внутри самого Священного текста встречается доказательство существования прочно сформировавшейся устной традиции передачи пророческих проповедей. В пассаже из книги пророка Иеремии 26:18–19 упоминается, как некий старейшина Урия ссылался на слова пророка Михея, сказанные о разрушении Иерусалима и на слова одноименного ему неписьменного провозвестника Урии, сына Шемаии из Кариаф-Иарима, который также говорил о взятии Иерусалима инородными захватчиками. Необходимо заметить, что время пророческого служения Михея датируется столетием раньше, чем Иеремии. Однако исходя из приведенного примера не представляется возможным установить, кем и как сохранялись в памяти устные предания пророчеств, которые в последующем получили письменное оформление. Хотя доподлинно известно, что люди устной традиции имеют возможность хранить в памяти намного больше информации, чем письменное общество. Для социума, не обладающего грамотностью, передача устного предания является основополагающей. Тем самым письменная фиксация пророчеств скорее всего была более поздним явлением и второстепенным в отношении к устной традиции³. Приведенный тезис подтверждает перикопа из той же книги пророка Иеремии 36:1–4, в которой Господь повелевает пророку зафиксировать слова проповедей за время пророческого служения к тому моменту, насчитывавшего более двадцати лет. Для исполнения Божьей воли Иеремия обратился к писцу Варуху, который осуществил запись хранившихся в памяти Иеремии важнейших предсказаний. Представленное обстоятельство произошло в связи с запрещением Иеремии произносить проповеди в Иерусалимском Храме. Поэтому Варух должен был, записав слова пророка, провозгласить их в «доме Господнем»⁴. Иудейский царь Иоаким, услышав о свитке и словах в нем написанных, сжег зафиксированные на нем речи пророка Иеремии. Господь в ответ на действия Иоакима указал Иеремии записать снова пророческие слова на свиток. Целью вторичной фиксации стала необходимость запечатлеть пророчество о катастрофическом положении Иерусалима и неминуемом его разрушении. В тексте также содержится сообщение о дополнении его иными пророческими речами Иеремии. Таким образом перед нашим взором уникальный пассаж, демонстрирующий конкретный механизм формирования письменных пророческих книг. Однако следует заметить, что будет совершенно бесосновательно считать представленное свидетельство первым примером записи пророческого провозвестия. Очевидно, что книга этого пророка состоит из подобранных по смыслу, а не по хронологии пророческих проповедей. В дальнейшем к основному тексту добавились записи повествовательного характера, проливающие свет на биографию Иеремии и обстоятельства, при которых провозглашал свою речь пророк. Автором историко-биографических отсылок, по всей видимости, является Варух сын Нирии, занимавший должность софера (писца) при дворе. Обращает на себя внимание историческая справка 52 главы, которая по большей части параллельна данным, содержащимся в 36 главе с 11 по 20 стихи во 2 книге Паралипоменон и с 18 стиха 24 главы по 30 стих 25 главы 4 Книги Царств. Указанные особенности текста создают сложную композиционную структуру формирования книги. В связи с этим становятся уместными сомнения в подлинности традиционной идентификации речей Иеремии в отношении к данному тексту. Дополнительным основанием является то, что в книгах письменных пророков встречаются пассажи, содержащие повторяющиеся предсказания. Одним из самых ярких примеров является пророчество о вселенском едином поклонении Яхве всеми народами во 2 главе со 2 по 4 стихи книги Исаии и в 4 главе с 1 по 3 стихи книги Михея. Два перикопы из разных пророческих книг практически дословно тождественны один другому. Однако представленное явление можно воспринять в положительном

³ Тихомиров Б. А. Пророческие книги Ветхого Завета и пророческое служение // Церковь и Время. 2017. № 2 (79). С. 103.

⁴ Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 606.

ключе, что употребление схожих предсказаний свидетельствует о наличии общей канвы и традиционной преемственности в деле пророческого служения.

Исходя из указанных сложных исагогических вопросов генезиса корпуса пророческих книг, необходимо по существу пояснить следующее. Ход работы по письменной фиксации речей того или иного пророка нельзя рассматривать с точки зрения современного авторского права. Данное явление можно обозначить как проверка речений и жизни пророка на соответствие двум основным критериям, приведенных во Второзаконии. Первоочередным аспектом, выявляющим истинного пророка, является произнесение пророчества от имени Яхве (Втор 13:1–5). При условии соответствия речи пророка данному параметру в ход вступает второе условие. Произнесенное пророчество должно исполниться. Только в таком случае оно может быть признано истинным (Втор 18:20). Пройдя апробацию на истинность по представленным критериям пророчество приобретало общее признание. Осуществление слов пророка возводило их в ранг авторитетного эталона, с которым соотносили и испытывали пророческую деятельность последующие поколения пророков. Они, определяя себя как учеников того или иного пророка, письменно фиксировали речи предшественника-наставника, оставляя в них свой отпечаток. Ярким примером, олицетворяющим указанный тезис, является книга пророка Исаии, заглавие которой указывает на знаменательную личность в истории Иудеи VIII века до Р. Х.⁵ Текст книги достаточно далеко выходит за границы жизни пророка. В нем содержится исторический материал, охватывающий около трех столетий. Этот фактор можно интерпретировать как показатель актуальности пророческих слов Исаии, апробация которых показала их значимость в жизни и событиях Южного царства в течение стольких лет. Следует заметить, что в современной библейской науке есть точка зрения, которая решает выявленные в тексте пророков исагогические проблемы соотношения автора и аутентичности книги путем смещения фокуса внимания от личности автора, указанного в заглавии, к самому тексту. То есть необходимо относиться к пророческой книге в отрыве от указанного в ней имени пророка. По мнению Уолтера Брюггемана, начальным импульсом к формированию пророческих книг стали отдельные слова и речи некоторых пророков, которые сохранялись в памяти народа. С течением времени в уже оформленном тексте от личности пророка практически ничего не осталось. Таким образом, письменная фиксация пророческих книг представляется как итог процесса трансформации традиции вероучительных истин, которые изначально соответствовали словам пророков, а в последующем вышли за пределы сказанных ими предсказаний⁶.

Итак, на основании представленных рассуждений и приведенного тезиса Уолтера Брюггемана необходимо констатировать, что при анализе авторства пророческих книг вскрывается ряд определенных исагогических проблем, которые требуют от исследователя объективного осмысления. Однако очевидным является то, что при решении указанного предмета обсуждения следует относиться неизменно к пророческому тексту и ко всему Библейскому корпусу как богодухновенному. Вопросы, касающиеся авторства Священных пророческих текстов, не ставят под подозрение их богооткровенный статус. Только лишь Священное Предание Церкви имеет полномочие выражать, провозглашать, утверждать канон и священный богодухновенный статус Библейских книг. Данное положение о восприятии богооткровенности Библии является предметом, который осмысляется в границах веры и богословского постижения. Однако это не значит, что факты и результаты научных изысканий не берутся во внимание. Напротив, весьма полезны сведения об идентификации датировки написания того или иного текста Священного Писания. Определение жанра, средств художественной выразительности и иные лингвистическо-литературные параметры позволяют более детально изучать корпус Библии. Сопоставление представленных характеристик дает возможность сравнить Священные тексты с памятниками древней, в том

⁵ Лявданский А. К. Исаии пророка книга // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 76.

⁶ Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М., 2009. С. 130.

числе религиозной, письменности. Последнее помогает проанализировать процесс формирования Библейских книг. Следовательно, посредством таких исследований можно столкнуться с познанием того, как в истории человечества выражало Себя Слово Божье через тех людей, которые были способны откликнуться на призыв к этому.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2008. 1376 с.
2. *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 592 с.
3. *Егоров Г., свящ.* Священное Писание Ветхого Завета. М.: ПСТГУ, 2011. 607 с.
4. *Лявданский А. К.* Исаии пророка книга // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 76–104.
5. *Мень А., прот.* Исагогика. М.: Фонд им. Александра Меня, 2000. 615 с.
6. *Тихомиров Б. А.* Пророческие книги Ветхого Завета и пророческое служение // Церковь и Время. 2017. № 2 (79). С. 43–103.
7. *Ценгер Э.* Введение в Ветхий Завет. М: ББИ, 2008. 802 с.

Диакон Андрей Ширыхалов

ТРЕБОВАНИЕ ЗНАМЕНИЯ ОТ ИИСУСА ХРИСТА (МФ 16:1–4)

в комментарии Оригена на Евангелие от Матфея

Евангельскую историю о требовании со стороны фарисеев и саддукеев знамения от Иисуса Христа (Мф 16:1–4) Ориген рассматривает в 12-й книге своего комментария на Евангелие от Матфея¹.

1. Обстоятельства истории о требовании знамения от Иисуса Христа

Первое, на что обращает внимание Ориген при рассмотрении данного эпизода, это на те группы иудеев, которые приступили к Иисусу, «искушая Его» (Мф 16:1). Речь идёт о фарисеях (Φαρισαῖοι) и саддукеях (Σαδδουκαῖοι). Ориген отмечает, что, не соглашаясь друг с другом даже в самых «необходимых (существенных) положениях»² (περὶ τῶν ἀναγκασιωτάτων δογμάτων)³, они объединились в мысли искушить Христа. Подобным образом, как вспоминает александрийский дидакал, перешли от вражды к дружбе и Понтий Пилат с Иродом на фоне Страстей Христовых (Лк 23:12). И в том, и в другом случае мы видим отрицательный пример дружбы и объединения. Именно дружба ободрила, укрепила Ирода в намерении просить Пилата действовать против Иисуса Христа, а Пилат, вероятно, хотел «сделать что-то приятное Ироду и всему народу иудейскому» (κεχαρισμένον τι τῷ Ἠρώδῃ καὶ παντὶ τῷ Ἰουδαίων ἔθνει ποιῆσαι)⁴. Так и в данном случае фарисеи и саддукеи «пришли к согласию» (συμφωνήσαντας) именно для того, чтобы «искушить Спасителя нашего» (διὰ τὸ πειράσαι τὸν σωτήρα ἡμῶν)⁵.

2. Причина требования иудеев — ложное представление о том, что истинное знамение может быть только с неба и в целом их неверие в великие дела Христовы на земле

Прежде чем перейти к причине просьбы иудеев к Иисусу Христу о знамении (Мф 16:1), следует коснуться терминологии, которую использует александрийский экзегет в данном эпизоде. Важнейшим понятием в данной истории является

Андрей Олегович Ширыхалов, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Оригинальный текст комментария Оригена на Евангелие от Матфея цитируется по изданию: Origenes Matthauserklaerung // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS). Bd. 40. Origenes Werke. Bd. 10. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. 704 S.

² Здесь и далее перевод текста комментариев Оригена с древнегреческого языка на русский осуществлен автором статьи.

³ Origenes Matthauserklaerung. S. 69. В данном случае речь идёт, в частности, об учении о воскресении из мертвых.

⁴ Ibidem. S. 70.

⁵ Ibidem.

термин «σημεῖον» (знамение). Используя данный термин, Ориген следует евангельскому тексту. Это выражение встречается как в рассматриваемом эпизоде Мф 16:1⁶, так и других параллельных местах (Мк 8:11–12⁷; Лк 11:16, 29⁸).

Ориген утверждает, что дело было в том, что иудеи не были удовлетворены знамениями Христа, явленными среди народа (ἐν τῷ λαῷ τεραστίοις)⁹, т. е. знамениями земными, так как они предполагали, что истинное знамение — с неба, тогда как **знамение земное** может быть произведено «силою веельзевула», как в другом месте они об этом и говорили (Мф 12:24). Иными словами, по мнению иудеев, не вполне можно было верить, что знамение, явленное на земле, исходит от Бога.

Однако Ориген добавляет, что иудеи заблуждались дважды: как в том, что знамение с неба не может быть сотворено «силою веельзевула», так и в том, что знамение на земле, скорее всего, не от Бога (ἡμάρτανον δὲ περὶ... τῶν τε ἐπὶ γῆς καὶ τῶν ἐξ οὐρανοῦ σημεῖων¹⁰). В подтверждение этой мысли экзегет приводит следующие аргументы. Знамения, которые совершились с Египтом во времена Моисея, были несомненно от Бога (σαφῶς ἦν τοῦ θεοῦ), хотя они и не были с неба. Напротив, тот огонь, который обрушился на овец Иова (Иов 1:16), был не от Бога¹¹, хотя и видимым образом сошел с небес. Иудеи же, по утверждению Оригена, не способны были понять всего этого по той причине, что не могли «различать действующих духов» (διακρίνειν πνεύματα ἐνεργούντα)¹²: какие действуют от Бога, а какие восстали против Него.

Ориген также пытается предположить, что причиной неверия со стороны фарисеев и саддукеев в знамения Иисуса Христа на земле (и, соответственно, просьбы знамения с неба) была некоторая осторожность иудеев. Она заключалась в том, что они видели, читая Писание, что ложные чудеса могут совершаться некоторыми людьми под видом истинных. Такие чудеса и знамения, например, совершали во времена Моисея колдуны и чародеи (ἐλαοῖδοι καὶ φαρμακοί¹³) (Исх 7:11). Однако оправдывать иудеев экзегет не стремится. Он говорит, что вся проблема в том, что иудеи не обращали внимания на «слова пророков, которые исполнились в делах Иисуса» (τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις πληρουμένοις ἐν ταῖς πράξεσι τοῦ Ἰησοῦ¹⁴). А эти дела были настолько явные, что им не могла подражать нечистая сила (πονηρὰ δύναμις)¹⁵. К таким великим знамениям, или чудесам, Иисуса Христа Ориген причисляет, например, воскрешение четверодневного Лазаря (Ин 11:39) и особенно отмечает самостоятельный выход Лазаря из могилы. Кроме того, для Оригена очевидным признаком истинности деяний Христа является Его учение о «любви к Творцу в согласии с законом и пророками» (ἡ διδασκαλία ἐπὶ τὴν ἀγάπην τοῦ κτίσαντος... συναδόντως νόμῳ καὶ προφήταις)¹⁶, а также нравственная составляющая учения Христова.

Для александрийского дидаскала все эти явления говорят не просто о величии Иисуса, но прежде всего о Его божественном достоинстве, о том, что Он истинный Сын Божий.

⁶ Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. 28 rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. P. 50.

⁷ Ibidem. P. 134–135.

⁸ Ibidem. P. 231, 233.

⁹ Origenes Matthaeuserklaerung. S. 70.

¹⁰ Ibidem. S. 71.

¹¹ В греческом тексте нет указания, что огонь — «Божий», в отличие от Синодального перевода.

¹² Origenes Matthaeuserklaerung. S. 71.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem. S. 72.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

3. Ответ Иисуса Христа иудеям: говоря, что знамение не дастся, Он в то же время открывает собеседникам, что совершит знамение, которое прообразовывала история Ионы пророка. Таким образом, Христос дает фарисеям и саддукеям знамение с неба

Следует обратиться к вопросу, как Ориген понимает ответ Иисуса Христа иудеям. Александрийский экзегет утверждает, что, несмотря на то что Христос в Своем ответе отказывает фарисеям и саддукеям в знамении, Он, «по Своей великой благодати» (κατὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα)¹⁷, всё же его совершает: под знаменем Ионы пророка понимается тайна Воскресения Иисуса Христа, а это не что иное, как знамение с неба. Опираясь на подобное толкование, Ориген выводит «некий общий принцип» (καθολικόν τι)¹⁸, с которым нужно рассматривать знамения, о которых упоминается в Писании. Этот принцип заключается в том, что знамение (которое может быть как в форме реальной истории, так и в виде наставления) указывает на нечто, что исполнилось или исполнится впоследствии. Так, знамение пророка Ионы указывает на прибывание Спасителя «в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12:40) и на Его Воскресение. В качестве ещё одного примера Ориген приводит слова апостола Павла: «ἡμεῖς γὰρ ἔσμεν ἡ περὶ τὴν...» (Фил 3:3) — в том смысле, что знамение обрезания указывает на то, о чем говорит Павел, т.е. что истинное обрезание имеют «οἱ πνεύματι θεοῦ¹⁹ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ телοιθότες» (Фил 3:3). Более того, александрийский дидакал призывает искать «в каждом знамении в Ветхих Писаниях» (πᾶν τὸ ἐν τοῖς παλαιαῖς γραμμασί σημείον)²⁰ указание на какое-либо место или событие «в Новом Писании» (ἐν τῇ καινῇ γραφῇ)²¹, а в знамениях Нового Завета искать указания на события грядущего века (ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι²²).

Таким образом, экзегет говорит о важности типологического и анагогического методов толкования²³, первый из которых использует Иисус Христос, говоря о знамении пророка Ионы.

4. Характеристика иудеев, которую дает Иисус Христос словами «род лукавый и прелюбодейный» (Мф 16:4), говорит об их добровольном зле и неверности закону

Слова Господа Иисуса Христа о том, что иудеи — это «род лукавый» (γενεὰ πονηρά) (Мф 16:4), Ориген объясняет очень кратко: лукавство (ἡ πονηρία), которое состоит в том, что иудеи приступили искушать Христа, — это добровольное зло (ἐκούσιος κακοποιία²⁴), т.е. зло, которое заслуживает наибольшего осуждения. Однако

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem. S. 73.

¹⁹ Здесь присутствует разночтение. Например, в Синодальном переводе, который основывается на TR, в этом месте мы находим: «служащие Богу духом» (οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες). Тогда как в Новом Завете Византийского типа текста, а также в 28-м издании NA мы видим: «οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες» (The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform / Compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont. Southborough, Massachusetts, 2005. P. 441), т.е. «служащие Духу Бога» (перевод автора настоящей статьи). Данный текст не цитируется Оригеном, поэтому мы оставим это разночтение без подробного комментария.

²⁰ Origenes Matthauserklaerung. S. 73.

²¹ Ibidem. Очевидно, речь идет о тексте Ветхого и Нового Заветов.

²² Ibidem.

²³ Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб., 2016. С. 107–145.

²⁴ Origenes Matthauserklaerung. S. 73.

для выражения Иисуса «род прелюбодейный» (γενεὰ μοιχαλῖς) (Мф 16:4) экзегет приводит пространное размышление и объяснение. Главная мысль его заключается в том, что иудеи потому названы Христом прелюбодейями, что они, имея закон, как мужа, «были развращены ложью и законом греха» (ἐμοιχεύθησαν ὑπὸ τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας)²⁵.

Для подтверждения этой мысли Ориген вспоминает слова апостола Павла из Послания к Римлянам — Рим 7:1–3. В этой главе Павел как раз рассматривает связь человека и закона как отношения мужа и жены. Пока муж жив, жена связана законом брака, и, напротив, если муж умирает, жена становится свободна от закона. Но если жена «при живом муже выйдет за другого, [она] называется прелюбодейцею» (Рим 7:3). Ориген утверждает, что именно эту мысль имел в виду Христос, когда назвал иудеев «родом прелюбодейным» (Мф 16:4). Дело в том, что иудеи, имея «живого мужа» — закон, соединились с другим мужем, законом плоти (τῷ νόμῳ τῆς σαρκός)²⁶. И в этом действительно состояло их прелюбодейяние и неверность перед законом: видимым образом они исполняли закон и относили себя к нему, но фактически служили другому «мужу».

Хотя самим иудеям, как народу Божию, был уготован Богом иной путь, Ориген пишет, что они должны были уподобиться женщине, которая вышла замуж за брата умершего мужа. И под этим «братом» александрийский экзегет понимает «живущее и неумирающее Слово, которое «воскреснув из мертвых, уже не умирает... смерть уже не имеет над Ним власти»» (τῷ ζῶντι καὶ μὴ ἀλοθνήσκοντι λόγῳ, ὃς «ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀλοθνήσκει... θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει»)²⁷ (Рим 6:9).

После всех этих слов сказано, что Христос оставил иудеев и отошел от них (Мф 16:4). Ориген понимает эти слова в более широком смысле. Для него это означает, что Христос, Слово Божие, оставляет синагогу и иудеев в принципе, «город верный Сион» (πόλις πιστὴ Σιών)²⁸ (Ис 1:21), который был таковым, но теперь сделался блудницей. Оставляя их, Христос «берет в жены блудницу», язычников, которые стали подобны Раав, которая спасла соглядатаев Иисуса Навина, а также спасла себя и весь свой дом (Нав. 2).

Источники и литература

1. Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. 28 rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. 94, 890 p.
2. Origenes Matthauserklaerung // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS). Bd. 40. Origenes Werke. Bd. 10. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. S. 69–75.
3. The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform / Compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont. Southborough, Massachusetts: Chilton Book Publishing, 2005.
4. Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб.: Издательство СПбДА, 2016. 272 с.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem. S. 74.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem. S. 75.

И. А. Петровцев

СРАВНЕНИЕ ГРЕЧЕСКОГО, ЛАТИНСКОГО И РУССКОГО ТЕКСТОВ ПРИТЧИ «О МЫТАРЕ И ФАРИСЕЕ» (ЛК 18:10–14)

Священное Писание занимает особое место в жизни каждого христианина, так как чтение Священного Писания приближает христиан к Богу. Естественно, что человек воспринимает Слово Божие посредством языка, носителем которого он является. При всем разнообразии переводов Священного Писания ни один из них не обладает совершенством оригинала. Однако переводы Библии неизбежны, о чем свидетельствует огромное разнообразие переводов, начиная от Септуагинты и кончая современными переводами на русский язык. При распространении христианства среди народов земли возникали и возникают различные экзегетические и переводческие вопросы, обусловленные временными и культурными различиями. О том, что такие вопросы неизбежно формируются в течение всей истории христианства, свидетельствуют различные комментарии и толкования на Священное Писание.

Рассмотрим различия в евангельской притче о мытаре и фарисее. С термином «фарисей» не возникает никаких проблем, так как это слово взято из еврейского языка и за ним не закреплены другие смыслы, кроме библейских. Между словами *τελώνης* и *publicanus*, в Синодальном тексте — «мытарь», такие проблемы возникают из-за различия их значений.

Публиканы¹ (*publicani*) — это особый класс в римском сословии всадников, лица которого брали на откуп государственное имущество (земли, пастбища, рудники и т. д.), налоги, пошлины и подряды на постройки и поставки. Обычно публиканы объединялись в общества (своеобразные акционерные компании), которые участвовали в торгах на форуме. Руководитель торгов выставлял условия аренды или подряда. Контракт получала та компания, которая предлагала больше остальных (аренда), и просила меньше всех (подряды). Если такое объединение публиканов, заплатив сумму, получало меньше или, получив сумму, расходовало больше, то это был ее убыток; но на практике обычно происходило наоборот. При таком раскладе государство экономило на управленческих расходах и избавлялось от сложного вопроса эксплуатации своей собственности, сбора доходов и исполнения контрактов. Вся тяжесть системы ложилась на население и особенно на провинции.

В большинстве случаев сбора пошлин и налогов публиканы пытались получать не только сумму, выплаченную за откуп, но и барыш; для этого они шли на притеснения и незаконные меры, обычно находя поддержку в лице наместников. Императоры неоднократно издавали эдикты против нарушений, допускаемых публиканами; например, за незаконный сбор налагался штраф, вдвое превышающий взимаемую сумму, а за применение насилия — четвертной.

τελώνης же имеет два значения: первое значение — древнегреческий аналог *publicanus*² (в Новом Завете *ἀρχιτελώνης* — «начальник мытарей»), также частное лицо, берущее на откуп подати у государства, второе более распространенное значение — таможенники. Таможенники — это государственные чиновники, которые взимали пошлины с населения, или чиновники-наемники, работавшие на публиканов (*ἀρχιτελώνης*). Такие чиновники в Иудее не были людьми богатыми, их презирали,

Иван Аркадьевич Петровцев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 2 курс.

¹ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 25А. СПб., 1898. С. 743.

² Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 32А. СПб., 1901. С. 823.

считали людьми подозрительными, иногда не впускали в храм, в Новом Завете их называли *τελώνηαι*.

Таким образом, публиканы (*publicani* или *ἀρχιτελώνηαι*) — это частные богатые лица, которые брали у государства контракты на сбор или подряд (на поставку чего-либо) и нанимали исполнителей (*τελώνηαι*), исполнители же были небогатыми и имели репутацию грешников.

В славянском употреблении укрепилось понимание слова «мытарь» в значении наемника, таможенника, *ἀρχιτελώνης* переводится «начальник мытарей».

Представленный ниже анализ показывает смысловые различия между греческим, латинским и русским текстами притчи «о мытаре и фарисее» (Лк 18:10–14).

В Лк 18:10

Ἀνθρώποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν προσεύξασθαι, ὁ εἰς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης.	Duo homines ascenderunt in templum ut orarent: unus pharisaeus et alter publicanus.	Два человека вошли в храм помолиться: один фарисей, а другой мытарь.
---	--	--

В греческом и латинском текстах используются глаголы, означающие движение вверх: *ἀνέβησαν*³ и *ascenderunt*⁴; в Синодальном тексте стоит слово «вошли», а в таком варианте теряется смысл восхождения.

В греческом тексте стоит *εἰς τὸ ἱερόν*⁵ — «в храм, к храму», в латинском тексте используется выражение *in templum*, что также может пониматься, как «в храм; в направлении, к храму; к храму»⁶; в русском тексте также стоит «в храм». Так греческий и латинские тексты дают возможности для более глубокого понимания контекста притчи, очевидного для слушателей Христа: особенности строения Иерусалимского Храма (подъем на храмовую гору; комплекс строений и дворов); важно это и для дальнейшего понимания притчи.

В Лк 18:11

ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσήχητο, Ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμι ὡσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης.	Pharisaeus stans, haec apud se orabat: Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut ceteri hominum: raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic publicanus:	Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благо- дарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, граби- тели, обидчики, прелюбо- деи, или как этот мытарь:
--	---	--

Здесь стоит обратить внимание на следующее:

*Σταθεὶς*⁷ на латинский переводится как *stans*⁸, в Лк 18:13 по отношению к мытарю был применен глагол *ἑστῶς*⁹ — другая форма глагола *ἵστημι*, от которого образовано слово *σταθεὶς*, но также переведенное на латинский как *stans*; в синодальном тексте различия греческого текста сохраняются.

³ *Ἀνέβησαν* — 2 аорист, изъявительного наклонения, активного залога, 3 л. мн. ч. от *ἀναβαίνω* см. Греческо-русский словарь, изданный Киевским Отделением Общества классической филологии и педагогики. Киев, 1901. С. 56.

⁴ *Ascenderunt* perf., ind., act., 3 pl. от *ascendo* — 1) всходить, подниматься, взбираться, карабкаться, взлезать; 2) возвышаться, достигать; возноситься; 3) начинаться, зарождаться, появляться; 4) брать приступом. См. *Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь*. М., 1976. С. 101.

⁵ *Εἰς* предл. употр. с в.п. в знач.: направления в, местонахождения, момента вр., предела: в, на, к (*Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь*. М., 2011. С. 379).

⁶ *Ἰn* предл. с асс. отвечающий на вопрос куда? 1) в; 2) в направлении, к; 3) по отношению, к; 4) к. (*Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь*. С. 502).

⁷ *Σταθεὶς* — причастие 1-го аориста страдательного (медиального) залога от *ἵστημι* см. *Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь*. С. 637.

⁸ *Stans* part., praes., act от *sto* — стоять см. *Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь*. С. 955.

⁹ *Ἑστῶς* — причастие перфекта действительного залога от *ἵστημι* см. *Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь*. С. 637.

Слово 'Ο θεός стоит в звательном падеже; оно так и переведено в Синодальном тексте «Боже!». В латинском переводе стоит именительный падеж вместо звательного (Deus вместо Dee), что придает обращению некоторую грубость.

Рассмотрим различие переводов слова ἄδικοι на латинский и русский языки. В латинском переводе стоит (o) injusti — несправедливые, незаконные, в русском стоит «обидчики», однако ἄδικοι имеет значения: «1) несправедливые, незаконные, неправый; 2) язычники (οἱ ἄδικοι)»¹⁰.

В Лк 18:12

νηστεύω δις τοῦ σαββάτου (смотри в словаре не Весм 885), ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι	jejuno bis in sabbato, decimas do omnium quae possideo.	пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю.
---	---	---

Два этих заявления фарисея ставят два вопроса перед толкователями:

Δις τοῦ σαββάτου переводится — «дважды от¹¹ [дней] недели¹²». Однако в латинском языке sabbata не имеет значения недели, как в греческом, поэтому in sabbato¹³ является неточным переводом, как если выражение albae gallinae filius¹⁴ перевести «сын белой курицы». В русском переводе стоит «два раза в неделю», что соответствует греческому тексту.

Второй вопрос: какой пост имеется здесь ввиду? Вообще, для евреев в Законе был установлен только один обязательный пост в день очищения в Лев 16:29; в других случаях евреи возлагали на себя пост в дни скорби, опасности или перед особым делом. Известно, что во время Вавилонского плена у евреев было 4 постных дня, кроме предписанного в Лев 16:29. Из текста Евангелий следует, что евреи соблюдали дополнительные посты, и некоторые делали это напоказ, за что их обличал Господь.

Известно, что «десятин», упоминаемых в рассматриваемом тексте, было несколько: евреи отдавали десятину левитам (Лев 23:17), левиты отдавали десятину первосвященнику (Чис 18:21–32); также была еще одна десятина (см. Втор 26:12–14), которую евреи давали бедным каждый третий год.

В Лк 18:13

ὁ δὲ τελῶνης μακρόθεν ἑστὼς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάρει εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπεν τὸ στήθος αὐτοῦ λέγων, 'Ο θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.	Et publicanus a longe stans, nolebat nec oculos ad caelum levare: sed percutiebat pectus suum, dicens: Deus propitius esto mihi peccatori.	Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!
--	--	--

В этом стихе, также как в Лк 18:11, 'Ο θεός переводится на латинский язык в именительном падеже, вместо звательного, на русский переведено в звательной форме «Боже!».

В Лк 18:14

λέγω ὑμῖν, κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.	Dico vobis, descendit hic justificatus in domum suam ab illo: quia omnis qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur.	Сказываю вам, что сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот: ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится.
---	---	--

¹⁰ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. С. 19.

¹¹ Родительный отделительный см. Маунс У. Д. Основы библейского греческого языка. Базовый курс грамматики. СПб., 2011. С. 70.

¹² Выражение τὰ σάββατα имеет значение недели см. Греческо-русский словарь, изданный Киевским Отделением Общества классической филологии и педагогики. С. 885.

¹³ «В течении субботы, во время субботы».

¹⁴ Идиома имеет значение «любимец судьбы, счастливцев».

Глаголы *descendo*¹⁵ и *καταβαινω*¹⁶ переводятся «сходить, спускаться», в Синодальном тексте стоит слово, упускающее смысл схождения — «пошел».

Пар' ἐκεῖνον¹⁷ переведено на латинский *ab illo* «от этого», в русском тексте сохраняется смысл сравнения греческого языка: «более, нежели тот».

Проанализировав и сравнив греческий, латинский и русский тексты притчи «о мытаре и фарисее», можно сказать, что латинский и русский переводы, выражая суть притчи, стирают разные нюансы греческого языка, что приводит к потере многогранности смыслов оригинала, а в некоторых случаях выбор слова для приводит к сильному изменению смысла притчи.

Источники и литература

1. *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam versionam*. Nördlingen: Stuttgart gesamtherstellung, 1994. 1800 S.
2. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М.: Издательство ГЛК, 2011. 1370 с.
3. Греческо-русский словарь, изданный Киевским Отделением Общества классической филологии и педагогики. Изд. 3. Киев, 1901.
4. *Дворецкий И. Х.* Латино-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
5. *Маунс У. Д.* Основы библейского греческого языка. Базовый курс грамматики. Пер. с англ. СПб.: «Библия для всех», 2011. 480 с.
6. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: РБО, 2002. 1405 с.
7. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 25А. СПб., 1898. 958 с.
8. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 32А. СПб., 1901. 960 с.

¹⁵ *Дворецкий И. Х.* Латино-русский словарь. С. 312.

¹⁶ *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 665.

¹⁷ Греческий предлог *παρά* в сочетании со словом в винительном падеже может применяться «для обозначения отношения, сравнения: *πρὰς, πρᾶτες*, в сравнении с, перед...» (Греческо-русский словарь, изданный Киевским Отделением Общества классической филологии и педагогики. С. 738).

И. Т. Щербаков

АНАЛИЗ ВОЕННЫХ ТЕРМИНОВ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА В ЕФ 6:14–17

Изучая тексты посланий Святого апостола Павла, можно поразиться тому, как удачно он использует примеры из повседневной жизни людей своей эпохи для объяснения тех или иных богословских аспектов. При этом особую роль занимает тема единства, к которому призывает святой апостол. Мы знаем множество интереснейших образов, говорящих о Церкви и о единстве внутри нее. Особенно много данных образов встречается в послании к Эфессянам, которое является не только вершиной богословской мысли апостола Павла, но и текстом, содержащим огромное количество образов единства в Церкви. В качестве примера достаточно вспомнить образы Церкви как тела (см. Еф 3:6; 4:4; 4:16) и брачного союза между Христом и Церковью (см. Еф 5:22–30). Однако есть и еще один не менее интересный образ, разбор которого, на мой взгляд, крайне актуален сегодня. Речь идет об отрывке послания к Ефессянам 6:14–17. Этот образ крайне необычен, поскольку связан он с военным делом и отсылает нас к образу римских легионеров. Для наиболее полного обзора данной темы необходимо не только рассмотреть детали образа воина христианина, который рисует святой апостол, но и кратко сказать о тех дополнительных аспектах, которые могли для себя увидеть в этом тексте читатели из иудеев и читатели из язычников.

Образ воина, который рисует апостол, ассоциировался у первых читателей с римским легионером, причем в полной боевой готовности. Основными деталями вооружения, которые использует святой апостол являются: броня, обувь, щит, шлем, меч. Прежде чем перейти к разбору самого текста необходимо сделать небольшое уточнение. Несмотря на явную параллель с римским воином образ общества верующих как воинов для читателя-иудея имел множество библейских аналогий¹. Так, в Ветхом завете имеется множество описаний, где Израиль представлен как воин Господень. Более того, сам Бог представляется в некоторых текстах как воитель в полной экипировке (См. Ис 59:17; Прем 5:17–20). О возможных причинах, побудивших святого апостола прибегнуть именно к этому образу, следует сказать уже после разбора основных терминов данного отрывка. Так же следует отметить тот факт, что для читателей из язычников образ, приводимый святым апостолом, мог иметь еще одно прочтение, помимо прямого буквального. Так, для образованных римских граждан идея борьбы была знакома благодаря трудам философов, которые часто прибегали к подобным образам войны, противостояния, соревнования. При этом часто при описании такого образа философы часто включали в него и списки добродетелей, что мы можем видеть у апостола Павла².

В стихе 14 апостол Павел призывает препоясаться истиной. Здесь мы не будем подробно разбирать термин «истина», поскольку эта тема крайне обширна. Остановимся на описании вооружения. Скажем лишь, что здесь речь может идти как о кожаном фартуке, которым защищалась и нижняя часть тела воина, так и о металлической броне. Как правило, броня состояла из кожаных и металлических элементов. Римские

Иван Трофимович Щербаков, чтец – Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Кинер К. Библейский культурно исторический комментарий: Ч. 2. Новый Завет. СПб., 2005. С. 474.

² Там же. С. 473.

войска шли в плотном строю и данной защиты было вполне достаточно³. Говоря о защите тела, апостол Павел также вспоминает и боевой панцирь «θώρακα». История вооружения знает различные виды панциря (Lorica). Это может быть чешуйчатый панцирь (lorica squamata), кольчуга (lorica hamata или hamis sarta), пластинчатый панцирь (lorica segmentata) или модифицированная версия пластинчатого панциря. Учитывая время написания послания, логично предположить, что речь идет о пластинчатом виде панциря, вошедшем в употребление в 30–40 гг. I в⁴.

В стихе 15 речь, вероятно, идет о римских сандалиях, полуботинках (caliga), которые использовали римские войны, хотя конкретный термин так же, как и в предыдущем стихе, не используется. Данная обувь была крайне удобной и позволяла преодолевать большие расстояния⁵. Сандалии часто использовались в походах, причем не только легионерами, но и центурионами. Эта обувь представляла собой шнурованные полусогни, оставлявшие пальцы ног свободными⁶. Образ не лишён и библейских аналогов. Он может быть связан с местом из книги Исход (Исх 52:7), в котором говорится о победе Воинства Божьего.

Также святой апостол Павел в 6:16 описывает и такой важный элемент экипировки, как щит. Павел использует термин «θυρεον», латинским аналогом является слово «scutum». Щиты римских воинов были широкими, обтянутыми кожей. Эти щиты были крайне эффективны и обеспечивали воинам максимальную защиту со всех сторон. При этом ключевой тактикой было движение единым строем, что немало важно как в военной тактике, так и в понимании важности единства среди христиан. Щиты римских воинов также видоизменялись. Щит «scutum» изначально был овальным, затем в начале I в. его очертания меняются. Он становится прямоугольным, но с закруглёнными углами. Затем, уже в последней четверти I в., щит становится более прямоугольным⁷.

Разнообразен образ и огненных стрел. С одной стороны, его можно было понять буквально, как тактический прием неприятелей. С другой стороны, читатели из язычников могли увидеть здесь изображение противостояния плотским утехам и похоти, поскольку им хорошо был знаком бог Эрос или Купидон, вооружённый луком и стрелами. Однако более вероятно будет предположить, что здесь апостол Павел говорит в более широком плане. Опасность от стрел — образ понятный читателям, знающим Ветхий Завет. Так, например, здесь можно вспомнить следующие места из псалмов: Пс 10:2; 56:5; 57:4–8; 63:4. При этом уместно вспомнить, что термин «βέλη», который использует здесь апостол Павел, может означать не только стрелы, но и боевые снаряды, в том числе копья и дротики.

В стихе 6:17 упоминается шлем римского воина, который был сделан из бронзы с боковыми стойками. Здесь использован специальный термин «λερκεφαλαίαν». Важно отметить, что одевался он исключительно в момент сражения. Таким образом, использование данного образа подчеркивает важность действия для христиан. В каком-то смысле речь может идти и о необходимости нести миссию и благовестие всем людям, подобно тому как римские войска продвигаются вглубь вражеской территории. Это так же подчеркивает и 15 стих данного отрывка. Данный образ может намекнуть и на необходимость и важность стратегического планирования в деле миссии⁸, поскольку описание христиан как воинов намекает на строй, структурированность, упорядоченность, и самое главное — единство.

Заключительной деталью, которую использует апостол Павел в этом же стихе описания христианина как воина, является меч. Тут также использован общий термин «μάχαραν». Здесь следует обратить внимание на особенности русского

³ Там же.

⁴ Голыженков И. А. Армия императорского Рима I–II вв. н. э. М., 2000. С. 16.

⁵ Кинер К. Библейский культурно исторический комментарий. Ч. 2. С. 474.

⁶ Голыженков И. А. Армия императорского Рима I–II вв. н. э. С. 24.

⁷ Там же. С. 16.

⁸ Кинер К. Библейский культурно исторический комментарий. Ч. 2. С. 475.

перевода данного слова. Это слово неоднократно встречается в текстах Библии, в частности в Новом Завете. Но при этом за переводом могут стоять абсолютно разные значения. Так, например, при описании Тайной Вечери (Лк 22:38) можно найти упоминание меча, однако здесь речь скорее идет о ноже, использованном за Пасхальной трапезой. В данном же отрывке речь идет о мече в его классическом понимании его как боевого оружия. Римский «gladius» тоже претерпел некоторые изменения. Он укоротился с 50 до 44 см. Меч носили на перевези (balteus) через левое плечо, что позволяло легионеру пользоваться им, не выпуская из рук щит. Таким образом, использование этого оружия в ближнем бою становилось крайне эффективным. Следует отметить, что помимо меча легионер был вооружен и кинжалом (pugio)⁹. Учитывая многозначность греческого слова «μάχαιρα» можно было бы допустить оба варианта. Однако нам это маловероятно по двум причинам — из-за упоминания щита в 15 стихе и знания тактики римских легионеров. Речь идет непосредственно о мече как наиболее эффективном средстве ведения боя. Именно с эффективностью данного оружия святой апостол сравнивает Слово Божие¹⁰. И, исходя из этого, упоминания в одном стихе и щита и меча выдает в апостоле Павле человека, знакомого с военной тактикой римских воинов.

Все описанные слова и образы не лишены определенного пафоса. Они весьма схожи с мотивационными речами генералов. При этом данные образы затрагивают различные аспекты христианского вероучения, от экклезиологии до миссиологии. При этом апостол Павел пропускает некоторые элементы обязательного воинского вооружения. Все это наталкивает нас на мысль о том, что апостол не стремится провести полную параллель между христианскими добродетелями и воинским обмундированием.

Немаловажно отметить, что по мнению некоторых исследователей данный отрывок имеет и еще один смысловой оттенок. Так, все упомянутые элементы вооружения, за исключением меча, являются оборонительными. Оборонительное вооружение римского легионера имело название «арма» и состояло из шлема, панциря и щита¹¹. Исходя из чего, делается предположение, что в данном отрыве Павел говорит в первую очередь о стойкости и защите. Не исключено, что в этом месте косвенно осуждается прямая военная агрессия¹². В пользу этого говорит заключительный стих данного фрагмента, в котором подчеркивается, на кого должна быть направлена брань христиан в первую очередь.

Как известно, апостол зарабатывал на жизнь трудами рук своих, изготавливая палатки¹³. Этот товар у него покупали преимущественно военные, с которыми апостол Павел мог особенно плотно сотрудничать, находясь в Эфесе, поскольку, исходя из данных книги Деяний, он пробыл в городе более 2х лет (см. Деян 19:8–10 и Деян 20:31). Однако его знакомство с представителями римской армии могло произойти и раньше. Ведь, как мы знаем, апостол Павел происходил из Тарса, который, в свою очередь, являлся важным городом в системе римских дорог. Кроме того, через Тарс римские войска могли отправляться на родину, где, как мы знаем, было неспокойно. Таким образом, использование апостолом образа верующего как военного могло быть понято и негативно христианами из иудеев. Однако святой Павел умело сглаживает возможный негатив, ссылаясь на определенные ветхозаветные образы и библейскую традицию.

Вместе с тем, образ этот использован в заключительной части послания и может быть своего рода *perogatio*, т.е. заключением. Таким образом, он использует этот образ в парадоксальном смысле, как образ противостояния, но не между людьми, но как образ противостояния людей, противостояния единства Церкви единственному врагу.

⁹ Голыженков И. А. Армия императорского Рима I–II вв. н.э. С 18–20.

¹⁰ Кинер К. Библейский культурно исторический комментарий. Ч. 2. С. 475.

¹¹ Голыженков И. А. Армия императорского Рима I–II вв. н.э. С. 15.

¹² Райт Н. Т. Послание из тюрьмы. Популярный комментарий. М., 2009. С. 69–70.

¹³ Тисельтон Э. 1 Коринфянам. Черкассы, 2017. С. 309.

Источники и литература

1. Библия. Синодальный перевод. М.: Российское библейское общество, 2006. 2047 с.
2. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом / Под ред. А. А. Алексева. СПб., 2006. 1405 с.
3. Голыженков И. А. Армия императорского Рима I–II вв. н. э. М.: Астрель, 2000. 48 с.
4. Кинер К. Библейский культурно исторический комментарий: в 2 ч.: Ч. 2. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2005. 733 с.
5. Райт Н. Т. Послание из тюрьмы. Популярный комментарий. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 226 с.
6. Тисельтон Э. 1 Коринфянам. Черкассы: Коллоквиум, 2017. 680 с.
7. Древнегреческо-русский словарь. В 2-х т. / Сост. И. Х. Дворецкий. М.: ГИС, 1958.

А. А. Вождаев

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЕВР 11:1

Наиболее емкое богословское оформление учения о вере во всём Новом Завете содержится в посланиях ап. Павла. Сама же квинтэссенция учения о вере находится в послании к Евреям. Евр 11:1 единственное место во всем Новом Завете, где дается догматическое определение веры в современном смысле этого слова. Тем не менее, этот стих вызывает некоторые сложности, поэтому существует различное понимание этого места в ряде переводов. Оригинальный текст «Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζόμενων ὑλόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων» с некоторой долей условности можно перевести так: «есть же вера надеющихся существование/уверенность/реальность, доказательство вещей невидимых». Широкая семантика ряда греческих терминов данного стиха позволяет переводчику по-разному понять смысл фразы, отчего и рождается разность в переводах. Церковнославянская калька: «Вѣръ же вѣра оуповѣяемыхъ невидимѣи, вещей ѡбличѣи невидимыхъ», Синодальный вариант: «вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом», РБО перевод: «вера есть залог наших надежд и проявление вещей ещё невидимых», перевод М. П. Кулакова, т. н. Заокский: «вера — это твёрдая убеждённость в том, на что мы надеемся, и уверенность в реальности невидимого». Думается, что основная сложность понимания 1 стиха 11 главы заключается в слове ὑλόστασις, которое и вызывает трудность при переводе.

Этимология термина «ὑλόστασις». Этимологически ὑλόστασις является глагольным существительным от ὑφίστημι (ставить внизу, подставлять, устанавливать в качестве опоры), однако как существительное оно имеет достаточно широкий и разнообразный спектр значений: опора, фундамент, твердость, существование, действительность, сущность, уверенность¹. Подобная полисемантичность объясняется тем, что слово претерпело определенную эволюцию в связи с употреблением его в различных контекстах греческими авторами.

Классическое употребление «ὑλόστασις». Самым ранним является использование ὑλόστασις в качестве того, что «оседает». Гиппократ использует его в медицинских исследованиях, связывая с осадком в человеческой моче². В похожих смыслах ὑλόστασις используется у Аристотеля и Галена. В широком смысле ὑλόστασις — это слизистое дно стоячих вод, осадок в процессе брожения вина, молочный сгусток, т.е. творог. В значении опоры/поддержки ὑλόστασις используется у Гиппократа в его трактате «О суставах», где говорится о том, что поврежденный член еще может послужить опорой/поддержкой для тела. Тем самым в классический период слово ὑλόστασις носит исключительно технический характер.

Философское употребление «ὑλόστασις». Философскую окраску ὑλόστασις впервые получил благодаря стоицизму. Зенон Китийский для того, чтобы описать, как возникает земля из взаимопроникновения двух элементов (воды и огня), использует глагол ὑφίστημι. Согласно мнению Зенона, земля есть результат вхождения огня в воду, в следствие чего возникает влажное испарение, частично превращаемое в воздух, а частично осевшее внизу, образуя землю³. Таким образом, земля является

Александр Анатольевич Вождаев, отец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Theological Dictionary of the New Testament. Eds. G. Kittel, G.W. Bromiley, G. Friedrich. Vol. 8. МП, 1964. Р. 346.

² Гиппократ. Избранные книги. М., 1936. С. 713.

³ Месяц С. В. Ипостась // Православная Энциклопедия. Том XXVI. М., 2016. С. 186.

осадком влажного испарения. Так, термин обретает процессуальный характер, обозначая реализацию, появление, осуществление.

Эллинистическое использование «ὀψόστασις». В эллинистический период термин снова претерпевает некоторые изменения. У историков этого времени (Поллибий, Диодор Сицилийский) он содержит психологический аспект, обозначая решительность, стойкость, твердость, характер, выдержку⁴. Кроме того, в папирусах хозяйственно-делового характера, датированных этим же периодом, ὀψόστασις означает обещание, обязательство, свидетельство на право собственности. В данном случае термин использовался в юридических документах, с помощью которых человек мог доказать свое право собственности на владение тем или иным имуществом.

Использование «ὀψόστασις» в переводе LXX. В качестве существительного в LXX ὀψόστασις встречается ок. 20 раз для 12 разных еврейских слов. Как правило, это эквивалент еврейского אָמַד (amad; стоять, опираться на что-л., быть поддерживаемым)⁵. Во Втор 11:6 ὀψόστασις — это альтернатива עָקַם (ekum; существо, то, что имеет свое бытие). Но в данном случае под ὀψόστασις Септуагинта подразумевает имущество. В книгах Иов 22:20, Иер 10:17 ὀψόστασις снова заменяет собой עָקַם в значении имущества. В указанных отрывках интерпретация ὀψόστασις как «имущество» является возможным потому, что собственность в древние времена могла пониматься как основа существования.

Краткий обзор истории экзегезы «ὀψόστασις» в Евр 11:1. Патристический период придает ὀψόστασις в Евр 11:1 онтологический оттенок. Св. Иоанн Златоуст говорит, что «предметы надежды представляются не имеющими действительности, но вера доставляет им действительность»⁶. Т. е. у святителя ὀψόστασις это «наделение существующим предметом надежды или придания им действительности, если угодно, «реализацией», «осуществления» их в душе верующего»⁷. Также поясняет этот стих и св. Феодорит Кирский: «Ибо невидимое видим мы верою. Она делается для нас оком к созерцанию уповаемого и не пришедшее еще в бытие показывает уже состоявшимся»⁸. По Феофилаксу Болгарскому, вера есть «осуществление того, чего еще нет, и обоснование того, что еще не наступило»⁹.

В более позднее время этот термин стал интерпретироваться в психологическом смысле, означая «уверенность», «убежденность». Впервые такое толкование предложил Эразм Роттердамский¹⁰. Аналогичная интерпретация данного термина нашла свое отражение в Библии Мартина Лютера, благодаря которому такое понимание ὀψόστασις значительно повлияло на экзегезу Евр 11:1 в протестантском мире.

Уже в Новое время экзегеты и переводчики учитывали все разновидности значений ὀψόστασις (осуществление, уверенность, гарантия), что и было отражено в переводах данного стиха. Прочтение греческого термина в онтологическом смысле нашло свое отражение в Вульгате, Библии короля Иакова (KJV) и Синодальном переводе Библии. Понимание ὀψόστασις в психологическом ключе отразилось в переводах реформаторов, а также в русских переводах XX столетия: еп. Кассиана Безобразова и М. Кулакова. Юридическое же толкование присутствует, например, в переводе РБО, украинской Библии свящ. И. Хоменко, а также ряде других западных Библий.

Определение веры в Евр 11:1. Учитывая богатую историю экзегезы ὀψόστασις в Евр. 11:1, представляется убедительным принять понимание термина, и соответственно всего стиха, определяющем веру, в юридическом ключе. Философское

⁴ Греческого-русский словарь. М., 1991. С. 1302.

⁵ Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 383.

⁶ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 томах. Т. 12. Толкование на послание к Евреям. М., 2004. С. 177.

⁷ Вестель Ю. Определение веры в Послании к Евреям. <http://esxatos.com/opredelenie-very-v-poslanii-k-evreyam> (дата обращения: 29.03.2022).

⁸ Феодорит Кирский, блж. Творения. Толкование на послание к Евреям. М., 2003. С. 556.

⁹ Феофилакт Болгарский, блж. Творения. Толкование на послание к Евреям. М., 2003. С. 842.

¹⁰ Андерсон К. Л. Послание к Евреям. Комментарий везлианской традиции. СПб., 2018. С. 413.

понимание этого места (ὄλβιασις как осуществление, реальность) является несколько запутанным. Если в Евр 1:3 интерпретация ὄλβιασις в философском смысле является вполне оправданной, то определение веры как «осуществления» или «реальности» надежды не стыкуется с главной мыслью 11 главы, утверждающей, что вера все еще надеется на обетование Бога и ожидает его осуществления, поскольку верующие пока не получили обещанного Богом небесного града. Психологическое толкование данного места также является не совсем точным и выглядит с натяжкой, хотя и является довольно популярным, особенно в протестантской среде. Кроме того, если бы автор послания имел намерение передать психологическую сторону, то вероятнее всего, он использовал бы вместо ὄλβιασις другие слова, обозначающие уверенность: βεβαίωσις (удостоверение, подтверждение, утверждение; Евр 6:16), πεποίθησις (уверенность, упование; 2 Кор 1:15; 3:4; 8:22; Флп 3:4), πληροφoρία (совершенная уверенность; Евр 6:11).

В пользу юридической интерпретации Евр 11:1 говорят два ближайших греческих слова ἔλεγχος (доказательство, обнаружение) и ἐμαρτυρήθησαν (свидетельствованы) во 2 стихе. Термин ἔλεγχος в классической литературе означает «довод», «доказательство», «опровержение»¹¹. В юридическом поле ἔλεγχος — это неопровержимое доказательство, улика или подтверждение какого-либо факта. В древних папирусах термин фигурирует в качестве доказательства/свидетельства в суде, которым подкреплялось обвинение. Право толковать ὄλβιασις юридически дает и тот факт, что здесь он соответствует одному из значений термина πιστις, употреблявшихся в классический период — гарантия, залог, ручательство. О таком понимании стиха свидетельствует и сам контекст главы. Проблема, раскрываемая в 10:32–39, имеющая в своей основе юридическую терминологию: «расхищение», «имущество», «получение обещанного», «небесное наследство», позволяет толковать Евр 11:1 именно таким образом. Термин ληροίησιν (спасение) в Евр 10:39 также означает «получение», «приобретение», «собственность»¹².

Определение веры, данное автором послания, следует рассматривать через призму материальных лишений, с которыми христиане столкнулись в результате гонений. Верующие, как пишет апостол, «выдержали великий подвиг страданий» (Евр 10:32), быв удостоверены, что их ждет более лучшее имущество на небесах. Поэтому, если они удержат это состояние и будут исполнять волю Божию, то наследуют обещанное (Евр 10:35–36). Определить веру можно как, например, «гарантийное письмо», «документ», или в целом «гарантию», подсказывают и стихи 7, 8, 9 11-й главы, где понятие веры тесно переплетается с юридическим термином «наследие», а также стихи 11, 13, 17, 33, 39 той же главы, где ключевое слово «обещание» несет юридическую нагрузку, имея аналогом такие понятия, как залог, обязательство и др. Собственно, точно также Евр 11:1 стремится передать и славянский текст, заменяя ὄλβιασις на «извѣщеніе», которое в древнерусских словарях означает «доказательство», «свидетельство»¹³, где употребляемое слово заключает в себе исключительно юридический характер.

Все приведенные свидетельства, если они верно истолкованы, позволяют в конечном итоге определить веру как «гарантию/залог прав собственности на то, что мы ожидаем в будущем»¹⁴, «документ на владение предметами надежды»¹⁵, «средство, с помощью которого верующий может овладеть теперь невидимым миром небесной реальности»¹⁶. Тем не менее, исследуемый пассаж остается открытым

¹¹ Westcott B.F. The Epistle to the Hebrews the Greek text with notes and essays. London, 1920. P. 351.

¹² Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. II. С. 1300.

¹³ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I. СПб., 1893. С. 1050.

¹⁴ Андерсон К. Л. Послание к Евреям. Комментарий везлианской традиции. С. 415.

¹⁵ The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources. London, 1929. P. 660.

¹⁶ Лэдд Дж. Э. Богословие Нового Завета. СПб., 2003. С. 655.

для дискуссии, позволяя по-разному понимать и переводить это место. По всей видимости, первым читателям послания смысловое наполнение этого определения было вполне понятно, однако для поколений следующих времен, носителями греческого койне которого они не являлись, это составило большую трудность, что и вызывало довольно широкую и разнообразную экзегезу данного стиха.

Источники и литература

1. *Андерсон К. Л.* Послание к Евреям. Комментарий веслианской традиции. СПб.: Вера и святость, 2018. 527 с.
2. *Гиппократ.* Избранные книги. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1936. 738 с.
3. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. С. 383.
4. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. II.
5. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений в 12 томах. Т. 12. Толкование на послание к Евреям. М.: Радонеж, 2004. 468 с.
6. *Месяц С. В.* Ипостась // Православная Энциклопедия. Том XXVI. М., 2016. С. 180–193.
7. *Феодорит Кирский, блж.* Творения. Толкование на послание к Евреям. М.: Паломник, 2003. 718 с.
8. *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 3. Толкование на послание к Евреям. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. 879 с.
9. Theological Dictionary of the New Testament. Eds. G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich. Vol. 8. MI, 1964. P. 345–367.
10. The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources. London, 1929. 748 p.
11. *Westcott B. F.* The Epistle to the Hebrews the Greek text with notes and essays. London: Macmillan, 2001. 590 p.

Ю. А. Отпущенников

ТЕМА ИСКУШЕНИЙ В СОБОРНОМ ПОСЛАНИИ АПОСТОЛА ИАКОВА

Соборное послание апостола Иакова является одной из самых нравоучительных книг Нового Завета. Автор послания рассматривает огромное количество вопросов, связанных с нравственной жизнью христианина. По этой причине многие экзегеты называют эту книгу «руководством по христианскому поведению»¹. Одной из важных тем послания является тема искушений, которым апостол Иаков придает важное значение.

Апостол Иаков, говоря об искушениях, использует термин «πειρασμός», который означает испытание, либо опытное дознание². Данный термин довольно редкий для Священного Писания. В Ветхом Завете он используется всего семь раз. Например, в книге Исход, после того, как Моисей совершил чудо, источив воду из скалы, «и нарек месту тому имя: Масса и Мерива, по причине укореения сынов Израилевых и потому, что они **искушали** (πειρασμός) Господа, говоря: есть ли Господь среди нас, или нет?» (Исх 17:7). В Новом Завете данный термин можно встретить несколько чаще, а именно двадцать один раз. Наиболее часто его употребляет евангелист Лука. У него он встречается семь раз, причем шесть из них в Евангелии, а один в книге Деяний.

Сам апостол Иаков под искушениями понимает безропотное перенесение того состояния, в котором находится человек. Он учит, что искушения приносят большую пользу тем, кто проходит их до конца и с достоинством, поэтому он призывает христиан принимать их «с великой радостью» (Иак 1:2).

По мысли ап. Иакова, природа искушений бывает различна. Он выделяет два вида происхождения искушений: посылаемые самим Богом и происходящие от похоти человека. Согласно учению апостола Иакова, искушения, посылаемые самим Богом, являются спасительными. Христианина, который достойно переносит такие искушения, он называет блаженным, употребляя словосочетание Μακάριος ἀνὴρ (Блажен человек), которое соответствует еврейскому שְׂמֵחַ אִישׁ. Данное словосочетание является знаковым, поскольку именно такими словами начинается первый псалом. По мысли Иакова, человек становится блаженным, потому что «*быв испытан, он получает венец жизни, который обещал Бог любящим Его*» (Иак 1:12). Интересно, что данное обетование не содержится nowhere в Священном Писании, поэтому исследователи задаются вопросом, откуда его мог взять апостол Иаков. Одни ученые считают его аллюзией на слова Спасителя³. По их мнению, вероятно, апостол Иаков в свободной форме пересказал слова Иисуса Христа: «*будете ненавидимы всеми за имя Мое, претерпевший до конца спасется*» (Мф 10:22). Другие, напротив, считают, что это некое незаписанное изречение Иисуса Христа, поскольку аналогичное выражение можно встретить у Тертуллиана, который пишет, что «никакой человек, не прошедший искушение, не может достичь Царства Небесного»⁴.

Юрий Александрович Отпущенников, *ижец* – Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ Гандри Р. Обзор Нового Завета. СПб., 2002. С. 423.

² См.: Глаголев А., *святц*. Толкование на Соборное послание апостола Иакова // Толковая Библия. Т. X / под ред. А. П. Лопухина и приемников. СПб., 1912. С. 218.

³ См.: Томас Р. Экзегетический дайджест. Послание Иакова. Новосибирск, 2006. С. 21.

⁴ Цит. по: Там же.

Примеры первого вида искушений неоднократно можно встретить на страницах Священного Писания. Например, яркой иллюстрацией данного типа искушений является история Авраама и Исаака. Бог пожелал, чтобы Авраам принес во всеожоение своего сына. Тем самым, Он убедил его в верности Авраама и благословил его, дав обетование об умножении его потомства. Еще одним примером служит история Иова, который, по поущению Божию, сначала лишился всего, что имел. Однако Иов не отчаялся и продолжил жить праведной жизнью. За его великое терпение Бог вознаградил его так, что все то, что он имел и чем владел, было возвращено ему вдвое больше.

Второй вид искушений, напротив, губителен для человека, поскольку лишает человека жизни и приводит его к смерти. Апостол увещает такого человека, чтобы он не говорил: «Бог меня искушает», потому что «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (Иак 1:13)⁵. Данное выражение является довольно трудным для понимания. Апостол Иаков в данном стихе использует слово *αλεϊραστος*, которое во всем Новом Завете встречается только здесь. Данное слово происходит от глагола *πειραζω*, которое означает испытывать кого-то⁶. Суть проблемы заключается в том, что многие библеисты по-разному переводят термин «*αλεϊραστος*». Одни придают ему действительное значение, другие страдательное. В связи с этим возникают предположения, что данный стих содержит идею, что Бог не искушает злом, но может искушаться чем-то другим. Поэтому многие экзегеты говорят о необходимости более точного перевода данного термина. Например, митрополит Георгий (Ярошевский) считает, что данному термину «лучше придать страдательное значение: «не искушается злом» или еще лучше «не причастен злу», «чужд зла»⁷. Вероятно, читатели послания терпели определенные искушения, которые были связаны с некими гонениями. В своих бедствиях они перекладывали вину на Бога, поэтому апостол Иаков считал своим долгом опровергнуть их мнение.

Для того, чтобы еще больше убедить читателей послания в том, что искушения ко злу имеют своим источником не Бога, апостол Иаков указывает настоящую причину искушений человека. Он говорит, что человек «*искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть* (Иак 1: 14–15)⁸». Еп. Михаил (Лузин) пишет, что «под похотию разумеется здесь прирожденная со времени прародительского греха склонность человека к злу вообще»⁹. Говоря о похоти, апостол употребляет причастия *ἐξέλκόμενος* (от глагола *ἐξέλκω* — увлекать) и *δελεαζόμενος* (от глагола *δελεάζω* — заманивать, сажать на крючок), которые изначально употреблялись охотниками и рыбаками для обозначения заманивания и извлечения добычи. Впоследствии глагол *ἐξέλκω* стали употреблять для обозначения действий блудницы¹⁰. Таким образом, в данном стихе говорится уже не о внешних испытаниях, но о внутренней склонности ко греху. Апостол Иаков сравнивает похоть человека с блудницей, которая прельщает человека. Как только он соглашается с ней, он совершает грех, который ведет к смерти. По мысли апостола, сначала человеческая воля соглашается с похотью и зачинается грех, т. е. в определенной степени обрисовывается образ греха. Следовательно, можно сказать, что апостол Иаков в данном стихе кратко описывает схему развития греха, которая еще большее раскрытие получила в учении Святых отцов.

⁵ Греч. ориг.: μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπο θεοῦ πειράζομαι ὁ γὰρ θεὸς ἀλεϊραστός ἐστιν κακῶν πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέν.

⁶ См. Некрасов А. А. Чтение греческого текста Деяний и посланий апостольских. Казань, 1892. С. 16.

⁷ См. Георгий (Ярошевский), митр. Соборное послание Св. Апостола Иакова: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1901. С. 122.

⁸ Греч. ориг.: ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξέλκμενος καὶ δελεαζόμενος εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκει ἀμαρτίαν ἢ δὲ ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.

⁹ Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол: Соборные послания, изъясненные епископом Михаилом (Лузиным). М., 2009. С. 49.

¹⁰ См. Георгий (Ярошевский), митр. Соборное послание Св. Апостола Иакова. С. 123.

Рассмотрев взгляд апостола Иакова на искушения, можно сделать вывод, что для него было важно опровергнуть мысль его читателей, что Бог искушает человека ко злу. Поэтому он разделяет искушения на посылаемые Богом и имеющие своим источником похоть человека. Иаков показывает, что искушения от Бога, если человек переносит их безропотно, и идут на пользу человеку. Напротив, искушения, которые приводят ко злу, имеют своим источником похоть человеческую, а не Бога. Поскольку Бог не является источником зла.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1376 с.
2. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. X. Книги: Деяния святых апостолов, Соборные послание апостола Иакова, Иоанна, Иуды и послание апостола Павла к Римлянам / под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1912. 519 с.
3. Гандри Р. Обзор Нового Завета. СПб.: «Библия для всех», 2002. 492 с.
4. Георгий (Ярошевский), митр. Соборное послание Св. Апостола Иакова: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1901. 319 с.
5. Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол: Соборные послания, изъясненные епископом Михаилом (Лузиным). М.: Правило веры, 2009. 768 с.
6. Некрасов А. А. Чтение греческого текста Деяний и посланий апостольских. Казань, 1892. 100 с.
7. Томас Р. Экзегетический дайджест. Послание Иакова. Новосибирск: Библейская Богословская семинария, 2006. 148 с.

И. А. Малышков

ТИХОНИЙ АФРИКАНСКИЙ КАК ОСНОВОПОЛОЖНИК ЗАПАДНОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ

После гонений императора Диоклетиана в Церкви возник раскол по вопросу принятия отпавших от веры христиан. Раскол разделился на 2 партии — майоринистов и цецилианистов¹. Основанием раскола послужило избрание на место умершего епископа Мензурия архидьякона Цецилиана. Его обвиняли в том, что во время гонений он запрещал христианам приносить еду исповедникам, находившимся в темницах. Также подвергалась сомнению легитимность его рукоположения, так как епископ Феликс, участвовавший в хиротонии, подвергался осуждению за то, что якобы во время гонений выдавал богослужебные книги гонителям для сжигания. Раскольники осудили Цецилия и избрали на его место чтеца Майорина². Многочисленные разбирательства, неоднократное обращение партии майоринистов к императору не возымели успеха и Цецилий был полностью оправдан. После смерти Майорина его место занял Донат, в честь которого впоследствии и был назван раскол. Он смог добиться невероятного авторитета и в конечном итоге на его сторону перешла практически вся Африка. В 346 году он обратился к императору Константу с просьбой признать его единственным истинным епископом Карфагена. Император отказался и поддержал канонического епископа Грата, начались преследования донатистов, а сам Донат был сослан в Галлию. Раскол вернул свою прежнюю силу во времена императора Юлиана Отступника, который решил поддержать донатистов в борьбе с католической Церковью³. После возрождения и усиления раскола в нем начали происходить внутренние споры и разделения. По свидетельству блаженного Августина, разделений было так много, что описать все у него нет возможности. В данном случае нас интересует конкретное ответвление донатизма, основанное неким грамматиком Тихонием.

Тихоний Африканский родился в IV веке, был латиноязычным христианским богословом⁴. Сведений о его жизни практически не сохранилось. Известно, что он жил в римской части Африки и принадлежал к донатистскому расколу. Возможно был епископом. Получил прозвище «Грамматик», по свидетельству церковного историка Геннадия Массилийского, Тихоний знал богословские и светские науки⁵. Его перу принадлежит четыре сочинения, которые можно разделить на 2 группы: к первой группе относятся сочинения, касающиеся спорных вопросов между сторонниками Доната и православными — «О междоусобной войне» (*De bello intestino*) и «Разъяснения различных причин» (*Expositiones diversarum causarum*), а ко второй экзегетические сочинения «Семь правил для руководства при изъяснении Св. Писания» (*Regulae ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturam septem*) и «Объяснение

Илья Александрович Малышков — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Кутепов Н. Раскол донатистов. https://azbyka.ru/otechnik/sekty/raskol-donativistov/#0_4 (дата обращения 22.03.2022).

² Ткаченко А. А. Донатизм // Православная энциклопедия. Т. XV. <https://www.pravenc.ru/text/178932.html> (дата обращения 22.03.2022).

³ Там же.

⁴ Антоний (Храповицкий), еп. О Правилах Тихония и их значении для современной экзегетики / Полное собрание сочинений. Т. II. Казань, 1900. С. 127.

⁵ Григорий Массилийский. Книга о церковных писателях // Церковные историки IV–V веков. М., 2007. С. 69.

на откровение Иоанна Богослова» (*Expositio in apocalipsin b. Ioannis*), в последней он опровергает хилиастов⁶.

В своей книге «Семь правил для руководства при изъяснении Св. Писания» Тихоний пытается ввести метод, по которому необходимо толковать Священное Писание. Это, по сути, первая попытка создания экзегетического метода для толкования, и хотя она и не удалась, тем не менее многие западные отцы пользовались данным методом, давая комментарии на те или иные места Священного Писания. Рассмотрим эти правила подробнее.

Первое правило касается Господа и Его тела. Тихоний объясняет «Господа от Его тела, т. е. Церкви, по словам Писания, различает один только ум, который с убедительностью и даже — так велико могущество истины — с принудительностью подсказывает, что именно к каждому из них относится. В других случаях дело касается, по-видимому, одного какого-нибудь лица, но двойственность его открывается из двойственности его должностей»⁷. В пример он приводит строки из Исаии: «сей грехи наша носит и о нас болезнует... Той же язвен бысть за грехи наша... Господь предаде его грех ради наших» и пр. (Ис 53:4–6). В данном отрывке очевидно речь идет о Господе, а дальше он приводит следующие стихи: «и Господь (Бог) хочет очистити его от язвы... и хочет Господь... отъяти болезни от души его, явити ему свет и создати разумом» (Ис 53:10–11), во втором отрывке речь идет уже о Церкви. По мнению Тихония, Церковь со временем должна развиваться и укрепляться в добре, стремиться сделаться истинной и святой. Наличие в Церкви грешников не мешает Ей быть святой. В конце первого правила Тихоний выражает мнение, что церковь должна распространиться по всей вселенной и между всеми народами⁸.

Второе правило обращается к центральной теме герменевтической теории Тихония и экклезиологии: двучастное Тело Господа. Он подчеркивает важность этого правила в первых строках своего изложения: «Гораздо необходимее и тем тщательнее должно быть изучаемо нами правило о двучастном теле Господнем»⁹. Герменевтически это правило тесно связано с первым правилом. Экзегет должен различать переходы в Писании. Тихоний иллюстрирует это правило серией библейских цитат из Пророков, Писаний, Апокалипсиса, Евангелий и посланий Павла. Писания, Апокалипсиса, Евангелий и Посланий Павла, сопровождаемых кратким комментарием к каждой цитате. Рассмотрим одну из них: в книге пророка Исаии 45:3–4 Бог обещал открыть Израилу такие сокровища, «чтобы ты познал Меня» (Ис 45:4); Однако следующий стих противоречит этому обещанию: «но вы не знаете» (Ис 45:5). Тихоний спрашивает риторически по поводу Ис 45:3–5: «хотя в нем говорится об одном теле, относится ли оно к одному и тому же разуму»¹⁰. Такие обращения в Писании должны относиться к разным частям двучастного тела.

В третьем правиле Тихоний дает комментарий на Павловские темы обетования и закона, веры и дел, свободы воли и предопределения. Это правило касается сотериологии Тихония, вращается вокруг центральных глав посланий к Галатам (2–4) и Римлянам (2–4, 7–8). В общих чертах он сначала рассматривает цель закона и его связь с божественным обетованием Аврааму. Во-вторых, он пишет, почему к божественным обетованиям прилагаются условия, что требует дальнейшего объяснения двучастного состава тела Христа и цели условий. Дискуссия Тихония начинается с темы, которая уже была затронута ранее. Темы, которую он уже предвосхитил в своем обсуждении первого и второго правил: семья Авраама. Вопрос об оправдании

⁶ Кутепов Н. Раскол донатистов.

⁷ Тихоний Африканский. Книга о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания. https://azbyka.ru/otechnik/Tihonij_Afrikanskij/kniga-o-semi-pravilakh-dlja-issledovanija-i-nakhozhenija-smysla-svjashhennogo-pisaniija/#0_5 (дата обращения 22.03.2022).

⁸ Кутепов Н. Раскол донатистов.

⁹ Тихоний Африканский. Книга о семи правилах...

¹⁰ Там же.

и законе должен рассматриваться в контексте обетования Аврааму и его потомкам, «что они наследуют мир» (Рим 4:13). Семя Авраама продолжается от Исаака до наших дней; однако «семя Авраамово не плотское, но духовное, потому что оно не от закона, но от обетования» (Рим 4:2)¹¹.

В четвертом правиле Тихоний пишет, что с помощью божественной благодати экзегет должен различать переходы между родом и видом, которые следует понимать не в соответствии с человеческой риторикой, но в соответствии с тайнами Духа. Движение Духа между родом и видом трудно различимо в некоторых отрывках. В других отрывках такие переходы очевидны. Иногда, однако, Дух «не полностью переходит от одного к другому, и все повествование не превышает вид, ни опускает род, но относится к обоим». Это разнообразие перехода и порядка — то, чего требует вера, ищущая благодати Божией»¹². Хотя Тихоний определяет отношения между родом и видом во введении к этому правилу, но, тем не менее, он не определяет сами термины. Их значение должно быть определено из его иллюстраций их функции. Род и вид имеют отношение к пониманию библейского текста. Текст Священного Писания следует понимать в соответствии с родом всякий раз, когда ссылки на отдельных людей, города или народы могут быть легко поняты в историческом смысле. Другими словами, вид — это когда детали повествования не выходят за пределы самих себя. А род — это когда текст не может быть понят в историческом смысле, но толкуется образно или в духовном ключе. Например, обещание Давиду: «Я утвержу твой престол навеки» (2 Цар 7:13)¹³.

Пятое правило говорит о правильном понимании чисел в Библии. Цель этого правила, по мнению Тихония, — примирить числовые противоречия в Священном Писании. Он говорит, что числа в Библии приводятся то приблизительно, в круглых цифрах (400 и 430 лет плена египетского, 10-месячное время беременности по Прем 7:2), то в точных. В числах необходимо искать нравственное значение, которое приобретает известное число в народном представлении, и в таких случаях не нужно делать акцент на его количественном значении. «Седьмерицею в день хвалих Тя» означает многократность прославления вообще, а не семикратное число ежедневных молитв¹⁴.

Шестое правило описано у Тихония наиболее кратко, его суть заключается в том, что многое из Священного Писания, описанное последовательно, необходимо рассматривать в пророческом смысле¹⁵.

Седьмое правило Тихония уверяет читателя, что «логика» дьявола и его тела может быть быстро замечена, если то, что было сказано о Господе и его теле, будет также соблюдено в этом правиле. Под телом дьявола он понимает грешных членов церкви. Он приводит в пример 14-ю главу пророка Исаии, в которой он предсказывает гибель богопротивному царю Вавилонскому. Тихоний показывает, что многие выражения пророка не приложимы к этой исторической личности, но могут быть отнесены только к олицетворенному в ней злу, к существу исключительно злему, к дьяволу.

Подводя итог, можно сказать, что метод толкования, предлагаемый Тихонием, несовершенен, он лишь является первой попыткой объяснить читателю, как нужно понимать Священное Писание. Тихоний создает систему, которой многие века будут пользоваться западные писатели. Он оказал огромное влияние на блаженного Августина, а через него на всю западную экзегетику и богословие последующих веков.

¹¹ *Robinson D. C. The mystic rules of scripture Tyconius of carthage's keys and windows to the apocalypse. Toronto, 2010. P. 94.*

¹² *Тихоний Африканский. Книга о семи правилах...*

¹³ *Robinson D. C. The mystic rules of scripture Tyconius of carthage's keys... P. 94.*

¹⁴ *Антоний (Храповицкий), еп. О Правилах Тихония... С. 130.*

¹⁵ *Кутепов Н. Раскол донатистов.*

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), еп.* О Правилах Тихония и их значении для современной экзегетики / Полное собрание сочинений. Т. II. Казань, 1900.
2. *Григорий Массилийский.* Книга о церковных писателях // Церковные историки IV–V веков. М., 2007.
3. *Кутепов Н.* Раскол донатистов. https://azbyka.ru/otechnik/sekty/raskol-donatistov/#0_4 (дата обращения 22.03.2022).
4. *Ткаченко А. А.* Донатизм // Православная энциклопедия. Т. XV. <https://www.pravenc.ru/text/178932.html> (дата обращения 22.03.2022).
5. *Robinson D. C.* The mystic rules of scripture Tyconius of carthage's keys and windows to the apocalypse. Toronto, 2010.

Священник Ромил Исмагилов

ОСОБЕННОСТИ МОЛИТВЕННОЙ ПРАКТИКИ ИИСУСА ХРИСТА СОГЛАСНО КОРАНУ И ЕВАНГЕЛИЯМ

В рамках исламско-христианского диалога образ Иисуса Христа всегда вызывал огромный интерес, особенно — с мусульманской стороны. Много отмечалось различий и сходств коранического и библейского образов Христа. Мусульманский традиционный посыл, ссылаясь на Евангелия, всегда указывает на тот факт, что Христос молился и, следовательно, не может быть Богом. Христианская же сторона в ответ повторяла и повторяет евангельские стихи, свидетельствующие о Божественности Христа и пытается представить молитву Христа как не исключающее Его Божество. Если же сравнить особенности молитвенной практики евангельского Христа и коранического аль-Масиха, то между ними обнаруживается огромная разница — разница как между молитвенной практикой обычного религиозного руководителя и уникальной молитвой Богочеловека, отличной от молитвы обычных пророков, верующих людей.

Молитвенной практике Христа евангелисты не уделили особого внимания, но оставили некоторые важные замечания, которые будут здесь рассмотрены. В Коране непосредственно о молитве Исы Аль-Масих (Иисуса Христа) нет никаких сведений, кроме косвенных указаний, на основе которых тоже можно прийти к определенным заключениям.

Согласно Корану, Иса Масих еще в колыбели засвидетельствовал, что ему заповедана была ритуальная молитва (намаз): «Он сделал меня благословенным, где бы я ни был, и заповедал мне совершать намаз и раздавать закят, пока я буду жив» (Коран 19:30). В русских переводах персидским словом *намаз* (نماز — *повиновение-поклонение, почитание*¹), *передается арабское салат* الصلاة.

Уэнсинк А. Дж. (1882–1939) считал, что арабское слово *салат* является масдаром (глагольным существительным), буквально означает *складывать, сгибать*, используется во многих арамейских диалектах в контексте обрядовой молитвы. Джеффри А. (1892–1959) считал, что слова *сала* صلي, *салават* صلوات (мн. ч.) на арабском означают места поклонения. Также на еврейское происхождение слова указывали арабский филолог Абу Мансур Маухуб аль-Джавалики (1073–1145), Джалаладдин ас-Суйути (1445–1505), Умар аль-Хафаджи (1569–1659), Мухаммад ибн Узайз Сиджистани (ум. 941) и др.²

Халиль ибн-Ахмед аль-Фарахиди (719–791) отмечал, что ед. ч. *салат* صلاة и мн. ч. *салават* صلوات имеют разные значения в зависимости от контекста их употребления. Так, *салават* на пророков и праведных рабов Аллаха означает их прославление и благословение.

Халиль бн Ахмед (719–791) и Ибн Аббас (619–686) под словом *салават* понимали также и синагогу и христианскую церковь. Этим словом в Коране называется синагога: «...кельи, церкви, синагоги (صلوات салават) и мечети... صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ... وَمَسَاجِدُ» (Коран 22:40). По всей видимости здесь прослеживается влияние созвучного еврейского/арамейского слова *цело* צֶלָה, *цлота* צְלוּתָא — молитва. Как уже отмечалось

Ромил Раифович Исмагилов, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Okumuş M. Semantik ve Analitik Açıdan Kur an da Salât Kavramı // Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/2, с. III, sayı: 6. P. 11.

² Ibid. P. 3.

выше, исламские средневековые ученые и ориенталисты отмечали влияние арамейского цело на арабское *салат*. Арабский же грамматик Ибн Джинни (941–1002) считал, что это влияние произошло, по большей вероятности, через Сирию³. Словом *салат* также в Коране обозначается обрядовая молитва мекканских язычников: «Их молитва (صَلَاتُهُمْ) возле мечети была всего лишь свистом и хлопаньем в ладоши» (Коран 8:35).

Таким образом, *салат* может означать благословение, место молитвы, молитва (дуа) обрядовая молитва или вид поклонения ('ибадат), состоящий из чтения Корана (кыра'ат), поясных (руку') и земных поклонов (суджуд)⁴. Заявление коранического аль-Масиха «заповедал мне совершать салат/намаз» (Коран 19:30) нужно понимать, соответственно, как «заповедал мне обрядовую, обязательную молитву». Например, ас-Саади в комментарии к эту стиху пишет: «Аллах предписал ему исправно выполнять свои обязанности перед Господом, важнейшей из которых является намаз»⁵. Подтверждает такую трактовку и Коран. Например, Ибрагим (Авраам), согласно Корану, молил Аллаха, чтобы его потомство выполняло намаз — обязательную в определенное время молитву (Коран 14:40). О том, что намаз — это молитва, выполняемая в определенное время, говорится в Коране: «намаз является предписанным для мусульман в определённые времена» (Коран 4:103).

Итак, аль-Масиху была предписана обязательная молитва — намаз. Форма намаза, по мнению исламских ученых, у всех пророков отличается, но суть одна и та же. У пророков, например, могут быть разное количество обязательных молитв, совершаемых за сутки, могут быть разные языки, произносимые слова. Суть же состоит в поклонении и служении Единому Богу.

Совсем иной образ Христа и Его молитвы открывается в Евангелиях. Иисус Христос принимает молитвы от людей (Лк 6:46)⁶, исполняет прошения молящихся (Ин 14:13)⁷, потому что Он — Бог. В то же время Он молится Сам, потому что Он — Человек. Казалось бы, здесь четкое разделение Человеческих и Божественных свойств Христа: молитва и принятие молитвы. Но сама молитва Иисуса Христа свидетельствует не только о Его человечности, но и об особом, отличном от других людей, отношении с Богом Отцом. Выражается это в следующих моментах.

В Евангелиях не отмечено, чтобы Христос совершал молитву вместе с учениками, но, наоборот, Христос часто удаляется от учеников для совершения молитвы в одиночестве: «И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один» (Мф 14:23), «утром (почти ночью — εννυχα), встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился» (Мк 1:35), «и, отойдя немного, пал на лице Свое, молился» (Мф 26:36–39; Мк 14:32), «придя же на место, сказал им: молитесь, чтобы не впасть в искушение. И Сам отошел от них на вержение камня, и, преклонив колени, молился» (Лк 22:40) и т. д..

Христос дает ученикам молитву «Отче наш». Эту молитву часто отождествляют с прошениями еврейских молитв. Существует множество толкований на молитвенное обращение «Отче наш». Общий смысл этих толкований сводится к тому, что человечеству Христом (через Христа) даруется усыновление Богу. Но некоторые православные комментаторы, мусульмане, ищущие исторического Иисуса или просто критики христианства, указывают на то, что обращение «Отче наш» — это обычная манера обращения Христа к Отцу, или что вся молитва «Отче наш» употреблялась Самим Христом.

³ Ibid. P. 3.

⁴ Тахмаз Х. М. Ханафитский фикх в новом обличье. Книга вторая: религиозные обязанности — молитва. Н. Новгород, 2005. С. 5.

⁵ Ас-Саади Р. Н. Толкование Священного Корана: «Облегчение от Великодушного и Милостивого». Т. 2. М., 2012. С. 511.

⁶ «Что вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю?» (Лк 6:46).

⁷ «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин 14:13).

Например, митрополит Антоний Сурожский утверждает, что «это Его собственная молитва, которой Он с нами поделился»⁸. Святитель же Игнатий Брянчанинов использует выражение «Отче наш» как Христово обращение и свидетельство о Его природном единстве с Отцом: «Он относится к Богу-Отцу по праву естества: «Отче наш!» и нам дарует благодатное право приступить к Богу, как к Отцу, начинать нашу молитву к Нему с чудного... «Отче наш!»⁹. Что Христос молился словами молитвы «Отче наш», утверждают многие мусульманские ученые и проповедники: профессор Томас Маквейн, Брэндон Торопов, доцент доктор Бэкир Закир Чобан, Закир Найк, шейх Ясин, Али Вячеслав Полосин.

Но Сам Иисус Христос, хотя и живший внутри иудейской традиции, нужно полагать, не молился этой молитвой «Отче наш» в полной ее форме. Об этом, по крайней мере, нет никаких свидетельств. В Своих молитвах Христос никогда не использует обращения во мн. ч.: *Отче наш, Боже наш*, но использует обращения в ед. ч.: *Отче Мой, Боже Мой* или же во мн. ч.: *Отец ваш*. То есть, обращение «Отче наш» не характерно для молитвы Христа. Очень ярко такое разделение на *Мой* и *Ваш* выражено в словах Христа перед Вознесением: «Я восхожу к Отцу Моёму и Отцу вашему, к Богу Моёму и Богу вашему» (Ин 20:17). Христос мог бы сказать «восхожу к Отцу Нашему», но Он разделяет на *Ваш* и *Мой*. Потому что здесь указание на разный характер сыновства у верующих и у Христа: сыновство по природе и по благодати через Христа (Гал 4:6).

Нужно отметить так же, что для обычных библейских персонажей, пророков, в отличие от Иисуса Христа, характерно использование в молитве выражения *Отче наш* или *Бог наш*, хотя и не так часто. Например, первосвященник Захария обращается: «Бога нашего» (Лк 1:78), пророк Исаия: «Отец наш» (Ис 63:16), «Ты — Отец наш» (Ис 64:8), Моисей: «Бог наш» (Втор 5:2)..

Единственное, что отмечается в Евангелиях как общее с учениками моление, это то, как Христос совместно совершал Пасху с учениками, во время которого устанавливается «преломление хлебов». Так Христос, «взяв чашу, благодарив, подал им» (Мф 26:27; Мк 14:23), «взяв хлеб, благословил, преломил и подал им» (Лк 24:30) — после Воскресения. После чего «воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мк 14:26).

Таким образом, в Коране Аль-Масих (Христос) изображен наряду со всеми пророками как наученный мудрости, Писанию и молитве (салат), обязанный поклоняться Единому Богу и совершать обязательную обрядовую молитву — намаз. Соответственно, Аль-Масих должен быть имамом, то есть — руководителем общей молитвы. Отсюда ясно, почему именно такой образ Масиха изображается неким автором-мусульманином в Псевдоевангелии от Варнавы. В этом апокрифе Иса Масих совершает общие молитвы с учениками и обращается к Аллаху словами «Господь наш», «Бог наш»¹⁰. Напротив, в Евангелиях Христос не изображен молящимся с учениками, совершающим с ними какие-либо обязательные или необязательные молитвы. Кажется даже, что Христос не имел в Своей миссии первоначальной задачей научить молитве. Ведь и фарисеи упрекали Его: «почему ученики Иоановы постятся часто и молитвы творят, также и фарисейские, а твой едят и пьют?» (Лк 5:33), а о молитве Его спросили сами ученики: «научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих» (Лк 11:1). Молитва Иисуса Христа совершается в уединении, отдаленно от учеников без употребления выражений во мн. ч. «Отче наш» или «Бог наш», но употребляет обращения ед. ч. «Бог Мой», «Отец Мой». Потому что тем самым показывается, что у Христа особые, отличные от верующих, отношения с Отцом, ярко выраженные в Его словах: «вы от нижних, Я от нижних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ин 8:23).

⁸ Антоний (Блум), митр. Может ли верить и молиться современный человек. <http://www.mitras.ru/molitva/otche.htm>

⁹ Игнатий (Брянчанинов), свят. Аскетическая проповедь. Слово во вторник двадцать третьей недели. <http://www.optina-pustin.ru/8401-obyasnenie-molitvy-gospodney-otche-nash.html>

¹⁰ Евангелие от Варнавы. М., 2007. С. 79.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Сибирская Благовонница, 2016.
2. Евангелие от Варнавы / пер. с англ. Д. М. Арибжанова. 2-е изд. М.: Ансар, 2007.
3. *Антоний (Блум), митр.* Может ли верить и молиться современный человек. <http://www.mitras.ru/molitva/otche.htm> (дата обращения 25.03.2022).
4. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетическая проповедь. Слово во вторник двадцать третьей недели. <http://www.optina-pustyn.ru/8401-obyasnenie-molitvy-gospodney-otche-nash.html> (дата обращения 25.03.2022).
5. *Ас-Саади Р. Н.* Толкование Священного Корана: Облегчение от Великодушного и Милостивого. Т. 2 / пер. с араб. Э. Р. Кулиева. Изд. 2-е, испр. М.: Умма, 2012. 1117 с.
6. *Тахмаз Х. М.* Ханафитский фикх в новом облике. Кн. 2: религиозные обязанности – молитва. Н. Новгород: ДУМ, 2005. 172 с.
7. *Okumuş M.* Semantik ve Analitik Açıdan Kur an da Salât Kavramı // Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/2, с. III, sayı: 6. S. 1–30.

И. Д. Наумов

ВВЕДЕНИЕ ОБРЯДА КОРОНАЦИИ ИМПЕРАТОРА ПАТРИАРХОМ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ПРИ ЛЬВЕ I В РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XX–XXI в.

Во многих культурах приход человека к верховной власти сопровождался специальным религиозным обрядом. Это было связано с представлениями о «Божественном» происхождении власти, свойственными большинству обществ. Такие представления утверждались и у Византийцев. Однако, став христианским государством, Византия какое то время сохраняла светскую церемонию вступления на престол. Лишь при императоре Льве I, церемониал был дополнен новыми элементами с участием предстоятеля церкви. В этой статье мы рассмотрим представленные в русской историографии XX–XXI веков взгляды на это событие.

Ключевым моментом нового обряда стало возложение на императора короны патриархом.

Лев I не имел никаких родственных связей с пресекшейся династией Феодосия и получил власть из рук политических элит Константинополя, став, таким образом, первым за 80 лет избранным Византийским императором.

Мысль о том, что обряд возник именно при Льве I, впервые в русской историографии высказал Иван Дмитриевич Андреев (1867–1927) в исследовании «Константинопольские патриархи от Времени халкидонского собора до Фотия». Андреев пишет что «Лев – первый из византийских императоров, получил корону из рук столичного патриарха»¹. К сожалению, Иван Дмитриевич больше никак не комментирует этот факт.

Спустя несколько лет современник Андреева Юлиан Андреевич Кулаковский (1855–1919) уже подробнее рассмотрел коронацию императора Льва в «Истории Византии». Кулаковский считал, что церемония вступления Льва I на престол состояла из двух «коронаций», где ключевым моментом была традиционная, дохристианская – провозглашение императора войсками на Евдоме. И только после этого следовала торжественная процессия в собор Святой Софии, где, по мнению Кулаковского, было проведено торжественное богослужение, ставшее уже второй коронацией. Завершилось оно тем, что «перед выходом императора из храма патриарх возложил на него корону». Введение этой, второй коронации, по мнению Кулаковского, обусловлено необходимостью придать дополнительной легитимации власти Льва I, носившей исключительно выборный характер. Так как для Византийцев, по мнению Юлиана Андреевича, избрание императора – «дело Божие»², то церковная коронация в этом случае должна демонстрировать принятие Богом «земного», человеческого выбора.

Похожее мнение высказывал в своих работах Александр Сергеевич Козлов. В статье «Содержание конфликта Аспара и Льва I», Козлов утверждает, что Лев «был первым императором, которого короновал константинопольский патриарх»³.

Игорь Дмитриевич Наумов – Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, бакалавриат, 4 курс.

¹ Андреев И. Д. Константинопольские патриархи от Времени халкидонского собора до Фотия. Вып. 1. Сергиев Посад, 1895. С 228.

² Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 1: 395–518 годы. СПб., 2003.. С. 321.

³ Козлов А. С. Содержание конфликта Аспара и Льва I // Античная древность и средние века. М., 1975. Т. 11. С. 116.

А в статье «Народные массы в конфликте Аспара и Льва I», Козлов отмечает, что коронация Льва «не выходила за рамки легитимизма того времени»⁴. То есть цель введения обряда, по мнению Козлова, придание легитимности в понятной для обывателей той эпохи форме.

Именно придание дополнительной законности власти Льва I, как причину введения нового обряда, отмечает и Михаил Вадимович Бибииков (род. 1951) в статье «Великие Василевсы византийской империи: к изучению идеологии и эмблематики сакрализации власти». По мнению Бибиикова, церковный обряд коронации «не имел древних римских корней, а впервые был утверждён 7 февраля 457 г.»⁵. Бибииков пишет, что на протяжении почти восьмидесяти предыдущих лет на Византийском троне находились представители династии Феодосия, однако после смерти императора Маркиана династия пресеклась, и императора пришлось выбирать. Поэтому, «чтобы придать обряду венчания на царство видимость большей легитимности, к возложению императорской диадемы на нового правителя был призван константинопольский патриарх Анатолий... Участием в нем [в обряде. — И. Н.] церковного владыки — столичного патриарха утверждалась легитимность власти нового монарха»⁶.

Почему же церковная коронация с участием патриарха непременно должна была подчеркнуть легитимность императора в глазах общества?

Во-первых, в связи с ростом значимости и авторитета Константинопольской кафедры. Эту идею активно отстаивал Георгий Александрович Острогорский (1902–1976), который так же считал, что император Лев первым получил корону из рук патриарха. В «Истории Византийского государства» он пишет: «Нововведение 457 года достойно внимания с точки зрения того властного положения, которого достиг Константинопольский патриарший престол на последнем [последнем перед 457, то есть IV-м. — И. Н.] Вселенском Соборе. С тех пор все императоры венчались столичными патриархами, и тем самым акт венчания получил значение религиозного посвящения»⁷. Идеи роста влияния патриарха на государственную жизнь после IV Вселенского Собора, Острогорский продолжил развивать в статье «Эволюция Византийского обряда коронования». Он пишет — «не случайно, что церковная коронация введена при первой же смене на императорском престоле после Халкидонского собора, столь сильно возвысившего авторитет Константинопольского патриаршества»⁸.

Второй же причиной появления церковной коронации стало начало изменений в идеологии власти. Эту идею изложил Георгий Львович Курбатов (1929–2003) в статье «Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция». Церковная коронация для Курбатова — видимое проявление Христианской концепции императорской власти, которая в V веке еще только начинает формироваться: «Характеризуя ранневизантийскую эпоху в целом, можно говорить о том, что слияния политической теории и христианской концепции власти еще не произошло. В политической практике это нашло свое выражение в том, что только с 451 г. входит в практику обряд церковного коронования»⁹. По мнению Курбатова, церковная коронация возникла после 451, то есть после проведения IV Вселенского Собора, и стала следствием усиления роли церкви в Византийском обществе:

⁴ Козлов А. С. Народные массы в конфликте Аспара и Льва I. // Античная древность и средние века. М., 1973. Т. 10. С. 264.

⁵ Бибииков М. В. «Великие Василевсы» Византийской империи: к изучению идеологии и эмблематики сакрализации власти // Священное тело короля: ритуалы и мифология власти. М., 2006. С. 40.

⁶ Там же. С. 40.

⁷ Острогорский Г. А. История Византийского государства. М., 2011. С. 103.

⁸ Острогорский Г. А. Эволюция Византийского обряда коронования // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 35.

⁹ Курбатов Г. Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 113.

«Венчание императора на царство патриархом в храме св. Софии становится самым важным актом приобщения к власти, свидетельствующим о возросшем значении религиозной ее санкции, роли церкви и патриархов в общественно-политической жизни Византии»¹⁰. Коронация Льва I действительно была первой коронацией после Халкидонского собора.

Изменение в идеологической составляющей церемонии отмечает и Александра Алексеевна Чекалова (1943–2017) в статье «Архонты и сенаторы в избрании Византийского императора (IV — первая половина VII века)». Хотя Чекалова не считала Льва I первым императором, коронованным патриархом, она все же отмечала идеологическое изменение в содержании формальных церемоний. Говоря о коронации Льва I, она пишет, что обряд «приобретает шаг за шагом все более гражданский характер, окрашиваясь при этом в религиозные тона»¹¹.

Именно изменение идеологии власти и усиление роли церкви в обществе привели к тому, что церковная коронация не стала разовым мероприятием «дополнительной легитимации» Льва I. Напротив, она утвердилась как обязательный элемент. Уже упомянутый нами М. В. Бибиков пишет, что церемония церковной коронации утвердилась в жизни Византийской империи и просуществовала до конца ее существования, став «правилом, фиксирующим законность введения во власть...»¹² Говоря о формировании идеологии императорской власти, Бибиков считал коронацию Льва одним из четырех важнейших этапов в истории сакрализации императорской власти: «В 457 году он [*Лев I. — И. Н.*] был первым из василевсов венчан на царство Константинопольским патриархом в столице — элемент в императорском ритуале, ставший затем *conditio sine qua non*¹³ понятия легитимности власти»¹⁴. Бибиков отмечает, что начиная с Льва I, императоры используют титул «боговенчанный», подчеркивая этим, что посредством церковного предстоятеля их венчает на царство сам Бог.

Таким образом, большинство российских исследователей сходятся во мнении, что обряд возложения короны на голову коронуемого монарха церковным предстоятелем появился именно при коронации императора Льва I в 457 году. Это было вызвано необходимостью придать большей законности приходу выбранного императора к власти. Новый церковный обряд прочно вошел в церемониал в силу роста значимости церкви в жизни византийского общества и усилению процесса сакрализации императорской власти.

Источники и литература

1. *Андреев И. Д.* Константинопольские патриархи от Времени халкидонского собора до Фотия. Вып. 1. Сергиев Посад, 1895.
2. *Бибиков М. В.* «Великие Василевсы» Византийской империи: к изучению идеологии и эмблематики сакрализации власти // Священное тело короля: ритуалы и мифология власти / Под ред. Н. А. Хачатуряна. М., 2006. С. 29–51.
3. *Козлов А. С.* Народные массы в конфликте Аспара и Льва I. // Античная древность и средние века. М., 1973. Т. 10. С. 263–265.
4. *Козлов А. С.* Содержание конфликта Аспара и Льва I // Античная древность и средние века. М., 1975. Т. 11. С. 110–122.
5. *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 1: 395–518 годы. СПб., 2003.

¹⁰ *Курбатов Г. Л.* Политическая теория в ранней Византии. С. 113.

¹¹ *Чекалова А. А.* Архонты и сенаторы в избрании византийского императора (IV — первая половина VII в.) // Византийский временник Т. 62 (87) Ред. Г. Г. Литаврин. М., 2003. С. 13.

¹² *Бибиков М. В.* «Великие Василевсы» Византийской империи... С. 40.

¹³ Лат. «условие, без которого нет».

¹⁴ *Бибиков М. В.* «Великие Василевсы» Византийской империи... С. 32.

6. Курбатов Г. Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии: IV — первая половина VII в. / Под ред. З. В. Удальцовой. М., 1984. С. 98–118.
7. Острогорский Г. А. История Византийского государства. М., 2011.
8. Острогорский Г. А. Эволюция Византийского обряда коронации // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 33–42.
9. Чекалова А. А. Архонты и сенаторы в избрании византийского императора (IV — первая половина VII в.) // Византийский временник Т. 62 (87). М., 2003. С. 6–20.

Священник Гевонд (Хачатур) Темкин

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В СТРАНЕ АЛУАНК в IV–VI вв.

Прежде всего необходимо объяснить, почему мы используем наименование Алуанк (Ալուանք). Ведь существует общепринятое название Кавказская Албания, созвучное греческому наименованию Ἀλβανία, античной горной страны, простиравшейся от реки Куры до Кавказского хребта и Каспийского моря.

В статье речь пойдет о территориальном образовании, сформировавшемся в результате раздела Армении между Римской Империей и Сасанидским Ираном в 387 г., следствием которого стало присоединение к Собственно Алуанку (вышеупомянутой Албании Кавказской) армянских областей Арцах, Утик, и частично Пайтакаран. Уже в середине V в. вся территория восточнее древней Кавказской Албании входит в состав нового территориального образования — марзпанства Алуанк. Это довольно обширная территория, имеющая границей армянскую область Сюник и грузинскую область Кахети на западе, хребет Большого Кавказа на Севере, Каспийское море на востоке и реки Аракс и Куру на юге. Именно эту территорию имеют ввиду армянские средневековые источники под общим названием Алуанк, в отличие от территории античной Кавказской Албании, которая в армянских источниках выступает как Собственно Алуанк (Բնի Ալուանք). Между тем в армянских источниках вводится также новое понятие — Армянский Алуанк (Հայ Ալուանք), подразумевающее вышеупомянутые армянские области Арцах и Утик в составе марзпанства Алуанк. Эти территории называются в армянских источниках также Восточными пределами Армении, для избежания путаницы между Армянским Алуанком и Собственно Алуанком (Кавказской Албанией).

После набегов арабов в VII в. восточные области страны Алуанк (марзпанской Албании) постепенно отпадают от нее, и со временем понятие Алуанк в основном становится идентичным территории Армянского Алуанка, лишь частично включая в себя северные области левобережья реки Куры. Наименование Алуанк к этому времени (VII–VIII вв.) теряет этнический характер, сохраняя лишь политико-географическую составляющую.

Основным источником по истории данного региона является «История страны Алуанк»¹, приписываемая армянскому автору Мовсесу Каланкатуаци или Дасхуранци. В науке сохраняется спор о времени написания «Истории страны Алуанк». Традиционным временем считается VII в., но значительная часть исследователей относит время написания труда к X в.² Также нет общего мнения в отношении личности автора «Истории». Источники, упоминающие данный труд начиная с X в. не указывают автора, а упоминающий впервые автора «Истории» армянский архимандрит XII–XIII вв. Мхитар Гош идентифицирует его как Мовсеса Дасхуранци, в то время как историк XIII в. Киракос Гандзакецци называет его Мовсесом Каланкатуаци³. Не называет автора и историк Сюника Степанос Орбелян, хотя использует

Гевонд (Хачатур) Владимирович Темкин, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ См.: Каланкатуаци М. История страны Алуанк. Ереван, 1984. 258 с.; Каланкатуаци М. История страны Алуанк. Ереван, 1983. 412 с. (на армянском языке).

² Подробнее об этом см.: Адонц Н. Критический разбор Мовсеса Каланкатуаци. Св. Эчмиадзин, 2005. 176 с. (на армянском языке).

³ Гандзакецци К. История Армении. Ереван, 1961. С. 7 (на армянском языке).

ее и упоминает не раз⁴. Кроме данного произведения, для освещения исторических событий указанного периода определенное значение имеют другие памятники армянской историографии, такие как «История Армении»⁵ Мовсеса Хоренаци, «История Армении»⁶ Агатангелоса, «История Армении»⁷ Фавстоса Бузанда, произведение «О Вардане и войне армянской»⁸ Елише, «История Армении»⁹ Ованнеса Драсханакертци, «История Армении» Киракоса Гандзакеци, «История дома Сисакан» Степаноса Орбеляна и др.

Здесь мы воздержимся от обсуждения вопроса историчности сведений о распространении христианства до IV века, опустив описанную в «Истории» Мовсеса Каланкатуаци деятельность апостола Елиша, а также некоторые другие предания, повествующие о проповеди веры Христовой на территории восточных пределов Армении, начиная с апостольского периода.

Периодом активного распространения веры Христовой в стране Алуанк-Албания нужно считать IV в., когда христианство распространяется там через Армению. Так в истории Мовсеса Каланкатуаци упоминается о крещении царя Алуанка Урнаира в Армении св. Григорием Просветителем¹⁰. Данное упоминание оспаривается и считается явным анахронизмом, ибо науке известен один царь Алуанка, по имени Урнаир (участник Дзиравакской битвы на стороне войск Шапура II в 371 г.), правивший в 60–70-е годы IV в. (об этих событиях упоминает сам же Каланкатуаци в XIII главе первой книги¹¹), тогда как св. Григорий Просветитель жил до 325/326 г. Возможно предполагать другого Урнаира в первой четверти IV в., но это сомнительно. Некоторые исследователи предполагают, что здесь имеется ввиду царь Алуанка-Албании Вачаган I Храбрый (ок. 300 — ок. 336 гг.) и что христианизация Алуанка началась в 313–315 гг.¹². Но в таком случае остается непонятным, почему автор должен именовать царя Ваче I Урнаирем. Согласно Мовсесу Каланкатуаци, после смерти Урнаира специально для проповеди за пределами Армянского Царства, точнее: на северо-восточной его периферии и в левобережье Куры, Григорий Просветитель рукополагает своего внука Григориса¹³, именуемого Отроком, во епископа Алуанка и Иверии¹⁴.

Об этих событиях более подробно повествует Мовсес Хоренаци, говоря, что к армянскому царю Трдату пришли посланники из города Пайтакарана и попросили отправить для проповеди христианства в северо-восточные края кого-либо из рода Св. Григория Просветителя. Царь решил отправить туда епископа Григориса Отрока, вместе с неким Санатруком из рода Аршакидов¹⁵. Его проповедь имеет свои плоды и приводит к распространению христианства повсеместно в Алуанке. Св. Григорис Отрок переходит и дальше на восток — в Маскутское царство, проповедуя христианство и там, но дикие нравы местных до недавнего времени кочевых племен проявляются в недоверии к нему: св. Григориса объявляют соглядатаем армян, специально посланным, чтобы смягчить воинственный нрав северных народов. В конце концов по воле царя маскутов Санасана св. Григориса предают мученической смерти в степи, называемой в первоисточниках «поле Ватнян» (у Каланкатуаци — դաշտնի Վատնյան, у Хоренаци — Վատնյանի

⁴ Степанос, епископ Сюникский. История дома Сисакан. Москва, 1861. С. 72, 203 (на армянском языке).

⁵ См.: Хоренаци М. История Армении. Москва, 2011. 336 с.

⁶ См.: Агатангелос. История Армении. Ереван, 1983. 700 с. (на армянском языке).

⁷ См.: История Армении Фавстоса Бузанда. Ереван, 1953. 240 с.

⁸ См.: Елише. История Вардананц. Тифлис, 1904. 298 с. (на армянском языке).

⁹ См.: Католикос Иованнес Драсханакертци. История Армении. Ереван, 1996. 397 с. (на армянском языке).

¹⁰ Каланкатуаци М. История страны Алуанк. С. 28.

¹¹ Там же. С. 34.

¹² См. Акопян А. А. По поводу датировки христианизации Кавказской Албании // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2021. Выпуск 5. С. 71–81.

¹³ Каланкатуаци М. История страны Алуанк. С. 34.

¹⁴ Там же. С. 37; ср.: История Армении Фавстоса Бузанда. С. 12.

¹⁵ Хоренаци М. История Армении. С. 154.

ըշարի), расположенной южнее Чола-Дербенда¹⁶. Мовсес Хоренаци прямо связывает это с предательством Санатрука¹⁷, провозгласившего себя царем в Пайтакаране. Здесь надо подразумевать не только город Пайтакаран, а часть прикаспийской области Баласаган, хоть и с неопределенными границами, т.к. всей страной Алуанк-Албанией Санатрук править не стал и в списки царей не попал, т.к. Каланкатуаци говорит, что в то время царем Албании был Ваче (ок. 336 — ок. 350 гг.)¹⁸. Здесь можно предположить, что Санатрук и Санесан — это одно лицо¹⁹, но правильнее воспринимать Санатрука как повстанца, который смог захватить власть в части Алуанка или в Баласагане, и заручившись поддержкой Сасанидов начать войну против Армении после смерти царя Трдата, как об этом говорит Мовсес Каланкатуаци²⁰. Война эта описана и в труде Мовсеса Хоренаци²¹ и в «Истории» Фавстоса Бузанда²², так же вторично описана у Мовсеса Каланкатуаци²³, причем здесь он говорит о царе Санесане, почти дословно следуя Фавстосу Бузанду. Вообще Мовсес Каланкатуаци описывает события очень запутанно, повторяя уже описанное во второй раз с некоторыми изменениями.

Примечательно, что про распространение христианства в Алуанке-Албании почти нет сведений на протяжении большей части IV в. По видимому, после мученической кончины Григориса Отрока был упадок христианства в Алуанке-Албании. Опять же сохранилось послание епископа Гюта, впоследствии католикоса Армении в 461–478 гг., царю Алуанк-Албании Ваче II, где он повествует о том, как царь Урнаир после крещения в Армении всячески содействовал распространению христианства в своей стране²⁴. Как мы показали выше, активное распространение христианства в Алуанке-Албании нельзя связывать с именем царя Урнаира, применительно к первой четверти IV в. При царе Армении Трдате III христианство в Алуанке проповедовал внук св. Григория Просветителя св. Григорис Отрок, но сего смертью эта проповедь прекратилась. Что касается царя Урнаира, то он вел довольно явную антиармянскую просасанидскую политику по крайней мере вплоть до 371 г., что не могло не сказаться на отношении последнего к христианству. Возможно, однако, что царь Урнаир после поражения в Дзиравской битве, примирился с Армянией и, приняв христианство, стал поощрять его распространение в Алуанке. Подобное могло произойти лишь после 371 г.

Важное значение для христианизации Алуанка имела проповедническая деятельность св. Месропа Маштоца, начавшаяся при царе Алуанка Асвагене (ок. 415 г. — ок. 444 г.). В это время в Алуанк уже входили армянские области Арцах и Утик, следовательно, христианство должно было быть господствующей религией, но как и в Армении, чуждые местному населению греческий и сирийский языки, на которых велась проповедь и совершались богослужения, не способствовали глубокому усвоению христианства²⁵. Корюн, ученик св. Месропа Маштоца и автор его жития, рассказывает о создании армянского алфавита и распространении его по всей территории расселения армян, также и за пределами Армянского царства. Св. Месроп проповедовал и основывал школы и в соседних странах, таких как Иверия и Алуанк-Албания, создав алфавиты и для местных народов. В частности Корюн рассказывает о проповеди

¹⁶ Каланкатуаци М. История страны Алуанк. С. 37–38; ср.: История Армении Фавстоса Бузанда. С. 15.

¹⁷ Хоренаци М. История Армении. С. 154–155; ср.: Католикос Иованнес Драсханакерци. История Армении. С. 44–47.

¹⁸ Каланкатуаци М. История страны Алуанк. С. 38.

¹⁹ Связян Г. С. Армяно-алуанкские церковные отношения с возникновением по VIII в. включительно. Св. Эчмиадзин, 2019. С. 88 (на армянском языке).

²⁰ Каланкатуаци М. История страны Алуанк. С. 33–34.

²¹ Хоренаци М. История Армении. С. 159.

²² История Армении Фавстоса Бузанда. С. 16–17.

²³ Каланкатуаци М. История страны Алуанк. С. 38.

²⁴ Там же. С. 29–30.

²⁵ Архимандрит Корюн. История св. Месропа. Венеция, 1854. С. 8 (на армянском языке). Этот текст называется Малым Корюном, так как является краткой версией более обширного текста Жития св. Месропа. Ср.: Хоренаци М. История Армении. С. 192.

св. Месропа в Алуанке при царе Асвагене (Арсваг у Корюна, Есвален у Мовсеса Каланкатуаца) и епископе Иеремии²⁶, отдельно упоминая проповедь в Баласагане. Также он говорит о проповеди в княжестве Гардман²⁷, что в северо-западной части области Утик. Более подробную географию просветительской миссии св. Месропа и в особенности его учеников, сохранил Мовсес Каланкатуаца. Так св. Месроп прошел и в левобережье Куры — Собственно Алуанк, доходя до областей Лпинк, Каспк (Баласаган), Чол (Дербенд), приводя живущие там народы к христианской вере вторично. Но и в этот раз проповедь в левобережье Куры, особенно в степной прикаспийской части страны не имеет значительного успеха. Причиной этого автор «Истории страны Алуанк» приводит рассказ о разорительном набеге кочевых племен (автор идентифицирует их как гуннов) в страну Алуанк (в широком смысле слова, включая и правобережье)²⁸.

После этого христианство в Алуанке подвергается систематическим гонениям. Так источники упоминают о царе Алуанка Ваче II, который правил в 444–461/462 гг. (в этот период в Армении происходит антиперсидское восстание и вооруженная борьба за сохранение веры, в которой принимают участие и Алуанк с Иверией). Ваче принимает зороастризм под давлением Йездигерда II, но после смерти последнего возвращается в лоно церкви и восстает против Сасанидов. За отказ от подчинения сасанидскому царю Перозу, Ваче лишается царской власти, предпочтя ей жизнь отшельника²⁹. Так на время упраздняется царство Алуанк и превращается в марзпанство (провинцию).

Окончательно христианство утверждается в Алуанке при последнем представителе Аршакидов³⁰, царе Вачагане III Благочестивом (487–510 гг.), при котором статус царства вновь присваивается стране Алуанк. При царе Вачагане предпринимаются решительные меры по искоренению язычества и усилению авторитета церкви. При нем обретаются мощи св. Григориса, а также принесенные им в Алуанк мощи св. Захарии, отца Иоанна Крестителя, и св. Пантелеимона, особо почитаемых в Алуанке. Важнейшим событием в это время нужно считать созванный в Алуэне собор, регулирующий многие аспекты церковной жизни страны Алуанк³¹.

О первой половине VI в. источники почти ничего не сообщают. Известно лишь, что в это время произошло нашествие хазар, которые опустошили всю страну, в особенности северо-восточные ее части. Следствием этого необходимо считать то, что в 552 г. Алуанкскую кафедру переместили из Чола в столицу Партав, и поставили католикосом Абаса (552–596 гг.). Период его правления характеризуется усилением зависимости Алуанкской церкви от Армянской, что проявляется также в негативном отношении к Халкидонскому собору³². Примечательно, что первоиерархи Алуанкской церкви начали именоваться католикосами со времени Абаса.

Источники и литература

1. Акопян А. А. По поводу датировки христианизации Кавказской Албании // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2021. Вып. 5. С. 71–81.

2. История Армении Фавстоса Бузанда / Перевод с древнеармянского и комментарии М. А. Геворгяна. Под ред. С. Т. Еремяна. Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1953. 240 с.

²⁶ *Архимандрит Корюн*. История жизни и смерти св. Месропа. Смирна, 1843. С. 34–35 (на армянском языке); ср.: *Хоренаца М.* История Армении. С. 200; *Каланкатуаца М.* История страны Алуанк. С. 70.

²⁷ *Архимандрит Корюн*. История жизни и смерти св. Месропа. С. 36.

²⁸ *Каланкатуаца М.* История страны Алуанк. С. 60–63.

²⁹ Там же. С. 28–29; ср. *Елишиэ*. История Вардананц. С. 287–290.

³⁰ Более подробно см.: *Свазян Г. С.* К вопросу о династической принадлежности алуанкских царей Ваче II и Вачагана III Благочестивого // Вестник общественных наук. Ереван, 2009. № 3. С. 32–44 (на армянском языке).

³¹ *Каланкатуаца М.* История страны Алуанк. С. 41, 43–44, 45–48, 57–60.

³² Там же. С. 71–74.

3. *Хоренаци М.* История Армении / Перевод с древнеармянского языка, примечания Г. Саркисяна. М.: Союз Армян России, 2011. 336 с.
4. *Каланкатуаци М.* История страны Алуанк / Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии Ш. В. Смбатяна. Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1984. 258 с.
5. *Агатангелос.* История Армении / Критический текст Г. Тер-Мкртчяна и С. Канаянца; перевод на современный армянский язык и примечания А. Н. Тер-Гевондяна. Ереван: Издательство Ереванского университета, 1983. — 700 с. (на армянском языке).
6. *Адонц Н.* Критический разбор Мовсеса Каланкатваца / Сост., коммент. и предисл. П. О. Оганесяна, под ред. А. О. Кёсеяна. Св. Эчмиадзин, 2005. 176 с. (на армянском языке).
7. *Архимандрит Корюн.* История св. Месропа. Венеция, 1854. 59 с. (на армянском языке).
8. *Архимандрит Корюн.* История жизни и смерти св. Месропа. Смирна, 1843. 53 с. (на армянском языке).
9. *Елишэ.* История Вардананц. Тифлис, 1904. 298 с. (на армянском языке).
10. *Католикос Иованнес Драсханакертци.* История Армении / Перевод на современный армянский язык и примечания Г. Б. Тосуняна. Ереван: Изд-во Ереванского университета, 1996. 397 с. (на армянском языке).
11. *Гандзакеци К.* История Армении / Подг. текста и предисл. К. А. Мелик-Оганджяна. Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1961. 555 с. (на армянском языке).
12. *Каланкатуаци М.* История страны Алуанк / Критический текст и предисл. В. Д. Аракеляна, под ред. С. А. Авакяна. Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1983. 412 с. (на армянском языке).
13. *Степанос епископ Сюникский.* История дома Сисакан. М., 1861. 398 с. (на армянском языке).
14. *Свазян Г. С.* Армяно-алуанкские церковные отношения с возникновения по VIII в. включительно. Св. Эчмиадзин, 2019. 342 с. (на армянском языке).
15. *Свазян Г. С.* К вопросу о династической принадлежности алуанкских царей Ваче II и Вачагана III Благочестивого // Вестник общественных наук. Ереван: Изд. «Гитутюн» НАН РА, 2009. № 3. С. 32–44 (на армянском языке).

Я. Ф. Макаров

ОБЩИЕ ПРИЧИНЫ ДУХОВНОГО УПАДКА ЦЕРКВЕЙ НОВОЙ АНГЛИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

Начиная с 1620–30-х годов, колониальная Новая Англия была заселена пуританами, которые считали, что они обязаны построить святое общество в завете с Богом. Завет был основой для пуританских убеждений относительно личного спасения, церкви, социальной сплоченности и особенно политической власти. Колонисты с уверенностью ожидали, что они смогут развивать церковную жизнь в этой новой стране, которая будет намного ближе к стандартам Нового Завета, чем те, что были известны со времён первых церквей. В них теплилась уверенность, что, оставив методы организации и поклонения, к которым они привыкли в Англии, они избежали влияния, которое вело к слабой и формальной духовной жизни. В этом ожидании они разочаровались. Это правда, что высокий уровень благочестия сохранился в их церквях в течение тридцати или сорока лет¹. Однако к концу столетия в цепочке колоний, расположенных вдоль Атлантического побережья Америки, произошли коренные изменения. В более старых колониях люди рождались на земле в двух или трех поколениях, отдаленных от первоначальных колонистов, или принадлежали к более позднему слою миграции². С уходом первого поколения пилигримов исчезла и большая часть духа самопожертвования в насаждении новой нации с высокими христианскими принципами. Священники были менее способными и обладали меньшим командным влиянием. Раздоры в местных церквях, особенно ожесточенные в крупных городах, таких как Бостон и Хартфорд, ослабили их власть над общинами и подточили их духовный пыл. Создавались многочисленные оппозиционные партии не только в церквях, но и в политических организациях колоний. Непосредственные личные отношения с Богом стали представлять для христиан меньший интерес по сравнению со спорами о личных отношениях с приходом³. По замечанию советского религиоведа Д. Фурмана такое падение «в какой-то степени может скрываться за счет перехода организации от своих прямых религиозных задач к деятельности нерелигиозной в собственном смысле слова»⁴.

У нас есть хорошо известное утверждение Томаса Принса, что «вскоре после 1660 года начал проявляться Упадок; возросший к 1670 году, когда он стал очень заметным и угрожающим... на него обычно жаловались и горько оплакивали Набожные среди нас; и все же гораздо больше он проявился в 1680 году, когда осталось лишь несколько представителей первого поколения»⁵. Такой значительный религиозный упадок привел к созыву Реформирующего Синода, собравшегося в Бостоне в 1678 году. Он состоял из делегатов от церквей Массачусетса. Этот Синод после тщательного изучения религиозного состояния общин выступил с заявлением, которое, как оно читается сейчас на страницах Коттона Мезера, было просто ужасающим. Служители сетовали на пренебрежение общественным богослужением; осквернение дня Господня; отсутствие нравственности в семьях; тревожный рост мирской жизни среди людей,

Ян Федорович Макаров, чтец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Byington E. H. *The Puritan as a Colonist and Reformer*. Boston, 1899. P. 273.

² Bacon L. W. *A History of American Christianity*. V.XIII. NY., 1897. P. 127.

³ Albert R., Dunning E. *Congregationalists in America: A Popular History of Their Origin, Belief, Polity, Growth and Work*. N.Y., 1935. P. 189.

⁴ Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США. М., 1981. С. 220.

⁵ *The Quarterly Register of the American Education Society*, vol. 3. Boston, 1831. P. 204 (P. 714).

сопровождающийся нечестностью, расточительностью, ложью, невоздержанностью, ненормативной лексикой и общим отсутствием благочестия на этой земле. Перемена, безусловно, была очень велика с того времени, когда Хью Питерс в проповеди, произнесенной в 1646 году перед парламентом, Вестминстерским собранием и Корпорацией Лондона, заявил в отношении Массачусетса: «Я прожил семь лет в стране, где я никогда не видел нищего, не слышал клятвы и не встречал пьяницу»⁶. Возможно, эти свидетельства слишком преувеличены, однако доказательств того, что в то время в Американских колониях наблюдался упадок религиозной жизни, слишком убедительны, чтобы подвергать их сомнению.

Предвыборные проповеди, произнесенные перед Общим судом колонии Плимут, колонии Массачусетского залива и колонии Коннектикута, показывают, что изменения в церквях были такими, что вызывали очень большую тревогу. В Плимуте Томас Уолли писал в 1669 году: «Как пала Новая Англия! Земля, которая была землей Святости, потеряла свою святость»⁷. В Массачусетсе Уильям Стоутон, выступая перед законодательным собранием в 1668 году, говорил: «О, какая печальная метаморфоза последних лет прошла с нами в наших церквях... Увы! Новой Англии грозит опасность быть погребённой в ее собственных руинах»⁸. Преподобный Сэмюэл Уитман сказал в 1714 году: «Религия среди нас идёт на убыль... Мы выросли из Поколения, которое в значительной степени забыло поручение наших Отцов»⁹. Ещё более показательным является случай описанный Коттоном Мезером, который рассказывает, как один священник, читая проповеди в северо-восточной части Массачусетса, увещал своих слушателей оставаться «религиозным народом, исходя из того соображения, что иначе они отвергнут главную цель колонизации этой глухомани», вслед за чем он был грубо прерван (само по себе уже неслыханное оскорбление) — словами: «Сэр, вы ошибаетесь — наша главная цель заключается в том, чтобы ловить рыбу!»¹⁰

Существовал ряд общих причин для очевидной неспособности ранних церквей Новой Англии реализовать надежды своих основателей. Некоторые из них были связаны со слабостью и изолированностью населённых пунктов. Новое поколение не получало удовольствия от приятной общественной жизни Старой Англии. Они были грубее своих отцов, с меньшим образованием и культурой. Первые поселенцы прибыли сюда только что после борьбы за свободу вероисповедания согласно своей совести. У их детей не было такого опыта конфликтов¹¹. Другой причиной можно считать значительный процент формально верующих приезжих, которые не посещали ни одну из церквей. Причём, как отмечает Е. Галкина, «таких колонистов было гораздо больше, чем в какой-либо другой отдельной европейской стране»¹². Такое положение можно объяснять, прежде всего, элементом в населении, составленным из детей тех, кто приехал в Новую Англию в качестве слуг первоначальных плантаторов. Эти люди никогда не были в полной симпатии к идеям пуритан, и их потомки с большой вероятностью откажутся от религиозных привычек более ранних поколений. Более того, по их пути последуют и отпрыски пуритан, постепенно осознавшие, что они не выбирали свою религию, это их предки сделали свой выбор за них. «Они, — скажет доктор Уокер, — были относительно многочисленным и положительно уничижительным фактором в жизни колониальных городов и деревень»¹³.

⁶ M'Clure A. W. The Life of John Cotton, vol. 1. Boston, 1846. P. 255.

⁷ Moore M. The Old Way of the Pilgrim Fathers. A Sermons. Hingham, 1835. P. 7.

⁸ Warren W. Religion in Colonial America. NY, 1942. P. 272–273.

⁹ Walker G. L. Some Aspects of the Religious Life of New England. NY, 2017. P. 73.

¹⁰ Антекер Г. История Американского народа. Колониальная Эра / пер. И. З. Романовой. М., 1961. С. 137.

¹¹ Byington E. H. The Puritan as a Colonist an Reformer. P. 273.

¹² Галкина Е. В. Отличительные особенности Американского протестантизма (30 г. XVII–XVIII вв.) // Журнал История Науки и Археологии. 2017. № 2. С. 25.

¹³ Byington E. H. The Puritan as a Colonist an Reformer. P. 274.

К этому примешивался и общий дух капитализма, глубоко укоренившийся на континенте. Об этом может свидетельствовать тот факт, что к 1650 году священники были встревожены растущим влиянием купцов, которые, как заметил один клирик того времени, «не гнушаются терпеть разного рода греховные суждения о них, приманивая людей приезжать и поселяться среди нас и наполняя при этом свои кошельки звонкой монетой», не смущаясь тем, что в то же время колония наполняется «раздорами, а церковь нашего господина Христа — заблуждениями». А несколько лет спустя преподобный Джон Хиггинсон в проповеди об избранных божьих счёл своим долгом предостеречь: «Новая Англия возникла как рассадник веры, а не как рассадник барышничества, и те, кто наживает сто на сто, зарубите это себе на носу!»¹⁴

Бедствия, обрушившиеся на людей и имущество, угрожавшие опасности для политической жизни колоний, сделали недостаток религиозных интересов еще более зловещим. Катастрофические пожары в Бостоне в 1676 и 1679 годах, вспышки оспы и, прежде всего, разрушительная борьба с индейцами 1675–76 годов, известная как Война «Короля Филипа», имевшая целью не что иное, как истребление поселенцев, принесла каждой общине невыразимые ужасы¹⁵. По меньшей мере каждый двенадцатый из мужчин колонистов призывного возраста был убит, причем многие из них совершали ужасные варварские поступки. Почти все семьи были в трауре. Некоторые целые города были разрушены, а колонии почти обанкротились из-за огромных долгов, наложенных войной¹⁶. Это привело к определенному, экономическому спаду, наблюдавшемуся в колониях, разорением многих фермеров, появлением на поверхности общественной жизни явных признаков неблагополучия — нищих, грабителей на дорогах, бродяг и др.¹⁷

Как определенный знак беды воспринимались и набеги католиков на северные границы колоний Мэн и Нью-Гэмпшир. Французские отряды из Квебека не давали покоя колонистам. И хотя в основе этой борьбы стояли экономические и политические интересы Англии и Франции, осуществлявших передел своих североамериканских территорий, для многих жителей картина виделась в ином свете: с Севера напознала гидра римской католической церкви, решившей взять реванш за победу Реформации и нанести главный удар по передовому отряду строителей светлого «Города на холме»¹⁸. Кроме того, были споры с другими колониями, отвлекавшие факторы по поводу современных политических изменений в Англии и опасение, что руководство метрополии решит колонии их политических свобод. Что, несомненно, отвлекало умы людей от духовных вещей¹⁹.

Кроме того, к концу XVII в., будучи преимущественно кальвинистами, духовные лидеры Новой Англии в своих догматических взглядах проявляли крайний консерватизм, представляя человека полностью пассивным в деле «спасения», считая его исключительно делом Божьим. Проповеди этих проповедников производили впечатление на некоторые умы так, что все так устроено в Божественном хозяйстве, что нераскаившимся людям почти нечего было сделать для обеспечения своего спасения²⁰. Например, известный проповедник Томас Шепард писал: «Ты, величество, видишь землю Ханаанскую и прилагаешь много усилий, чтобы попасть в Ханаан... но никогда не входишь (туда), на Небеса, но ты лежишь связанный по рукам и ногам в этом горестном поместье, и здесь ты должен лежать и гнить, как мертвые туши

¹⁴ Антекер Г. История Американского народа. Колониальная Эра. С. 137.

¹⁵ Walker W. A History of American Christianity, vol. III. A History of the Congregational Churches in the United States. NY., 1914. P. 186.

¹⁶ Albert R., Dunning E. Congregationalists in America. P. 190.

¹⁷ Покровский Н. Е. Ранняя Американская Философия. М., 1989. С. 169.

¹⁸ Там же. С. 169.

¹⁹ Mitchell M. H. The Great Awakening and Other Revivals in the Religious Life of Connecticut. New Haven, 1937. P. 4.

²⁰ Walker W. A History of American Christianity, vol. III. P. 252.

пока Господь не придет и не уберет камень, и не прикажет тебе выйти и жить»²¹. В другом месте он говорит: «Теперь не отстраняй это от себя и не говори: «Бог милостив»... (Это) Верно, но... Ставлю тысячу против одного, если ты когда-нибудь станешь одним из того небольшого числа, кого Бог избрал, чтобы избежать грядущего гнева»²². Вице-президент Гарвардского Колледжа С. Уиллард в своей речи произнёс: «Избрание — это акт милосердия. Искупление — это акт чистой благодати. Выборы являются абсолютными, а не гипотетическими. Субъектами избрания являются определённое число людей ... Есть некоторые люди, которым Бог не предоставляет средств и возможностей для Спасения, и они должны погибнуть»²³. Этих цитат достаточно, чтобы указать, какого рода наставления давались во многих общинах Новой Англии. Духовенство настаивало на строгой морали, но в то же время учило, что мораль — это плод, а не средство христианской жизни²⁴. Это обескураживало человеческие усилия. Огромное множество людей ждали, что Бог придет и спасет их. Они убедили самих себя что они не несут ответственности за свое продолжающееся бездельствие. Они ходили на церковные службы, молились, участвовали в Вечере Господней, и их учили, что они больше ничего не могут сделать, пока Богу не будет угодно сорвать их, как головни, с огня²⁵.

Эти обстоятельства, повлекли за собой фундаментальное изменение в церковных общинах Новой Англии и в глазах многих были ответственны за духовное падение пуритан²⁶. Однако, именно эта отправная точка в истории Американских колоний, станет началом для нового духовного возрождения, которое будет названо «Великим Пробуждением».

Источники и литература

1. *Albert R., Dunning E.* Congregationalists in America: A Popular History of Their Origin, Belief, Polity, Growth and Work. N. Y.: J. A. HILL & CO., Publishers, 1935.
2. *Bacon L. W.* A History of American Christianity. Vol. XIII. NY, 1897.
3. *Byington E. H.* The Puritan as a Colonist and Reformer. Boston, 1899.
4. *Moore M.* The Old Way of the Pilgrim Fathers. A Sermons. Hingham, 1835.
5. *Mitchell M. H.* The Great Awakening and Other Revivals in the Religious Life of Connecticut. New Haven, 1937.
6. *Shepard T.* The Sincere Convert, 1647. <https://www.monergism.com/sincere-convert-ebook?page=1> (дата обращения: 24.01.2022).
7. The Quarterly Register of the American Education Society, vol. 3. Boston: Perkins & Marvin, 1831.
8. *Walker G. L.* Some Aspects of the Religious Life of New England. NY., 2017.
9. *Walker W.* A History of American Christianity, vol. III. A History of the Congregational Churches in the United States. NY., 1914.
10. *Willard S. Evans* Early American Imprint Collection. SERMON LXXV. <https://quod.lib.umich.edu/e/evans/N02384.0001.001/1:6.75?rgn=div2; submit=Go; subview=detail; type=simple; view=fulltext; q1=God+doth+not+afford> (дата обращения: 24.01.2022).

²¹ *Shepard T.* The Sincere Convert, 1647. P. 43. <https://www.monergism.com/sincere-convert-ebook?page=1> (дата обращения: 24.01.2022).

²² *Ibid.* P. 54.

²³ *Willard S. Evans* Early American Imprint Collection. SERMON LXXV. <https://quod.lib.umich.edu/e/evans/N02384.0001.001/1:6.75?rgn=div2; submit=Go; subview=detail; type=simple; view=fulltext; q1=God+doth+not+afford> (дата обращения: 24.01.2022).

²⁴ *Walker W.* A History of American Christianity, vol. III. P. 252.

²⁵ *Byington E. H.* The Puritan as a Colonist an Reformer. P. 280–281.

²⁶ *Skevington A. W.* The inextinguishable blaze spiritual renewal and advance in the Eighteenth Century. 1967. P. 55.

11. *Warren W.* Religion in Colonial America. NY: Scribner, 1942.
12. *M'Clure W. A.* The Life of John Cotton, vol. 1. Boston, 1846.
13. *Аптекер Г.* История Американского народа. Колониальная Эра / пер. И. З. Романовой. М., 1961.
14. *Галкина Е. В.* Отличительные особенности Американского протестантизма (30 г. XVII–XVIII вв.) // Журнал История Науки и Археологии. 2017. № 2. С. 25.
15. *Покровский Н. Е.* Ранняя Американская Философия. М.: Высшая школа, 1989.
16. *Фурман Д. Е.* Религия и социальные конфликты в США. М.: Наука, 1981.

Н. Ю. Борисов

ВРЕМЯ ОСНОВАНИЯ ЧЕРНИГОВСКОЙ ЕПИСКОПИИ

Черниговская епископия — одна из первых, учреждённых на Руси после Крещения. Письменных источников от данного периода сохранилось мало. Как правило, сведения о епископских кафедрах в них либо отсутствуют, либо очень скудны. Они дошли до современности, прежде всего, в более позднем летописании. Прежде всего ограниченность таких сведений касается времени основания епископий. Подобное можно сказать и относительно учреждения Черниговской кафедры.

В «Повести временных лет», вошедшей в древнейшие дошедшие до современности Лаврентьевскую и Ипатьевскую летописи, нет точных сведений об образовании епископских кафедр, но содержатся косвенные свидетельства. Данные берутся, прежде всего, из Никоновского свода XVI в., который наравне со «Степенной книгой царского родословия» и Новгородской Первой летописью младшего извода, является в данном конкретном случае историографией, представляющей, скорее, перенос взглядов поздних авторов на церковное устройство Руси после Крещения. Поэтому в источниковую базу кроме «Повести временных лет» следует включить только «Сказание о святых Борисе и Глебе» (имеет близкое к рассматриваемым событиям по времени происхождение и содержит косвенное свидетельство) и «Список епископий Константинопольского патриархата» (официальный канцелярский документ XII в.), где также наличествует упоминание древнерусских кафедр, включая Черниговскую.

В историографии вопрос о создании епископии Чернигова рассматривался в контексте изучения всей полноты церковного устройства Русской Церкви. Впервые, если не брать во внимание Никоновскую и Новгородскую летописи, архиереи, занимающие данную кафедру, упоминаются в списках, составленных Адамом Бурхардом Селлием. Судя по датам, данный автор доверял Никоновской летописи. Такая же традиция, хотя и с оговорками сохранялась в течение всего XIX в.: например, в трудах свт. Филарета (Гумилевского), митр. Макария (Булгакова) и Е. Е. Голубинского. Радикальный пересмотр в начале XX в. связан с именем М. Д. Присёлкова. В историографии советского периода вопрос заинтересовал таких крупных исследователей, как Я. Н. Шапов и А. Поппэ, которые внесли наибольший вклад в разработку проблемы. В современности тема первых десятилетий существования Черниговской епархии остаётся по-прежнему актуальной: к ней обращаются А. В. Назаренко, П. И. Гайденко и Т. Ю. Фомина, хотя последние двое не вносят в вопрос основания епископии ничего нового, ограничиваясь приведением выводов предшественников. Связано это, как представляется, с частичным соприкосновением области их исследования с данной проблематикой.

Возможность её учреждения появилась только после Крещения Руси, а точнее Киева, князем Владимиром Святославовичем. Это подтверждает и отсутствие в летописях сведений о существовании каких-либо церковно-административных образований. То есть нижним пределом возможности образования Черниговской епископии является 988 г. Но это не говорит об учреждении кафедры сразу после Крещения, т. к. распространение православия на Руси носило длительный характер.

По поводу даты основания Черниговской кафедры в историографии существует четыре точки зрения: 992 г., период правления святого князя Владимира после крещения Руси (до 1015 г.), 20–30-ые гг. XI в., 70-ые гг. XI в. Стоит подробнее остановиться на рассмотрении каждой из них. Несмотря на постулирование Т. Ю. Фоминой

Николай Юрьевич Борисов — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

прямолинейности церковных историков в решении данного вопроса¹, среди них нет единого мнения относительно данной проблемы.

Основание первой точки зрения находится в Никоновской летописи, которая повествует: «В лето 6500... постави Леонт, митрополит Киевский и всея Руси епископы по градом, Чернигову епископа Неофита, а в Ростов постави епископа Феодора, а в Володимир Стефана, а в Белград Никиту...»² Степенная книга, основанная на ней, даёт сходные сведения³. В Новгородской Первой летописи младшего извода под 989 г. приводится список епископий, в котором также упоминается Чернигов⁴.

Некоторые историки XIX в. косвенно придерживаются данной датировки, когда говорят о географической и политической причинах основания кафедр.

Первая из них: Чернигов в данный период являлся одним из центров Юго-Западной Руси, а черниговские земли граничили с землями Киевского княжества и были подчинены ему. Естественно, из этого можно сделать вывод: близкий к столице город после Крещения Руси князем Владимиром должен стать церковным центром и очагом распространения христианства. Об этом говорит и архиепископ Филарет (Гумилевский): «По ходу событий и по географическому положению городов можно видеть, что слова летописи о постройке церквей и крещении сёл и городов, прежде всего, должно отнести к городам, окружавшим Киев, то есть и к Чернигову»⁵. А. В. Назаренко также пишет, что на начальном этапе становления епархиальной системы удобство замещения вакантных кафедр требовало наличия вблизи Киева минимум двух епископских кафедр, которыми являлись Белгородская и Черниговская⁶.

Вторая причина могла быть чисто практическая. По предположению митрополита Макария (Булгакова), изначально вокруг Киева были образованы епископии для того, чтобы их епископам было легче собираться в Киеве по призыву митрополита или великого князя⁷.

Но данная датировка легко подвергается критике. Никоновская летопись и Степенная книга — памятники XVI в., сведения из которых основаны на неизвестном науке источнике, если он вообще существовал. Ещё более серьёзным аргументом против этой теории является упоминание поставленных архиереев. Указываются имена епископов, которые по другим источникам жили в разное время или же сами их кафедры были основаны позже 992 г. Неофит Черниговский в списках Никоновской летописи упоминается первым и только один раз, а в хронологически более раннем «Сказании о Борисе и Глебе», приведённом И. И. Срезневским, его имя указано при перенесении мощей князей в 1072 г.⁸

Попытка разрешить подобные проблемы есть у профессора Е. Е. Голубинского, который писал по поводу Неофита так: «Архиереев с этим именем было двое»⁹. Первый из них, по Никоновской летописи, поставлен на кафедру Чернигова в 992 г. князем Владимиром, а второй — упоминается при перенесении мощей Бориса и Глеба. Гипотезе Е. Е. Голубинского в данном случае нет подтверждения в источниковой базе: это является с его стороны лишь предположением и компиляцией сведений из разных источников без критического анализа. Таким образом, невозможно оправдать гипотезой о двух Неофитах создание епископии в 992 г.

¹ Фомина Т. Ю. Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. Дисс. ... докт. ист. наук. Екатеринбург, 2014. С. 79.

² Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. 9. СПб., 1862. С. 65.

³ Степенная книга царского родословия, сочинённая трудами митрополитов Киприана и Макария. Т. 1. М., 1775. С. 152.

⁴ Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М., 1960. С. 164.

⁵ Филарет (Гумилевский), архим. История Русской Церкви. Харьков, 1840. С. 25–26.

⁶ Назаренко А. В. Архиепископы в Русской Церкви домонгольского времени // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 4 (62). С. 72.

⁷ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. С. 311.

⁸ Сказание о святых Борисе и Глебе / Изд. И. И. Срезневского. СПб., 1866. С. 75.

⁹ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. М., 1997. С. 667.

Не следует забывать и о том, что автор поздней летописи мог переносить современное ему церковно-административное устройство на более ранние периоды (как в случае с Великим Новгородом, который с самого начала в Новгородском летописании именуется архиепископией).

Даже сам митрополит Макарий (Булгаков), который, как может показаться, поддерживал «никоновскую» теорию, относится к данной дате с недоверием, так как, по его мнению, нельзя полагаться на поздние сведения летописей XVI в., тем более не подтвержденные более ранними источниками¹⁰. А. В. Назаренко прямо утверждает, что составитель «Никоновского свода», повествуя об учреждении князем Владимиром епархий, только имитировал знание ситуации, присвоив предстоятелям трёх названных им кафедр имена соответствующих архиереев второй половины XI в.¹¹

Из критики приведённой «Никоновской» датировки выходит другая теория: основание Черниговской епископии относится к 1072 г. Её основателем можно считать М. Д. Присёлкова, который на основании вышеприведённого фрагмента из сказания о Борисе и Глебе сделал подобный вывод¹².

Эта датировка противоречит ряду свидетельств. В первую очередь, это данные из Никоновской летописи о черниговских епископах после Неофита: Мартирии и Феодуле¹³. Так как после 70-ых гг. XI в. (время основания кафедры, по мнению М. Д. Присёлкова) нет хронологической ниши для их управления епископией, то можно предположить, что они находились на ней (кафедре) до 60-ых гг. XI в. Сведений о них в других источниках не сохранилось, историки не упоминают о существовании данных архиереев, а А. Ю. Карпов относит их к ряду легендарных¹⁴. Всё же не следует игнорировать данное свидетельство, хотя оно весьма сомнительно.

Кроме него существуют перечни митрополий Константинопольского патриархата. В приводимом Ж. Даррузесом списке под № 72 стоит митрополия Маврокастроны или Новой Руси¹⁵. А. Поппэ впервые отождествил это название, которое переводится как «Чёрный город», с Черниговом¹⁶. Впоследствии данная теория разделялась остальными учёными. Учитывая данные о времени создания соседствующих в списке с Черниговом митрополий, получается период с 1060 по 1071 гг.¹⁷ Это уже является неоспоримым аргументом против теории М. Д. Присёлкова.

Иным возможным периодом основания епископии является время правления Черниговским княжеством сына князя Владимира Мстиславом, то есть, с 1024 по 1034 (1036) гг.¹⁸ Я. Н. Шапов говорит о её учреждении уже при нём, так как князь сделал столицей своих владений Чернигов. Как столица княжества он должен стать епархиальным центром¹⁹. Согласуются с этим и косвенные свидетельства из Повести Временных лет, относящиеся к началу 30-х гг. XI в. — постройка Спасо-Преображенского собора (стройка шла в момент смерти Мстислава в 1034 (1036) году)²⁰, скорее всего, как кафедрального каменного собора. Я. Н. Шапов прямо утверждает, что архиерей должен был иметь кафедру в каменном храме²¹. В этот же период наблюдается первое

¹⁰ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. С. 310.

¹¹ Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 180.

¹² Присёлков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 74.

¹³ ПСРЛ. Т. 9. СПб., 1862. С. XIV.

¹⁴ Карпов А. Ю. Русская Церковь X–XIII вв. Биографический словарь. М., 2017. С. 280.

¹⁵ Darrouzes J. Notitiæ episcopatum ecclesie constantinopolitaneæ. Paris, 1981. С. 344.

¹⁶ Поппэ А. В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 28. Ч. 2. — М., 1968. С. 102.

¹⁷ Цукерман К. Дуумвираты Ярославичей. К вопросу о митрополиях Чернигова и Переяславля // Дньеслово: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя. К., 2008. С. 41.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 1. СПб., 1872. С. 144, 146.

¹⁹ Шапов Я. Н. Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 38.

²⁰ ПСРЛ. Т. 1. СПб., 1872. С. 146.

²¹ Шапов Я. Н. Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. С. 37–38.

косвенное упоминание о Чернигове в списке митрополий (входила в число епархий митрополии Руси)²².

Необходимо прибавить, что при подобном подходе невозможно сказать определённо, в какой год из рассматриваемого периода случилось основание Черниговской епископии.

Конечно, можно предположить на основании теории о создании Русской митрополии Болгарским Патриархатом, что сведения об учреждении Черниговской кафедры митрополитом-болгарином (Леонтом) были уничтожены греческими справщиками, но в данном случае нет никаких свидетельств относительно таких действий.

Обращаясь же к другим мнениям, следует рассмотреть подход А. Поппэ к данному вопросу. Он предполагает возможность создания епископии в Чернигове в период с 988 по 1018 г., связывая её учреждение с митрополитом Феофилактом, управлявшим Русской митрополией (988–1018). Исследователь говорит, что она состояла из четырёх епархий, в числе которых была и Черниговская²³. А. Поппэ не оставляет без внимания вышеназванный факт из летописи о том, что сыновья Владимира Святославовича действительно после смерти отца по его завещанию стали крестить народ в своих уделах.

Необходимо указать, что схожей датировки придерживался и А. В. Карташёв²⁴, всё же привязывая создание епископий к периоду правления князя Владимира Святославовича (до 1015 г.), скорее к началу XI в.

Отдельно следует указать на гипотезу А. В. Назаренко. Он критикует гипотезу Я. Н. Шапова, указывая на условность критерия политической целесообразности при обсуждении проблемы становления епархиальной структуры вне его связи с другими предпосылками²⁵. Относительно свидетельств он не упоминает приводимого свидетельства о строительстве кафедрального собора в Чернигове. Конечно, он не исключает влияния политических причин, по которым во время правления Ярослава Мудрого в Древней Руси только Полоцк и Чернигов могли претендовать на создание отдельных епископий, но всё же он говорит о преобладании собственно церковных нужд при организации Киевскими митрополитами епископий, включая в их перечень демографический и географический факторы²⁶. Таким образом, отвергается и мнение Т. Ю. Фоминой о ключевой роли княжеской власти в организации церкви и об осуществлении ею непосредственного руководства церковными институтами²⁷. Княжеская власть была хотя и важным, но всё же одним из факторов, которые способствовали созданию архиерейских кафедр на Руси.

Основываясь же на списке епископий Константинопольского патриархата, в котором кафедры перечисляются в хронологическом порядке их учреждения²⁸, А. В. Назаренко говорит о создании кафедры в Чернигове четвёртой на Руси. То есть, Черниговская епископия была основана после Новгородской и перед Полоцкой, или одновременно с ними. Он пишет: «Истолкование первой части перечня не составляет проблемы: речь идёт о епископиях, созданных... при Владимире Святом... Мы имеем дело, очевидно, с первоначальным каталогом русских епархий X–XI вв.»²⁹. Данные аргументы выглядят весьма убедительно.

Основываясь на вышеизложенном материале, следует сделать вывод: гипотеза А. В. Назаренко на данный момент заслуженно является преобладающей, хотя и может подвергаться критике в случае рассмотрения параллельной иерархии на Руси, о чём в данном исследовании из-за отсутствия сведений в источниках не упоминается.

²² *Darrouzes J.* Notitiæ episcopatum ecclesie constantinopolitaneæ. С. 126.

²³ *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 448.

²⁴ *Карташёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М., 1993. С. 124.

²⁵ *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне. С. 185.

²⁶ Там же. С. 178–179.

²⁷ *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси... С. 78.

²⁸ *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне. С. 186.

²⁹ Там же. С. 191.

Скорее всего, Черниговская епископия номинально была основана при князе Владимире Святославовиче в начале XI в.

Не забывая о политических причинах и косвенных свидетельствах, на основании которых делает свои выводы Я. Н. Шапов, следует предположить, что реальное её существование можно отсчитывать с начала правления в Чернигове Мстислава Владимировича, который был христианином и ранее основал в своём Тмутараканском княжестве кафедру. Он пришёл править в Чернигов в 1024 г. и перенёс в него столицу княжества, которая должна была стать епархиальным центром. При допущении возможности существования на Руси параллельной иерархии следует предположить, что Мстислав мог привести епископа, который не относился к иерархии, учреждённой в городе при князе Владимире.

То есть верхним пределом в вопросе о датировке создания Черниговской епископии можно поставить конец первой половины 20-ых гг. XI в.

Разумнее всего при рассмотрении этой проблемы взять данные два предела и говорить о периоде с начала XI в. приблизительно до 1024–1026 гг. как о возможном времени учреждения Черниговской кафедры, в первую очередь, принимая во внимание и тот факт, что процесс её образования мог быть не одномоментным и связанным с существованием в городе двух параллельных иерархий, условно называемых «Владимировой» (ранней) и «Мстиславовой» (поздней), или даже с вытеснением одной другой.

Источники и литература

1. Степенная книга царского родословия, сочинённая трудами митрополитов Киприана и Макария. Т. 1. М., 1775. 580 с.
2. Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 561 с.
3. Полное собрание русских летописей. В 43 томах. Т. 1. Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1872. 589 с.
4. Полное собрание русских летописей. В 43 томах. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. СПб., 1862. 280 с.
5. Сказание о святых Борисе и Глебе / Изд. И. И. Срезневского. СПб., 1866. 213 с.
6. *Darrouzes J.* Notitiæ episcopatum ecclesie constantinopolitaneæ. Paris: Institut Francais d'Etudes Bysantines, 1981. 523 с.
7. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. М.: Общество любителей церковной истории, 1997. 968 с.
8. *Поплэ А.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 28. Ч. 2. М.: Наука, 1968. С. 85–108.
9. *Цукерман К.* Дуумвираты Ярославичей. К вопросу о митрополиях Чернигова и Переяславля // Дньєслово: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя. К.: Корвінпрес, 2008. С. 40–50.
10. *Карпов А. Ю.* Русская Церковь X–XIII вв. Биографический словарь. М.: Квадрига, 2017. 472 с.
11. *Карташёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М.: Терра, 1993. 688 с.
12. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 3053 с.
13. *Назаренко А. В.* Архиепископы в Русской Церкви домонгольского времени // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 4(62). С. 67–76.
14. *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне. М.: Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. 528 с.
15. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.: Византинороссика, 1996. 573 с.

16. *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. 248 с.
17. *Филарет (Гумилевский), архим.* История Русской Церкви. Харьков, 1840. 272 с.
18. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. Дисс. ... докт ист. наук. Екатеринбург, 2014. 423 с.
19. *Шапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 233 с.

М. В. Гриднева

ОТНОШЕНИЕ К ХРИСТИАНСТВУ В УЛУСЕ ДЖУЧИ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОДНОГО ВЫСКАЗЫВАНИЯ

В статье речь пойдёт об одной фразе, сказанной несторианином по имени Койяк, приближённым к сыну Бату-хана Сартаку: «Не говорите, что наш господин — христианин, он не христианин, а Моал»¹. Эта фраза произвела сильное впечатление на Г. Рубрука, к которому обращался Койяк, и который записал её в своих воспоминаниях о поездке к монголам. Услышав её Г. Рубрук разочаровался в Сартаке и в своей миссии. Он сделал вывод, что если у монголов и существует некое представление о христианстве, то разговоры, будто среди них (тем более, среди членов Золотого рода) есть настоящие христиане — не более, чем пустые слухи. Соответственно, самая первая интерпретация интересующей нас фразы принадлежит самому Г. Рубруку. Вот как он поясняет услышанное: «название «христианство» представляется им названием какого-то народа. Они превознеслись до такой великой гордости, что, хотя, может быть, сколько-нибудь веруют во Христа, однако не желают именоваться христианами, желая свое название, т. е. Моал, превознести выше всякого имени; не желают они называться и Татарами»².

Эта фраза заинтересовала не только христиан-современников Сартака, интерес к ней прослеживается и в научно-исследовательской литературе. Этот вопрос действительно важен, поскольку понимание значения этой фразы поможет понять реальное отношение верхушки Улуса Джучи к христианству (а также исламу и другим религиям). Что означало для монгольского аристократа называться христианином? Проблема рассматриваемой нами фразы также заключается в её противоречии почти всем известным источникам, в которых говорится о Сартаке. Это понимал и сам Г. Рубрук, изначально настроенный на встречу с глубоко верующим человеком.

Наиболее распространённый способ истолкования интересующей нас фразы — согласиться с интерпретацией Г. Рубрука. Такой способ понимания данной фразы применил ещё В. В. Бартольд, который писал: «Эти слова, конечно, показывают только, что, по понятиям монголов, слово «христианин» имело этнографическое значение»³. Он же говорил: «его слова показывают только, что в Средней Азии христиане не называли себя этим именем»⁴. Очевидно, это истолкование до сих пор не потеряло популярности. Например, в статье П. О. Рыкина можно встретить такие слова: «Показательны как устойчивая идентификация “монголов” со своим названием, так и решительный отпор попытке неосознанной “альтернативной категоризации” со стороны Рубрука»⁵. В книге Н. Н. Крадина и Т. Д. Скрынниковой по тому же поводу говорится: «Здесь проявился редкий для того периода дискурс идентичности: приоритетный выбор этнонима монгол в ущерб не менее известному даже на западе этнониму татар»⁶.

Мария Валерьевна Гриднева — Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, 2 курс.

¹ Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 114.

² Там же. С. 114–115.

³ Бартольд В. В. Сочинения в 9 т. Т. I. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. М., 1963. С. 567.

⁴ Бартольд В. В. Сочинения в 9 т. Т. II. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 264.

⁵ Рыкин П. О. Создание монгольской идентичности: термин «Монгол» в эпоху Чингисхана // Вестник Евразии. 2002. № 1. С. 71.

⁶ Империя Чингис-хана. М., 2006. С. 152.

Приведённые примеры, однако, не означают, что такой способ интерпретации единственно возможный. Так, например, Ю. В. Сочнев в своём докладе на Минских чтениях высказывает версию, что фразу Койяка надо понимать в контексте религиозно-политических отношений. Он пишет: «Подчеркнутая приверженность к родовому самоназванию должна была свидетельствовать о соблюдении наследником престола традиций и веры отцов»⁷. По его мнению, причиной того, что Сартак не желал именоваться христианином, было соблюдение установок Чингисхана, а также стремление монголов стоять над религиозными проблемами, выказывая благоволение каждому вероисповеданию и, тем самым, оставаясь независимым арбитром в вопросах чужой веры. Речь идёт о том, что доброжелательное отношение средневековых монголов к чужим вероисповеданиям общеизвестно и не представляет научной проблемы. Также известно, что слово «монгол» использовалось в те времена на территории Империи не только в узком смысле, обозначая представителя конкретного этноса, но в широком, указывая на любого подданного императора. Это и имел в виду Бату-хан, обращаясь к Даниилу Галицкому: «Ты уже наш, татарин. Пей наше питьё»⁸.

Однако мы предложим свою интерпретацию рассматриваемой фразы Койяка. Интересно заметить, что эта интерпретация также присутствует в книге Г. Рубрука, только двумя главами ниже. Францисканец пишет: «Что касается до Сартаха, то я не знаю, верует ли он во Христа, или нет., <...> Именно он живет на пути христиан, <...> которые все проезжают через его область, когда едут ко двору отца его, привозя ему подарки; отсюда он тем более ценит христиан. <...> У Бату есть еще брат, по имени Берка, пастбища которого находятся в направлении к Железным Воротам, где лежит путь всех Саррацинов, едущих из Персии и из Турции; они, направляясь к Бату и проезжая через владения Берки, привозят ему дары. Берка выдает себя за Саррацина и не позволяет есть при своем дворе свиное мясо. Тогда, при нашем возвращении, Бату приказал ему, чтобы он передвинулся с того места за Этилию к востоку, не желая, чтобы послы Саррацинов проезжали через его владения, так как это казалось Бату убыточным»⁹.

Легко предположить, что недовольство Бату поведением его брата проявилось не одномоментно, а долго возрастало и крепло, в результате приведя к требованию сменить ставку. Также легко представить, что об этом недовольстве было хорошо известно в Улусе Джучи. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Койяк, который, судя по воспоминаниям Г. Рубрука, имел огромное влияние на Сартака и забирал себе значительную часть подарков, привозимых сыну Бату, попросил монахов не распространяться о симпатиях Сартака к христианам. Если бы европейцы стали говорить Бату о его сыне, как о добром христианине и покровителе единоверцев, весьма вероятно, что ставку пришлось бы сменить не только Берке.

Если это так, то рассматриваемое высказывание Койяка придётся исключить из аргументации, приводимой по поводу действительного отношения монголов, принявших христианство (а также ислам и другие религии) к своей вере и самоназванию. Для Койяка, сказавшего, что Сартак не христианин, а монгол, в тот момент не было важно отношение Сартака к этому вопросу. Он также не высказывал и собственного мнения об этом. Он учил послов говорить Бату так, чтобы тот не применил по отношению к сыну и его подданным никаких карательных мер.

Отношение же Сартака к христианству гораздо точнее показывают другие свидетельства. Так, сам Г. Рубрук писал, что Сартак бережно брал курильницу, Библию и крест, внимательно их рассматривал, живо интересовался элементами одеяний монахов, содержанием Библии, изображением на кресте и даже на следующий день попросил ещё раз показать ему сосуд с Миром¹⁰. Армянский историк

⁷ Сочнев Ю. В. Характеристика общих принципов религиозной политики монгольских властителей в XIII–XIV вв. // Мининские чтения. Н.-Новгород, 2003. С. 66.

⁸ ПСРЛ. Т. II. СПб., 1843. С. 185.

⁹ Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 117.

¹⁰ Там же. С. 113.

XIII в. К. Гандзакеци писал о нём: «он жил в постоянном страхе божьем и благочестии — возил с собой в шатре алтарь, всегда исполняя священные обряды»¹¹. А согласно ал-Джувейни Сартак сказал своему дяде Берке в ответ на приглашение в свою ставку следующие слова: «Ты мусульманин, я же держусь веры христианской; видеть лицо мусульманское (для меня) несчастье»¹².

Несомненно, что принятие ислама в Улусе Джучи представляет собой сложную научную проблему, требующую разностороннего рассмотрения. С этой проблемой также тесно связан вопрос о том, насколько глубоко проникло христианство в Улус Джучи, и как действительно относились монгольские аристократы, называвшие себя христианами или мусульманами к религиям, в которые они обратились, насколько искренне и сознательно было это обращение. Эта тема для отдельного большого исследования. Мы рассмотрели одну важную цитату, которая могла бы служить аргументом против глубокого и осознанного обращения в христианство сына Бату-хана Сартака. Как мы показали, фразу несторианина Койяка следует понимать исключительно в политико-экономическом смысле. Слова, сказанные Г. Рубруку этим человеком, таким образом, не могут считаться доказательством в споре о религиозности Сартака.

Источники и литература

1. *Бартольд В. В.* Сочинения в 9 т. Т. I. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 763 с.
2. *Бартольд В. В.* Сочинения в 9 т. Т. II. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. 661 с.
3. Империя Чингис-хана / Н. Н. Крадин, Т. Д. Скрынникова. М.: Восточная литература, 2006. 557 с.
4. *Киракос Гандзакец.* История Армении / Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. 359 с. (Памятники письменности Востока).
5. Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. СПб., 1843. 400 с.
6. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Под ред. Н. П. Шастиной. М.: Государственное издательство географической литературы, 1957. 291 с.
7. *Рыкин П. О.* Создание монгольской идентичности: термин «Монгол» в эпоху Чингис-хана // Вестник Евразии. 2002. № 1. С. 48–85.
8. *Сочнев Ю. В.* Характеристика общих принципов религиозной политики монгольских властителей в XIII–XIV вв. // Мининские чтения. Материалы научной конференции. Н.-Новгород: Издательство ННГУ, 2003. С. 59–68.
9. *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды в 2 т. Т. II. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным / [Отв. ред. П. П. Иванов]. М., Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1941. 308 с.

¹¹ *Киракос Гандзакец.* История Армении. М., 1976. С. 219.

¹² *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды в 2 т. Т. II. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. М., Л., 1941. С. 19.

Диакон Николай Кадура

АРХИЕПИСКОП ДИОНИСИЙ СУЗДАЛЬСКИЙ В ГОДЫ СМУТЫ НА РУССКОЙ МИТРОПОЛИИ в 1378–1385 гг.

Отмечая 600-летие со дня обретения мощей преп. Сергия Радонежского, трудно не вспомнить его сподвижника и современника, за которого он даже поручился перед Дмитрием Донским — архиепископа Дионисия Суздальского. Святитель Дионисий был подвижником, успешным руководителем монашеской общины и даже некоторое время главой Русской Церкви. «Идеолог и политик», по слову исследователя С. В. Куликовой, он жил во времена расцвета религиозного и национального самосознания Северо-Восточной Руси и отвечал задачам своего времени. Несмотря на обильную историографию, посвященную личности свт. Дионисия, он всё ещё остается, по слову М. Д. Приселкова, «неразгаданным, но выдающимся церковным деятелем XIV в.»¹. Настоящая статья посвящена церковно-политической деятельности святителя в годы смуты на русской митрополии в 1378–1385 гг.

О периоде жизни святителя Дионисия до основания им Вознесенского Печерского мужского монастыря недалеко от Нижнего Новгорода почти ничего не известно. В историографии плотно закрепилась гипотеза о его принадлежности к братии киевского Успенского пещерного монастыря, однако А. А. Булычев в статье «Дионисий Суздальский и его время» приводит убедительные аргументы против такого мнения. «Он не был ни постриженником той обители, ни ее насельником» — заключает историк².

19 февраля 1374 г. митрополит Алексей поставил архимандрита Дионисия во епископа Суздальско-Нижегородско-Городецкой епархии. Таким решением митрополит вернул под контроль Суздальского архиепископа нижегородские и городецкие приходы, ранее отнятые у него³. Такой шаг со стороны главы Русской Церкви показывал его доверие к новопоставленному епископу Дионисию, которому, однако пришлось теперь лавировать между утвердившими его на кафедру москвичами и суздальско-нижегородскими духовными чадами из княжеского рода.

Наиболее ярко личность епископа Дионисия была явлена в годы русской церковной смуты XIV в., т. е. в период нарушения естественного порядка управления Киевской митрополии середины 1370 — первой половины 1380-х гг. Смута началась с того, что патриарх Филофей Коккин из «величайшей икономии» поставил болгарина Киприана митрополитом «Киевским» при живом митрополите Алексие для того, чтобы новый митрополит духовно окормлял Литовские земли, оставленные без внимания здравствующим митрополитом. Земли Малой Руси и Литвы оставались без пастырского внимания из-за конфликта святителя Алексия с литовским князем Ольгердом. Новопоставленный Киприан должен был решить этот вопрос, а также занять место митрополита Алексия после его смерти. Неканонические действия Константинопольского патриарха вызвали целую череду событий, в основе которых была борьба различных кандидатов за русский митрополичий стол.

Диакон Николай Дмитриевич Кадура — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Приселков М. Д. Летописание XIV в. // Сборник статей по русской истории, посвященных С. Ф. Платонову. Пг., 1922. С. 38.

² Булычев А. А. Дионисий Суздальский и его время // Архив русской истории. Вып. 7. М., 2002. С. 7–33.

³ Рогожский летописец // ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. М., 2000. Стб. 105.

Суздальская епископия, в отличие от остальных, принимала наиболее активное участие в происходивших «смутных» событиях. Некоторые исследователи предполагают, что епископ Дионисий, вероятно, мог оказаться на месте митрополита Киприана. В патриаршей грамоте о возведении Дионисия в сан архиепископа Суздальского, Нижегородского и Городецкого патриарх Нил упомянул о приглашении посетить Константинополь, сделанном Дионисию ранее одним из цареградских первоиерархов: «Сего [Дионисия. — Н. К.] иже прежде нас патриарх видети вьсхоте... приити повеле ему»⁴. Выдающийся исследователь данной эпохи Г. М. Прохоров справедливо полагал, что приглашение могло происходить только от патриарха Филофея, а также что пока епископ медлил, патриарх сменился и поездку пришлось отложить⁵. Современный историк А. А. Булычев пошёл дальше в объяснении данного отрывка и предположил, что патриарх Филофей, когда искал кандидата на место «митрополита Киевского, Русского и Литовского», мог обратиться сначала к Дионисию и только потом, после его отказа быть соперником митрополиту Алексию, — к Киприану⁶.

Изложенное выше предположение имеет право на существование и не противоречит известным нам источникам. Однако другая мысль А. А. Булычева, высказанная далее по тексту его статьи, не очевидна. Историк замечает, что личные отношения между митрополитом Киприаном и членами «грекофильской иноческой «партии» (преп. Сергей Радонежский и свт. Дионисий Суздальский) сильно испортились после того, как первый стал участником интриги против митрополита Алексия. Булычев напоминает, что летом 1378 г. Киприан удивился безучастному отношению к нему «влиятельных русских «византийцев». «Никто из них, будь то Суздальский епископ, троцкий игумен Сергей Радонежский или великокняжеский духовник Феодор Симоновский, не только не стал помогать ему..., но даже не попытался облегчить его участь после бесславного краха этого предприятия»⁷.

Приведенная мысль неочевидна потому, что Симоновский игумен Феодор в год избения и выдворения Киприана из Москвы ещё не был приближен к великокняжескому двору, а Суздальский епископ Дионисий и троцкий игумен Сергей Радонежский находились у князя в опале. Феодор Симоновский стал княжеским духовником, вероятно, позже лета 1378 г. О его назначении сказано в Повести о Митяе при описании событий февраля 1381 г.: «послал... игумена Феодора Симоновского, своего духовного отца...»⁸, что позволяет утверждать, что духовник сменился ранее этой даты. Михаил-Митяй покинул Москву и отправился на поставление в Царьград летом 1379 г., и как раз в это время, вероятно, князю стал нужен новый духовник, которым стал Феодор. Следовательно, в 1378 г. Симоновский игумен Феодор ещё не был приближен к княжескому двору и не мог заступиться за митрополита Киприана. Епископ Суздальский Дионисий вообще вступил в открытый конфликт с княжеским фаворитом Михаилом-Митяем, а затем сбежал из-под домашнего ареста, нарушив слово, данное князю. В связи с этим ни о каком заступничестве Дионисия перед властью не могло быть и речь. Наконец, преподобный Сергей Радонежский⁹ в момент неприятного инцидента с митрополитом Киприаном находился в опале¹⁰ у князя и поэтому никак не мог ходатайствовать за униженного иерарха. Итак, ни свт. Дионисий Суздальский, ни преп. Сергей Радонежский,

⁴ РИБ. Т. 6. № 23. Стб. 199.

⁵ Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 149–150.

⁶ Булычев А. А. Из истории русско-греческих церковных и культурных взаимоотношений 2-й половины XIV столетия (судьба святителя Дионисия Суздальского) // Вестник церковной истории. 2006. № 4. С. 96.

⁷ Булычев А. А. Из истории русско-греческих церковных... С. 97.

⁸ ПСРЛ. Т. 15. Издание 2-е. Вып. 1. Рогожский летописец. Пг., 1922. Стб. 141–142.

⁹ Подробнее об участии преп. Сергия в событиях церковной смуты см.: Кадура Н. Д. Позиция преп. Сергия в годы смуты на русской митрополии 1378–1385 гг. // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 111–114.

¹⁰ Опала была связана с конфликтом преподобного с княжеским любимцем Михаилом-Митяем.

ни игум. Феодор Симоновский в 1378 г. не сознательно отказывались заступиться за митрополита Киприана, а просто не имели никакой возможности сделать это.

Разумеется, позже между Киприаном и Дионисием была вражда, но уже по причине их конкурентной борьбы за русский митрополичий стол¹¹. Архиепископ Дионисий весьма активно участвовал в событиях русской церковной смуты, о чём будет сказано далее. Первый раз он, нарушив обещание Дмитрию Донскому не покидать Руси, отправился летом 1379 г. в Константинополь, чтобы поведать патриарху о незаконных действиях Михаила-Митяя, одобряемых великим князем. Архимандрит Михаил умер по дороге в патриархию на поставление, а вместо него патриарх Нил рукоположил в русские митрополиты Пимена. Так как последний был выдвинут самочинно русским посольством, а не великим князем, Дмитрий Донской не принял Пимена и заточил в тюрьму, а на его место вызвал ранее нелюбимого им Киприана. Спустя год в 1382 г. в результате очередной перемены в русско-ордынских отношениях, митрополит Киприан был выслан в Литву, а Пимен поставлен митрополитом.

Увидев, что Орда вновь набирает силу, Дмитрий Иванович решил искать союза с Литвой. В 1383 г. Дмитрий Донской заключил союз с сыновьями княгини Юлианны Александровны Тверской — великим князем Литовским Ягайлом и князьями Скиргайлом-Иоанном и Корибутом-Димитрием. Ягайло обещал жениться на дочери московского князя, принять Православие и насадить его в Литве¹². Русско-литовское соглашение является одной из возможных причин выбора кандидатом в митрополиты Дионисия Суздальского как устаивающего правителей обеих частей Руси.

Как раз во время заключения Дмитрием Донским союза с литовскими князьями Дионисий Суздальский в совершенно новом положении вернулся из Царьграда на Русь. В Византии он был удостоен сана архиепископа и права ношения крещатой фелони¹³. Дионисий вернулся не только архиепископом, но и патриаршим экзархом. По возвращении он, возможно, рассказал Дмитрию Донскому неприглядные подробности поставления Пимена в патриархии. В то время как последний ещё исполнял свои архипастырские обязанности, архиепископ Дионисий уже второй раз поехал в Константинополь. Он был отправлен туда на этот раз великим князем для поставления в русские митрополиты. Архиепископ отправился в Византию в сопровождении игумена Феодора Симоновского. Официальная цель визита в патриархию была обозначена как обсуждение с патриархом Нилом вопроса «о управлении митрополии Русские»¹⁴, настоящая цель поездки, видимо, умалчивалась. Скорее всего, Дионисий ехал в Византию как кандидат обоих князей — Московского и Литовского, что можно понять из его дальнейшего визита в Киев сразу после поставления.

Предоставив патриарху обвинительные грамоты против Пимена, архиепископ Дионисий добился того, что был поставлен в русские митрополиты в марте 1384 г.¹⁵ Новопоставленный митрополит сразу отправляется в Киев. Некоторые исследователи полагают, что такой маршрут был выбран потому, что сам Дионисий начинал свой монашеский путь в Киево-Печерском монастыре, однако последнее маловероятно¹⁶. Скорее всего митрополит приехал сюда, чтобы подтвердить свой титул «Киевский и всея Руси» и передать Киприану требование явиться на суд патриарха¹⁷.

¹¹ Подробнее об обиде митр. Киприана на архиеп. Дионисия даже после смерти последнего см.: Булычев А. А. Из истории русско-греческих церковных... С. 98.

¹² Описание архива Посольского приказа 1626 года. Ч. 2. М., 1977. С. 34–35; Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы XIV–XV веков. М., 1948. Ч. 1. С. 50–51.

¹³ ПСРЛ. Т. 25. С. 210–211.

¹⁴ ПСРЛ. Т. 13. М., 2000. Стб. 148; ПСРЛ. Т. 25. С. 211.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 15. Ч. 1. Стб. 149.

¹⁶ См.: Флоря Б. Н. Договор Дмитрия Донского с Ягайло и церковная жизнь Восточной Европы // Исчерпаемость источника: К 70-летию В. А. Кучкина. М., 2005. С. 233–237; Флоря Б. Н., Печников М. В., Преображенский А. С. Дионисий, свт., архиеп. Суздальский // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 241–246.

¹⁷ Петрушко В. И. Проект поставления архиепископа Дионисия Суздальского на Киевскую митрополию в контексте московско-литовских отношений // Палеороссия. 2018. № 2 (10). С. 136.

Посещение митрополитом Дионисием Киева закончилось для него трагично. Дело в том, что ко времени его приезда отношения между Великой Русью и Литвой резко ухудшились. Литовская знать испугалась усиления московского влияния в Великом княжестве Литовском и, опасаясь растворения его в составе единой Руси, отказалась от заключенного соглашения. Гедиминовичи предпочли казавшийся им более выгодным союз с Польшей. В связи с этим правивший в Киеве брат Ягайло — Владимир Ольгердович — отказался признать решение патриарха Нила о смещении Киприана и поставлении Дионисия. Киевский князь обвинил митрополита Дионисия в том, что он «пошелъ еси на митрополию въ Царьградъ» без его «повеления». Владимир Ольгердович заключил митрополита в тюрьму¹⁸, где тот пребывал до смерти¹⁹. Отправляя Дионисия в темницу, киевский князь заявил, что «се бо на Киеве есть митрополитъ Киприанъ, и той есть всей Руси митрополитъ; пребуди убо зде седа въ Киеве»²⁰. Таким образом был свернут проект поставления архиепископа Дионисия Суздальского в митрополиты всяя Руси.

Итак, архиепископ Дионисий Суздальский был активным участником событий русской церковной смуты 1378–1385 гг. Святитель предпринял две важные поездки в Константинополь, результатами которых стало возведение его в архиепископы и назначение экзархом в первый раз и поставление в митрополиты всяя Руси во второй. Занять русский митрополичий стол Дионисию помешали резкие перемены в русско-литовских отношениях, о которых он не узнал вовремя. Окончательная неудача в восшествии на митрополичий стол Руси не помешала святителю стать одной из ярчайших фигур русской церковной жизни XIV века.

Источники и литература

1. Булычев А. А. Дионисий Суздальский и его время // Архив русской истории. Вып. 7. М.: Археографический центр, 2002. С. 7–33.
2. Булычев А. А. Из истории русско-греческих церковных и культурных взаимоотношений 2-й половины XIV столетия (судьба святителя Дионисия Суздальского) // Вестник церковной истории. 2006. № 4. С. 87–121.
3. Кадура Н. Д. Позиция преп. Сергия в годы смуты на русской митрополии 1378–1385 гг. // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 111–114.
4. Опись архива Посольского приказа 1626 года. Ч. 2. М., 1977. 102 с.
5. Петрушко В. И. Проект поставления архиепископа Дионисия Суздальского на Киевскую митрополию в контексте московско-литовских отношений // Палеоросия. 2018. № 2 (10). С. 131–140.
6. Приселков М. Д. Летописание XIV в. // Сборник статей по русской истории, посвященных С. Ф. Платонову. Пг., 1922. 459 с.
7. Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л.: Наука, 1978. 238 с.
8. ПСРЛ. Т. 1. М., 2000.
9. ПСРЛ. Т. 13. М., 2000.
10. ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. М., 2000.
11. ПСРЛ. Т. 25. М., 2004.
12. РИБ. Т. 6. № 23.
13. Флоря Б. Н., Печников М. В., Преображенский А. С. Дионисий, свт., архиеп. Суздальский // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 241–246.
14. Флоря Б. Н. Договор Дмитрия Донского с Ягайло и церковная жизнь Восточной Европы // Неисчерпаемость источника: К 70-летию В. А. Кучкина. М., 2005. С. 233–237.
15. Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы XIV–XV веков. М., 1948. Ч. 1. 472 с.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 15. Ч. 1. Стб. 149–151.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 25. С. 211.

²⁰ ПСРЛ. Т. 1. М., 2000. С. 85.

И. В. Брусиловский

АРХИЕРЕЙСКОЕ СЛУЖЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ МАКАРИЯ НА НОВГОРОДСКОЙ КАФЕДРЕ.

К 540-летию со дня его рождения

Первые годы служения

4 марта 1526 г. по настоянию великого князя Василия III архимандрит Макарий, насельник или, возможно, игумен Пафнутиево-Боровского монастыря, был хиротонисан во архиепископа Новгородского¹. Взойдя на кафедру, архиепископ Макарий начал активную деятельность по приведению в порядок епархиальных дел и ввел в вверенных его попечению обителях (22 монастыря) общежительный устав². Также владыка Макарий развернул обширную деятельность по строительству и реставрации храмов. В одном только Великом Новгороде строятся, перестраиваются и реставрируются около 40 храмов³. Святитель Макарий поощрял и всячески поддерживал не только строительство храмов, но и объектов городской инфраструктуры. Так, например, он всячески способствовал возведению в Новгороде первой водяной мельницы⁴. Еще будучи в Пафнутиево-Боровском монастыре святитель Макарий получил навыки иконописца, что позволило ему лично отреставрировать икону Божией Матери «Знамение» — одну из величайших новгородских святынь⁵.

Миссионерская деятельность

Новгородская епархия в начале XVI в. представляла собой одну из наиболее обширных епархий Русской Церкви: «В нее входили не только земли Новгородской, Псковской, Олонецкой, Архангельской, Вологодской, Санкт-Петербургской епархий в границах 70-х гг. XIX в., но также части епархий: Тверской, Московской, Пермской, Эстляндской, Лифляндской и Вятской»⁶. Известно, что некоторая часть населения этих земель лишь формально числилась православными христианами, а на деле продолжала исповедовать язычество. Особенно к язычеству тяготело население Вятской земли.

Илья Витальевич Брусиловский, теец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси // сайт «Православие.ru» / URL: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life6711.htm> (дата обращения: 25.03.2022).

² См.: *Урушев Д. А.* Дивный святитель и пастырь // Книжница Самарского староверия / URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/71-1-0-693> (дата обращения: 25.03.2022).

³ См.: Там же.

⁴ См.: *Дробленкова Н. Ф.* Макарий, митрополит Московский и всея Руси // сайт Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН / URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4310> (дата обращения: 25.03.2022).

⁵ См.: *Макарий (Веретенников), архим.* Из жизни митрополита Московского и всея Руси Макария // Альфа и Омега / URL: <https://www.pravmir.ru/iz-zhizni-mitropolita-moskovskogo-i-vseya-rusi-makariya/> (дата обращения: 26.03.2022).

⁶ *Панова В. И.* Российский митрополит XVI века Макарий в освещении отечественной историографии // сайт храма-часовни Святителя Макария митрополита Московского и всея Руси / URL: https://zastupnica-losinka.ru/novyy-podrazdel/article_post/rossiyskiy-mitropolit-xvi-veka-makariy-v-osveshchenii-otechestvennoy-istoriografii (дата обращения: 26.03.2022).

С целью просвещения данной территории святитель Макарий отправляет миссионеров, которым прямо повелевает разорять языческие капища и поучать языческих жрецов основам христианской веры, а тех, кто противился, отправлять в Новгород к нему лично. Однако, к большому сожалению архиепископа Макария, данная миссия не принесла особых плодов. В пользу этого утверждения говорит тот факт, что приемник архипастыря на Новгородской кафедре архиепископ Феодосий был вынужден вновь инициировать отправку духовной миссии с целью просвещения этих земель⁷.

Миссионерской деятельности святителя Макария некоторые современные историки оценивают ее успехи весьма скромно. В числе прочего, среди возможных причин неудачи отмечается не только засилье языческих верований в Вотской и других землях, но и общие проблемы и неустроенность в христианской среде того времени.

Литературная деятельность

В 1528–1529 гг. архиепископ Макарий приступает к сбору церковной литературы, тем самым продолжая деятельность архиепископа Новгородского Геннадия. Основным и, бесспорно, главным трудом святителя были его Великие Четьи Миней, названные так по тому колоссальному объему литературы, в них содержащихся. Начатая святителем Макарием в 1529 г. деятельность по сбору и обобщению минейных произведений растянулась более чем на 20 лет и продолжилась, когда архипастырь уже занимал Московскую кафедру. Всего известно три больших сборника Миней: Софийский — самый ранний, так как был готов к 1541 г.; Успенский — полностью сохранившийся комплект, положенный в Успенском соборе Кремля, и 10 Царских Миней из числа книг, пожалованных Ивану Грозному⁸.

Деятельность святителя по составлению Миней была в большей своей части окончена к концу его архиепископства в Новгороде. Полное собрание состояло из 12 томов, содержащих более 27 000, либо, по другим данным, 13 000 художественно оформленных страниц⁹. Некоторые историки отмечают, что Минеям святителя Макария не хватает научного кругозора¹⁰. Однако, это связано не с некоей ограниченностью самого святителя, а с национальной самозамкнутостью русской нации, вызванной недоверием ко всему западному и даже восточному после Флорентийской унии и падения Константинополя.

Тем не менее, титанический труд, начатый святителем Макарием в Новгороде и заверченный в Москве, представляет собой обширный сборник древнерусской, греческой и, отчасти, латинской литературы XI–XVI вв. Безусловно, не обошлось без ошибок и неточностей, однако, в целом, можно сказать, что труд святителя занимает значимое место в истории русской книжности, ведь его Миней были актуальны не только для современников, но и для потомков: «В разной степени их влияние сказалося впоследствии при создании Четьих Миней Чудовских, Милютинских, Тулуповских и святителя Димитрия Ростовского»¹¹.

⁷ См.: Буланин Д. М. Феодосий, архиепископ Новгородский // сайт Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН / URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4682> (дата обращения: 26.03.2022).

⁸ См.: Макарий (Веретенников), игум. Митрополит Московский Макарий и церковно-литературная деятельность его времени. М., 1989. С. 277.

⁹ См.: Панова В. И. Российский митрополит XVI века Макарий в освещении отечественной историографии // сайт храма-часовни Святителя Макария митрополита Московского и всея Руси / URL: https://zastupnica-losinka.ru/novyy-podrazdel/article_post/rossiyskiy-mitropolit-xvi-veka-makariy-v-osveshchenii-otechestvennoy-istoriografii (дата обращения: 26.03.2022).

¹⁰ См.: Воронин Ф. Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность // Богословские труды. Т. 32. М., 1996. С. 131.

¹¹ Макарий (Веретенников), архим. Из жизни митрополита Московского и всея Руси Макария // Православный богословский журнал «Альфа и Омега» / URL: <https://www.pravmir.ru/iz-zhizni-mitropolita-moskovskogo-i-vseya-rusi-makariya/> (дата обращения: 26.03.2022).

Также святитель Макарий инициировал создание нового летописного свода, продолжавшего традицию IV Новгородской летописи¹² и в соавторстве со священником Агафоном составил в 1540 г. «Великий миротворный круг» — вычисленную на 532 года вперед пасхалию¹³.

Очевидно, что литературная деятельность святителя Макария была одним из приоритетов в его архипастырском служении на Новгородской земле.

Завершающие годы на архиерейской кафедре в Новгороде

В 1539 году архиепископ Макарий посещает Москву, когда возник вопрос об интронизации нового митрополита Московского из-за сведения с престола митрополита Даниила. На соборе архиереев Русской Церкви, который возглавлял архиепископ Макарий, был избран в митрополиты игумен Иосаф (Скрипицын)¹⁴. Его последовательное возведение в архимандриты, наречение во епископы, архиерейскую хиротонию и митрополичью интронизацию возглавлял святитель Макарий. Митрополичью грамоту митрополит Иосаф также получил из его рук¹⁵. По возвращении в Новгород, помимо продолжающейся работы над Минеями, святитель способствовал написанию жития мученика Георгия Болгарского, которое было поведено ему прибывшими с Афона иноками¹⁶.

В 1542 г., в результате низвержения митрополита Иоасафа вследствие мятежа Шуйских, святитель был вынужден покинуть Новгород и отправиться в Москву, где ему самому предстояло взойти на первосвятительскую кафедру.

Источники и литература

1. Булагин Д. М. Феодосий, архиепископ Новгородский // сайт Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН / URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4682> (дата обращения: 26.03.2022).

2. Воронин Ф. Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность // Богословские труды. Т. 32. М.: Издательство Московской Патриархии, 1996. 195 с.

3. Макарий (Веретенников), архим. Из жизни митрополита Московского и всея Руси Макария // Альфа и Омега / URL: <https://www.pravmir.ru/iz-zhizni-mitropolita-moskovskogo-i-vseya-rusi-makariya/> (дата обращения: 25.03.2022).

4. Макарий (Веретенников), архим. Из истории русской иерархии XVI века: митрополит Иосаф // карта слов и выражений русского языка «kartaslov.ru» / URL: https://kartaslov.ru/книги/архимандрит_Макарий_%28Веретенников%29_Из_истории_русской_иерархии_XVI_века/2 (дата обращения: 25.03.2022).

¹² См.: Лурье Я. С. Летопись Новгородская IV // сайт Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН / URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4288> (дата обращения: 26.03.2022).

¹³ См.: Дробленкова Н. Ф. Макарий, митрополит Московский и всея Руси // сайт Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН / URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4310> (дата обращения: 26.03.2022).

¹⁴ См.: Макарий (Веретенников), архим. Из истории русской иерархии XVI века: митрополит Иосаф // карта слов и выражений русского языка «kartaslov.ru» / URL: [https://kartaslov.ru/книги/\(Веретенников\)_а_Из_истории_русской_иерархии_XVI_века/2](https://kartaslov.ru/книги/(Веретенников)_а_Из_истории_русской_иерархии_XVI_века/2) (дата обращения: 26.03.2022).

¹⁵ См.: Макарий (Веретенников), архим. Последние годы архиерейства святителя Макария в Великом Новгороде // Альфа и Омега / URL: <https://www.pravmir.ru/godyi-arhiereystva-svyatitelya-makariya/> (дата обращения: 26.03.2022).

¹⁶ Там же.

5. *Макарий (Веретенников), игум.* Митрополит московский Макарий и церковно-литературная деятельность его времени // Тысячелетие крещения Руси. Межд. церк. науч. конф. «Богословие и духовность». Москва 11–18 мая 1987 г. 1989. 289 с.
6. *Макарий (Веретенников), архим.* Последние годы архиерейства святителя Макария в Великом Новгороде // Православный богословский журнал «Альфа и Омега» / URL: <https://www.pravmir.ru/godyi-arhiereystva-svyatitelya-makariya/> (дата обращения: 25.03.2022).
7. *Дробленкова Н. Ф.* Макарий, митрополит Московский и всея Руси // сайт Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН / URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4310> (дата обращения: 25.03.2022).
8. *Лурье Я. С.* Летопись Новгородская IV // сайт Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН / URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4288> (дата обращения: 25.03.2022).
9. *Панова В. И.* Российский митрополит XVI века Макарий в освещении отечественной историографии // сайт храма-часовни Святителя Макария митрополита Московского и всея Руси / URL: https://zastupnica-losinka.ru/novyy-podrazdel/article_post/rossiyskiy-mitropolit-xvi-veka-makariy-v-osveshchenii-otechestvennoy-istoriografii (дата обращения: 26.03.2022).
10. Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси // сайт «Православие.ru» / URL: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life6711.htm> (дата обращения 26.03.2022).
11. *Урушев Д. А.* Дивный святитель и пастырь // Книжница Самарского староверия / URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/71-1-0-693> (дата обращения: 26.03.2022).

Е. С. Стройлова

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОСТРОЖСКОЙ ТИПОГРАФИИ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СИТУАЦИИ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ В КОНЦЕ XVI — НАЧАЛЕ XVII в.

Развитие системы образования на восточноевропейских землях напрямую связано с темой религиозно-политической борьбы между православием и католицизмом, обострившейся с XVI в. Основывая свои коллегииумы и академии, католическая церковь стремилась установить контроль над образованием на белорусских и украинских землях. Против католической пропаганды выступили православные братства и школы.

Первая православная славяно-греко-латинская высшая Острожская школа, основанная около 1576–1577 гг. видным государственным деятелем Речи Посполитой князем Константином Острожским, играла в этом процессе видную роль. Учебный процесс, для обеспечения которого использовались книги библиотеки Острожской школы, предполагал подготовку выпускников к антикатолической полемике для защиты православного вероисповедания. Библиотечные фонды школы комплектовались богослужебными, полемическими и иными книгами, которые издавались в открытой 1573 г. Острожской типографии, принимавшей участие в антикатолической борьбе¹. Отметим, что в Остроге проходила деятельность Ивана Федорова, продолжившего здесь свою работу по печати книг. В библиотеке школы хранилась «Азбука» Ивана Федорова (1578 г., 1-е издание), представлявшая собой пособие по изучению греческого языка с греческим алфавитом, русскими названиями греческих букв и текстами на славянском и греческом языках².

При Иване Федорове в Остроге было подготовлено семь изданий: «Азбука»; «Букварь» (1578; сегодня книга находится в г. Гота; «Псалтырь» (1580 г.); «Новый Завет» (1580 г.); «Новый Завет с псалтырью впереди» (1580 г.); стихотворное произведение о событиях библейской истории Андрея Римме (ученик Острожской школы) «Хронология» (1581 г.); печатная полная славянская Библия, известная под именем «Острожская Библия» (1580–1581 гг.)³. Вероятнее всего все эти книги имелись в библиотеке Острожской школы, так как типография должна была обеспечивать учебное заведение литературой. По мнению М. С. Киселевой наличие печатного экземпляра Библии в школе дала возможность доказать Католическому Западу, «что славянская Библия демонстрирует высокий уровень развития языка и самостоятельности православной веры и культуры; протестантское окружение увидело в славянской Библии большой соблазн склонить православных христиан, исповедующих веру на национальных языках, к союзу против католиков, остающихся верным латыни»⁴.

Екатерина Сергеевна Стройлова — магистр истории, аспирант Государственного учреждения образования «Республиканский институт высшей школы», библиотекарь Государственного учреждения образования «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета.

¹ Селецкий А. К. Острожская типография и ее издания. Почаев, 1885. С. 223–226.

² Быкова Т. А. Каталог изданий Острожской типографии и трех передвижных типографий. Л., 1972. С. 5.

³ Там же. С. 5–21.

⁴ Киселева М. С. Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI–XVII вв. // Философский журнал. 2011. № 2(7). С. 128.

В 1582 г. руководителем типографии становится православный писатель-полемист Василий Сурожский. Под его руководством были изданы следующие книги: «Листы патриарха Иеремии» (1583 г.); «Диалог патриарха Геннадия» (1583 г.); «Ключ царства небеснаго. Календарь римский новый» (1587 г.); «О единой истинной православной вере, острожского клирика Василия» (1588 г.); «Книга Василия Великого о постничестве» (1594 г.); «Книга Иоанна Златоуста Маргарит» (1595 г. или 1596 г.); «Патерик или отечник печерский» (1597 г.); три издания «Часослова» (1598, 1602, 1612); «Отпись на лист в Бозе велелебнаго отца Ипатия» (1598–1599 гг.); «История о листртическом, то есть о разбойническом Феррарском или Флорентийском соборе» (1598 г.); «Опись, сиречь описание о разности восточной церкви с западною, в ней же фундамент святых православных церкви» (1598 г.); «Книжица» (1598 г.); «Псалтирь съ возледованием (изд. клирикомъ Василиемъ, 1598 г.); «Апокрисис» (1597 г. или 1599 г.); «Часослов» (1602 г.); «Молитвослов» (1606 г.); «Требник» (1606 г.); «Лекарство на оспальй умысел чловечий, с приложением при конце тестамента Василия царя греческаго сыну своему Льву Философу; переложено с греческаго Дамианом пресвитером на славянский язык» (1607 г.). Уже после смерти князя Константина Острожского (1608 г.) в типографии был издан «Часослов» (1612 г.).

Таким образом, можно сделать вывод, что в конце XVI — начале XVII в. в библиотеке Острожской школы находились богослужebные, полемические, учебные книги, а также издания по церковной истории. Деятельность Острожской школы и Острожской типографии содействовали развитию образования и культуры в восточноевропейском регионе, укреплению языкового единства.

Источники и литература

1. *Быкова Т. А.* Каталог изданий Острожской типографии и трех передвижных типографий. Л., 1972.
2. *Киселева М. С.* Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI–XVII вв. // *Философский журнал.* 2011. № 2(7). С. 124–136.
3. *Селецкий А. К.* Острожская типография и ее издания. Почаев, 1885. 227 с.

И. С. Леликов

ВЛИЯНИЕ ПРИМЕРА ПРП. СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО НА НРАВСТВЕННУЮ СОСТАВЛЯЮЩУЮ «ПОУЧИТЕЛЬНЫХ СЛОВ» МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА)

Одним из основных трудов митр. Платона (Левшина) являются XX томов «Поучительных слов», которые составлялись более 43 лет. Первая записанная проповедь в них датируется 19 маем 1763 года, а последним является «Слово на новый 1807 год». В каждом томе содержится от 31 до 44 поучений, объемом от 7 до 14 страниц, сказанных по разным случаям: от освящения храма до приезда августейшей особы в Троице-Сергиеву лавру. Необходимо отметить, что в июле 1766 года в возрасте 29 лет иеромонах Платон (Левшин) назначается священно-архимандритом Троице-Сергиевой лавры. Эту должность он занимал 46 лет, т.е. всю оставшуюся жизнь, будучи параллельно и законоучителем Павла Петровича, и членом Святейшего Синода, и архиепископом Тверским, и митрополитом Московским. Скончался владыка 11 ноября 1812 года.

Несмотря на такую продолжительную прямую связь с Троице-Сергиевой лаврой, в XX томах «Поучительных слов» содержится всего 32 проповеди, посвященные прп. Сергию Радонежскому или сказанные рядом с его мощами. Стоит отметить, что из них 28 поучительных слов записано после 1792 года. Не станем разбирать подробно все 32 проповеди, но постараемся ответить на вопрос: почему слова, связанные с прп. Сергием Радонежским, начали входить в двадцатитомник только в 90-х годах XVIII в.?

Чтобы это сделать, необходим экскурс в прошлое. О сложившейся в тот исторический период ситуации можно понять, углубившись в ораторские произведения эпохи. При анализе можно заметить, что многие из них содержат обращения к монаршей особе, либо сказаны в присутствии ее. Чтобы украсить свое творение и уважить, например, императрицу, авторы практически всегда используют разнообразные эпитеты, аллегории, метафоры и иные средства художественной и лексической выразительности. А при непредвзятом анализе ораторских произведений XVIII века можно заметить, что использовали авторы не только витиеватые слоги, но и искаженные под угоду правителей библейские цитаты¹. Если учесть, что многие из писателей в ту эпоху были церковными иерархами, неизбежно заключающими в свои речи нравственную составляющую, то невольно можно задуматься: а к чему же тогда призывали архиереи Православной Церкви?

Показательным ораторским произведением второй половины XVIII века можно считать «Слово в день восшествия на всероссийский императорский престол Благочестивейшия Самодержавнейшия Великия Государыни Екатерины II Алексеевны», написанное в 1761 году (заранее до коронации) будущим митр. (тогда еще архимандритом) Гавриилом (Петровым-Шапошниковым)². Его проповедь начинается по клас-

Иван Сергеевич Леликов — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Матвеев Е. М.* Панегирическая ораторская проза в русской литературе середины XVIII века // *Окказиональная литература в контексте культуры России XVIII века* / Под ред. П. Е. Бухаркина, У. Екуч, Н. Д. Кочетковой. СПб., 2010. С. 69.

² *Гавриил (Петров), митр.* Слово в день восшествия на всероссийский императорский престол Благочестивейшия Самодержавнейшия Великия Государыни Екатерины II Алексеевны // *Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди...* / Сост. свящ. М. А. Поторжинский. Киев, 1879. С. 541–546.

сической структуре слова. Т. е. ей предшествует эпитафия: «Царя чтите, сие бо есть угодно пред Богом» (1 Пет 2:17). Данная цитата повторяется и в середине поздравительного слова. Собственно, вокруг нее и выстраивается главный посыл ораторского произведения.

Но если обратиться к Св. Писанию, то можно заметить, что автор составил приведенную цитату из двух частей различных стихов Библии. Приведем данное место в Синодальном переводе: «Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, **царя чтите**. Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым. **Ибо то угодно (Богу)**, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Пет 2:17–19).

Как видно, архим. Гавриил произвольно разрушает синтаксическую структуру предложений, делая главное предложение «*ибо то угодно Богу*», от которого зависит последующее придаточное, самым придаточным и присоединяет его к другому предложению. Подлинный смысл данного библейского отрывка в том, что Богу угодно, чтобы человек, даже несправедливо страдая от власть имущих, со смирением переносил скорби и почитал власть имущих (в том числе и царя), а вовсе не в том, что нужно чтить царя, потому что это угодно Богу. Из этого можно сделать вывод, что эпитафия искусственно «сконструирован». А ведь, как уже указывалось выше, вокруг него выстроен основной нравственный посыл ораторского произведения.

Этот пример свидетельствует о довольно свободном обращении проповедников XVIII века с текстом Священного Писания, если этого требовала «ситуация проповеди». А в данном случае «ситуация проповеди» особенно требовала подобного эпитафия, поскольку слово написано в 1761 году и, по сути, нацелено на оправдание узурпации императорской власти Екатериной II.

Переходя к «Поучительным словам» митр. Платона (Левшина), стоит отметить, что первая проповедь, вошедшая в двадцатитомник, была написана в возрасте 26 лет. А последняя — на семидесятом году жизни. Ранним поучительным словам (условно с 1763 по 1773 года, т.е. I и II тома) свойственна витиеватость слога³. Возможно, это связано с четким следованием классической структуре слова⁴, которая в то время уже изживала себя. В отношении же августейших особ митр. Платон, также, как и его современники, употреблял большое количество средств художественной и лексической выразительности. В проповедях присутствует эпитафия и обильное цитирование Библии, но со временем, т.е. с 1775 года, эпитафия употребляется все реже, а постепенно и уменьшаются заимствования из Св. Писания. Параллельно с этим акцентирование внимания на приписываемых добродетелях и нравственных достоинствах августейших особ возрастает. Им посвящается все больше произведений, о них употребляется чаще и на обычных проповедях. Примечательно, что с 1767 года по 1775 год вовсе не записывались поучительные слова сугубо на церковную тематику, но лишь произносились на церковно-государственные и светские события.

Безусловно, митр. Платон старался обходить острые углы, говоря об августейших особах. Например, он в одной из проповедей⁵ подчеркивает, что именно «подданные верят», что «Государи своим союзом с самим Богом соединяются», оттого и их решения выходят в согласии с волей Божией. Также грамотное использование средств художественной и лексической выразительности предостерегало от намеренного⁶ искажения мыслей⁷. Несмотря на то, что в «Поучительных словах» с 1780-х годов

³ Надежина А. Митрополит Московский Платон Левшин как проповедник. Казань, 1882. С. 12.

⁴ Гомилетика: учебник бакалавра теологии / В. В. Бурева, архимандрит Симеон (Томачинский). — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2018. С. 223.

⁵ Платон (Левшин), архиеп. Поучительные слова: В 20 т. Т. II. М.: Московская типография, 1780. С. 440.

⁶ Бесспорно, ошибки и неточности присутствуют в «Поучительных словах», но они не столь значительны, поэтому в контексте данной работы ими можно пренебречь.

⁷ Платон (Левшин), архиеп. Поучительные слова: В 20 т. Т. IV. М., 1780. С. 345.

упрощается слог, сокращается объем, не часто приводится эпиграф, а сами монаршие особы все реже присутствуют на произнесении проповедей, в них продолжают встречаться яркие восхваления Екатерины II и августейшего семейства. Но уже не приписываемая им высокая нравственная жизнь, а успехи во внутренней и внешней политике становятся поводом для прославления. Тем не менее, в этот период августейшие особы все еще являются примером для подражания, ведь полностью отказаться от упоминаний их добродетелей не представлялось возможным. Аналогично поступают и современники митр. Платона: например, практически те же самые настроения можно встретить у Дашковой Е. Р. в речи 1783 года⁸.

Видимые изменения происходят в конце 80-х — начале 90-х годов XVIII в. В поучительных словах все чаще поднимается тема Отечества. Даже в проповедях, обращенных к августейшим особам, внимание с их личности смещается на Бога⁹ или на их святых покровителей. Митр. Платон все реже цитирует Св. Писание в абзацах, посвященных монаршим особам. Прославление же императрицы и ее семьи происходит, но уже без использования таких ярких выражений, которые были свойственны более ранним проповедям. С 1780-х все реже встречаются поучительные слова, сказанные на государственные праздники. А с 1798 года в двадцатитомнике найти можно только проповеди сугубо на церковные памятные события (не считая слов на Новый год). Таким образом, с начала 90-х годов неисчерпаемый христианский календарь с его подвижными и неподвижными праздниками и днями памяти святых угодников становится на первое место в двадцатитомнике митр. Платона.

Скорее всего, такому итогу послужила череда обстоятельств, произошедших с 1776 года. В 1776 году умирает первая жена наследника Павла Петровича. И отношения к бывшему учителю у него постепенно охлаждаются. Он первым перестает появляться на проповедях. Затем митр. Платон коснулись придворные интриги, ведь его нелицемерная позиция еще с 1760-х годов породила противников. Также удаление Московской кафедры от столицы Санкт-Петербурга негативно сказывалось, ведь с возрастом частые перемещения давались все труднее. Но окончательным фактором явился конфликт, возникший на коронации Павла I. Во время нее, при входе императора в алтарь, митр. Платон сказал своему бывшему ученику снять шпагу, что задело правителя. Он через несколько дней прислал телеграмму, в которой запрещал выезд иерарху из Москвы.

Как было сказано ранее, в конце XVIII века особое место в «Поучительных словах» стали занимать проповеди, произнесенные на церковные события. Больше всего внимания из святых было уделено прп. Сергию Радонежскому. Если же до этого читателям активно ставились в пример в том числе и монаршие особы, то с 1790-х гг. только Бог и святые, а в особенности преподобный, стали боговорочными образцами для подражания. В еще встречающихся единичных проповедях, упоминающих монаршую особу, сильно меняется риторика. Так в 1795 году поучительное слово, сказанное по случаю получения в дар драгоценных богослужебных сосудов от Екатерины II¹⁰, построено в виде молитвенного обращения к прп. Сергию. Именно его просит митр. Платон принять это приношение и помолиться за всех нас, в том числе и императрицу, перед Богом.

С проповедями, посвященными прп. Сергию Радонежскому, связано возвращение эпиграфов, а также вновь обширное цитирование Св. Писания. Образцовым поучительным словом, обобщающим предыдущие речи данному святому, можно считать «Слово на день преподобного Сергия о нищете духа»¹¹, сказанное в Троице-Сергиевой Лавре 5 июля 1805 года. 68-летний митрополит говорит о преподобном подвижнике, который был «нищий духом, но богатый верою, нищим по низкому мудрованию мира, но богатый по высокой богословии Христианской». В основной части проповеди он подробно и ясно разбирает, что значит быть «нищим духом». Владыка говорит,

⁸ Дашкова Е. Р. Речь при открытии Императорской Российской академии. М., 1803. С. 3.

⁹ Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: В 20 т. Т. XIII. М., 1792. С. 271–279.

¹⁰ Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: В 20 т. Т. XVII. М., 1797. С. 336.

¹¹ Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: В 20 т. Т. XX. М., 1806. С. 225–236.

что «нищие духом» смиренные, не возносятся над другими, доброжелательные, человеколюбивые, раздадут последнее, страшатся обидеть кого-то, утешают людей, терпеливы к гонению и оскорблениям, немстительны, «врага своего кровь пролить ужасаются», к богатству беспристрастны.

Об осмыслении митр. Платоном мирской славы и достоинства говорят проповеди, обращенные к августейшим особам. Он утверждает, что «нищий духом не ищет мирских честей и достоинств. Приемлет он их, когда Бог его к тому призывает, но не яко чести и достоинства, отличающия его от других человек; но яко звания и должности, могущия воспользовать и его и других. Но богатый духом о том только и помышляет, и никаких самых низких и безчестных способов не оставляет употреблять, чтоб вознестись над другими подобными, или и лучшими себя, чтоб все ему повиновалось, и все бы пред ним ползало». Заканчивает проповедь митр. Платон кратким рассказом о святом Сергии Радонежском.

Подводя итог, стоит отметить, что в XVIII в. непросто было церковным проповедникам. Возвеличивая монарших особ, они зачастую пренебрегали верным нравственным послылом. Примечательно то, что ввиду различных жизненных обстоятельств у митр. Платона (Левшина) получилось отойти от «культы личности» августейшей семьи и начать приводить в пример угодников Божиих. С появлением на страницах «Поучительных слов» размышлений о преп. Сергии связана активная проповедь подлинной нравственной жизни. Тема нищеты духовной, предпочтение Небесного Отечества земному, отказ от мирской славы и иных соблазнов и др. ранее затмевалось возведением в пример августейших особ. Безусловно, им было в чем подражать, но подлинная христианская нравственность стала доминировать на страницах «Поучительных слов» именно с акцентированием внимания на личности прп. Сергия Радонежского.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: РБО, 2017. 2047 с.
2. Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: В 20 т.
3. Платон (Левшин), архиеп. Поучительные слова: В 20 т. Т. II. М., 1780. 455 с.
4. Платон (Левшин), архиеп. Поучительные слова: В 20 т. Т. IV. М., 1780. 387 с.
5. Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: В 20 т. Т. XIII. М., 1792. 320 с.
6. Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: В 20 т. Т. XVII. М., 1797. 413 с.
7. Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: В 20 т. Т. XX. М., 1806. 456 с.
8. Гавриил (Петров), митр. Слово в день восшествия на всероссийский императорский престол Благочестивейшия Самодержавнейшия Великия Государыни Екатерины II Алексеевны // Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди, с общей характеристикой периодов ея, с биографическими сведениями о замечательнейших проповедниках русских (с XI–XVIII в. включительно) и с указанием отличительных черт проповедничества каждого из них / Сост. свящ. М. А. Поторжинский. Киев, 1879. 856 с.
9. Гомилетика: учебник бакалавра теологии / Сост. В. В. Бурева, архимандрит Симеон (Томачинский). М.: Издательский дом «Познание», 2018. 453 с.
10. Дашкова Е. Р. Речь при открытии Императорской Российской академии. М., 1803 г. 4 с.
11. Матвеев Е. М. Панегирическая ораторская проза в русской литературе середины XVIII века // Оказиональная литература в контексте культуры России XVIII века / Под ред. П. Е. Бухаркина, У. Екуч, Н. Д. Кочетковой. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2010. 448 с.
12. Надежина А. Митрополит Московский Платон Левшин как проповедник. Казань, 1891. 224 с.

Я. Ю. Цветков

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В ИЕРУСАЛИМЕ ПОСЛЕ КРЫМСКОЙ ВОЙНЫ 1853–1856 гг.: НОВЫЕ ЗАДАЧИ И ЦЕЛИ МИССИИ

Завершившаяся в 1856 году Крымская война поставила вопрос относительно возможности возобновления деятельности Русской духовной миссии (РДМ) в Иерусалиме. Этот вопрос был весьма актуален хотя бы потому, что возросшая в XIX столетии деятельность западных миссионеров на территории Османской империи, а особенно в Палестине, стала одним из поводов создания РДМ в 1847 году. В свою очередь исследователи замечают, что особую активность западные миссионеры начали проявлять свою деятельность лишь только после Крымской войны 1853–56 гг. В подтверждение данного тезиса можно привести, например, слова К. Е. Балдина, который замечает, что «во второй половине XIX столетия, после Крымской войны, началось все более интенсивное проникновение западноевропейских держав, прежде всего Англии, Франции, а в дальнейшем и Германии на Ближний Восток»¹. То есть этот период в истории Святой Земли можно смело охарактеризовать как время расцвета миссионерской деятельности в Палестине.

В связи с необходимостью возобновления деятельности русской миссии на Ближнем Востоке хотелось бы напомнить о целях, которые ставились перед ее главой — архимандритом Порфирием (Успенским). Так, предполагалось, что миссия должна была приложить усилия к преобразованию греческого духовенства и тем самым привлечь к Православию местное население, находящееся в колеблющемся состоянии из-за недоверия к грекам. Таким образом, как отмечает М. П. Соловьев, из-за указанной инструкции в данной миссии «ученый архимандрит был поставлен в самое фальшивое положение»². Однако сам русский архимандрит ставил перед собой следующие задачи:

- 1) Соединить Иерусалимскую, Антиохийскую и Российскую Церкви с целью их взаимообщения.
- 2) Наблюдать за расходами денежных средств, поступающих на Восток из России.
- 3) Контролировать русских поклонников.
- 4) Снабдить все сельские церкви Сирии и Палестины иконами. Для этого предполагалось открыть при миссии иконописную мастерскую.
- 5) Наблюдать, в каком количестве христиане из арабов были обращены в магометанство и как относятся к христианским святыням и традициям.
- 6) Помогать при устройстве и открытии новых школ, семинарий и академий при Иерусалимской Патриархии³.

Однако осуществить их на деле архимандриту Порфирию так и не удалось. Когда речь зашла о возобновлении миссии в Иерусалиме, было верным предположить, что он же ее вновь и возглавит. Но эта мысль и горячее желание архимандрита не совпали с намерениями обер-прокурора Священного Синода графа

Яков Юрьевич Цветков, отец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Балдин К. Е. Западная экспансия в Палестине глазами русских паломников (конец XIX — начало XX в.) // Россия и Западная Европа: взаимодействие. Иваново, 2016. С. 93.

² Соловьев М. П. Святая земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М., 2012. С. 42.

³ Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записи. Т. 1. СПб., 1894. С. 359–360.

А. П. Толстого. Вот что об этом пишет архимандрит в своих дневниковых записях: «сегодня я был у Андрея Николаевича Муравьева. Он поведал мне, что новый обер-прокурор Св. Синода граф Александр Петрович Толстой преубежден против меня, не поставшегося в Иерусалиме и известного ему еще по Одессе»⁴. Об этом так же заявил архимандриту Порфирию и Лев Григорьевич Сенявин, отметивший, что такое мнение у графа сложилось по разным наговорам.

В итоге, из тех же дневниковых записей легко можно узнать о начале новой страницы истории РДМ в Иерусалиме, но уже с новой главой. На страницах своих дневников от 23 апреля 1857 года архимандрит Порфирий (Успенский) сетовал, что «в Иерусалим назначена Духовная Миссия под начальством епископа. Но не мне поручается управление ею, а одесскому епископу Поликарпу»⁵. В связи с этим представляется необходимым более подробней остановиться на личности епископа Поликарпа и отметить, какие цели были поставлены возобновляющейся миссией.

О владыке Поликарпе известно было то, что во время Крымской войны 1853–1856 гг. он был в Севастополе и разделил с защитниками города все «опасности и нужды. Здесь под гром орудий, под градом ядер и пуль, готовый по слову Христову “положить душу свою за други своя”, воодушевлял он воинов на подвиги бранные, утешал изнемогавших и унывающих, напутствовал умиравших от ран и болезней, сопровождал умерших в вечную жизнь»⁶. То есть смело можно говорить о том, что для своих современников епископ Поликарп был уважаемым пастырем добрым пастырем.

Однако, исходя из дневниковых заметок архимандрита Порфирия (Успенского) следует, что скорее всего выбор на указанного архиерея пал потому, что «Горчаков предпочел... епископа Поликарпа по одобрению графа Путятина, издавшего сего епископа в Афинах»⁷. Отметим, что указом Святейшего Синода от 2 января 1843 г. епископ Поликарп был определен настоятелем российской-посольской церкви в Афинах, где, по словам архимандрита Палладия, сказанным в надгробном слове над почившим епископом Поликарпом, «и там светил и служил с великою пользою (Церкви Христовой — Ц. Я.) к утешению и немалой радости православных, в то же время приумножая богодарованные свои таланты, укрепляя душу иноческими подвигами»⁸.

То есть здесь, вдали от Родины, владыка Поликарп так же заслужил любовь и уважение греческой паствы. Владыка имел непосредственный опыт взаимоотношений с греческим духовенством, основу которого и составляли иерархи Иерусалимского Патриархата. Также знал и особенности характера, присущие грекам, и самое главное — греческий язык, что могло бы плодотворно сказаться на выстраивании доверительных взаимоотношений. А значит мог выполнить те задачи, которые были упомянуты выше, о чем писал министр иностранных дел князь А. М. Горчаков: «Главная, существенная цель вверенной усердию Вашему Миссии состоит в том, чтобы не допускать ослабления в духовном единстве, связующем между собою разноплеменных, но единоверных обитателей Сирии и Палестины»⁹.

Нужно уточнить, что существовал и более подробный список задач, которые правительство Российской империи ставило в цели возобновляемой миссии на Православном Востоке. Так, в цели миссии входило:

⁴ Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записи. Т. 3. СПб., 1896. С. 42–43.

⁵ Там же. С. 74.

⁶ Крымский В. А. Пастырское служение епископа Поликарпа (Радкевич) // Двенадцатые Денисьевские чтения. Орел, 2016. С. 278.

⁷ Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записи. Т. 7. СПб., 1898. С. 77.

⁸ Палладий, архим. Слово при погребении епископа Поликарпа // Орловские епархиальные ведомости. 1867. № 19. С. 1432.

⁹ Россия в Святой Земле. Документы и материалы: В 3 тт. Т. 2 / Под ред. Н. Н. Лисового. М., 2017. С. 119.

1) Как это было и прежде поддерживать дружественные отношения с греческим духовенством в Иерусалиме, не плести интриги;

2) Поддерживать хорошие отношения с властями других христианских вероисповеданий;

3) Самое главное, как уже было отмечено ранее, оказание помощи бедствующему арабскому населению и духовенству;

4) Начальнику миссии вверялось наблюдение за нравственностью поклонников, приходящих на Святую Землю из России¹⁰.

5) Миссии вверяется помогать в улучшении Иерусалимского училища для греков и арабов. Вопрос духовного просвещения населения ставится на одно из важных дел для духовной миссии. В помощь также предлагалось устроить типографию, где было бы возможным печатать богослужебные книгу и духовно-нравственную литературу для арабского населения;

6) Миссия должна оказывать помощь и соседним Патриархатам, особенно бедствующей Антиохийской Церкви; Касательно Александрийского Патриархата предлагалось оказывать денежную помощь для поддержки устроенных патриархом училищ и богаделен;

7) Миссии необходимо так же было следить, чтобы при взаимном обладании святыми местами между представителями различных конфессий оставался status quo. При этом неразрешенным оставался вопрос с ремонтными работами купола над Святым Гробом, миссии необходимо было стать посредником между греками и латинянами.

Помимо этих целей, исходя из сообщения генерального консула в Бейруте Н. Е. Мухина к А. П. Бутеневу, было также необходимо устроить, по примеру европейских держав, в Иерусалиме больницу и гостеприимный дом. Так, например, прусское консульство устроило больницу, австрийское правительство — гостеприимные учреждения в весьма больших размерах, у французов, как и у англичан — свои заведения сестер милосердия, да и у евреев имелась больница¹¹. Важно было не допустить, чтобы Россия осталась без богоугодных заведений на Святой Земле. Об этом свидетельствует и резолюция императора Александра II к сему документу: «После всего, что делают прочие христианские исповедания, стыдно будет нам отставать от них (июня 11 дня 1857 г.)»¹². Интересно, что частично задачи совпадают с предложениями о. Порфирия (Успенского).

Но воплотить эти задачи владыке Поликарпу не было суждено также, как и первому главе миссии архимандриту Порфирию. В официальных документах, а именно в письме от 28 августа 1857 года обер-прокурора Священного Синода графа А. П. Толстого к управляющему министерством иностранных дел И. С. Мальцову, сообщалось, что «назначенный начальником Иерусалимской Духовной Миссии нашей преосвященный Поликарп, епископ Одесский, по прибытии сюда (в Санкт-Петербург. — Ц. Я.) подвергся болезни, что поэтому г. министр иностранных дел озабочился приисканием на его место достойного преемника, и что Его Сиятельство, по соглашению со мною, совершенно одобрил выбор инспектора здешней Духовной Академии архимандрита Кирилла»¹³.

Говоря о «болезни» в своем примечании Н. Н. Лисовой ссылается на дневниковые записи архимандрита Порфирия (Успенского) от 15 августа 1857 года: «в первое свидание с министром Горчаковым предъявил (епископ Поликарп. — Ц. Я.) ему, что поедет в Святый град только тогда, когда дадут ему в распоряжение не менее 300000 рублей на нужды Палестинской церкви»¹⁴. Причина такого требования была оценена министерством не совсем уместной, из-за чего на место епископа Поликарпа (Радкевич) был поставлен архимандрит Кирилл (Наумов).

¹⁰ См. подробнее: Россия в Святой Земле. Т. 2. С. 111–113.

¹¹ См. подробнее: Там же. С. 117.

¹² Там же. С. 118.

¹³ Там же. С. 120.

¹⁴ Порфирий (Успенский), *еп.* Книга бытия моего. Т. 7. С. 89.

Источники и литература

1. Балдин К. Е. Западная экспансия в Палестине глазами русских паломников (конец XIX — начало XX в.) // Россия и Западная Европа: взаимодействие. Иваново, 2016.
2. Крымский В. А. Пастырское служение епископа Поликарпа (Радкевич) // Двенадцатые Денисьевские чтения: материалы межрегион. Науч.-практ. конференции по проблемам истории, теории и практики библиотечного дела, библиотековедения, библиографоведения и книговедения, г. Орел, 29–30 окт. 2015. Орел, 2016. С. 274–287.
3. Палладий, архим. Слово при погребении епископа Поликарпа // Орловские епархиальные ведомости. 1867. № 19. С. 1428–1434.
4. Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записи. В 8-ми томах. СПб., 1894–1902.
5. Россия в Святой Земле. Документы и материалы: В 3 тт. / Под ред. Н. Н. Лисового. М.: Индрик, 2015–2017.
6. Соловьев М. П. Святая земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М.: Индрик, 2012. 248 с.

С. О. Самохлиб

ПИСЬМА АРХИМ. АНАТОЛИЯ (ТИХАЯ) КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ЯПОНИИ (XIX в.)

В библиотеке монастыря Зограф хранятся письма архимандрита Анатолия (Тихая) — одного из первых миссионеров, служивших в Японии с 1871 по 1890 годы¹. Его письма датируются этим же временем. Обнаруженные 38 писем занимают 110 страниц рукописного текста, на двенадцати из которых расположены доходно-расходные отчеты и карта с обозначенными на ней храмами и молитвенными домами, существовавшими в Японии к 1883 году. Адресатами писем являлись ктиторы Миссии: игумены Свято-Пантелеймонова монастыря. Все письма, кроме последнего, были направлены архим. Макарию (Сушкину) (1880–1889 гг.), последнее же письмо — архим. Андрею (Верёвкину) (1834–1903 гг.). Вероятно, переписка велась архим. Анатолием (Тихаем) по благословию равноап. Николая Японского и была поручена ему в связи с тем, что он, являясь афонитом, был знаком с архим. Макарием. В частности, в одном из писем о. Анатолий вспоминает, как он пел «у [о. Макария] на клиросе»².

Местом написания писем являлись станы Духовной миссии в Хакодате, Осака и Токио. Исключение составляет только первое письмо от 28 сентября 1871 года, написанное в Константинополе (Стамбуле) незадолго до отправления в Японию. Письма позволяют проследить некоторые исторические детали, в частности, хронологию служения архим. Анатолия (Тихая) в Японии. При этом количество написанных писем, косвенно указывают на особенности служения отца Анатолия в разные годы. Так, например, в период с 1879 по 1886 год, им было написано 26 писем (из них 4 из Хакодате, 7 — из Осака, 15 — из Токио). К этому времени относится период исполнения архим. Анатолием должности настоятеля посольской церкви в Токио (с 1879 по 1890 гг.). При этом количестве писем, написанных к 1879 году, обратно пропорционально количеству публикаций архим. Анатолия к этому же времени (к 1879 г. опубликовано примерно 60% / 15 из 25)³.

Важной особенностью переписки архим. Анатолия является разнообразие её содержания. С одной стороны, письма имеют официальный характер. Являя собой прошения о выделении необходимых для миссии ресурсов, они, в то же время, являются неформальными отчетами перед ктиторами о состоянии Японской Православной Церкви. С другой стороны, эта переписка содержит ряд сведений личного характера.

Наибольший интерес полученные сведения приобретают при сопоставлении их с записями, оставленными равноап. Николаем Японским в личном дневнике. В частности, письма дополняют представления о событиях, последовавших после Собора

Станислав Олегович Самохлиб — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура.

¹ Самохлиб С. О. Японский миссионер архимандрит Анатолий (Тихай; 1838–1893) // Вестник Исторического общества СПбДА. 2021. № 2 (7). С. 134–142.

² АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 23 мая 1888 года. Л. 93.

³ Прим.: К 1879 году было написано около 30% писем и 60% публикаций. Подробнее см. Самохлиб С. О. Архимандрит Анатолий (Тихай) в истории Российской Духовной Миссии в Японии. Дзержинский, 2020. С. 116; Гавриков А. А. Публицистическая деятельность членов Российской Духовной Миссии в Японии как канал русско-японской межкультурной коммуникации (1860-е — 1917 г.). Дисс. канд. ист. наук. Иркутск, 2012. С. 240.

1884 года. Из официальных документов и записей равноап. Николая становится известно о том, что обсуждение вопроса финансирования катехизаторов привело к мятежу группы проповедников во главе с иереем Павлом Савабэ⁴. В возникшей ситуации архим. Анатолий (Тихай), согласно дневникам, поддержал сторону «мятежников», предлагая начальнику миссии обратиться за помощью в урегулировании конфликта к Святейшему Синоду⁵. Однако сам архим. Анатолий писал следующее:



«Смута наша началась в Феврале. Человек 10 старших катехизаторов и десятка два-три более состоятельных христиан представили Владыке свои соображения о недостатках у нас в Миссии и предлагали способы исправления их. Недостатки, конечно, есть, но средства предложенные ими почти все нельзя признать верными и удобоисполнимыми. Так как Владыка отказал им в исполнении их желаний, то катехизаторы подали в отставку от службы в Церкви, а другие христиане перестали ходить в церковь. Я бы иначе поступил нежели Владыка; но Владыка говорит, что он иначе не может поступить, чтобы не уронить авторитета. Они хотели просить суда Свят. Синода; но после оставили; и теперь так все стоит; по виду тихо; двое или трое из них смирились, а прочие так и доселе стоят в стороне, но не пошли ни к католикам, ни к протестантам. И я полагаю, что нужно многое исправить у нас, но так как в конце концов Начальник должен быть один и отвечать пред Богом должен будет тот, кто поставлен главою этого дела, то я почти отстранился от частого участия в делах Миссии, чтобы не вышло больше раздора. С Владыкой я не в ссоре, но только я перестал вмешиваться. Чувствую свою немощь, и что должен уступить свое место более свежим силам; вот дал бы Бог докончить 15 лет службы (через два года), и видеть в Оосака миссионера, которого ждем вместе с о. Владимиром [Соколовым]»⁶.

Представленный выше текст, с одной стороны, подтверждает объективность некоторых рассуждений равноап. Николая Японского, изложенных в дневниках. С другой — позволяет понять позицию архим. Анатолия в создавшейся ситуации. Действительно, сильная болезнь или «слабость»⁷ отца Анатолия в соединении с присущим ему чувством долга послужили причиной внешней отрешенности от происходящего, в результате чего в глазах начальника миссии он казался бесполезным человеком, от которого нельзя было получить «ни здравого совета..., ни искры сочувствия...»⁸.

Из писем, содержащих сведения о самих Поместных соборах, необходимо обратить внимание на письмо от 9/21 сентября 1887 года, поскольку оно сообщает некоторые подробности о проведении собора:

⁴ Николай (Оно), иером. Становление Японской Православной Церкви при архиепископе Николае (Касаткине) в период с 1876 г. по 1891 г. Обзор первоисточников из архивов Японской Православной Церкви. М., 2018. С. 175.

⁵ Дневники святого Николая Японского: в 5 т. Т. 2. СПб., 2004. С. 252.

⁶ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 2 ноября 1884 года. Л. 68.

⁷ Дневники святого Николая Японского: в 5 т. Т. 2. С. 252.

⁸ Там же. С. 252. Прим.: Письма архим. Анатолия содержат просьбы к игумену и духовнику Свято-Пантелеймонова монастыря о молитвах за мир в Японской Церкви и о неразглашении информации о произошедшем «мятеже». Данные прошения свидетельствуют о беспокойстве отца Анатолия, как о судьбе паствы, так и о судьбе начальника миссии. Усугубившаяся же болезнь и вынужденная отмена долгожданной поездки в Россию действительно могли стать причиной безучастности миссионера.

«Как в предшествовавшие 12 или 13 лет, так и в этом году, ко дню Свв. Первоверховных Апостолов собрались священники, проповедники и депутаты православных общин. 29^о Июня совершено торжественное соборное богослужение с Владыкою во главе. 30^о Июня священники и проповедники доканчивали свои частные сообщения Пресвященному, а 1^о Июля начались соборные заседания. Под председательством Епископа всех собравшихся было 139 человек. Собор происходит в домово́й (она пока единственная) церкви Миссии. Пред солеёю ставится длинный стол, за которым могут помещаться человек 14, 15 священнослужителей с Владыкою во главе; за тем по всей церкви с трех сторон расставлены стулья для проповедников и депутатов, а также и для других, желающих слушать. Собор начинается благословением — 1^й день архиерея, а следующие дни священниками по очереди и пением молитвы Св. Духу. Секретари начали читать отчет о состоянии церкви по приходам каждого священника (всех было 12 приходских священников), начиная с Токио. Оказалось, что в истекшем церковно-отчетном году окрещено или присоединено к Православию 1649 душ, а всего христиан православных в Японии 14, 378 человек. В последующие дни обсуждались прошения тоокейских прихожан о назначении сюда еще двух священников, так как у двух теперешних священников в Токио и окрестностях — больше 3500 душ и трудно им справиться. Еще были просьбы о священниках для Юга; но после долгих рассуждений возможным оказалось только рукоположить одного диакона во Священники. Дьякон Симеон Юкава, после, — 12 Июля, рукоположен во священники. С 4^о по 7^о Июля (кроме Воскресения, 5 Июля) совершались распределения проповедников по всем концам Японии, — это самое хлопотливое дело. 7^о Июля Собор окончился и Владыка заявил, что Собор в будущем году соберется в Оосака, и так будет поочередно — один год в Токио, другой — в Оосака; это найдено нужным для Южных Христиан; в Юго-Западных Японских провинциях о Токио имеют очень невысокое понятие; для них первые места в Японии — Киото и Оосака (оба эти города на час расстояния между собою по япон. дороге)».

При сообщении актуальных новостей миссии архим. Анатолий (Тихай) давал им свою оценку. В частности, письма содержат характеристики некоторых членов миссии, в том числе ее главы — равноап. Николая Японского. Так, например, архим. Анатолий сообщает следующее:

«О. Николай или совсем не пишет, или если пишет, то мало писать не любит»⁹. Никак он «не может собраться написать Вам сам. Об.-Прокурор два раза писал и просил его писать, а Владыка все таки даже ему не может найти времени писать. Извольте видеть, сколько у него занятий: ежедневно три или четыре часа в классе преподает катехизат. ученикам; шесть часов битых занимается переводом богослужебных книг; а за тем общее управление Миссиею, выслушивание ежедневных донесений и т.п. тоже требует времени. Нужно удивляться, как у Владыки хватает времени на все это; истинно, только его незнающей усталости деятельной природе возможно это. И все-таки он постоянно ропщет на то, что сутки имеют не 48 часов, а всего 24»¹⁰. «И говорить нечего: о. Николай редкий искусный труженик, и мы, заурядные люди, далеко отстоим от него»¹¹. За «Его непритязательную жизнь и непрестанную самоотверженность в Его путях, Отец Николай Сам лично стоит выше, затемняет Собору [Собор], даже это большое здание называют Его именем, ... [за]... Его непреодолимую ревностью и благородною любовью к Богу и ближнему»¹².

И в то же время, отец Анатолий замечал:

«...дела в нашей Миссии так печальны, что жить здесь и смотреть на это очень трудно. Все дело в том, что надежды на улучшение не предвидится, пока наши

⁹ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 23 Октября 1875 года. Л. 8.

¹⁰ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 10 февраля 1883 года. Л. 47.

¹¹ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 31 Января 1880 года. Л. 30.

¹² АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 9/21 февраля 1890 года. Л. 101.

Владыка не изменится, а этого трудно ожидать. За ведение Миссийского дела я не имею права о нем судить, потому что Владыка — основатель Миссии, Ему поручено Церковью управление Миссиею, и он ответственен пред Богом и Церковью; но невозможно спокойно смотреть, как он своим характером разгоняет от себя всех, кто приходит с ним в служебные отношения. Начиная с первых ушедших миссионеров, и даже до ныне существующих тут — о. Владимир, о. Георгий и Ольги Евфимьевны, — он всех удалил от себя душевно»¹³. «Ах, как было бы хорошо, если бы наш Владыка был таким же как Начальник, каков он в частных, не служебных отношениях! Трудно отыскать такого доброго, великодушного и милостивого человека, но как Начальник — он представляется мне и другим его знающим (в Японии, а не в России) неразрешимую психологическую загадкой»¹⁴.

Так же отметим, что одно из писем¹⁵ содержит обширную выписку из письма равноап. Николая архим. Анатолию. Эта выписка является примером, иллюстрирующим

стиль письменной речи святителя и его характера. Более того, этот фрагмент является важной деталью, дополняющей переписку равноап. Николая Японского с архим. Макарием (Сушкиным). Рассмотрение писем, направленных из Японии на Афон, позволяет частично реконструировать процесс переговоров свт. Николая с архим. Макарием о направлении в Японию нового миссионера — иером. Георгия (Чудновского). Более того, письма архим. Анатолия (Тихая), как письма человека хорошо знакомого с о. Георгием, содержат весьма полезные сведения о последнем.

Как было отмечено ранее, письменное общение с ктиторами имело характер прошений о выделении необходимых для миссии средств. Не рассматривая указанные в письмах цифры, обратим в то же время внимание на некоторые интересные факты. Так, например, из писем от 22 июня 1880 года и 16 января 1884 года мы узнаем об особенностях составления отчетов. А именно о том, что архим. Макарий просил «не ставить в отчет»¹⁶ некоторые пожертвованные средства, или о том, что архим. Анатолий, вероятно, по согласованию с равноап. Николаем, не указывал в отчете имена афонских благодетелей, скрывая их в графе «от неизвестных»:



«Памятуя Ваше желание, чтобы Ваше имя не выставлялось в отчетах, я написал от неизвестных, — разумея о. Духовника ма и Вас; эта сумма стоит в приходе последнюю: 633 эна, составляющей около 844 металлич. рублей; сделано так, собственно для того, чтобы итог расхода с приходом вышел одинаков»¹⁷.

¹³ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 13 января 1886 года. Л. 79.

¹⁴ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 21 июня 1887 года. Л. 88.

¹⁵ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 8 декабря 1882 года. Л. 43–44.

¹⁶ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 22 июня 1880 года. Л. 35.

¹⁷ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 4/16 января 1884 года. Л. 60. Прим.: На представленной фотографии изображены игумен монастыря архим. Макарий (Сушкин) и духовник иеросхим. Иероним (Соломенцев) вместе с вел. кн. Алексеем Александровичем Романовым и его свитой. Фотография была сделана во время посещения вел. князем Святой Горы Афон в 1867 году. Возможно, что копия именно этой фотографии хранилась в личном альбоме архим. Анатолия, о чем мы узнаем из его письма от 27 апреля 1879 года. Л. 20: «Еще свеж был в памяти наш разговор о Вас и Вашей Обители с Его Высочеством, когда Он увидел в моем альбоме Себя с Вашими Старцами вместе, снятыми в Его бытность на Афоне. (Карточка

В то же время письма позволяют понять, как их автор относился к возложенному на него послушанию по привлечению средств. Известно, что в разное время на страницах периодических изданий опубликовывались статьи архим. Анатолия (Тихая), являющиеся воззваниями к всероссийской пастве о материальной помощи. Так, например, в 1881 году в ряде номеров «Московских ведомостей» была опубликована статья «От Русской Православной миссии в Японии», о которой сам автор писал следующее:

«Не знаю, даст ли Господь что по моему воззванию, посланному в Сентябре в «Московские Ведомости». Как трудно просить, хотя бы и для Святого дела, Вы сами знаете, и я просил теперь через «Московские Ведомости» в последний раз, вынужденный необходимостью закончить предпринятое устройство стана. Впредь пусть заботиться наш Владыка»¹⁸.

При первом прочтении вышеприведенных строк может показаться, что архим. Анатолий не соответствовал званию миссионера и помощника свт. Николая. Однако если учесть общий контекст, становится понятно, что первое впечатление неверно. В действительности письма отображают внутреннюю борьбу миссионера, содержат не только некоторые стороны его биографии, но и дополняют психологический портрет, позволяют понять, чем он руководствовался в той или иной ситуации. Именно поэтому обнаруженные письма являются важным дополнением к ранее опубликованным материалам.

Источники и литература

1. Архив монастыря Зограф (АМЗ). Письма архим. Анатолия (Тихая)
2. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. Т. 2. СПб.: Гиперион, 2004.
3. Гавриков А. А. Публицистическая деятельность членов Российской Духовной Миссии в Японии как канал русско-японской межкультурной коммуникации (1860-е — 1917 г.). Дисс. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2012.
4. Николай (Оно), иером. Становление Японской Православной Церкви при архиепископе Николае (Касаткине) в период с 1876 г. по 1891 г. Обзор первоисточников из архивов Японской Православной Церкви. М.: ОЦАД, 2018.
5. Самохлиб С. О. Архимандрит Анатолий (Тихай) в истории Российской Духовной Миссии в Японии. Дзержинский, 2020.
6. Самохлиб С. О. Японский миссионер архимандрит Анатолий (Тихай; 1838–1893) // Вестник Исторического общества СПбДА. 2021. № 2 (7). С. 134–142.

обязательно дана мне Вашими добрыми братьями, находившимися в Константинополе, когда я направлялся сюда)».

¹⁸ АМЗ. Письма архим. Анатолия (Тихая). Письмо от 24 ноября 1882 года. Л. 42.

Д. М. Дерягин

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ЖЕНСКИХ МОНАШЕСКИХ ОБИТЕЛЕЙ ЮЖНО-УССУРИЙСКОГО КРАЯ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX вв.

Организация монашеской жизни на юге Уссурийского края имела большое значение. Монастыри края давали духовные ориентиры для развития Православной Церкви в регионе, а также отвечали на внутренние запросы переселенцев, желающих ощутить всю полноту Православия, содержание которого сложно представить без монашеского делания.

Первым женским монастырем Южно-Уссурийского края стал Рождество-Богородицкий женский монастырь, расположившийся недалеко от города Уссурийска. Первое предложение о его создании впервые поступило от крестьянки Тульской губернии Анны Волковой, бывшей послушницы Свято-Троицкой Взыскания погибших общины Калужской области¹. Получив благословение епископа Владивостокского и Камчатского Евсевия (Никольского) на устройство женской обители для миссионерской деятельности среди местных жителей. Однако устроительницей обители ее не утвердили из-за отсутствия «житейского опыта»². Идея организации женской обители стала возможной с приездом в Южно-Уссурийский край бывшей настоятельницы Читинского женского монастыря игуменьи Павлы, в миру Параскевы Трегубовой. Становлению обители способствовали епископ Евсевий и генерал-губернатор Н. И. Гродеков³.

В 1899 году игуменья Павла со своей помощницей, монахиней Марией, и 15-ю послушницами Читинского монастыря приехала в город Никольск-Уссурийск. Сразу по прибытии матушка сразу начала искать место для создания женской обители⁴. Местом для размещения Рождество-Богородицкого монастыря был выбран правый берег реки Суйфуна. Площадь отведенной земли составляла 434 десятины 1563 квадратные сажени земли. Земля на выбранном участке удобна для земледелия, а прибрежная речная низменная площадь удобна для сенокоса⁵. В 1900 году на избранном для монастыря месте был устроен деревянный барак для насельниц и была произведена закладка деревянного храма в честь Рождества Пресвятой Богородицы. 3 декабря того же года из Святейшего Синода пришло «утверждение общины»⁶.

К началу 1901 года в монастыре завершилось строительство первого храма, освящение которого 16 января совершил епископ Евсевий (Никольский).

Насельницы монастыря выполняли различную хозяйственную работу: занимались пасекой, огородничеством, животноводством, садоводством и черновыми работами⁷. Часть земли, выделенной в пользование монастырю, обрабатывалась трудами

Даниил Михайлович Дерягин, чтец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Российский государственный архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 702. Оп. 3. Д. 200. Л. 2.

² Там же. Л. 19.

³ Владивостокские Епархиальные Ведомости (ВЕВ). 1903. № 22. С. 503.

⁴ ВЕВ. 1909. № 8. С. 255

⁵ ВЕВ. 1903. № 22. С. 504.

⁶ Там же. С. 503–504.

⁷ Разумовский А. Г. Владивостокская епархия за первые пять лет ее существования (1899–1903 гг.) Симферополь, 1906. С. 185.

самих сестер и при помощи нанятых корейских работников, часть земли сдавалась в аренду. Взаимодействие с корейским населением дало основу к миссионерской деятельности. Корейцы имели возможность наблюдать за деятельностью монастыря, перенимая у них опыт культурной обработки пашни и выращивания различных культур.

В 1906 году указом Святейшего Синода община приобрела статус монастыря, а игуменья Павла была назначена его настоятельницей.

В 1912 году пожаром были уничтожены монастырская церковь, игуменский корпус и хозяйственные постройки, в связи с этим было принято решение о строительстве каменных зданий церкви и монашеских корпусов. С 1913 года в монастыре начинается строительство каменных зданий корпусов и нового храма.

В Рождество-Богородицком женском монастыре некоторые насельницы занимались иконописанием. Монастырская иконописная мастерская принимала заказы со всей епархии. При монастыре была организована лечебница и аптека, лекарственные средства из которой бесплатно раздавались богомольцам, совершающим паломничества в женскую обитель.

Численность сестер стремительно увеличивалась. В общину поступали вдовы с малолетними девочками и другие девочки из соседних деревень — Линевици и Кугуки, воспитание и обучение которых ложилось на насельниц обители. Детей приучали к клиросному послушанию, учили читать и писать. В связи с этим возникла острая необходимость в создании школы. Первоначально школа разместилась на втором этаже сестринского корпуса, учительницей была назначена послушница Екатерина Л.⁸ В 1903 году в городе Никольск-Уссурийск было выстроено отдельное здание для женской одноклассной церковно-приходской школы. В 1906 году в деревнях Линевици и Кугуки были открыты собственные школы, поэтому монастырская школа была закрыта. Учительница П. Казанцева, которая являлась воспитанницей матушки игумены, перешла в Никольск-Уссурийскую школу, попечительницей которой оставалась игуменья Павла⁹. В 1903–1904 учебном году в школе обучалось до 50 воспитанниц¹⁰. Во Владивостокских епархиальных ведомостях за 1908 год отмечается, что в школе проходили обучение две крещенные китайки-сироты¹¹.

Помимо основных предметов в школе преподавали «изящное рукоделие», заключающееся в вышивании на пяльцах — гарусом, гладью и мережкой (в строчку), а также учили детей изготавливать искусственные цветы из бумаги и гаруса¹². В 1909 году школа даже представила работы своих воспитанниц на церковно-школьной выставке при Синодальном Училищном Совете. Было представлено порядка 139 работ от самых простых — вышивания крестиком, до ковров, детских платьев и корзин с искусственными цветами¹³.

В 1910–1911 учебном году одноклассная церковно-приходская школа была преобразована в двухклассную. К 1917 году в школе обучалось около 200 девочек, многие из которых были беспризорными, сиротами или из бедных семей¹⁴.

Южно-Уссурийский Рождество-Богородицкий женский монастырь принял деятельное участие не только в духовно-нравственной жизни переселенцев, но также в поддержании и налаживании хозяйственной и образовательной жизни переселенцев на Дальнем Востоке.

Второй женской монашеской общиной на Юге Уссурийского края была иноческая женская община в честь иконы Божией Матери Одигитрии Смоленской, которая располагалась в районе Морского кладбища города Владивостока. Ее основательницей

⁸ ВЕВ. 1903. № 22. С. 505.

⁹ ВЕВ. 1909. № 8. С. 255–257.

¹⁰ Там же. С. 257.

¹¹ ВЕВ. 1908. № 2. С. 53.

¹² ВЕВ. 1912. № 7–8. С. 235.

¹³ Там же.

¹⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2749. Л. 17.

была игуменья Руфина. В миру Ольга Андреевна Кокорева, она родилась в 1872 году в городе Пермь в купеческой семье. В 1911 году постановлением Святейшего Синода монахиня Руфина назначается настоятельницей Иоано-Богословского женского монастыря города Чердынь Пермской губернии с возведением в сан игуменьи.

В ходе гражданской войны игуменья Руфина, бывшая настоятельница женского монастыря в Чердыне, переехала на Дальний Восток, где в марте 1920 года по благословению епископа Владивостокского и Приморского Михаила начала организовывать женскую обитель в честь иконы Божией Матери Одигитрии Смоленской. В начале обитель размещалась в 3-х комнатной квартире на 7-й Матросской улице. Затем матушке Руфине удалось добиться выделения ей участка земли в размере 4-х десятин в районе Морского кладбища с правом постройки там обители и пользования кладбищенской церковью в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость».

Строительство на отведенном месте началось весной 1920 года, в это время 20 сестер-насельниц временно жили в караульном помещении. Одна из сестер обители, Ариадна потом вспоминала: «Энергия матушки снова развернулась во весь свой богатырский размах. Поместившись в крайней простоте и тесноте, матушка и сама погрузилась в работу, с трех часов утра уже находясь на постройке, и сестер вдохновляла на неустанный труд. Закипело дело. Вели сестры хозяйство, смотрели за могилами, помогали в совершении треб, рукодельничали. Благосостояние возникающей обители росло. Росло и здание будущего монастыря. Оно должно было, по мысли матушки, иметь три этажа. Первый, полуподвальный, предназначался под службы, второй под жилье, а в третьем должен был помещаться храм»¹⁵. Обитель благоустраивалась стараниями сестер-монахинь, а также благодаря помощи жертвователей, в основном офицеров расквартированных в городе Владивостоке частей.

Монахини и послушницы следили за порядком на кладбище, ухаживали за могилами, поэтому приказом командующего Сибирской флотилии от 18 июля 1921 года Военно-морское кладбище со всеми находившимися там сооружениями передано в ведение Владивостокской «Одигитрии Смоленской» иноческой женской общины. В обязанности общины стало входить бесплатная раздача участков кладбища для погребения умерших служащих морского ведомства и членов их семейств, а также безвозмездное отпевание их и бесплатный уход за могилами¹⁶.

После установления советской власти во Владивостоке монашеская жизнь обители была нарушена, начались притеснения, обыски, изъятия, аресты. В июне 1923 года большая часть насельниц с игуменьей Руфиной перебралась в город Харбин¹⁷. В помещениях осталась малая часть монахинь и послушниц под руководством монахини Аполлиарии (в миру Августы Александровны Мичуриной).

С 1928 года обитель притеснения городских властей усилились. Вначале монахини и послушницы были лишены своего места обитания и временно поселились в кладбищенском храме. С уничтожением церкви община перестала существовать. О ее кратковременном пребывании на Морском кладбище напоминает сопка, возвышающаяся над старой частью кладбища, которая называется Монастырская. На месте храма и строений обители в настоящее время находится мемориальная зона Морского кладбища.

Приморские женские обители внесли значимый вклад в развитие образовательной и духовно-просветительской деятельности как в переселенческой среде, так и среди коренных жителей края. Монастырская церковная деятельность была той объединяющей основой, которая сплачивала вокруг себя народ в новом регионе нашей Родины.

¹⁵ Ариадна [Мичурина], игум. Светоч любви: Жизненный путь игумении Руфины. Шанхай, 1941. С. 7.

¹⁶ Там же. С. 8.

¹⁷ Там же. С. 9.

Источники и литература

1. Российский государственный архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 702. Оп. 3. Д. 200. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2749.
2. Владивостокские Епархиальные Ведомости (ВЕВ). 1903. № 22. 1908. № 2. 1909. № 8. 1912. № 7–8.
3. *Ариадна [Мичурина], игум. Светоч любви: Жизненный путь игумении Руфины.* Шанхай, 1941. 33 с.
4. *Разумовский А. Г.* Владивостокская епархия за первые пять лет ее существования (1899–1903 гг.). Симферополь, 1906.

Д. Н. Комиссарова

ОБРАЗ УЧЕНОГО МОНАХА У ПРЕОСВЯЩЕННЫХ АНТОНИЯ (ХРАПОВИЦКОГО) И МИХАИЛА (ГРИБАНОВСКОГО)

Статья посвящена двум известным ученым инокам конца XIX века — преосвященным Антонию (Храповицкому) и Михаилу (Грибановскому). Эти два иерарха являются выпускниками СПбДА, а также близкими соратниками на ниве богословской науки. Преосвященного Антония по праву следует считать главным покровителем ученого монашества конца XIX — начала XX века. Он не только активно склонял молодых академистов к принятию ангельского образа, но и старался определить путь и деятельность ученого иночества в Церкви. Епископ Михаил не отставал от своего друга и также развивал собственную теорию ученого монашества, которая во многих аспектах противоречила концепции преосвященного Антония.

В широком смысле проблематика исследования не нова, однако в данном докладе внимание сфокусировано на осмыслении феномена ученого монашества у представителей новой плеяды иночества СПбДА, которая возродилась в начале 1880-х гг. Это новое поколение ученого монашества заложило основу и задало вектор для будущих монахов-академистов. Их взгляды неоднократно подвергались критике, которая исходила как с внешней стороны, так и возникала между самими представителями ученого братства. При этом именно эти взгляды заслуживают особого внимания ввиду остроты данных дискуссий, которые сформировали круг проблем, решить которые было обязано ученое монашество.

Основной целью статьи является выявление взглядов на монашество и пастырство преосвященного Антония (Храповицкого), и сравнение их с таковыми преосвященного Михаила (Грибановского). Сравнительный взгляд двух данных иерархов, которые являются представителями одного поколения ученого монашества, а также одной духовной школы способствуют выявлению тех проблем ученого иночества, которые легли в основу критики, направленной в их адрес конца XIX — начала XX века.

Преосвященный Антоний (Храповицкий) считал, что монашество есть не только принцип, который заключается в процессе созидания и возрастания внутренней жизни, а также особый «специализированный способ применения этого процесса к жизни»¹. Учитывая именно эти два фактора, и следует говорить о совмещении монашества с пастырской деятельностью, что для преосвященного Антония является основным делом ученого монашества. Под «новым иночеством» он понимал некий «передовой отряд»², «иерархическую армию»³, «Церковь воинствующую»⁴, которая ставит перед собой одну цель — «освободить церковную жизнь от мертвящего ее

Дарья Николаевна Комиссарова — Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

¹ Антоний (Храповицкий), *еп.* О монашестве ученом // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание. М., 2011. С. 808.

² Яковлев А. И. Церковный воитель // Митрополит Антоний (Храповицкий): избранные труды, письма, материалы. М., 2007. С. XV.

³ «Благословите себя включить в новоиноческий союз...» (Письма митрополита Антония (Храповицкого) к епископу Борису (Плотникову) (1886–1900 гг.) / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 5 (66). С. 76.

⁴ Яковлев А. И. Церковный воитель...С. XV.

государственно-формального направления, и вносить в нее дух христианских принципов»⁵. Именно этот путь по возвращению христианской морали света евангельского учения является объединяющим фактором для всего ученого монашества по мнению преосвященного Антония. Противники этой теории утверждали, что монах не может быть одновременно пастырем и аскетом, так как нельзя пойти двумя разными путями. На этот вопрос преосвященный Антоний отвечает, что монашество полагает во главу угла единственную цель — самоспасение в условиях самоотречения от мира, а монах пастырь стремится к настоящему христианскому аскетизму, под которым преосвященный Антоний понимает не только борьбу с телесными грехами, но и созидание в себе нового человека. Именно такой аскетизм требуется от монаха-пастыря, без него у ученого инока начатое им служение будет бесплодным, и он будет отождествляться с фразным чиновником. Поэтому монаху-пастырю не следует принимать свое служение за послушание только разумея под ним ряд формальных предписаний, так как такое понимание не связано, по учению отцов, «с самим саном священника». Пастырское служение — это «деятельность общественная» и «делание аскетическое», которое предполагает особое «расположение души и жизни». «Обыкновенный отшельник преоборает страсти ради спасения своей души, а монах-пастырь — ради спасения многих душ»⁶. Поэтому такое делание не вредит духовному возрастанию монаха, а наоборот, через это он достигает очищения от многих грехов.

Для преосвященного Антония остро стоял вопрос о противостоянии монастырского монашества и ученого иночества, которое он называл — «ратью Христовой»⁷. Обеты монашеские он воспринимал как чисто моральные, не требующие строгого соблюдения их каждым отдельным иноком. Также он считал, что пастырская деятельность исключает обязательное соблюдение монастырского устава, они взаимоисключающие, но он совместим с самим монашеством как с принципом. При этом пастырское делание не исключает монашеского подвига, но он, по мнению преосвященного Антония, имеет путь религиозно-психологический, нравственный и заключается в духовном умерщвлении ветхого человека и в возрастании нового, но не только в себе, но и в пастве. Он должен ей сострадать и с ней отождествляться. Поэтому монашеский подвиг, заключающийся во внешнем аскетизме, отсутствует как таковой у монаха-пастыря, но пастырское делание вполне его заменяет.

Преосвященный Антоний считал, что пастырского призвания не существует, понимая под этим нечто мистическое, но оно должно присутствовать в пастыре как стремление, которое необходимо постоянно в себе возгревать. Для него лучший пастырь — это монах, который готов отдать себя, с полной отдачей сил на служение народу, как пастырь, монах и ученый. Но следует сказать, что под ученостью, под научной деятельностью, преосвященный Антоний понимал прежде всего просвещение. Поэтому для достижения положительных результатов в процессе обновления народа с нравственной точки зрения необходима деятельность именно ученого монашества, дело которого заключается в «любви к Церкви, ее жизни и ее свободе»⁸. На протяжении своей жизни преосвященный Антоний задавал вектор деятельности ученому монашеству. Он считал, что ему необходима консолидация сил для эффективного делания, как по христианизации народа⁹, так и в деле воспитания пастырей. Для решения данных задач надлежит иметь ученым инокам «не только единомыслие, но и взаимную любовь и близость», а также требуются «откровенность, простота отношений и исключение всякой самозамкнутости, — одним словом, те условия, без коих невозможна общая религиозно-нравственная работа»¹⁰.

⁵ «Благословите себя включить в новоиноческий союз...». С. 77.

⁶ *Антоний, еп.* О монашестве ученом... С. 808, 814.

⁷ «Благословите себя включить в новоиноческий союз...». С. 72.

⁸ Там же. С. 75.

⁹ *Сухова Н. Ю.* Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.). // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 199.

¹⁰ «Благословите себя включить в новоиноческий союз...». С. 76–77.

Епископ Михаил (Грибановский), проведя анализ статьи преосвященного Антония (Храповицкого) «О монашестве ученом», публикует в 1889 году собственную — «Еще о так называемом монашестве ученом», которая содержит критику на взгляд последнего об ученом иночестве. Он пишет, что автор высказывает только свое «особенное мнение», которое во многих аспектах противоречит христианству как таковому. Епископ Михаил указывает недостатки взгляда преосвященного Антония на монашество и соотношение его с пастырством. Он убежден, что внешний монастырский строй жизни неразрывно связан с иночеством. На него нельзя смотреть только как на быт и разрывать связь между внутренним и внешним его составляющим. Конечно, с одной стороны исторически сложившийся институт монашества предполагает наличие в нем черт, не имеющих значение для иноческой жизни, но с другой пятнадцативековая традиция характеризуется наличием признаков неразрывно связующих их с самим духом монашества. Поэтому монашество для епископа Михаила — это «одно из явлений церковной жизни, имеющих свой определенный частный характер и вытекающих из единого спасающего Христа начала»¹¹. При этом он признает, что монах может быть пастырем, но при наличии условий монастырской жизни, включая монашеский устав и обеты. Для него обеты есть исторически сложившиеся обязательные условия иноческой жизни. Они не являют в себе только функцию моральную, как утверждает преосвященный Антоний, а являются фактическими условиями для успешной борьбы со грехом. Епископ Михаил пишет, что «всякий, кто вступает в действительное монашество, тот необходимо вместе с этим принимает и его фактические обеты»¹², а также уставной строй, который обязателен для каждого монаха. Епископ Михаил признает возможность организации иной формы монашества, но она должна вытекать из исторически сложившегося уклада иноческой жизни. Поэтому он не признает и даже называет чуждой христианству ту форму нового монашества, которую предложил преосвященный Антоний. Пастырство «не может заменить монастырского режима»¹³. Пастырем может быть только тот монах, который прошел монастырскую школу, окреп и духовно просветлел. Только такой инок сможет направить человека к Богу.

Таким образом, разгоревшаяся дискуссия между преосвященным Антонием (Храповицким) и епископом Михаилом (Грибановским) на тему ученого монашества определила конкретную проблему о совмещении монашеской жизни и пастырской деятельности. Анализ взглядов двух иерархов помог выявить, что преосвященный Антоний на ученое иночество смотрит с позиции пастырской, а епископ Михаил — с монашеской, как исторически сложившегося института. Конечно, разрабатываемый ими взгляд на монашество и пастырство имеет как положительные, так и отрицательные стороны. Но и преосвященный Антоний и епископ Михаил внесли огромный вклад в развитие феномена ученого монашества, как одну из форм церковной жизни. Их позиции имеют уникальные аспекты, исследование и систематизация которых вполне может повлиять на оценку всего ученого монашества конца XIX — начала XX века.

Источники и литература

1. «Благословите себя включить в новоиноческий союз...» (Письма митрополита Антония (Храповицкого) к епископу Борису (Плотникову) (1886–1900 гг.) / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 5 (66).

¹¹ Михаил (Грибановский), еп. Еще о так называемом монашестве ученом // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание. М., 2011. С. 510.

¹² Там же. С. 511.

¹³ Там же. С. 513.

2. Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание. М.: ПСТГУ; Изд-во Московской Патриархии, 2011.
3. *Михаил (Грибановский), еп.* Еще о так называемом монашестве ученом // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание. М.: ПСТГУ; Изд-во Московской Патриархии, 2011.
4. *Сухова Н. Ю.* Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.). // Христианское чтение. 2018. № 2.
5. Яковлев А. И. Церковный воитель // Митрополит Антоний (Храповицкий): избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2007.

Диакон Дмитрий Кремнев

ЖЕНСКИЕ ДУХОВНЫЕ УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ СИБИРИ НАКАНУНЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Данное исследование представляет собой попытку систематизации основных данных по женским духовным учебным заведениям Сибири за 1913/1914 уч. г. накануне Первой Мировой войны. Основными источниками послужили опубликованные документы по основной деятельности — годовые отчеты, журналы епархиальных съездов, а также неопубликованные архивные документы из фондов РГИА.

Становление женского духовного образования в Сибири связано с открытием в г. Иркутске в 1854 г. первого в Сибири училища для девиц духовного звания¹. На протяжении длительного времени оно оставалось единственным учебным заведением такого типа на огромном пространстве от Урала до берегов Тихого океана вплоть до открытия в 60-х годах XIX века в Западной Сибири Тобольского училища для девиц духовного звания.

Следующий этап в развитии женского духовного образования в Сибири наступает в 1880-х г. XIX века, и он связан с преобразованием Тобольского женского духовного училища в 1881 году в женское епархиальное и последующим повсеместным открытием епархиальных женских училищ на территории Сибири: Томского в 1884 г., Красноярского в 1886 г., Якутского в 1888 г., Забайкальского в 1895 г. Последними учебными заведениями, открытыми в начале XX века, стали Благовещенское и Омское епархиальные училища, открытые соответственно в 1901 и 1907 гг. Вопрос об открытии Барнаульского (второго училища в Томской епархии)² и еще одного на Дальнем Востоке³ епархиальных училищ так и не был решен, хотя проекты активно обсуждались уже с начала XX века. Всего к 1914 году на территории Сибири находилось 8 женских духовных учебных заведений, из них семь являлись женскими епархиальными училищами, а одно, Иркутское, имело статус женского училища духовного ведомства. Основные статистические данные по женским духовным учебным заведениям Сибири на 1913/1914 уч. год представлены в таблице:

	Год открытия/ преобразования в 6 классное	Годовой бюджет училища в 1913/1914 уч. г.	Кол-во учащихся в 1913/1914 уч. г.	Кол-во выпускниц в 1913/1914 уч. г. бкл./7пед. кл.
Тобольское	1881/1888, 7кл.	56.257	288	32
Томское	1884/1890, 7кл.	107.195 ⁴	517 (599) ⁵	54/26

Дмитрий Николаевич Кремнев, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Училище девиц духовного звания // Иркутские епархиальные ведомости. 1863. № 17. С. 111–116.

² Кремнев Д. К вопросу об открытии в г. Барнауле женского епархиального училища в начале XX века // Новосибирский временник. 2020. № 1. С. 68–75.

³ По епархиальным женским училищам. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 21.

⁴ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1913–1914 уч. год. Томск, 1914. С. 32.

⁵ По отчетам П. Полянским о произведенной им в 1916/17 учебном году ревизии духовных учебных заведений г. Томска. Ф. 802. Оп. 11. Д. 70. (1917). Л. 31.

Красноярское	1886, 7кл.	49.978 ⁶	228 ⁷	40
Якутское	1888/1900, 6кл.	19.500	108	10
Забайкальское	1895, 7кл.	36.952 ⁸	173	12/21
Благовещенское	1901/1905, 6кл.	41.528 ⁹	129	20 ¹⁰
Омское	1906, 7кл.	70.062 ¹¹	309	36/19
Иркутское	1854, 6кл.	нет данных	151	18

В Тобольском епархиальном женском училище в сентябре 1908 года дополнительно к основным 6 классам был открыт 7 педагогический класс с двухгодичным курсом. Из общего числа 288 воспитанниц, обучающихся в училище в 1914 г., 141 были дочерьми священников, 31 — дочери диаконов и 67 дочери псаломщиков. Остальные — дети крестьян, мещан и чиновников. В отчете за 1913/1914 уч. г. отмечается «...крайняя теснота училищных зданий и недостаток необходимого количества чистого воздуха»¹², переполненность учащимися в младших классах (50 и более человек) в каждом классе из-за отсутствия параллельных классов. То же самое подтвердил в своем отчете член Учебного комитета при Св. Синоде П. Полянский, проводивший ревизию в училище осенью 1914 г.: «...Тобольское епархиальное женское училище не достигло еще надлежащего благоустройства... училищные помещения тесны и требуют средств для их расширения... Существенным препятствием успешному ходу обучения в училище служит переполнение первых трех классов»¹³.

В отличие от Тобольского училища Томское епархиальное женское училище не испытывало проблем с переполнением классов и теснотой помещений — Томская епархия кардинально решила известную проблему епархиальных училищ, построив великолепное здание, обустроенное по последнему слову тогдашней техники¹⁴. Учебный план недельной нагрузки, представленный в таблице, наглядно демонстрирует акценты в реализации учебных программ¹⁵:

Предмет	1 класс	2 класс	3 класс	4 класс	5 класс	6 класс	7 класс
Закон Божий	3	3	3	3	3	3	3
Русский язык	5	4	4	2			

⁶ Журналы 44-го Общеeparхиального съезда духовенства Енисейской епархии. Красноярск, 1914. С. 110.

⁷ Разрядный список Красноярского Епархиального Женского Училища // Енисейские епархиальные ведомости. 1914. № 12. С. 15–19.

⁸ Доклад комиссии по женскому Епархиальному училищу Общеeparхиальному съезду представителей духовенства и мирян Забайкальской епархии 1913 г. // Забайкальские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 642–654.

⁹ Журналы Епархиального Съезда духовенства 1914 г. Журнал № 20. Доклад Комиссии по обрeвизованию отчета Епархиального Женского училища за 1912–1913 и 1913–1914 уч. г. // Благовещенские епархиальные ведомости. 1914. № 18. С. 192.

¹⁰ Разрядный список воспитанниц Благовещенского Епархиального женского училища, составленный по окончании весенних переводных испытаний 1913–1914 уч. года // Благовещенские епархиальные ведомости. 1914. № 14. С. 144–145.

¹¹ Отчет о состоянии Омского Епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении в 1913–14 учебном году // Омские епархиальные ведомости. 1915. № 3. С. 17–18.

¹² Отчет о состоянии Тобольского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1913/1914 уч. год // Тобольские епархиальные ведомости. 1915. № 1. С. 8.

¹³ Отчет о ревизии духовных учебных заведений Тобольской епархии за 1913/1914 уч. год. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 74. Л. 23–23 об.

¹⁴ Кремнев Д., диак. Становление и развитие женского духовного образования в Западной Сибири во второй половине XIX — начале XX века (основные этапы) // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 1. С. 46.

¹⁵ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища... за 1913–1914 уч. год. С. 15.

Славянский язык	1	1	1	1			
Словесность				3			
Литература					4	4	2
Арифметика	3	3	3	3			
Алгебра и геометрия					4	4	2
Физика					3	3	2
Природоведение				3	2		3
География		2	2	2	3	2	-
История		2	2	3	2	4	2
Педагогика						3	3
Гигиена					1	2	2
Пение	2	2	2	2	2	2	2
Чистописание	2	2	2				
Рисование	2	1	1	1	1	1	1
Методика рус. языка							1
Метод. арифметики							1
Практика в школе							4
Рукоделие	2	2	2	2	2	2	2
Итого аудитор. часов	20	22	22	25	27	30	29

Несмотря на внушительную материально-техническую базу, к 1913–14 уч. году VIII класс в училище так и не был открыт, руководство ограничилось функционированием VII класса с одним годом обучения¹⁶, а училище страдало привычными для такого рода учебных заведений проблемами, в частности нехваткой и частой сменяемостью преподавательских кадров.

В Красноярском училище проблема VIII класса также осталась нерешенной. На епархиальном съезде 1913 года открывать VIII класс в 1913/1914 уч. году посчитали нецелесообразным из-за небольшого числа желающих в нем обучаться — 9 человек при смете на содержание 8 класса в 4000 руб. Поэтому его открытие отложили до 1915/1916 уч. года.

Якутское училище, открытое в 11 сентября 1888 года, в 1913 году отмечало свой 25-летний юбилей. Это небольшое училище, лишь с 1900 г. начинает функционировать как 6 классное. В опубликованном в газете «Якутские Епархиальные Ведомости» годовом училищном отчете за 1913/1914 гг. указана главная проблема училища: «самым большим злом, тормозящим общее развитие училища, является материальная необеспеченность». Недостаток средств сказывался в первую очередь на отсутствие штатных преподавателей и замещением их на совместителей, часто пропускающих «по уважительным причинам» свои уроки, которые к тому же оплачивались значительно ниже, чем в других учебных заведениях г. Якутска¹⁷. По этой же причине в штат воспитательниц был укомплектован лишь наполовину, так что каждая из них вынуждена была работать с двумя классами. Здание училища было «тесное и ветхое», на что обратил внимание еще в 1907 г. член Учебного Комитета М. И. Саввайтский. Епархиальный съезд 1912 года признал капитальный ремонт невозможным, так как вкладывать деньги в обветшавшее здание действительно было нецелесообразно.

¹⁶ Ф. 802. Оп. 11. Д. 70. (1917). Л. 31–42 об.

¹⁷ В училище 30–35 руб. за годовой урок, по городу в среднем 60–80 руб. за годовой урок. Для сравнения: в Тобольском епархиальном женском училище лица с высшим образованием получали по 75 руб., со средним — 50 руб.

Однако и денежных средств у Якутской епархии на постройку нового здания не было. Еще одной проблемой была специфика «местных условий», в силу которых руководство училища вынуждено было снижать образовательную планку поступающих в училище, что накладывало дополнительную нагрузку на преподавателей младших классов училища, вынужденных выделять дополнительное время на отстающих и «подтягивать» успеваемость учениц уже в процессе обучения. Перспективы развития училища обозначены во все том же отчете в виде пожеланий: построить каменное здание, открыть VII и VIII классы, увеличить оплату труда, что позволило бы иметь постоянный штат высококвалифицированных преподавателей с высшим образованием¹⁸.

В Забайкальском Епархиальном женском училище планировалось в 1914/1915 уч. году открыть VIII класс со словесно-историческим отделением. Этот класс являлся своего рода продолжением второго года обучения специального 7 педагогического класса¹⁹. Причем предпринимчивое руководство училища напечатало объявление о наборе учащихся в 8 класс в газете «Енисейские епархиальные ведомости», адресуя его, прежде всего, к выпускникам Красноярского епархиального женского училища. Для поступления требовалось свидетельство об окончании VII класса (первого года обучения) и необходимо было внести повышенную плату за обучение — 225 руб. год²⁰. Аналогичное объявление о наборе учащихся было опубликовано в Иркутских епархиальных ведомостях для выпускниц Иркутского женского училища духовного ведомства²¹.

Учебными заведениями, открытыми в начале XX века, стали Благовещенское и Омское епархиальные женские училища. Наиболее амбициозными были планы Омского училища, пытавшегося уже при открытии учебного заведения в 1906 году реализовать учебную программу мужской гимназии²². В 1913/1914 уч. году училище насчитывало 7 классов, причем седьмой класс был двухгодичным. Благовещенское училище планировало открыть VII класс в 1914/1915 учебном году²³. И, наконец, последнее учебное заведение из исследуемых — Иркутское училище для девиц духовного звания. На тот момент оно имело 6 классов и готовилось «в ближайшем будущем» перейти на 7 летний курс обучения²⁴, для чего в 5–6 классах было введено преподавание алгебры.

Накануне Первой Мировой войны наиболее динамично развивающимися были западносибирские епархиальные женские училища. Они имели наибольшее количество учащихся, наилучшую материально-техническую базу и реализовали семилетнее обучение. Однако Тобольскому училищу не удалось провести обновление и расширение материально-технической базы, что, безусловно, тормозило ход развития женского духовного образования в регионе. Из восточносибирских женских духовных учебных заведений явным аутсайдером являлось Якутское училище, единственное не имевшее капитального здания и весьма посредственное финансирование. Остальные училища так или иначе были примерно равны в своих возможностях развития образования, однако при этом следует выделить Забайкальское училище, первым в регионе открывшее VIII класс. Общей проблемой для всех училищ была

¹⁸ Якутское епархиальное женское училище в учебно-воспитательном отношении за 1913–14 учебный год // Якутские епархиальные ведомости. 1914. № 9. С. 176.

¹⁹ От Совета Забайкальского Епархиального училища // Забайкальские епархиальные ведомости. 1914. № 14. Отд. офф. С. 469–470.

²⁰ Енисейские епархиальные ведомости. 1914. № 15. С. 4.

²¹ От Совета Забайкальского Епархиального училища // Иркутские епархиальные ведомости. 1914. № 15. С. 177.

²² *Кремнев Д. Н.* Инициативы Омского епархиального женского училища по реформированию учебного процесса в 1917 г. // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 154–158.

²³ Журналы Епархиального Съезда духовенства 1914 г. Журнал № 21. Об открытии VII класса // Благовещенские епархиальные ведомости. 1914. № 18. С. 200.

²⁴ Женское училище духовного звания // Иркутские епархиальные ведомости. 1915. № 21. С. 753.

нехватка и частая смена преподавателей, усилившаяся накануне Первой Мировой войны в связи с изменениями в законодательстве Российской империи (ст. 5 отд. VI закона от 12 июля 1913 года) о запрете превышения преподавательской нагрузки более чем 24 уроков в неделю как штатным преподавателям, так и совместителям. Это негативно сказалось на ход учебного процесса в епархиальных училищах. Изданный с целью снизить нагрузку на преподавателей и тем самым повысить качество преподавания в мужских духовных учебных заведениях этот закон имел и обратную сторону медали — многие опытные преподаватели-совместители были вынуждены уволиться из женских духовных учебных заведений.

Подводя итог исследованию, можно констатировать тот факт, что все учебные заведения Сибири выполняли свои функции, возложенные на них духовенством епархий. Несмотря на общую для всех училищ проблему — хроническое недофинансирование, многие из них находили в себе резервы для дальнейшего развития, что свидетельствует о правильном понимании и своевременной оценке духовенством сибирских епархий текущего момента в стремлении дать своим дочерям качественное и востребованное в обществе образование.

Источники и литература

Источники

1. Доклад комиссии по женскому Епархиальному училищу Общеeparхиальному съезду представителей духовенства и мирян Забайкальской епархии 1913 г. // Забайкальские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 642–654.
2. Журналы 44-го Общеeparхиального съезда духовенства Енисейской епархии. Красноярск, 1914. 400 с.
3. Журналы Епархиального Съезда духовенства 1914 г. Журнал № 20. Доклад Комиссии по обревизованию отчета Епархиального Женского училища за 1912–1913 и 1913–1914 уч. г. // Благовещенские епархиальные ведомости. 1914. № 18. С. 189–202.
4. От Совета Забайкальского Епархиального училища // Иркутские епархиальные ведомости. 1914. № 15. С. 177.
5. Отчет о ревизии духовных учебных заведений Тобольской епархии за 1913/1914 уч. год. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 74.
6. Отчет о состоянии Омского Епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении в 1913–14 учебном году // Омские епархиальные ведомости. 1915. № 3. С. 15–24.
7. Отчет о состоянии Тобольского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1913/1914 уч. год // Тобольские епархиальные ведомости. 1915. № 1. С. 5–13.
8. Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1913–1914 уч. год. Томск, 1914. 38 с.
9. По епархиальным женским училищам. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 21.
10. По отчетам П. Полянским о произведенной им в 1916/17 учебном году ревизии духовных учебных заведений г. Томска. Ф. 802. Оп. 11. Д. 70. (1917).
11. Разрядный список воспитанниц Благовещенского Епархиального женского училища, составленный по окончании весенних переводных испытаний 1913–1914 уч. года // Благовещенские епархиальные ведомости. 1914. № 14. С. 144–145.
12. Разрядный список Красноярского Епархиального Женского Училища // Енисейские епархиальные ведомости. 1914. № 12. С. 15–19.
13. Якутское епархиальное женское училище в учебно-воспитательном отношении за 1913–14 учебный год // Якутские епархиальные ведомости. 1914. № 9. С. 173–176.

Литература:

14. Женское училище духовного звания // Иркутские епархиальные ведомости. 1915. № 21. С. 753–755.
15. *Корнильцев А.* Среднее женское духовное образование в Якутском крае // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2015. № 2. С. 75–81.
16. *Кремнев Д.* Инициативы Омского епархиального женского училища по реформированию учебного процесса в 1917 г. // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 154–158.
17. *Кремнев Д.* К вопросу об открытии в г. Барнауле женского епархиального училища в начале XX века // Новосибирский временник. 2020. № 1. С. 68–75.
18. *Кремнев Д.* Становление и развитие женского духовного образования в Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX века (основные этапы) // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 1. С. 45–49.
19. *Попова О.* Епархиалки и российское общество рубежа XIX–XX веков. Социальный статус, стремления и возможности. СПб.: Издательство «Лань». 2019. 432 с.
20. *Федирко О.* Православное образование в Приамурье 1862–1918 гг. // Россия и АТР. 2002. № 2(36). С. 27–37.
21. Училище девиц духовного звания // Иркутские епархиальные ведомости. 1863. № 17. С. 111–116.

О. А. Илюхина

АРХИМАНДРИТ ВЕНИАМИН (ФЕДЧЕНКОВ) И ВОПРОС ОБ УЧАСТИИ ДУХОВЕНСТВА В РАБОТЕ IV ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ

Русская Православная Церковь приняла активное участие в предвыборной кампании IV Государственной думы. Государственная власть планировала использовать духовенство как политический инструмент: создать в Думе большинство из консервативных клириков. Церкви же было необходимо проведение в Думе законопроектов в своих интересах¹. Выборы были непрямыми: духовенство могло быть избранным от курии мелких землевладельцев. Процесс выборов в отдельных епархиях достаточно жестко контролировался местными архиереями². Между тем участие духовенства в политике противоречило церковным правилам. 81-е Апостольское правило гласит: «Не подобает епископу или пресвитеру вдаваться в народныя управления, но непустительно быти при делах церковных»³. Безусловно, это церковное правило было известно священнослужителям, получившим богословское образование. В этой связи представляется интересным изучить реакцию духовенства на необходимость участия в выборах в IV Государственную думу, деятельность конкретных священнослужителей.

Особое место среди деятелей XX столетия занимает митрополит Вениамин (Федченков). Митрополит Вениамин — человек с удивительной и неповторимой судьбой: родившись в 1880 г. в крестьянской семье в православной Российской империи, он поднялся практически до вершины церковного служения и умер в сане митрополита в Советском государстве в 1961 г. В его жизни немаловажную роль сыграло духовное образование: выпускник Санкт-Петербургской духовной академии 1907 г., он был оставлен профессорским стипендиатом при ней, а позже назначен ректором Таврической семинарии и возведен в сан архимандрита (1911 г.) — традиционный путь «ученого монашества». Предвыборная кампания 1912 г. застала молодого архимандрита в г. Симферополе Таврической епархии.

Послушание ректора семинарии о. Вениамин совмещал с марта 1912 г. с исполнением обязанностей редактора местного епархиального издания — «Таврических епархиальных ведомостей» и их неофициальной части «Таврического Церковно-общественного вестника» (ТЦОВ). Именно на страницах ТЦОВ с апреля 1912 г. развернулась агитационная кампания за участие местного духовенства в выборах в Государственную Думу.

ТЦОВ издавался с периодичностью три номера в месяц. Нельзя не обратить внимание на то, что с самого прибытия в г. Симферополь архим. Вениамин начинает часто публиковаться в вестнике⁴. Из 33 номеров, вышедших в 1912 г. с момента прибытия

Ольга Александровна Илюхина — МГУ имени М. В. Ломоносова, Исторический факультет, аспирантура.

¹ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1917 гг.). М., 2002. С. 343.

² Запевалин П. П. Выборы в IV Государственную думу в Санкт-Петербургском уезде // Таврические чтения 2013. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. Международная научная конференция. СПб., 2014. С. 73–77.

³ Правила Святых Апостолов // URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/11> (Дата обращения: 26.03.2021)

⁴ Необходимо отметить, что многие из статей архимандрита Вениамина не подписаны полным именем: «АВ», «А». Есть публикации и вовсе не подписанные им. Авторство статей установлено К. М. Ивановым. Подробнее см. *Иванисов К.* Творческое наследие митрополита Вениамина (Федченкова) на страницах церковной периодической печати Крыма (1912–1913 гг.) // URL: <http://history-md.ru/publ/tvorcheskoe-nasledie-mitropolita-veniamina-fedchenkova>

отца Вениамина, 17 содержало его проповеди, статьи и заметки (№№ 3–9, 12, 14, 16–18, 23–26, 28, 29). В 1913 г. — 13 (№№ 1, 2, 6–11, 15, 16, 19, 20) из 26 номеров, опубликованных до перевода архимандрита Вениамина на должность ректора Тверской семинарии в августе 1913 г. В отдельных случаях, как мы видим, он успевал подготовить материал к каждому из следующих выпусков до 6 номеров подряд, что при общей занятости архимандрита свидетельствует о его особом внимании к изданию. Подобная активность может быть обусловлена, прежде всего, его искренним пастырским, просветительским горением еще достаточно молодого человека 32–33 лет, который впервые получил возможность редактировать печатное издание и, соответственно, возможность сообщить читательской аудитории свой опыт, мысли. Подтверждает это и то, что с февраля 1913 г. отец Вениамин открыл в ТЦОВ специальный раздел, где бы он мог писать о проблемах современной церковной и общественной жизни. Раздел так и назывался «Запросы жизни». Просуществовал он до назначения следующего после архим. Вениамина редактора ТЦОВ. Таким образом, это было личной инициативой молодого редактора.

Из всех его публикаций за два года непосредственно выборам и деятельности IV Государственной думы посвящена треть — 9 публикаций (В 1912 г. №№ 14, 16, 18, 26, 29; в 1913 г. №№ 9, 15, 19, 20). Первая публикация датируется 10 марта 1912 г. Эта статья⁵ предвзвешивает небольшой очерк, в котором разъясняются тонкости Положения о выборах и даются практические рекомендации. Архим. Вениамин, сожалея, что «духовенство Таврической епархии оказалось далеко не передовым»⁶ и не проявляет должного интереса к выборам в отличие от священнослужителей в других епархиях, призывает не оставаться равнодушными и обратить внимание на следующий за его статьей очерк: свою заметку он так и озаглавил «Обратим внимание!» По мнению архимандрита, духовенство обязано принимать участие в выборах в думу, как в деле «внешнего устройства дорогого отечества»⁷. Священнослужители, как он пишет, должны быть «фундаментом и строителем не только Церкви, но и государства», что понимается им как часть пастырского духовного попечения о прихожанах⁸.

Следующая статья отцом Вениамина появилась буквально через номер после выпуска от 10 марта (т.е. спустя около 2-ух недель). Заметка была озаглавлена «Еще о выборах»⁹ и представляла собой ответ на критику левой печати. Отец ректор стремится отвести подозрения оппонентов, что духовенство выступает как консервативная сила недобровольно и убеждает читателя, что консервативность — положительная черта священнослужителей¹⁰. Вместе с тем в следующих 17–18 номерах он публикует свою статью об одном из наиболее известных христианских святых — Василии Великом, в которой он показан как предстоятель Церкви, активно включающийся во все аспекты жизни паствы, в том числе и вопросы политики¹¹. Автор ищет поддержку в духовном авторитете свят. Василия.

С 3 по 19 июня в Симферополе в актовом зале Таврической семинарии прошел Съезд депутатов от духовенства, что послужило поводом для написания отцом Вениамином еще двух заметок в 18 номере. «Съезд депутатов от духовенства 1912 г.»¹²

na-stranitsah-tserkovnoy-periodicheskoy-pechati-kryima-1912–1913-gg_4697.html (Дата обращения: 26.03.2021)

⁵ Вениамин (Федченков), архим. Обратим внимание! (К вопросу о выборах в Думу) // ТЦОВ. 1912. № 14. С. 537–541.

⁶ Там же. С. 537.

⁷ Там же. С. 539–540.

⁸ Там же.

⁹ Вениамин (Федченков), архим. Еще о выборах // ТЦОВ. 1912. № 16. С. 657–661.

¹⁰ Там же. С. 659–660.

¹¹ Вениамин (Федченков), архим. Св. Василий Великий как пастырь — устроитель Церкви // ТЦОВ. 1912. № 17. С. 673–693; № 18. С. 699–708.

¹² Вениамин (Федченков), архим. Съезд депутатов от духовенства 1912 г. // ТЦОВ. 1912. № 18. С. 736–740.

и «Первое предвыборное собрание духовенства»¹³. Заметки носили характер информационный сводок и представляли собой краткий отчет о произошедшем: участники, обсуждаемые вопросы. Сообщалось об избрании архимандрита Вениамина председателем Епархиального комитета по выборам в Думу¹⁴. Этим заметкам предшествовала небольшая статья под заголовком «Гонения на веру и Церковь в странах “свободы”»¹⁵, в которой в мрачных красках была нарисована ужасающая читателя картина борьбы с Католической церковью в постреволюционной Франции и в демократической республике Португалии¹⁶. Редактор стремится донести мысль до читателей, что консервативность духовенства, участвующего в работе государственной думы будет способствовать сдерживанию революционных депутатов и предотвращению в дальнейшем их разрушительного влияния на дела Русской Православной Церкви.

Позиция ректора развивается в русле государственной политики, в которой Церковь рассматривалась как опора самодержавия. Выборы должны были состояться в сентябре-октябре 1912 г. Видимо, в связи с этим в начале сентября после 8 номеров молчания отца Вениамина о политике в 26 номере появилось продолжение статьи 16 номера «Еще о выборах»¹⁷. Цель автора — снова призвать духовенство к участию: «Духовенство не может не понимать, что если Церковь наша не стала еще гонимой, если церковные школы еще не уничтожены, то все это держится на Православном Самодержавном Государе», поэтому необходимо поддержать сам «принцип власти»¹⁸.

Однако 4 октября архимандритом Вениамином был подан рапорт преосвященному Димитрию (Абашидзе)¹⁹ где анализируются причины провала выборов депутатов от духовного сословия²⁰. В его представлении о ходе политической борьбы появляются принципиальные изменения. Он приходит к выводу, что власть, интеллигенция использовали духовенство как инструмент решения своих задач и вместе с тем не дала пройти в Думу: «Очевидно на духовенство смотрели, как на орудие, при помощи которого была бы ослаблена оппозиция и усилены правые элементы; но самому ему никаких прав предоставить не хотели»²¹. Таким образом, наступает некоторое политическое прозрение автора.

Вопрос реформ и обновления жизни в России был поднят архимандритом Вениамином спустя три месяца в первом январском номере в проповеди, посвященной празднованию Нового года. В статье «Встань спящий и воскресни из мертвых»²² автор рисует картину непонимания живыми людьми, подходящими скорее на «мертвецов» и «лунатиков», окружающей действительности, которая становится все трагичнее: отец Вениамин пытается привлечь внимание слушателей и читателей к заголовкам заметок в газетах, отражающих рост преступности²³. Автор проповеди призывает читателей обратиться к делу внутреннего духовного изменения, так как политические акции ничем не помогли, а только усугубили существующие проблемы²⁴.

Таким образом, мы видим, что на протяжении времени более года (с 10 марта 1912 г. по 10 июля 1913 г.) политическая позиция, выраженная архимандритом

¹³ Вениамин (Федченков), архим. Первое предвыборное собрание духовенства // ТЦОВ. 1912. № 18. С. 740–744.

¹⁴ Там же. С. 744.

¹⁵ Гонения на веру и Церковь в странах «свободы» // ТЦОВ. 1912. № 18. С. 733–735

¹⁶ Там же. С. 735.

¹⁷ Вениамин (Федченков), архим. Еще о выборах (продолжение) // ТЦОВ. 1912. № 26. С. 1039–1041.

¹⁸ Там же. С. 1039.

¹⁹ В августе 1912 г. в Таврической епархии сменился управляющий: епископ Димитрий (Абашидзе) сменил епископа Феофана (Быстрова) — духовника архимандрита Вениамина (Федченкова).

²⁰ Государственный Архив Республики Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 4310. Л. 6–12.

²¹ Там же. Л. 12.

²² Вениамин (Федченков), архим. Встань спящий и воскресни из мертвых! (Слово на Новый год) // ТЦОВ. 1913. № 1–2. С. 1–19.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 3–4.

на страницах ТЦОВ претерпевала некоторые изменения, о чем свидетельствуют как публикации архим. Вениамина, так и статьи других авторов, попавшие в тематическую подборку выпуска. Так, публикации до июня 1912 г. посвящены поиску ответа на вопрос о возможности участия духовенства в политике. Отец Вениамин предстает перед нами убежденным монархистом, поддерживающим государственную политику. Он пришел к выводу, что политическая активность духовенства — часть пастырской заботы о прихожанах. Важно, что богословские или канонические аспекты вопросы подобного служения духовенства им не рассматриваются. В материалах, опубликованных в июне — октябре конкретизируется задача духовенства: противостояние разрушающим государству и власть силам — секуляризованной интеллигенции. После окончания выборов и некоторого перерыва, в январе 1913 г., в результате осознания неэффективности решения церковных задач в рамках думских дискуссий и некоторого разочарования, противостояние надвигающейся катастрофе в стране видится отцу Вениамину не в формах политической борьбы, а во внутреннем, духовном изменении людей. Все это характеризует архим. Вениамина (Федченкова) как человека увлекающегося, но умеющего извлекать уроки из действительности и менять точку зрения.

Источники и литература

1. Государственный Архив Республики Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 4310.
2. *Вениамин (Федченков), архим.* Встань спящий и воскресни из мертвых! (Слово на Новый год) // Таврический церковно-общественный вестник. 1913. № 1–2. С. 1–19.
3. *Вениамин (Федченков), архим.* Еще о выборах (продолжение) // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 26. С. 1039–1041.
4. *Вениамин (Федченков), архим.* Еще о выборах // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 16. С. 657–661.
5. *Вениамин (Федченков), архим.* Обратим внимание! (К вопросу о выборах в Думу) // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 14. С. 537–541.
6. *Вениамин (Федченков), архим.* Первое предвыборное собрание духовенства // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 18. С. 740–744.
7. *Вениамин (Федченков), архим.* Св. Василий Великий как пастырь — устроитель Церкви // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 17. С. 673–693; № 18. С. 699–708.
8. *Вениамин (Федченков), архим.* Съезд депутатов от духовенства 1912 г. // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 18. С. 736–740.
9. Гонения на веру и Церковь в странах «свободы» // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 18. С. 733–735.
10. Государственная дума и христианская семья // Таврический церковно-общественный вестник. 1913. № 11. С. 429–430.
11. *Запевалин П. П.* Выборы в IV Государственную думу в Санкт-Петербургском уезде // Таврические чтения 2013. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. Международная научная конференция. СПб., 2014. С. 73–77.
12. *Иванисов К.* Творческое наследие митрополита Вениамина (Федченкова) на страницах церковной периодической печати Крыма (1912–1913 гг.) // URL: http://history-md.ru/publ/tvorcheskoe-nasledie-mitropolita-veniamina-fedchenkova-na-stranitsah-tserkovnoy-periodicheskoy-pechati-kryima-1912-1913-gg_4697.html (Дата обращения: 26.03.2021)
13. Правила Святых Апостолов // URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/11> (Дата обращения: 26.03.2021)
14. Ф. З. К вопросу об участии духовенства в Государственной Думе // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 12. С. 469–473.
15. *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х-1917 гг.). М., 2002.

Иеродиакон Александр (Дерягин)

К ИСТОРИИ ЗАКРЫТИЯ В 1920-Е ГОДЫ ШМАКОВСКОГО СВЯТО-ТРОИЦКОГО НИКОЛАЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ ВЛАДИВОСТОКСКОЙ ЕПАРХИИ

После завершения Гражданской войны, установления власти Советов и присоединения Дальневосточной республики к Советской России на территории Дальнего Востока стали действовать законы РСФСР. 30 марта 1923 года Примгубисполком утвердил постановление «О введении в действие в Приморской губернии декрета Совнаркома от 23.01.1918 “Об отделении церкви от государства и школы от церкви”». Этим декретом было «установлено, что имущество религиозных организаций является народным достоянием». Судьба Свято-Троицкого Николаевского монастыря Владивостокской епархии — все еще сохранявшегося «пережитка проклятого прошлого» и «рассадника религиозного дурмана», была решена в конце апреля 1923 года.

На заседании Губисполкома от 23 апреля 1923 года было принято постановление, согласно которому создана комиссия по приему и передаче имущества бывшего Шмаковского монастыря в ведение Губземуправления¹. Председатель комиссии тов. Юдин² в своем докладе о результатах комиссии пишет: «Закончив прием имущества монастыря и ознакомившись с настроением монашества, и принимая во внимание приказ Губисполкома о сохранности посевной площади и неразрушения хозяйства, Комиссия констатирует невозможность сейчас же приступить к полной реорганизации монастырского хозяйства. Такая быстрая реформа, по мнению Комиссии, приведет к побегу монахов и несомненно приведет к разрушению хозяйства в период посевной кампании. Комиссия, со своей стороны, полагает, что было бы более целесообразным временно назначить сюда лишь Управляющего, бухгалтера и небольшое количество служащих, для точного учета всех приходов и расходов хозяйства, оставив временно уклад монастырской жизни»³. Такое решение комиссии, принятое из опасения лишиться в одночасье лучших работников — монахов, дало настоятелю монастыря игумену Сергию (Озерову) ложную надежду войти в «новую жизнь» с наименьшими потерями. А комиссия, и затем земуправление, невольно, а возможно и намеренно, подогревали в нем эту надежду, с целью подольше удержать на месте «рабочий кадр».

Игумен Сергей направил в Губземуправление заявление с просьбой оставить братию бывшего монастыря трудиться в прежнем монастырском, а теперь советском хозяйстве в качестве его арендаторов или вести хозяйство под наблюдением контроля, представляя определенную часть урожая и доходов, как об этом будет указано. В своем заявлении игумен Сергей пишет: «Жизнь братии должна остаться без всяких изменений: то же управление, возглавляемое игуменом, беспрепятственное посещение храма, совершение богослужений ежедневных будничных и праздничных с прекращением работы в дни воскресные, праздники двенадцатые и другие и во время говения... Подтверждая годами доказанную аполитичность и готовность повиноваться в гражданской жизни законным требованиям Советской Власти, просим дать нам право оставаться на месте и жить по-прежнему трудами рук своих»⁴.

Александр (Дерягин Николай Михайлович), иеродиакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ ГАПК. Ф. П-61. Оп. 1. Д. 227. Л. 31–32.

² РГИА ДВ. Ф. Р-72. Оп. 1. Д. 168. Л. 5, 9.

³ Там же. Л. 18–22.

⁴ Там же. Л. 62–64.

Стоит ли говорить, что после долгих ожиданий о. Сергей так и не получил ответа на свое заявление, которое даже не рассматривалось в условиях столкновения интересов разных ведомств в их стремлении «прибрать к рукам» бывший монастырь. Решение об использовании монастыря под военную «лечебницу-санаторию» было принято раньше, чем гражданская власть Приморской губернии постановила «перепрофилировать» монастырь в госхозяйство. Согласно отношению Губземуправления, для размещения здравницы Дивизионного лазарета на летний сезон, то есть на три месяца с 1 июня 1923 года, Госхозяйством монастыря был отведен ряд помещений⁵.

Управляющий госхозяйством бывшего Шмаковского монастыря тов. Бабинец 29 июня 1923 года докладывал, что «в Управление Госхоза явились вновь назначенный Военком лазарета, совместно с врачом и бывший военком. Целью же их было настоятельное требование немедленного освобождения помещений под лазарет, по числу, вместо 100, 170 коек, т. е. освободить новые помещения... На категорический отказ в отводе мною помещений, помимо Губземуправления, военком и врач мне заявили, что они будут занимать помещения силою, не считаясь с санкцией Губзема и с тем, что служащие и рабочие, а также и хлеб будут выброшены на улицу из этих помещений. На вопрос, кто давал распоряжения военкому так действовать... военком указал на то, что у них должны быть помещения для семейных, как-то: Начсандиву, Комбригу и проч. Кроме того указал на то, что об этом было распоряжение Дальревкома и Командарма 5-й Армии Уборевича»⁶.

Летом 1923 года из-за такого «предела собственности» обстановка в бывшем монастыре была весьма непростая. С одной стороны, здесь находилось много монахов, которые являлись основной рабочей силой и не уходили только потому, что могли молиться в пока еще открытом храме. С другой стороны — администрация госхозяйства, обязанная выполнять производственный план в условиях приближенных к «боевым». И с третьей стороны — лазарет, выполнявший приказы своего командования без оглядки на «соседей». После долгих разбирательств конфликт, с помощью вышестоящих инстанций, удалось погасить, но военные вернули не все занятые ими помещения и, к тому же, статус лазарета был изменен на круглогодичный.

Пока госхозяйство и лазарет делили бывшую монастырскую недвижимость, объявился еще один претендент на «монастырское наследство» — Дальневосточное курортное управление, мотивировавшее свои притязания тем, что Шмаковские минеральные источники, ранее принадлежавшие монастырю, постановлением Дальздрава объявлены лечебным курортным местом; соответственно источники с бывшим монастырским хозяйством должны быть отданы Дальздраву. Курортное управление было намерено устроить в бывшем монастыре собственный санаторий. Для неосведомленных людей, посещавших монастырь (и как выяснилось — для некоторых новых чиновников), было вполне естественно воспринимать обитель и дар Божий — целительные воды как нечто общее, хотя юридически монастырь не имел к источникам никакого отношения⁷. Это «поставило крест» на планах Дальздрава в отношении бывшего монастыря, а также устранило «конкурента» будущего военного санатория и впоследствии вынудило курортное объединение обустраиваться за пределами монастыря.

За перипетиями лета 1923 года «осталось в тени» очень важное событие, имевшее далеко идущие последствия, окончательно решившее судьбу монастырской братии — работа совместной комиссии земельного управления и отдела народного образования. Согласно приказу № 92 по Губземуправлению от 9 июня 1923 года для обследования вопроса о возможности использования госхозяйства монастыря под Никольск-Уссурийское Сельхозучилище с тем, чтобы сделать хозяйство бывшего монастыря основной агрономической базой Приморской губернии, была назначена комиссия.

⁵ РГИА ДВ. Ф. Р-72. Оп. 1. Д. 168. Л. 106.

⁶ Там же. Л. 120.

⁷ Там же. Л. 150.

Так, в докладе от 14 июня 1923 года председатель комиссии заведующий Губземуправлением тов. Леушин относительно вопроса о ликвидации монастыря пишет, что «последнюю необходимо провести только по окончании полевых работ. Монахов о предполагаемой ликвидации совершенно не предупреждать. Срок ликвидации держать в секрете, так как это может привести к разрушениям в хозяйстве, тем более, что общее отношение “братии” к власти враждебное. При популярности монастыря среди местного населения необходимо обезвредить агитационную деятельность монахов. При ликвидации главарей и большинства “братии”, за исключением “спецов”, — выслать за пределы края...»⁸

Подготовка переезда «кузницы сельскохозяйственных кадров» в монастырь заняла почти полтора года. 28 сентября 1923 года сельскохозяйственное училище было реорганизовано в техникум⁹. Согласно постановлению Дальплана от 25 сентября 1924 года, Шмаковское хозяйство передано Никольск-Уссурийскому сельхозтехникуму, куда он должен был перенестись в начале учебного года.

В своем докладе о переезде техникума его заведующий тов. Чередников пишет, что к середине ноября 1924 года в Шмаковский госхоз прибыли все учащиеся и преподаватели, однако «приступить к организации сельхозтехникума на новом месте, сейчас же, не представилось возможным, так как в то время там работала комиссия по ликвидации монастыря и выселению монахов; все помещения были заняты монахами. Комиссия по ликвидации монастыря закончила свою работу к 8 декабря, и с этого дня было приступлено к приспособлению монастырских помещений под учебные установления, интернат и квартиры преподавателей... Приспособление не вызывало значительных затрат и к 15 декабря размещение и оборудование кабинетов в большей части было закончено, этот день можно считать началом учебного года»¹⁰.

Если с комиссией, занимавшейся перемещением техникума на новое место, все понятно, то в отношении «комиссии по ликвидации монастыря» пока приходится довольствоваться лишь предположениями. Об этой комиссии нет никаких упоминаний в постановлениях Дальревкома и Губисполкома. Вероятно решение о ее создании принималось партийными органами и ОГПУ. Деятельность этой комиссии заключалась в неожиданном и явно насильственном выселении монастырской братии. 170 человек, среди которых много пожилых людей, были выброшены на улицу, в зиму, без средств к существованию, на произвол судьбы.

27 февраля 1925 года на заседании Президиума Дальревкома было утверждено постановление Приморского Губисполкома от 30 января 1925 года о ликвидации церковного имущества бывшего Шмаковского монастыря¹¹. Никольск-Уссурийский сельскохозяйственный техникум просуществовал в бывшем монастыре десять лет, после чего был переведен в село Дмитриевку Черниговского района. В бывшем монастыре сохранялась военная лечебница, преобразованная в санаторий, получивший после 1935 года в свое распоряжение все монастырские здания.

В 1995 году, в год столетия основания монастыря, патриарх Московский и всея Руси Алексей II утвердил указ Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 февраля о возобновлении монашеской жизни в Свято-Троицком Николаевском монастыре. 14 марта 1996 года был издан указ президента Российской Федерации «О мерах по реабилитации священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий», согласно которому церковные здания и имущество должны быть переданы Церкви. Однако и по сей день большая часть территории монастыря занята Шмаковским военным санаторием, а в бывшем монастырском храме Иверской иконы Пресвятой Богородицы до сих пор находится клуб.

⁸ РГИА ДВ. Ф. Р-72. Оп. 1. Д. 189. Л. 1–2.

⁹ РГИА ДВ. Ф. Р-72. Оп. 1. Д. 95. Л. 4, 125.

¹⁰ РГИА ДВ. Ф. Р-87. Оп. 1. Д. 1153. Л. 71, 74.

¹¹ РГИА ДВ. Ф. Р-2422. Оп. 1 Д. 830. Л. 10.

Источники и литература

1. ГАПК. Ф. П-61. Оп. 1. Д. 227.
2. РГИА ДВ. Ф. Р-72. Оп. 1. Д. 95, 168, 189.
3. РГИА ДВ. Ф. Р-87. Оп. 1. Д. 1153.
4. РГИА ДВ. Ф. Р-2422. Оп. 1 Д. 830.

К. К. Табачник

**«ФЕНОМЕН «КРАСНОГО РОЖДЕСТВА»
И «КРАСНОЙ ПАСХИ»
В АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЕ 1920-х гг.
НА ПРИМЕРЕ г. ЛЕНИНГРАДА**

Период 1920-х гг. ознаменовался поиском советскими идеологами новых форм борьбы с Православной Церковью. Применявшиеся в годы «военного коммунизма» репрессивные меры не привели к ожидаемому большевиками результату. Петербургский историк М. В. Шкаровский, а также канадский исследователь Д. В. Поспеловский отмечали массовый подъём религиозного сознания, а также активизацию мирян в защите православных храмов с 1918 г.¹ Советские идеологи (Л. Д. Троцкий, Е. М. Ярославский, А. В. Луначарский, И. И. Скворцов-Степанов) к 1923–1924 гг. выступали за переход от «лобовой атаки» на Церковь к разработке «красной обрядности». Проблема борьбы с христианскими Рождеством и Пасхой носила глубинный характер: их искоренение из быта населения означало не отмену общеустановленных торжеств, но исключение из мировоззрения верующих надежды на возможность искупления грехов и вечного посмертного существования. Ориентированность комсомольских праздничных антиподов на молодёжь, массовый характер их проведения являлись их отличительными чертами.

Феномен «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» до сих пор является малоизученным. К 1960–70-м гг. относятся: труд ленинградского исследователя В. И. Брудного и опубликованная в журнале «Наука и религия» статья Л. А. Тульцевой². В 2000-е гг. «красным» традициям посвящены статьи А. А. Слезина, С. А. Шмелёва; тема косвенно упоминается и в общем контексте антирелигиозной пропаганды историками Е. М. Лучшевым, С. Н. Шаповаловым, Л. В. Табунщиковой³. При этом ни в одном из трудов не приводится порядок проведения кампаний в Ленинграде — «колыбели» революции. Проблему представляет поиск источников по данной теме: в петербургских архивах документы сохранились разрозненно, каких-либо брошюр или воспоминаний участников до настоящего момента обнаружено не было. Мы опирались на материалы фондов Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (ЦГА СПб).

В октябре 1922 г. на Украине и в Белоруссии проведены первые антирелигиозные кампании⁴. Спустя месяц была опубликована статья И. И. Скворцова-Степанова

Ксения Кирилловна Табачник — Санкт-Петербургский государственный университет, Институт Истории, 3 курс.

¹ Шкаровский М. В. История Русской Православной церкви в XX веке. СПб., 2010. С. 76; Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 53.

² См.: Брудный В. И. Обряды вчера и сегодня. М., 1968; Тульцева Л. А. Комсомольские, антирелигиозные [праздники и обряды 20-х годов] // Наука и религия. 1978. № 10. С. 44–45.

³ См.: Слезин А. А. Антирелигиозные праздники 1920-х гг. // Вопросы истории. 2010. № 12. С. 82–91; Шмелёв С. А. Красное «Комсомольское рождество» и проблема нового быта в начале 1920-х гг. // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 17. 2015. № 3. С. 92–99; Лучшев Е. М. Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг. СПб., 2016; Шаповалов С. Н. Практика проведения антирелигиозных праздников на Кубани в 1920-е гг. // Общество: философия, история, культура. 2015. № 2. С. 20–24; Табунщикова Л. В. Комсомольское рождество 1923 года в Донской области // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Вып. 3: в 2 ч. Ч. 2. Тамбов, 2016. С. 176–179.

⁴ Шмелёв С. А. Красное «Комсомольское рождество» и проблема нового быта в начале 1920-х гг. ... С. 93.

(И. Степанова): в ней излагаются сценарий, принципы «Весёлого карнавала с музыкой»⁵. Центральное место отводилось факельному шествию «ряженных богов». В период с 25 декабря по 6 января 1922 г. «Комсомольское рождество» было проведено не только в Москве и Петрограде, но и 417 городах. Известий о первом «Комсомольском рождестве» в Ленинграде нами обнаружено не было, однако анализ проведённых в других городах кампаний показал их совпадение со сценарием И. И. Скворцова-Степанова. Сохранилось заявление Выборгского Районного Комитета РКСМ в Губисполком от 20 дек. 1923 г. об изготовлении 1000 билетов на «Комсомольское рождество», а также оригинал пригласительного билета 1923 г.⁶

Кульминацией первого «Комсомольского рождества» являлся карнавал-шествие «богов и богинь», однако впоследствии партийная элита, в том числе сам И. И. Скворцов-Степанов, пересматривают тактику борьбы с христианскими праздниками⁷. Причина заключалась в неоднозначности результатов первой кампании. Агрессивно-провокационные действия со стороны комсомольцев грозили опасностью развития социального раскола между верующим и атеистически настроенным населением. К «злоупотреблению» зрелищно-театральной стороной мероприятия негативно относились В. И. Ленин, А. В. Луначарский, Г. Е. Зиновьев и пр.⁸ Согласно резолюции «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды», принятой на XII съезде, партия переходила к более углублённой пропаганде⁹. В Циркуляре РКП (б) 1923 г. «Об антирелигиозной пропаганде во время пасхи» содержалось указание провести мероприятие в клубах, избегая уличных шествий, «оскорбляющих чувства верующих»¹⁰. С 1925 г. «Комсомольская пасха» и «Комсомольское рождество» фигурируют в документах как «антипасхальная» и «антирождественская» кампании. Мероприятия, которым предшествовал длительный подготовительный период, занимали от 10 дней и более. Атеистическая «Антипасха» зачастую совпадала с первомайскими демонстрациями или Днём Интернационала.

Согласно отчётам Ленгубсовета Союза Безбожников по проведению антипасхальной и антирождественской кампаний, планам агитационной работы 1923–1930-х гг., при подготовке активно использовались: газета («Безбожник», «Безбожника у станка»), стенгазета, кино, театр, проведение физических опытов, чтение религиозных докладов, экскурсии, диспуты¹¹. Центральное место в подготовительной работе отводилось клубным кружкам¹². Отдельные программы готовились в клубах, школах, культурных домах, школах, пионерских базах и пр. В домах просвещения и крупных высших учебных заведениях Ленинграда (например, Политехническом, Технологическом институтах) проводились научные диспуты с участием оппонентов в лице священнослужителей-«обновленцев». В период антипасхальных мероприятий 1926 г. два диспута в Политехническом институте посетило 1300 чел., на которых в качестве оппонентов выступали видные деятели обновленчества (А. И. Введенский, А. И. Боярский)¹³. Мы полагаем, что именно присутствие обновленцев привлекало посетителей. В отчётах, протоколах заседаний ячеек партии неоднократно отмечалось «невнимание к материалу доклада», слабая посещаемость заседаний рабочими,

⁵ Тульцева Л. А. Комсомольские, антирелигиозные [праздники и обряды 20-х годов]... С. 44.

⁶ ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 265. Л. 4; 13.

⁷ Лучшев Е. М. Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг... С. 145; Скворцов-Степанов И. И. Основные течения в антирелигиозной пропаганде. М., 1925. С. 8.

⁸ Брудный В. И. Обряды вчера и сегодня... С. 72; Двенадцатый съезд РКП (б). 17–25 апреля 1923 года: Стеногр. отчёт. М., 1968. С. 44.

⁹ Двенадцатый съезд РКП (б). 17–25 апреля 1923 года... С. 715.

¹⁰ Шахнович М. Н. Ленин и проблемы атеизма. М.; Л., 1961. С. 624.

¹¹ ЦГА СПб. Ф. 6392 Оп. 1 Д. 3. Л. 30; Д. 6. Л. 14–16; Ф. 4591. Оп. 32. Д. 13. Л. 215–218, Л. 40–41; Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Л. 14–15.

¹² ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 33; Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Л. 14; Шмельёв С. А. Красное «Комсомольское рождество» и проблема нового быта в начале 1920-х гг. ... С. 96.

¹³ ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 6. Лл. 14–16.

крестьянством, студенчеством, школьниками¹⁴. На I конференции О. Д. Г. Б. Выборгского района (май 1925 г.) предлагается исключить из программы антирелигиозного вечера танцы, как сугубо развлекательный элемент, усугубляющий «и без того невнимательное отношение масс к докладам»¹⁵. При подготовке перечня докладов проявлялась гибкость в отношении различных групп аудитории. Для пионеров рекомендовались доклады: «Религия и быт», «Религия и наука», «Религия и классовая борьба», «Ленин и религия», а в программе лекций для сезонных рабочих встречаются следующие темы: «Как возникли церковные праздники», «Возможны ли чудеса», «В чём вред сектанства» и т. д.¹⁶ Для школьников младших классов проводились беседы: «Бог служит богатым» и «О рождении богов в бабушкиных сказках»¹⁷. В Ленинграде, в отличие от городов средней полосы, представлялась возможность организации экскурсий антирелигиозной тематики: в Центральный Антирелигиозный музей, Эрмитаж, Русский музей, Петропавловскую крепость, Музей Здравоохранения (отделы кремации и алкоголизма), а также на с/х выставки на Волховстрое, в С/х институте и т. д.¹⁸ В рамках кампании на экскурсии в Ленинград прибывали делегации из Новгорода, отдалённых мест Ленинградской области¹⁹.

В 1929 г. в Летнем саду и у Финляндского вокзала проходят карнавальные шествия в форме «похорон религии»²⁰. Возвращение к упрощённым методам пропаганды отражает усиление радикального крыла в кругу партии. Если лекциями весной 1929 г. было обслужено 595 чел., то киносеансами — 8290 чел., а карнавалом — 4000²¹.

Полагаем, что главной проблемой антирелигиозной борьбы являлась не малочисленность кадров или перебои с атеистической литературой: методы сухой научной пропаганды не решали проблемы по коренному преобразованию быта, а карнавальное шествие способствовало социальному расколу населения. Историк Л. А. Тульцева отмечала также высокий процент верующих в 1920-е гг.²² Попытка решения советской властью указанного противоречия выразилась в принятии декрета Совнаркома «О переходе на непрерывное производство в предприятиях и учреждениях СССР» от 26 августа 1929 г.²³ Пасха и Рождество приравнивались к обычным рабочим дням. Данная мера сопровождалась массовой кампанией по закрытию и сносу православных храмов²⁴.

Источники и литература

1. ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 265; Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3, 6; Ф. 4591. Оп. 32. Д. 13; Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225; Ф. 6276. Оп. 51. Д. 123.
2. Брудный В. И. Обряды вчера и сегодня. М.: Наука, 1968. 200 с.
3. Двенадцатый съезд РКП (б). 17–25 апреля 1923 года: Стеногр. отчёт. М.: Политиздат, 1968. 905 с.
4. Козлов В. Ф. К вопросу об изучении и издании документов о судьбах культурного наследия Русской православной Церкви в 1918–1930-е годы // Вестник РГГУ. 2012. № 6. С. 127–134.

¹⁴ ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3 Лл. 29–35.

¹⁵ Там же. Лл. 33–34.

¹⁶ ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 53–54; Ф. 6276. Оп. 51. Д. 123. Л. 63.

¹⁷ ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 41.

¹⁸ ЦГА СПб. Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Лл. 14–15, 20–21; Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Лл. 40–41.

¹⁹ ЦГА СПб. Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Лл. 14–15, 21–22.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Тульцева Л. А. Комсомольские, антирелигиозные [праздники и обряды 20-х годов]... С. 45.

²³ Уфимцева Е. И. Практики атеистической социализации в контексте формирования советского общества // Известия Саратовского университета. 2018. Т. 18. Вып. 2. С. 134.

²⁴ Козлов В. Ф. К вопросу об изучении и издании документов о судьбах культурного наследия Русской православной Церкви в 1918–1930-е годы // Вестник РГГУ. 2012. № 6. С. 127–134.

5. *Лучшев Е. М.* Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг. СПб.: ГМИР, 2016. 364 с.
6. *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 509 с.
7. *Скворцов-Степанов И. И.* Основные течения в антирелигиозной пропаганде. М.: Безбожник, 1925. С. 8.
8. *Степанов И.* «Комсомольское рождество» или почему бы нам не справлять религиозные праздники // Правда. 1922. 15 нояб.
9. *Тулъцева Л. А.* Комсомольские, антирелигиозные [праздники и обряды 20-х годов] // Наука и религия. 1978. № 10. С. 44–45.
10. *Шахнович М. И.* Ленин и проблемы атеизма. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. 671 с.
11. *Шкаровский М. В.* История Русской Православной церкви в XX веке. СПб.: Изд. дом. «Вече», 2010. 478 с.
12. *Уфимцева Е. И.* Практики атеистической социализации в контексте формирования советского общества // Известия Саратовского университета. 2018. Т. 18. Вып. 2. С. 133–137.

Священник Вячеслав Куприенко

ПРОБЛЕМАТИКА АРХИПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ НА КУБАНИ С 1923 ПО 1926 гг.

Тематика архипастырского служения на Кубани в 1920-е гг. изучена далеко не полностью в региональной церковной истории. Различные исследователи дают характеристику периодов служения лишь некоторых архипастырей, не представляя общую картину епархиальной жизни на Кубани в 1920-е гг. Среди исследователей можно выделить Н. В. Кияшко и С. Н. Малахова, посвятивших свои исследования отдельным архипастырям. Выделяется монография М. Ю. Горожаниной «История православия на Кубани»¹, которая обзорно показывает общую картину церковной жизни на Кубани в 1920-е гг.

20-е гг. XX в. в истории Русской Православной Церкви известны как годы попыток полного искоренения Церкви на территории Советского союза. Только с 1928 г. по февраль 1930 г. от преследований советской власти пострадали 197 архиереев Московского Патриархата².

Кубанская епархия получила свою самостоятельность только в 1919 г. и сразу же столкнулась с проблемами Церковного управления. Из-за слабого управления, а также личного конфликта с генералом Деникиным в 1919 г. епископ Кубанский и Краснодарский Иоанн (Левицкий) был отправлен на покой в Кавказский мужской монастырь. Через 2 года владыка Иоанн был возвращен к управлению епархией и возведен в сан архиепископа.

Самые «проблемные» годы с точки зрения датировки архипастырского служения на Кубани приходятся на период с 1923 по 1927 гг., так как данные о пребывании на кафедре того или иного Кубанского архиерея разнятся. В 1922 г. архиепископ Иоанн (Левицкий) уклоняется в обновленческий раскол и управление епархией на себя принимает его викарий епископ Ейский Евсей (Рождественский). По данным архиепископа Флавиана (Иванова), архиепископ Иоанн скончался 18 января 1923 г. во время Всенощного бдения в Екатерининском кафедральном соборе г. Краснодара³. Эти данные не подтверждаются, так как в мае того же года он участвовал в судебном процессе над епископом Евсеем, а Д. Н. Никитин сообщает, что по документам 1926 г. он числится как архиепископ на покое⁴. Синодик, хранящийся в Екатерининском кафедральном соборе г. Краснодара, дает информацию, что архиепископ Иоанн был репрессирован в 1929 г. Активное участие в обновленческом движении архиепископа Иоанна М. Ю. Горожанина ставит под сомнение, считая архиепископа Иоанна лишь жертвой обстоятельств⁵.

В справочнике «История иерархии Русской Православной Церкви. Комментарии к спискам иерархов по епископским кафедрам с 862 г.» дается указание, что в 1923 г. епископом Краснодарским и Кубанским был некий епископ Агафангел

Вячеслав Константинович Куприенко, священник — Екатеринодарская духовная семинария, методист кафедры церковной истории.

¹ Горожанина М. Ю. История православия на Кубани. Краснодар, 2021. С. 371–414.

² Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 121.

³ Кияшко Н. В. Архиепископ Кубанский и Краснодарский Иоанн (Левицкий). <http://kanonkuban.ru/istoriya-eparxii/archiepiskop-ioann-levickij/>. (дата обращения: 03.02.2022).

⁴ Никитин Д. Н. Иоанн (Левицкий Иоанникий) // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 418.

⁵ Горожанина М. Ю. История православия на Кубани. С. 342.

(Садковский)⁶. Епископ Агафангел упоминается в книге И. И. Осиповой «Сквозь огонь мучений и воды слёз...», как епископ Екатеринодарский в 1923 г.⁷. Однако же по другим данным он носит титул епископа Екатеринославского⁸. Вследствие этого возникает проблема, был ли это один и тот же человек, так как название городов Екатеринодар и Екатеринослав очень похожи, либо же это были два разных человека, носящие титулы епископов этих городов. Мы склонны предполагать, что в обоих источниках упоминаются два разных человека, которые являются полными тезками. К 1924 г. каноничность епископа Агафангела не может оспариваться, так как он совершал епископские хиротонии вместе с епископом Ювеналием (Масловским), позже прославленным в лике новомучеников.

Также есть епископ Агафангел (Садовский). По следственному делу он проходил, как тайный епископ под фамилиями — Стромов, Понамарев, Садовский. Монашеское имя также вызывает путаницу, в некоторых местах он значится Агафангелом, а в других Агафодором⁹. Этот тайный епископ был арестован в январе 1933 г. и расстрелян 7 мая 1933 г. По данным Осиповой, епископ Агафангел (Садковский) был расстрелян в 1932 г. Вполне возможно, что Осипова ошиблась в фамилии и дате расстрела епископа Агафангела и привела в своем списке архиереев-мучеников Агафангела (Садовского). К 1930-м гг. он мог уйти в «катакомбы», так как следствие обвиняло его в создании тайных пещерных церквей¹⁰. Н. П. Зими́на дает информацию о епископе Агафангеле (Садовском), который был «иоаннитским» епископом, принявшим епископский сан в 1925 г.¹¹ Некоторое время он проживал в горах в районе г. Туапсе и был знаком с неким иеромонахом Иовом (Афанасьевым), позже ставшим катакомбным «андре́евским» епископом. Этот же иеромонах значится в архивных данных по Майкопскому отделу в 1925 г.¹² В книге памяти Республики Татарстан есть информация о Садовском Андрее Митрофановиче («иоаннитском» епископе Агафангеле)¹³. Место рождения, данное в книге памяти совпадает с местом рождения, данным Зиминой, что подтверждает нашу версию о том, что епископ Агафангел (Садовский) и епископ Агафангел (Садовской) являются двумя разными людьми. Также следует отметить, что епископ Агафангел (Садковский) не был Кубанским епископом, так как кроме И. Осиповой этот факт другие исследователи не подтверждают, а также на момент его возможного архиерейства, Кубанские архиереи носили титул «Кубанский и Краснодарский», так как г. Екатеринодар был переименован в Краснодар 7 декабря 1920 г.

⁶ История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М., 2006. С. 166.

⁷ Осипова И. И. Сквозь огонь мучений и воды слёз... <http://true-orthodox.narod.ru/library/osipova/b1.html>. (дата обращения: 04.02.2022).

⁸ Мученики и Исповедники Российские в 20 вв. (список архиереев). Истинно-Православная Церковь России. <http://www.ipc-russia.ru/istoriya-czerkvi/18-/115-mucheniki-i-ispovedniki-rossijskie-v-20-vv-spisok-archiereev>. (дата обращения: 04.02.2022).

⁹ Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. Агафангел (Стромов Алексей Николаевич (Никонович?). http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/ans/nm/?HYZ9EjxGHoxlTYZCFJMTdG6Xbu*cu1Yc8qXdOgU875Wwsugfe6UU8iZe1ZeG0Be8eieu0ZceXb60WBe8eifOuWeCQz8GY*_pnl. (дата обращения: 05.02.2022).

¹⁰ Стромов Алексей Николаевич. Открытый список. [https://ru.openlist.wiki/Стромов_Алексей_Николаевич_\(1870\)](https://ru.openlist.wiki/Стромов_Алексей_Николаевич_(1870)). (дата обращения: 05.02.2022).

¹¹ Зими́на Н. П. К вопросу об иоаннитском движении в Русской православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. Катакомбного течения «Архиепископа» Агафангела (Садовского) // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2010. № 37. <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-ioannitskom-dvizhenii-v-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-i-vozniknovenii-v-kontse-1920-h-gg-katakombnogo-techeniya-arhiepiskopa> (дата обращения: 06.02.2022).

¹² ЦДНИК. Ф. 2816. Оп. 1. Д. 128. Св. 5. Л. 1–4.

¹³ Садовсков Андрей Митрофанович. Открытый список. [https://ru.openlist.wiki/%D0%A1%D0%B0%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B2_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD-%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87_\(1886\)](https://ru.openlist.wiki/%D0%A1%D0%B0%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B2_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD-%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87_(1886)). (дата обращения: 06.02.2022).

В августе 1923 г. епископом Черноморским был назначен епископ Иннокентий (Летяев). Владыке предписано проживание в Краснодаре при Ильинском храме¹⁴. В сентябре того же года епископ Иннокентий выехал на Кубань. В управление Черноморской епархией он не вступил и в связи с этим отправился обратно в Москву. В октябре 1923 г. назначен епископом Ставропольским и Кубанским. В связи с невозможностью выезда к месту служения в ноябре 1923 г. получил дополнительный указ, как бывший епископ Клинский, викарий Московской епархии. Также епископу Иннокентию предписывалось срочно выехать к новому месту служения. В течение года из-за вмешательства ОГПУ не мог покинуть Москву. 2 сентября 1924 г. он был назначен епископом Полоцким и Витебским. Отдельно стоит разобраться с епархиальным управлением на Кубани на время перывания епископа Иннокентия в БССР. В «Православной энциклопедии» говорится о непрерывном пребывании епископа Иннокентия в Ставрополье и на Кубани¹⁵. Однако другая статья в той же Энциклопедии сообщает нам, что епископ Иннокентий все-таки был временно управляющим Полоцкой и Витебской епархией¹⁶. Мы же больше склоняемся к версии, что владыка Иннокентий выехал из Москвы в Беларусь. Тогда возникает вопрос, кем управлялась Кубанская кафедра на момент отсутствия епископа Иннокентия?

Из «Обзора церковников всех культов», написанного агитационно-пропагандистским отделом Майкопского отдела РКП (б) от 7 июня 1925 г. мы можем узнать, что «тихоновское» течение с января 1925 г. затухает¹⁷. Одно из объяснений — арест епископа в Ставрополе, влияние которого было распространялось на весь Северный Кавказ. Но так как епископ Иннокентий на кафедру почти не приезжал, то, соответственно, не мог иметь столь весомого влияния на верующих Северного Кавказа. Следует предположить, что этот епископ и окормлял Кубанскую область. Известно, что в декабре 1924 г. Николаевская тихоновская община г. Армавира просила о духовном окормлении епископа Александровского, викария Ставропольской епархии Рафаила (Гумилевского)¹⁸. А в марте 1925 г. этим же епископом была сделана попытка вывода общины Георгиевского храма х. Верхне-Егорлыкского Успенского района Кубанской области из состава обновленческого Кубано-Черноморского Епархиального Управления путем свободного заявления, однако власти саботировали эту процедуру¹⁹. В то же время в переписке ОГПУ епископ Александровский, викарий Ставропольской епархии Рафаил называется «Управляющим православными патриаршими приходами Ставропольской и Кубанской епархий». 24 марта 1925 г. в Ставрополе он был арестован, заключен в Бутырскую тюрьму, а позже приговорен к трем годам заключения и отправлен в Соловецкий лагерь особого назначения²⁰.

С ноября 1924 г. епископ Иннокентий (Летяев) вновь проживал в Москве без права выезда. После смерти Патриарха Тихона 7 апреля 1925 г. владыка Иннокентий участвовал в погребении Святейшего, а также в Архиерейском Совещании Русской Православной Церкви. Под актом о передачи власти местоблюстителю митрополиту Петру (Полянскому) подписался как епископ Ставропольский. По возвращении на кафедру поддержал позицию местоблюстителя об отказе в участии в Обновленческом соборе. Возможно из-за этого, был арестован и отправлен в Бутырскую тюрьму в 1925 г.

¹⁴ Сафонов Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013. С. 384.

¹⁵ Сергеев К. Л. Екатеринодарская и Кубанская епархия // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 18. С. 159–168.

¹⁶ Горидовец Д., свящ. Иннокентий (Летяев) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 8–9.

¹⁷ ЦДНИКК. Ф. 2816. Оп. 1. Д. 128. Св. 5. Л. 1–4.

¹⁸ АОАА. Ф. Р-152. Оп. 1. Д. 33. Л. 274.

¹⁹ АОАА. Ф. Р-152. Оп. 1. Д. 18. Л. 850–853.

²⁰ Известные факты об Александровском викариатстве // Георгиевский епархиальный вестник. 2016. № 5. С. 46–48.

Известно о появлении Майкопского викариатства²¹ Кубанской епархии в 1925 г. Викарием стал епископ Варлаам (Лазаренко). Однако же викариатство не просуществовало и года, так как епископ Варлаам был арестован, а позже примкнул к иосифлянскому движению. После 7 месяцев заключения, в 1926 г. епископ Иннокентий вернулся в Ставрополь, а 20 августа того же года был назначен епископом Краснодарским и Кубанским. Вопрос прибытия епископа Иннокентия на Кубань остается открытым, так как в том же году он был сослан в Белгород. Некоторые секретные донесения работников ОГПУ подтверждают пребывание епископа Иннокентия на Ставрополье уже в августе 1926 г. Так, тихоновскому священнику Верховцу (Верховцеву) ОГПУ Армавирского округа предложило забрать свои вещи и покинуть х. Сухой Каменнобродского района к 21 августа 1926 г., и он поехал в г. Ставрополь. По пути следования в ст. Ново-Изобильной священник встретился со своим «тихоновским архиереем» (возможно, им был епископ Иннокентий), которому он рассказал о своем выселении органами ОГПУ, на что архиерей благословил священнику не обращать внимания на распоряжения власти, а возвращаться в х. Сухой к месту служения и служить «до победы над обновленцами». После чего Верховец приезжал в х. Сухой, продолжал опять служить в храме, где и «будировал тихоновскую массу против распоряжения Армокрадмтдела и ОГПУ»; он покинул х. Сухой лишь вечером 23 августа, направившись в г. Ставрополь²².

Появление на Кубани тихоновского архиерея было огромной неожиданностью для ОГПУ. Эту точку зрения доказывает черновик письма для органов ОГПУ г. Ростова-на-Дону. «Кропоткинская тихоновская община возбудила ходатайство о разрешении въезда в Кропоткин <...> епископа Иннокентия (Летяева). <...> Фактически же епископ Иннокентий свои объезды в качестве главы Кубанской Тихоновщины уже начал: <...> в настоящее время имеем сведения, что Иннокентий посетил также ст. Вознесенскую н[ашего] округа»²³. Указание в этих материалах фамилии священника Верховца (Верховцева) доказывает, что владыка Иннокентий присутствовал 21–23 августа в Ставрополе, а также черновик письма может служить подтверждением точки зрения, что в 1926 г. епископ Иннокентий был правящим архиереем Кубанской области. По данным М. Губонина в 1926 г. епископом Кубанским и Краснодарским был назначен Трофим (Якобчук)²⁴. В некоторых источниках епископ Трофим упоминается, как находящийся в ссылке в Хабаровске с 1924 по 1927 гг.²⁵, что явно противоречит его назначению на Кубанскую кафедру.

На основании переписки Адмтдела Армавирского округа с органами ПГУ, по крайней мере, дважды, в период с августа по октябрь 1925 г. и в с августа по октябрь 1926 г., епископ Иннокентий (Летяев) в сане епископа Краснодарского и Кубанского проводил богослужения в приходах в пограничных со Ставропольем районах Кубани (Кропоткинский район) и внутренних (Вознесенский район), что может послужить основанием того, что епископ мог отлучаться из Белгородской ссылки²⁶.

Далее владыка Иннокентий служил в различных епархиях Русской Церкви. В 1936 г. был арестован, а 14 декабря 1937 г. расстрелян. Позже был реабилитирован, а 22 июня 1993 г. определением Синода Украинской Православной Церкви прославлен как местночтимый святой Харьковской епархии²⁷.

²¹ Майкопское викариатство // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 42. С. 314.

²² АООА. Ф. Р-152. Оп. 1. Д. 33. Л. 29 об.

²³ Там же. Л. 7.

²⁴ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 994.

²⁵ Список православных епископов, подвергшихся гонениям до 1-го марта 1930 г. // История иерархии Русской Православной Церкви. С. 893.

²⁶ Малахов С. Н. Новые данные к биографии епископа Ставропольского и Кавказского Иннокентия (Летяева) // История и обществознание. Научный и учебно-методический ежегодник. Вып. XVI. Армавир, 2019. С. 73.

²⁷ Харьковская епархия Украинской Православной Церкви. http://web.archive.org/web/20110604132503/http://orthodox.org.ua/uk/istoriya_eparhiy/2007/08/24/1652.html. (дата обращения: 11.02.2022).

Из вышеприведенных аргументов можно вывести следующую хронологию архипастырского служения на Кубани в 1920-е гг.:

- 1921–1922 — епископ Иоанн (Левицкий);
- 1922 — епископ Евсей (Рождественский), временно управляющий;
- 1923; 1925–1926 — епископ Иннокентий (Летяев);
- 1924 — епископ Рафаил (Гумилевский), временно управляющий;
- 1925 — епископ Варлаам (Лазаренко), временно управляющий.

Таким образом, епископа Агафангела (Садковского) на Кубани не было, так как кроме одного источника никакие другие этого не сообщают. В архивных источниках по Кубани это имя также не встречается. С другой стороны вопрос хронологии архипастырского служения на Кубани в 1920-е гг. остается открытым и вполне возможно, что со временем появятся новые факты о некоторых Кубанских архиереях. Год смерти архиепископа Иоанна (Левицкого) также остается точно не установленным. Разные источники говорят о совершенно разных датах и пока исследователи не могут прийти к единому мнению.

За первое десятилетие советской власти на Кубани, Церковь понесла огромные потери. К 1926 г. на территории Кубани было 48 тихоновских и 453 обновленческих храмов²⁸. Более организованное архипастырское управление Кубанской епархии мы можем видеть с 1927 по 1937 гг., когда пребывание архиереев на Кубани четко прослеживается. Мы можем заметить, что в конце 20-х гг. XX в. оканчивается первая волна гонений, которая носила более хаотичный характер, чем уже гонения 30-х гг.

Источники и литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943: Сб. в 2-х частях / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. 1064 с.
2. Архивный отдел администрации муниципального образования город Армавир (АОАА). Ф. Р-152. Оп. 1. Д. 18; Ф. Р-152. Оп. 1. Д. 33.
3. Горидовец Д., свящ. Иннокентий (Летяев) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 8–9.
4. Горожанина М. Ю. История православия на Кубани. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2021. 483 с.
5. Государственный архив Краснодарского края. Ф. Р-1519. Оп. 1. Д. 3.
6. Зимина Н. П. К вопросу об иоаннитском движении в Русской православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. Катакомбного течения «Архиепископа» Агафангела (Садковского) // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2010. № 37. <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-ioannitskom-dvizhenii-v-russkoj-pravoslavnoy-tserkvi-i-vozniknovenii-v-kontse-1920-h-gg-katakombnogo-techeniya-arhiepiskopa> (дата обращения: 06.02.2022).
7. Известные факты об Александровском викариатстве // Георгиевский епархиальный вестник. Ставрополь, 2016. № 5. С. 46–48.
8. История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М.: ПСТГУ, 2006. 925 с.
9. Кияшко Н. В. Архиепископ Кубанский и Краснодарский Иоанн (Левицкий). <http://kanonkuban.ru/istoriya-eparxii/arxiepiskop-ioann-levickij/>. (дата обращения: 03.02.2022).
10. Майкопское викариатство // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 42. С. 314.
11. Малахов С. Н. Новые данные к биографии епископа Ставропольского и Кавказского Иннокентия (Летяева) // История и общественное знание. Научный и учебно-методический ежегодник. Вып. XVI. Армавир: РИЦ АГПУ, 2019. С. 73.

²⁸ Государственный архив Краснодарского края. Ф. Р-1519. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.

12. Мученики и Исповедники Российские в 20 вв. (список архиереев). Истинно-Православная Церковь России. <http://www.ipc-russia.ru/istoriya-czerkvi/18-/115-mucheniki-i-ispovedniki-rossijskie-v-20-vv-spisok-archiereev>. (дата обращения: 04.02.2022).
13. *Никитин Д. Н.* Иоанн (Левицкий Иоанникий) // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 418.
14. Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. Агафангел (Стромов Алексей Николаевич (Никонович?)). [http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/ans/nm/?%D0%BA%D0%BE%D0%B2_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87_\(1886\)](http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/ans/nm/?%D0%BA%D0%BE%D0%B2_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87_(1886)). (дата обращения: 05.02.2022).
17. *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2013. С. 384.
18. *Сергеев К. Л.* Екатеринодарская и Кубанская епархия // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 18. С. 159–168.
19. Список православных епископов, подвергшихся гонениям до 1-го марта 1930 г. // История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 года. М., 2006. С. 893.
20. Стромов Алексей Николаевич. Открытый список. [https://ru.openlist.wiki/Стромов_Алексей_Николаевич_\(1870\)](https://ru.openlist.wiki/Стромов_Алексей_Николаевич_(1870)). (дата обращения: 05.02.2022).
21. Харьковская епархия Украинской Православной Церкви. http://web.archive.org/web/20110604132503/http://orthodox.org.ua/uk/istoriya_eparhiy/2007/08/24/1652.html. (дата обращения: 11.02.2022).
22. Центр документации новейшей истории Краснодарского края (ЦДНИКК). Ф. 2816. Оп. 1. Д. 128. Св. 5.
23. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. 480 с.

Священник Александр Балашов

ОБРАЗЫ СВЯТЫХ В ПРОПОВЕДИ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ СЕРБСКОГО (ВЕЛИМИРОВИЧА) «СВЯТОЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР — КРЕСТИТЕЛЬ РУССКИХ»

Духовное наследие святителя Николая Сербского многогранно. Имеется ряд работ ведущих сербских исследователей и крупнейших издателей его трудов (митрополит Амфилохий (Радович), епископ Лаврентий (Труфунович), епископ Афанасий (Евтич) и др.), а также современных русских исследователей, занимающихся проблемами духовного наследия святителя (И. М. Числов, И. А. Чарота, И. Ф. Прийма и другие)¹. Как отмечает И. М. Числов, редактор полного собрания сочинений святителя Николая на русском языке, «владея в совершенстве основными европейскими языками, святитель Николай, подобно апостолам, обращался к каждому народу с проповедью, облеченной в сладостные звуки его родной речи, ориентируясь на конкретные представления, мышление и традиции этого народа»².

Глубоким уважением и почтением в отношении к народу России проникнуты труды святителя, связанные с историей нашей страны, прославленных русских святых. В 1910 году иеромонах Николай (Велимирович) приехал в Россию обучаться в Санкт-Петербургской Духовной Академии. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Антоний (Вадковский) на одном из академических вечеров был поражен даром слова сербского студента. Для святителя Николая была организована экскурсия, позволяющая ему больше узнать о России. По словам В. Ю. Катасонова, «он посещал православные святыни Русской земли, и во время этого путешествия обретает ту любовь к России и русскому народу, которая сопровождала всю его дальнейшую жизнь. В своих проповедях и работах он постоянно вспоминал *преподобного Сергия Радонежского, преподобного Серафима Саровского, равноапостольного князя Владимира* и других русских святых»³.

Проповедь, произнесенная святителем Николаем в Белграде на день памяти равноапостольного князя Владимира в 1932 году относится по типологии к эртологическим речам (т.е. произносимым по случаю праздника). В тексте упоминаются наиболее почитаемые святые России и проводится проекция судьбы личности на судьбу народа. Несмотря на то, что со времени произнесения проповеди прошло 90 лет, она продолжает звучать актуально в наши дни.

В первой композиционной части отражается исторически важный факт — Крещение Руси. Во второй части святитель Николай рассматривает историю России в ракурсе возрастания духовности в народе в определенные жизненные периоды. Он выделяет семь таких периодов, каждый из которых сравнивает с Таинствами Церкви. Творение Владыки отражает широкий масштаб его мировоззрения, личного научного, исторического, риторического, богословского, апологетического, миссионерского, гомилетического опыта.

В самом начале святитель Николай сосредоточивает внимание на равноапостольном князе Владимире. Чтобы показать, насколько важен был совершенный

Александр Михайлович Балашов, священник — Тамбовская духовная семинария, магистратура.

¹ Осипова Е. Пророк грядущего царства православных народов // Покров. 2018. № 1/551. С. 72.

² Числов И. М. О духовном возрождении Европы // Творения святителя Николая Сербского (Велимировича). Духовное возрождение Европы. М., 2006. С. 9.

³ Катасонов В. Ю. Николай Сербский о святой Руси // Русское экономическое общество им. С. В. Шапаова. <https://reosh.ru/valentin-katasonov-nikolaj-serbskij-o-svyatoj-rusi.html/> (дата обращения: 14.01.2022).

им выбор, святитель констатирует: «самое полезное чудо — обращение грешника в праведника»⁴.

Образ князя Владимира освещен согласно летописи. Святитель Николай пишет: «...должен был решиться на совершенно новый, на Руси дотоле неведомый и неисхоженный путь». Духовная жизнь христианина — это постоянная борьба бунтующего ветхого человека с сораспятием Христу, что означает «прежде всего поставить крест на своем дурном прошлом, на тряпье старых привычек, на своей старой душе». Сербский Златоуст, говоря о преобразении ветхой души князя Киевского в «душу новую», называя это «неземным чудом» т.е. воздействием силы Божией, напоминает о том, как некогда Сам Христос явился гонителю Савлу, и через эту встречу стал Павлом, ревностным проповедником Иисуса. Именно между апостолом Павлом и равноапостольным Владимиром проводится параллель, поскольку слепота духовная, слепота физическая и прозрение имели место в их жизни.

В проповеди Владыки Николая акцентируется внимание на подвиге любви. Любовь Сербского Владыки к России показала ему истинную суть подвига последнего русского царя Николая II. Святитель первый заговорил о его почитании. В рассматриваемой проповеди не раз встречается упоминание о нем. Святитель проводит аналогию между выбором равноапостольного великого князя Владимира и императора Николая II. Образ страстотерпца Николая II овеян почитанием, уважением к самодержцу. Владыка Сербский осознавал цену самопожертвования русского народа во главе с царем за сербский народ и оценивал их в мировом масштабе. В проповеди он пишет: «Думаю, что все южные славяне, а сербы особенно, сердцем и душой должны участвовать в этом празднике наших русских братьев. Ибо наша совесть заставляет нас плакать, когда русские плачут, и радоваться, когда русские радуются. Велик долг наш перед Россией. <...> Это долг любви, без раздумий идущей на смерть, спасая ближнего. *Ибо нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя*, — это слова Христа. Русский царь и русский народ, вступая в войну в защиту Сербии, будучи к ней не подготовленными, знали, что идут на верную гибель. Любовь русских к своим сербским братьям не убоилась смерти, не отступила перед ней. <...> Смысл войны 1914 года, многим непонятный, многими оспариваемый, объяснен русской жертвой за сербов во всей своей евангельской ясности и несомненности».

Святитель в своем слове упоминает имена святых Отечества нашего: равноапостольного князя Владимира, княгини Ольги, Бориса и Глеба, страстотерпца Николая II, преподобных Сергия Радонежского и Серафима Саровского, напоминая о великой их роли в истории нашего государства. Ассоциативное сравнение между жизнью человека и историей страны отражена в следующих словах: «История крещеной Руси представляет собой макрокосмически душевную драму святого Владимира, как святой Владимир микрокосмически представляет собой всю историю крещеной Святой Руси».

Во второй части проповеди святитель Николай выделяет «шесть периодов русской истории, начиная со святого Владимира и Крещения и доньне». Автор отмечает, что приближается седьмой период, и вся русская история предстает у него в ассоциативной связи с семью Таинствами Христовыми.

«Первый период — период Владимира — соответствует Таинству Святого Крещения; он краток, но значение его огромно в силу совершенного им в жизни русского народа переворота, вступления народа на новый путь к новой цели.

Второй период вырастает из первого и продолжается до установления монголо-татарского ига. Он соответствует Таинству Миропомазания. В этот период народ исцелялся от последствий язычества и укреплялся на крестном пути».

Третий период протекал уже во времена монголо-татарского ига. Он соответствует Таинству Святого Покаяния.

⁴ Николай (Велимирович), свят. Святой князь Владимир — креститель Русских // Новый журнал. 1995. № 2. С. 151–161 https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/svjatoj-knjaz-vladimir-krestitel-russkih/ (дата обращения: 14.01.2022). Далее цитирование по данному тексту.

Четвертый период с момента освобождения от монголо-татарского ига до царствования Петра I. Этот светлый период освобождения русских можно сравнить с Таинством Брака.

Пятый период от правления Петра до мировой войны. Он соответствует Святому Таинству Елеосвящения. В этот период интеллигенция ослаблена, в ней нет единства, происходят шатания.

Шестой период начинается от первой мировой войны и мученической смерти царя-страстотерпца Николая II и продолжается доньше. Русский народ причащается Святых Тайн Христовых.

Выражая надежду на славное будущее России, святитель Николай возвещал: «А завтра настанет **седьмой период** русской истории — Святое Таинство Рукоположения. На многострадальный род Владимиров прольется новая благодать Духа Святаго. Народ русский станет народом священным, воссияет звездой утренней среди народов, красным солнышком среди племен земных».

Автор слова уверен, что «народ русский готовится к великой своей миссии в человечестве, готовится громко изречь то “новое слово”, о котором говорил Достоевский»⁵. На мировоззрение святителя оказала большое влияние встреча с митрополитом Антонием (Храповицким), исследователем о творчестве Ф. М. Достоевского. По его утверждению, объединяющей идеей всего творчества классика русской литературы является идея возрождения человека, что, вероятно, и является тем «новым словом». «Писатель, не ограничиваясь описанием внутренней жизни возрождаемых, с особенной силой и художественной красотой описывает характер тех людей, которые содействуют возрождению ближних»⁶. Следовательно, святитель Николай и митрополит Антоний были едины во мнении, что возрождение души человека влечет за собой возрождение народа.

Таким образом, на всем протяжении проповеди в центре внимания святителя Николая находятся образы русских святых, с которыми связаны ключевые идеи автора. Святитель напоминает о возможности духовного перерождения человека из грешника в святого, а по аналогии с этим — о возрождении народа. Особенно отмечена автором роль русского народа и ее святых в духовном возрождении других наций, отмечено духовное родство между Сербией и Россией, а также подчеркнута важность духовного стержня в мировоззрении народа, который укрепляется в великих и спасительных для нас Таинствах святой Церкви.

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского. Саратов: Изд-во Летопись, 2007. 319 с.
2. *Катасонов В. Ю.* Николай Сербский о святой Руси // Русское экономическое общество им. С. В. Шарапова. <https://reosh.ru/valentin-katasonov-nikolaj-serbskij-o-svyatoj-rusi.html/> (дата обращения: 14.01.2022)
3. *Николай (Велимирович), свят.* Святой князь Владимир — креститель Русских // Новый журнал. 1995. № 2. С. 151–161.
4. *Осипова Е.* Пророк грядущего царства православных народов // Покров. 2018. № 1/551. С. 72–75.
5. *Числов И. М.* О духовном возрождении Европы // Творения святителя Николая Сербского (Велимировича). Духовное возрождение Европы. М.: Паломник. 2006. 448 с.

⁵ Там же.

⁶ См.: *Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского. Саратов, 2007. 319 с. https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Hrapovickij/pastyrskoe-izuchenie-lyudej-i-zhizni-po-proizvedenijam-f-m-dostoevskogo/ (дата обращения: 12.01.2022).

Священник Илья Востриков

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РАБОТЫ ПО БОРЬБЕ С РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ В ПЕРИОД РУКОВОДСТВА СССР Н. С. ХРУЩЕВЫМ НА ОСНОВЕ ИТОГОВОЙ ГОДОВОЙ ОТЧЁТНОСТИ ЗА 1963–1964 гг. ВОРОНЕЖСКОГО УПОЛНОМОЧЕННОГО ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Период «хрущевской оттепели» справедливо рассматривается историками как время, когда в Советском государстве была сделана последняя попытка в короткий срок и окончательно ликвидировать религию как социальное явление. Великая Отечественная война внесла свои коррективы в сознание простого человека, заставив перед страхом смерти вновь вспомнить о Боге, и, следовательно, многие граждане страны разных возрастных категорий становятся верующими людьми. Советское государство не могло допустить вновь влияния церкви на умы людей и их жизненные устои. Поэтому в период управления государством Н. С. Хрущевым начинается активная борьба с ней. Воронежский регион не стал исключением в этом процессе. В это время здесь процессом борьбы с церковью руководил уполномоченный по делам РПЦ А. П. Назаров.

Рассмотрев некоторые архивные материалы этого периода, можно выделить основные направления работы воронежского уполномоченного: прежде всего, активная работа в области соблюдения советского законодательства о культах, к которой присоединялись четкий учёт статистических сведений по таинствам и обрядам, учёт сведений по финансовой деятельности, а также количеству молитвенных зданий и духовенства, работа по идеологическому воспитанию населения через подконтрольные органы и средства массовой информации.

Стоит отметить, что в своих отчетах уполномоченный особо уделяет внимание деятельности по разъяснению советского законодательства о культах для местных органов власти. «Кроме областных семинаров мною были прочитаны доклады в районных на темы: Советское законодательство о культах, Положение и деятельность религиозных организаций по Воронежской области. Для знакомства и изучения с положением религиозных культов на местах я выезжал в 1963 году в населенные пункты: Семилуки, Новая Усмани, Воробьевка, Анна, с. Никольское, с. Малые Ясырки»¹. И что характерно, после таких поездок можно увидеть, как священников снимают с регистрации, казалось бы, по надуманным, но для того времени вполне реальным причинам — исполнение священником своих прямых обязанностей по окормлению верующих на дому и совершение ими таинств и обрядов, получение пожертвований в знак благодарности. Принимаемые меры показывали результативность работы и уполномоченного и местных органов власти по борьбе с церковью. «Бобровский горисполком за присвоение денег от исполнения религиозных обрядов и нарушение порядка в финансовой дисциплине решил снять с регистрации священника Алексеевского П. А. и председателя исполнительного органа церкви Успения Котова Т. А.»². И подобных примеров становится довольно много. Здесь вполне можно

Илья Валентинович Востриков, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 86. Л. 3–4.

² Там же. Л. 5.

проследить линию работы уполномоченного как по наведению порядка в финансовой деятельности приходов, так и в возможности полного её контроля. По данным отчета уполномоченного за 1962 г. по этому вопросу « было снято с регистрации 13 человек служителей культа, в 1963 году 5 человек»³, что говорит о тенденции духовенства аккурратно относиться к выездам на дом к верующим и определённым успехам органов власти в этом направлении.

Еще один аспект работы уполномоченного именно в этой деятельности мы не можем оставить без внимания, и он очень важен — перестройка в деле управления финансово-хозяйственной деятельностью прихода вследствие принятия нового приходского устава 1961 года, выведившего духовенство из управления финансово-хозяйственной стороной приходской жизни и ставившего его в полную зависимость от церковных «двадцаток и старост». Воронежское духовенство, как и, скорее всего, духовенство Русской церкви никак не хотело своего отстранения от этой части приходской жизни. Поэтому уполномоченный отдельным разделом своего доклада освещает этот вопрос, указывая на последние попытки священников сохранить финансовое управление приходами: «еще в 8 приходах духовенство четко руководит этой деятельностью, и даже в некоторых приходах через подставных лиц»⁴. Благодаря деятельности уполномоченного по наведению порядка в финансовой дисциплине, уже начиная с 1963 года, населению выдаются введенные квитанции по оплате треб и обрядов, что дало возможность более четко учитывать количество их исполнения, а, следовательно, и участие в них граждан.

Родившихся По ЗАГСу	крестин	Браков по ЗАГСу	Браков церкв.	Похорн. По ЗАГСу	Погреб. в церкв.
27362	10411	10734	364	13107	4453

1963 год⁵.

«Улучшился контроль за правильным применением законодательства о культах, значительно уменьшилось влияние церкви на население, наблюдается снижение религиозной обрядности “...за последний 1962 год число религиозных обрядов по церквям Воронежской области сократилось на 18%”⁶, сократились доходы религиозных обществ, ограничены расходы на ремонт и украшательство внешней и внутренней части церквей»⁷ — подытоживает один из своих отчетов уполномоченный, описывая подрыв финансового состояния воронежских церквей.

Не оставалось без внимания и произнесение проповедей духовенством. «Церковники всячески говорят о смирении, страданиях ради Бога, терпении, безропотном перенесении скорбей. Православные служители настойчиво призывают обращаться за помощью только к Богу. без его помощи, утверждают они, человек ни на что не способен»⁸. Уполномоченный подмечал в проповедях воронежского духовенства общий тон обеспокоенности оскудения веры. «...Анализ проповедей показывает: священнослужители очень обеспокоены “оскудением” веры. В своих проповедях они часто прямо или косвенно указывают на рост неверия...»⁹

Ещё один аспект деятельности уполномоченного можно увидеть, анализируя статистику по количеству приходов и священнослужителей. Из года в год они имели тенденцию к сокращению. И здесь немаловажным фактом опять же является соблюдение советского законодательства о культах, через которое и происходило это

³ Там же. Л. 6.

⁴ Там же. Л. 7.

⁵ КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 86. Л. 10.

⁶ КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 90. Л. 117.

⁷ КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 80. Л. 32.

⁸ КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 86. Л. 14.

⁹ КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 91. Л. 16.

сокращение, где духовенство и общины были вынуждены подчиняться и местным органам советской власти и самому уполномоченному. «Количество состоявших на регистрации церквей и молитвенных домов: на 1-е января 1959 года ... 80 ..., на 1-е января 1965 года ... 56...»¹⁰, сокращение служителей культа на регистрации: «1-е января 1958 г. — 138 чел., 1-е января 1964 г. священников и диаконов 94 чел., 1-е января 1965 г. священников и диаконов 93 чел.»¹¹.

Так же были почти ликвидированы все значимые места святости и почитания, прекращено к ним паломничество: «...большинство из 16-ти, ... так называемых “святых мест”... перестали быть объектом паломничества...»¹² Сложно обстояли дела в работе с молодежью и детьми. Никак не получалось добиться неучастия или сильного ограничения участия детей и молодежи в церковной жизни. Отмечается, что «церковь ведет тонкую работу по привлечению молодежи в храм. Стараются омолаживать состав служителей культа... Духовенство своим союзником в борьбе за души детей берет родителей, религиозную семью. Оно требует от них воспитания в религиозном духе»¹³. Хотя стоит отметить, что в этом направлении уполномоченным налаживается определенная работа при участии местного партаппарата. Широко разворачивается работа системы политического и атеистического просвещения на базе атеистических кружков, семинаров в школах. С начала 1962 года вводится курс научного атеизма во всех вузах и начинается привлечение студентов, успешно окончивших курс, к практической работе среди населения. Повышение научной и методической квалификации лекторов по линии Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний также не остается без внимания. «В 1962 году проводится научный семинар лекторов атеистов, в котором приняло участие более 200 человек, кроме того проводится семинар по основам научного атеизма для учителей»¹⁴. Кроме того, в ряды членов научно-атеистической секции общества «Знание» привлекаются новые кадры и оно начинает насчитывать более 30 докторов и кандидатов наук. Чаще стали делать атеистические выступления на радио и телевидении местные лекторы с привлечением научных работников, врачей, учителей, агрономов, зоотехников на темы, «разоблачающие религиозную идеологию, суеверия и предрассудки»¹⁵.

Таким образом, с одной стороны работу воронежского уполномоченного по делам РПЦ можно считать вполне успешной, особенно в борьбе за соблюдение советского законодательства о культах и ограничение деятельности церкви, что видно по тенденции к снижению количества церковных зданий и духовенства, но, с другой стороны, не дала той окончательной победы над церковью, к которой так стремилось советское руководство.

Источники и литература

1. КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 80, 86, 90, 91.
2. КУВО ГАВО. Ф. 1390. Оп. 1. Д. 62.

¹⁰ Там же. Л. 2, 29.

¹¹ Там же. Л. 4, 29.

¹² Там же. Л. 4.

¹³ КУВО ГАВО. Ф. р 967. Оп. 5. Д. 86 Л. 41.

¹⁴ КУВО ГАВО Ф. 1390. Оп. 1. Д. 62. Л. 16.

¹⁵ Там же. Л. 19.

Е. С. Ходунов

ТИПИЗАЦИЯ АНОМАЛЬНЫХ ПРОЯВЛЕНИЙ ПСИХИКИ ПО КАНОНИЧЕСКОМУ ПРАВУ: ПСИХИЧЕСКОЕ РАССТРОЙСТВО И ОДЕРЖИМОСТЬ

Христос в прямом смысле слова привнес ясность и определенность, введя четкие границы разделения и не только между теми, кто праведен по закону, а кто — по вере, но и по многим другим критериям, в том числе и по вопросу о причинах возникновения: а) психических расстройств; б) аномальных проявлений психики у конкретных людей. Наиболее точно по этому поводу высказался свят. Василий Великий. Так, все болезни (в том числе психические) по своему происхождению подразделяются на три группы:

1) «От вещественных начал и здесь полезно врачебное искусство»¹;
2) «Как наказание за грехи, и здесь нужно терпение и покаяние»². Речь о том, что медицинское лечение будет бесплодным, т.к. причина состоит в нарушении духовного закона. Дополнительно стоит выделить подгруппу предупреждающих совершение греха расстройств, якобы, не имея психического дефекта человек совершил бы непоправимые ошибки.

3) «Для борения и низложения лукавого»³, такие болезни посылаются «к славе Божией»: случай Иова или Лазаря. Смерть — тоже болезнь.

Для христианского (теологического) подхода характерна иная, нежели чем в римском (языческом) обществе классификация дефектов психики. Все, содержащее в себе указание на причину умопомешательства и без возможности достоверной верификации этой причины слова⁴ заменяются на греч. *δαμονιζόμενος*, т.е. на бесоодержимость. Иными словами, при невозможности определить физиологическую причину помешательства, причиной признается сверхъестественное воздействие⁵, тогда как наличие обоснованного физиологией психического расстройства исключает признание субъекта одержимым. Показателен следующий пример. Когда ко Христу приводили людей для исцеления, то среди них помимо физически неполноценных т.н. немощных были и бесноватые, и лунатики, и расслабленные (Мф 4:28). В этом фрагменте заметно некое противопоставление, если человек бесноватый, то он не лунатик, иначе зачем отдельно выделять эту категорию людей. Свят. Фотий Константинопольский пытается разъяснить это затруднение, указывая, что противопоставление носит сугубо историко-социологический характер, якобы так было проще для современников Христа «общеупотребительными словами и по заведенной привычке»⁶ воспринять благую весть. Одержимость вынужденно соседствует с лунатизмом только для того, чтобы впоследствии вобрать его в себя.

Наиболее ярким доказательством описанного выше служит изменение текста права D.,21,1,53. при его включении в Василики.

Евгений Сергеевич Ходунов — Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, магистратура, 2 курс.

¹ Святоотеческие сотницы сборник. М., 2009. Сотницы свят. Василия Великого, 2, п. 24.

² Там же.

³ Там же.

⁴ *Fatuus, lunaticus, comitalem morbum, melancholicus.*

⁵ *Madness in Medieval Law and Custom (Later Medieval Europe).* Leiden, 2010. Vol. 6. P. 54.

⁶ *Фотий Константинопольский, свт.* Афмиллохии. Трактат. 10. <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12752-Амфилохии.pdf> (дата обращения: 24.03.2022).

«D.,21,1,53: Qui tertiana aut quartana feбри aut podagra vexarentur quive comitalem morbum habent, ne quidem his diebus, quibus morbus vacaret, recte sani dicentur»⁷.

«Bas.,19,10,53: Ὁ τριταίμων ἢ τεταρταίμων, καὶ ὁ ποδαγρὸς καὶ δαμονιζόμενος, οὔτε τὸν καιρὸν, ἐν ᾧ σχολάζουσιν, ὑγιαίνειν δοκοῦσι»⁸.

Эпилепсия отныне именуется одержимостью (comitalem morbum — δαμονιζόμενος). В упомянутых правилах можно наблюдать квинтэссенцию «взаимодействия между старыми формами и новыми смыслами, обретенными в христианской вере»⁹, а именно: «новый смысл влияет на старые формы и преобразует, христианизует их, превращая эти самые формы в адекватное выражение, 'эпифанию' нового смысла»¹⁰.

Самой сложной и оттого исключительно верной будет попытка сравнения одержимости и эпилепсии (которая хоть и не является психическим расстройством, тем не менее, на протяжении длительного исторического промежутка времени рассматривалась в качестве синонима одержимости). McCasland S. V. анализируя евангельский эпизод об одержимом мальчике (Мк 9:17–27; Мф 17:14–20; Лк 9:38), указывает, что Матфей, переписывая этот фрагмент у Марка, привносит в него древнегреческое представление о влиянии Луны на возникновение припадков¹¹. Важно то, что владеющий мальчиком дух назван глухим и немым, т.е. фактически никакого явного потустороннего воздействия не наблюдается, оно лишь опосредованно приписывается. Согласно одной из гипотез неспособность учеников Христа изгнать духа связана с их уверенностью в сверхъестественном характере припадков, тогда как вопрошание Христа¹² может более подтверждать их [припадков] биологическую природу. И здесь значимо, что слова Христа очень пространны. С одной стороны, Христос поставляет отцу в вину его безверие, однако, с другой, отвечая на вопрос учеников, почему они не могли изгнать «беса» из мальчика, говорит, что сей род изгоняется не иначе как молитвой. Общераспространенное толкование на слова *Τούτο τὸ γένος* (греч.), что этот род в смысле бесовской род¹³, вторая же интерпретация куда более возвышенна, так, разумеется состояния падшести и, как следствие, внутренней разобщенности воли, психики (духа, души), плоти человека, как говорит ап. Павел: «не делаю добра, хотя и хочу, это значит, что действует не я, а живущий во мне грех» (Рим 7:19), иными словами, соединение в Боге возможно лишь путем обращенной к Богу мольбы об отказе, но не от вторичного «беса», сидящего в единицах, а от первичного изъяна, сидящего в каждом. У Матфея совершенно иной смысл. Маловеерами прямо называются ученики (Мф 17:20). Вопрос в том, во что именно они не верили. В самого Христа (в силу Его имени)? Тогда непонятно, каким образом ученики исцеляли раньше, вряд ли это было просто везением. Или в сверхъестественный характер припадков? Тем не менее, McCasland S. V. оставляет без внимания случаи саморазрушительного и суицидального поведения мальчика¹⁴: «то в огонь бросал, то в воду» (Мк 9:21). Подобное не часто встречается при эпилепсии¹⁵, т.е. аномальные проявления могут быть объяснены заболеванием лишь отчасти. Здесь необходимо соблюдать

⁷ Justinien I-er, Empereur de Byzance. Les cinquante livres du Digeste ou Des Pandectes de l'empereur Justinien. Vol. 3 // Metz; Paris, 1803. P. 184.

⁸ *Johannsen T.* Das Privatrecht der griechischen Urkunden vom Mittleren Euphrat. München, 2017. <http://books.openedition.org/chbeck/2627> (дата обращения: 24.03.2022).

⁹ Шмеман А. *прот.* Литургия смерти и современная культура. М., 2013. С. 66.

¹⁰ Там же.

¹¹ Используется глагол: «σεληνιάζομαι» (страдать от Луны).

См.: <https://lsj.gr/wiki/σεληνιάζομαι> (дата обращения: 24.03.2022).

¹² Мк 9:21: «И давно это с ним случилось?» — спросил Иисус отца. 'С детства'. — ответил тот».

Если исходить из того, что одержимость является следствием тяжкого греха, то в чем, спрашивается, вина ребенка? Конечно, можно предположить, что одержимость в некоторых случаях посылается человеку «для того, чтобы на нём явились дела Божии». Но это исключительные прецеденты. Возможно, описываемый казус как раз такой.

¹³ <http://bible.optina.ru/new: mk:09:29> (дата обращения: 24.03.2022).

¹⁴ *Crooks M.* On the Psychology of Demon Possession // The Journal of Mind and Behavior. Vol. 39, No. 4, 2018. P. 294.

¹⁵ Ibid.

крайнюю осторожность, т.к. за сведением всех случаев припадков исключительно к мозговой активности последует обвинение в отрицании феномена одержимости, а значит, в конечном итоге и христианства. В то же время уподобление всех без исключения припадков состоянию одержимости также представляется шагом неоправданным, т.к. тогда подтвержденная практикой эффективность применяемых для лечения эпилепсии лекарственных препаратов должна попросту отрицаться Церковью, потому что воззрение на припадки в качестве «симптома» одержимости не допускает вероятности «излечения» от нее человеческими средствами. По данным ВОЗ в мире порядка 50 млн людей страдает от эпилепсии¹⁶, поэтому сказать, что все они одержимы означает признать себя варваром, потому что в 70% случаев при адекватном и должном лечении припадки не повторяются, а для человека наступает период ремиссии¹⁷.

Вопрос разграничения разных по своим природам явлений (психического и метафизического спектра) существенен при применении канонов и правил Церкви, а именно: Ап 79; Тимоф 2, 3, 14, 15; Трул 60. Крайне осторожно необходимо подходить к уподоблению психического расстройства состоянию одержимости как это делает, например, Московская духовная академия. Так, в соответствии с п. 1.12 Правил приема в Религиозную организацию — духовную образовательную организацию высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви» и на основании Приложения № 1 к Правилам приема в МДА¹⁸, на обучение не принимаются лица, имеющие канонические препятствия к принятию священного сана. Согласно п. 2.2. Приложения № 1 одним из препятствий является наличие у лица психического заболевания со ссылкой на Ап 79, которое [правило] начинается словами «аще, кто демона имеет...», «Ἐάν τις δαίμονα ἔχη...» (греч.).

Источники и литература

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2012. — 1407 с.
2. Правила приема в Религиозную организацию — духовную образовательную организацию высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви» для поступающих на обучение по основным образовательным программам высшего образования — программам бакалавриата, очная форма обучения на 2022/2023 г., 2021. <https://mpda.ru/wp-content/uploads/2021/10/pravila-priema-bakalavriat-2022-2023.pdf> (дата обращения: 24.03.2022).
3. Святоотеческие сощницы: сборник. М.: Сибирская благовонница, 2009. 260 с.
4. *Фотий Константинопольский, свт.* Аффилохии. <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12752-Амфилохии.pdf> (дата обращения: 24.03.2022).
5. *Шмеман А., прот.* Литургия смерти и современная культура. М.: ГРАНАТ, 2013. 176 с.
6. Crooks M. On the Psychology of Demon Possession // *The Journal of Mind and Behavior*. Vol. 39, No. 4, 2018. P. 257–344.
7. Justinien I-er, Empereur de Byzance. Les cinquante livres du Digeste ou Des Pandectes de l'empereur Justinien. Vol. 3 / traduit en français par feu M. Hulot // Metz: Behmer et Lamort; Paris: Rondonneau, 1803. 626 p. [http://www.histoiredudroit.fr/Documents/Corpus/Digeste%20\(Livre%2021\).pdf](http://www.histoiredudroit.fr/Documents/Corpus/Digeste%20(Livre%2021).pdf) (дата обращения: 24.03.2022).
8. *Johannsen T.* Das Privatrecht der griechischen Urkunden vom Mittleren Euphrat. München: Verlag C. H. Beck, 2017. <http://books.openedition.org/chbeck/2627> (дата обращения: 24.03.2022).
9. *Madness in Medieval Law and Custom (Later Medieval Europe)* / ed. by Wendy J. Turner. Leiden: Boston, 2010. Vol. 6. XV, 253 p.

¹⁶ <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/epilepsy> (дата обращения: 24.03.2022).

¹⁷ Там же.

¹⁸ <https://mpda.ru/wp-content/uploads/2020/07/prilozhenie-1-kanonicheskie-prepjtstvija.pdf> (дата обращения: 24.03.2022).

Дьякон Игорь Фалеев

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ И БОГОСЛОВСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЕДИНСТВО ПСИХОСОМАТИЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Антропология является одной из наиболее перспективных и важных областей знания, в которой сегодня возможен диалог богословия и науки в особенности медицины. Этому способствует целый ряд причин. В некотором смысле медицина оказывается родственна пастырству, поскольку главной задачей как сотрудников мед. учреждений, так и Церкви, в лице ее служителей, является забота о страждущем человеке. Но как современная медицина воспринимает человека? Сегодня в основании медицины, как и любой другой науки, лежит эмпирический подход, который отрицает все метафизическое, не относящееся к области осязаемого. Однако обратившись к истокам учения о человеке, мы обнаружим, что вопросам происхождения человека и объяснению, что первично — тело или душа, в античной философии было отведено особое место. Основоположником психологии считается Аристотель, который посвятил вопросу соотношения души и тела целый трактат под названием: «о душе». В нем он прямо говорит, что «душа неотделима от тела», «она есть... суть бытия тела». «Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел»; иными словами, она есть средоточие нашей жизни. И душа, по словам Аристотеля, — это «то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем», отсюда и способность человека испытывать душевные переживания, состояния. В свою очередь, и душа «ничего не испытывает без тела и не действует без него»¹.

На смену античному мировоззрению, для которого бытие души было естественным взглядом на природу человека, приходит христианство, в значительной мере преобразовавшее устоявшиеся в языческой культуре представления о мире и человеке с его душой и телом. Климент Александрийский, стоявший у истоков александрийской богословской школы, ссылаясь на Филолая, приводит его «суждение» о том, что «древние теологи и провидцы свидетельствуют, что душа заключена в тело за какие-то прегрешения и похоронена в нем как в гробнице»², а Платон, устами Сократа, ссылаясь на «кого-то из мудрецов», говорит, что «сейчас мы мертвы и тело (σῶμα) для нас могила (σῆμα)»³. Христианство отвергло представления античной философии, учившей о противоположности души и тела в составе человеческой природы, утверждая их сопричастность единому естеству, в котором им надлежит «со-действовать» единой цели. Апостол Павел говорит: «тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор 6:19). «Отцы Церкви, — по утверждению современного французского богослова и философа Жана-Клода Ларше, — часто настаивали на том, что человеческое естество не есть только душа или только тело, но оба они вместе и нераздельно составляют человека»⁴.

Игорь Сергеевич Фалеев, дьякон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Аристотель. О душе. <http://e-libra.ru/read/240475-o-dushe.html> (дата обращения: 30.11.2021).

² Климент Александрийский. Строматы III, 17 https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/3 (дата обращения: 1.12.2021).

³ Платон. Горгий, 493 А: «как-то раз я слышал от одного умного человека, что теперь мы мертвы, и что тело — наша могила». http://lib.ru/POEEAST/PLATO/dialogi.txt_with-big-pictures.html#6 (дата обращения: 01.12.2021).

⁴ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. <https://azbyka.ru/zdorovie/iscelenie-psixicheskix-boleznej-opyt-xristianskogo-vostoka-pervyx-vekov> (дата обращения: 30.11.2021).

Следующий важный этап в развитии антропологии наступает в связи с применением новых методов и подходов в деле изучения окружающего мира. В основу новых научных исследований был положен эксперимент, который оставлял за рамками науки все относящееся к метафизике, и в том числе традиционное понятие души. Основатель современной психологии Вильгельм Вундт, создатель первой в мире лаборатории для исследований по психологии, окончательно утвердил главенство научного эмпирического подхода в психологии. «В наше время, — как он пишет в одной из своих работ, — даже и метафизика, если она претендует на признание, должна опираться на действительные факты, а не на те понятия, с которыми оперировали, сообразуясь лишь с логически-диалектическими мотивами»⁵. В качестве предмета психологии В. Вундт выделяет сознание, тогда как психология становится наукой, изучающей «непосредственный опыт» человека, а под словом душа «подразумевается лишь совокупность всех внутренних переживаний»⁶. Что касается его взгляда на природу человека В. Вундт оставался приверженцем материалистического подхода, полагая, что: «В действительности, монизм в понимании отношения между физическим и психическим находит научное обоснование лишь постольку, поскольку он настаивает на том, что человек не должен быть рассматриваем только с физической или только с психической стороны, но он должен быть рассматриваем, как психофизический индивидуум... в то время как дуалистическое деление на душу и тело... представляет собою гипотезу, которая и не может быть доказана, и бесполезна для истолкования душевной жизни»⁷.

Его современник немецкий физиолог Эмиль Генрих Дю-Буа-Реймон, иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1892), основоположник электрофизиологии, относился к сторонникам механистического направления в исследовании функций мозга, в котором опирался на изучение физических и химических процессов. В 1872 году на съезде естествоиспытателей в Лейпциге им был зачитан доклад «О границах естествознания», в ходе которого им была высказана мысль о несостоятельности материалистической науки разрешить проблему сознания: «не только при теперешнем состоянии наших знаний, сознание не объяснимо из его материальных условий, с чем каждый охотно согласится, но что оно по природе вещей никогда не будет объяснено из этих последних»⁸. Примечательно, что к подобным выводам автор приходит из предложенных к рассмотрению «самых низших духовных процессов», что, по его словам, уже вполне достаточно для обоснования выдвинутого им тезиса.

Несмотря на прошедшие годы, его тезис остается по-прежнему актуальным. Стоявший у истоков современной нейрохирургии Уайлдер Пенфилд, проводивший большое количество операций на мозге, писал: «Это правильный научный подход для нейропсихологии: пытаться доказать, что мозгом объясняется психика и что психика есть не больше чем функция мозга. Но в течение периода анализа, я не обнаружил указаний на деятельность психико-мозгового механизма, который объясняет психическую деятельность... В конце я пришел к выводу, что нет хороших доказательств того, что только один мозг выполняет работу, которую делает психика, к неудовольствию новых методов, таких как применение стимулирующих электродов, изучение сознания пациентов, и анализ эпилептических припадков. Я заключил, что проще рационализировать двусоставную природу человека, чем односоставную»⁹. В этих словах выражается признание в недостаточности материалистического объяснения природы человеческого сознания. «Загадка человеческой

⁵ См.: Вундт В. Введение в психологию. М., 2007.

⁶ Вундт В. Проблемы психологии народов. <http://www.magister.msk.ru/library/philos/vundt04.htm> (дата обращения: 30.12.2021).

⁷ См.: Вундт В. Введение в психологию.

⁸ Дю-Буа-Реймонд Э. О пределах познания природы. Могилев на Днепре, 1873. С. 19.

⁹ Димитров Т. Они верили в Бога... <http://www.scienceandapologetics.com/text/314c.htm> (дата обращения: 1.12.2021).

жизни, — по утверждению нобелевского лауреата Джона Экклза, — попирается научным редукционизмом с его утверждениями о том, что «многообещающий материализм» рано или поздно объяснит весь духовный мир процессами, происходящими в нейронах. Эту идею следует рассматривать как суеверие. Необходимо признать, что мы также и духовные существа, обладающие душами и живущие в духовном мире, — равно как и материальные существа, обладающие телами и мозгом и существующие в физическом мире»¹⁰.

Академик Наталья Петровна Бехтерева говорит о фактах, «неудобных» для эмпирической науки: «Сейчас отсюда, откуда никто не возвращается, вернулась целая армия людей, и что-то около 10%... описывают довольно схожие “сны”, причем достоверность явлению придает и то, что субъект описывает в своем “сне” события, реально происходившие, но которых он не мог видеть, и факт схожести снов, виденных умершими и ожившими в разных концах земли, во всяком случае — в типовом варианте. Следует подчеркнуть, что и опрашивали больных разные люди»¹¹. Еще одна из отмеченных ею особенностей та, что «рассказывает о виденном и слышанном человек не от “имени” тела, но от “имени” души, отделившейся от тела. А тело — не реагирует, оно клинически умерло. Кто же думает (видит, слышит), когда человек жив?». Озвученные ею аргументы ставят ряд вопросов перед современной наукой, который сама Наталья Петровна и сформулировала: «живет ли тело без души — ясно только в отношении так называемой биологической жизни. По крайней мере частично — не живет. А вот душа без тела живет или живет то, что может быть соотнесено с понятием души. Как долго? Вечно? Или только пока биологически живет тело? Мы прекрасно знаем, что нарушение органа зрения, органа слуха, их путей к мозгу, их основного мозгового звена обязательно приводит к нарушению соответственно зрения или слуха. Как же при выходе из тела душа видит и слышит? Вот где повод сказать: этого не может быть, потому что не может быть никогда, и вот уж где “Зазеркалье”!»¹²

В медицинской сфере вопрос целостного восприятия человека звучит особенно остро. Сегодня наука уже не может решить проблему физического здоровья человека вне зависимости от его душевного и духовного состояния. По словам доцента кафедры нейро- и патопсихологии МГУ С. Н. Ениколопова, расстройства душевной природы человека приводят к таким заболеваниям как артериальная гипертония, астма, колит язвенный и 12-ти перстной кишки и т. д.¹³ Психическое влияние на физиологию и обратное ему воздействие физиологии на психику было подтверждено экспериментально. В ходе одного из подобного рода исследований выяснилось, что чувство разочарования от проигранного любимой командой матча по футболу снижает уровень тестостерона. В то же время рост уровня тестостерона вызывает в человеке агрессивное поведение¹⁴. В христианской традиции подобное взаимовлияние психического и соматического всегда учитывалось и было общепризнанным. Прп. Максим Исповедник утверждал, что «состояние тела изменяются... еще памятью, слухом, и зрением, когда душа наперед постраждет под действием печальных или радостных обстоятельств. Пострадав от них, — душа производит перемену в телесном состоянии; а измененное состояние тела, по преждереченному, подает уму и соответственные помыслы»¹⁵. Прп. Исаак Сирий отмечает, что душа «естественно вступила в общение с скорбным для тела, по причине того единения, какое непостижимою Премудростию установлено между движением души и движением тела. Но хотя и в таком они взаимном общении, однако же отличны и движение от движения, и воля от воли,

¹⁰ Тихомир Димитров. Они верили в Бога...

¹¹ Бехтерева Н. П. Магия мозга и лабиринты жизни. М., 2007. С. 401.

¹² Там же.

¹³ Вопрос науки. Психосоматические заболевания. <http://www.vesti.ru/videos/show/vid/661838/cid/3741/> (дата обращения: 1.12.2021 г.)

¹⁴ Freberg L. A. Discovering biological psychology. Boston, 2006. P. 426–428.

¹⁵ Максим Исповедник, прп. Главы о любви, 2, 92. https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_3/12. (дата обращения: 30.11.2021).

а также и тело от духа»¹⁶. Приведенные высказывания находятся в полном соответствии со всей святоотеческой традицией православной Церкви, и как мы видим, согласуются с результатами исследований.

Очевидно, что телами человека не может быть сведено лишь к соматической терапии, поскольку нарушение биологических процессов может быть лишь следствием душевных и духовных травм. Если мы обратимся к Священному Писанию, в котором повествуется о земной жизни Господа, то мы увидим, что исцеления, совершаемые им, относятся ко всей природе человека и даже к его личности. Христос исцеляет не саму болезнь — расслабление тела, а расслабленного (Мк 2:3). Христос врачует не одну только физическую природу, но и согрешившую душу, через прощение греха, что в некоторых случаях предваряло само чудотворение (Мк 2:5), указывая тем самым на источник болезни. Ведь болезнь по своей сути является следствием греха, на что иногда прямо указывает Писание словами Христа — «ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин 5:14), и что отчетливо проявляется на примере наркомании и алкоголизма, хотя последнее в значительной степени обусловлено генетическим фактором¹⁷. Однако именно неустроенность духовной жизни, отсутствие правильных ориентиров чаще всего приводит к этим и другим тяжелым зависимостям, поскольку генетические предрасположенности по своей сути есть «рефлексы», которые в окружении благоприятной среды, без должного внимания и самовоспитания постепенно поработают человека, вызывая зависимости или страсти. Предупреждая о пагубном воздействии греха, прп. Исаак Сирин говорит: «грех расстраивает все существо человека и всем силам его дает извращенное направление»¹⁸. Человек, ведущий греховный образ жизни, разрушает не только свое тело, но и свою личность. Следствием духовной деградации является дезориентация в жизненном пространстве, потеря смысла жизни и состояния глубокой подавленности, определяемое сегодня как депрессия. Призвание человека, согласно христианскому учению, заключается в раскрытии личности, в последовательном ее становлении, формировании, особую роль в котором играет нравственное развитие.

Случается и то, что именно тело является причиной душевных болезней, и данный факт находит отражение в христианской традиции. Писание (Лк 13:10–17) свидетельствует о случаях, когда «с исцелением тела исцелилась и душа»¹⁹. «Когда состояние тела, — как пишет святитель Иоанн Златоуст, — хоть немного уклонится от надлежащего своего устройства... то многие из душевных действий останавливаются»²⁰. Словами святителя утверждается та важная роль, которую играет тело в психической деятельности человека, и что повреждение тела может стать препятствием выражению наших душевных сил. В подобного рода ситуациях необходимо прибегать к квалифицированной врачебной помощи. В Священном Писании врачевание есть дар Божий и призвание (Сир 38), что накладывает особые обязательства на несущего это «служение», которому выбравший данный путь, как и священник, посвящает всю свою жизнь. Природа человека уникальна, в ней таинственным образом соединены два мира — физический (телесный) и духовный, отчего и следует с особым вниманием подходить к вопросу определения причины заболевания и средств призванных врачевать болезнь или предотвратить ее.

¹⁶ *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/slova-podvizhnicheskie/ (дата обращения: 30.11.2021).

¹⁷ *Тиходев О. Н.* Основы психогенетики. М., 2011. С. 226–241.

¹⁸ *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические.

¹⁹ *Николай (Велимирович), свт.* Евангелие о скорченном теле и скорченных душах. <http://www.pravoslavie.ru/43390.html> (дата обращения: 1.12.2021).

²⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях, XI, 4. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-o-statujah/#0_11 (дата обращения: 30.12.2021).

Источники и литература

1. Библия. М., 2008.
2. *Аристотель*. О душе. <http://e-libra.ru/read/240475-o-dushe.html> (дата обращения 30.11.2021).
3. *Бехтерева Н. П.* Магия мозга и лабиринты жизни. Изд. 2-е, доп. М.: АСТ, 2007.
4. *Вундт В.* Введение в психологию / пер. с нем. Н. В. Самсонова. М., 2007.
5. *Вундт В.* Проблемы психологии народов. М.: Космос, 1912. <http://www.magister.msk.ru/library/philos/vundt04.htm> (дата обращения: 30.12.2021).
6. *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. <https://azbyka.ru/zdorovie/iscelenie-psixicheskix-boleznej-opyt-xristianskogo-vostoka-pervyx-vekov> (дата обращения: 30.11.2021).
7. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях, XI, 4 https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-o-statujah/#0_11 (дата обращения: 30.12.2021).
8. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/slova-podvizhnicheckie/ (дата обращения: 30.11.2021).
9. *Климент Александрийский.* Строматы III, 17. https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/3 (дата обращения: 1.12.2021).
10. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви, 2, 92. https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_3/12 (дата обращения: 30.11.2021).
11. *Николай (Велимирович), свт.* Евангелие о скорченном теле и скорченных душах. <http://www.pravoslavie.ru/43390.html> (дата обращения: 1.12.2021).
12. *Платон*. Горгий, 493 А: «как-то раз я слышал от одного умного человека, что теперь мы мертвы, и что тело — наша могила». http://lib.ru/POEEAST/PLATO/dialogi.txt_with-big-pictures.html#6 (дата обращения: 01.12.2021).
13. *Тиходеев О. Н.* Основы психогенетики: учебник для студ. учреждений высш. проф. образования. М.: Издательский центр «Академия», 2011.
14. *Димитров Т.* Они верили в Бога... <http://www.scienceandapologetics.com/text/314c.htm> (дата обращения: 1.12.2021).
15. *Дю-Буа-Реймонд Э.* О пределах познания природы. Могилев на Днепре, 1873.
16. Вопрос науки. Психосоматические заболевания. <http://www.vesti.ru/videos/show/vid/661838/cid/3741/> (дата обращения: 1.12.2021).
17. *Thompson B., Harrub B.* The Origin of Consciousness [Part II]. <http://www.apologeticspress.org/apcontent.aspx?category=9&article=630> (дата обращения: 1.12.2021).
18. *Freberg L. A.* Discovering biological psychology. Second edition. Boston, 2006. P. 426–428.

П. Ю. Золотов

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ СУРОЖСКОГО

Митрополит Антоний (Блум) является одним из выдающихся проповедников Русской Православной Церкви XX века. Его можно считать нашим современником, так как многие проблемы общества прошлого века актуальны до сих пор. Таким образом, является важным изучение его гомилетического наследия, учитывая, что основание своих взглядов он находит в святоотеческих трудах, при этом актуализируя их для социокультурного контекста¹. В своих многочисленных обращениях к пастве он обсуждал разные проблемы духовной жизни, объяснял Священное Писание. Так сложилось, что митрополит Антоний не имел богословского образования и сам себя не причислял к богословам. Он говорил, что «воспринял и свое научное воспитание, и свою научную работу как часть богословия, то есть познания дел Божиих, познания путей Божиих»². Тем не менее за свои труды он был удостоен звания почетного доктора богословия сразу в четырех учебных заведениях.

Следует заметить, что в силу информатизации и технологизации мирового пространства, жизненно важные понятия и явления в современном социуме, к сожалению, размываются. И для акцентуации внимания необходимо действенное слово, которое затрагивает живые струны души человека, в особенности когда речь идет о спасительной цели жизни человека, который создан по образу и подобию Божьему. Владыка очень часто с сердечным участием и заботой говорил о человеке, о его жизни, о том, каким должен быть православный христианин.

Анализ антропологических взглядов митрополита Антония следует начать с того, как он определяет понятие «жизнь» человека. Для этого приведем цитату из доклада 1985 года на одной из конференций, посвященной медицинской тематике в Англии: «Выживание еще не означает, что мы живы. Жизнь предполагает качество жизни, цель и глубину. Просто существование и выживание — еще не то, что достойно человека»³. Глубина, причем именно глубина духовная отличает человека душевного от человека духовного, для которого важен духовный мир, который способен к свободному, осознанному исполнению Заповедей Божиих, устремлен на дела милосердия.

Особое внимание митрополит Антоний уделяет понятию свободы в жизни человека. Подходя к данному понятию, архипастырь приводит несколько значений слова «свобода» из разных языков. Так, например, слово «свобода» в русском языке, как замечал А. М. Хомяков, происходит от славянских корней «быть самим собой». В латинском языке «liber» — тот, кто является законнорожденным ребенком. Германские языки (английский и немецкий) имеют общие санскритские корни в словах «freedom» и «Freiheit», где соответствующий корень имеет значение «любить». Суммируя все вышеназванное, митрополит Антоний дает следующее определение свободы человека: «Быть самим собой значит вырасти в такую меру, что во мне не осталось ничего, кроме любви, которую я даю, и простора души, позволяющего без сжатости

Питирим Юрьевич Золотов — Тамбовская духовная семинария, магистратура.

¹ Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 1-я. 2-е изд. М., 2012. С. 22.

² См.: Антоний, митр. Сурожский. О вере, образовании, творчестве // Искусство в Школе. Общественно-педагогический и научно-методический журнал. 1993. № 4. С. 24–28.

³ См.: Ликвинцева Н. В. «Все человечество — единый, сильный поток жизни»: митрополит Антоний Сурожский о способности человека быть живым // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2013. № 4. С. 118–134.

сердца, без горечи принимать все проявления любви другого человека, который меня любит»⁴. Следует заметить, что воспитать подобную свободу в человеке, по мнению митрополита Антония, может только Церковь.

После рассмотрения понятий «жизнь» и «свобода» в проповедях и беседах митрополита Антония следует обратить внимание на его понимание духовной жизни человека. В первую очередь он разграничивает духовность и возвышенные переживания, чувства, пусть даже связанные с молитвой и богослужением. Если мы обратимся к Священному Писанию и Священному Преданию, Деяниям апостолов и святоотеческому наследию, то утвердимся в невидимом, но явном участии в жизни человека и Святого Духа. Духовная жизнь есть не что иное, как отражение воздействия Духа Святого на человека. Митрополит Антоний очень сетовал на то, что людям зачастую чужд Дух Святой как Утешитель, ибо мы не ищем встречи с Ним. Кроме того, важной составляющей духовности является восприятие смерти как встречи с Богом.

Митрополит Антоний говорит о смерти человека как об итоге его жизни. Антиномично, но истинно звучит его утверждение о том, что старость не является угасанием костра жизни в духовном отношении: несмотря на то, что в старости человек телесно увядает, духовно он крепок, умен, силен, мудр, даже, возможно, обладает даром прозорливости, утешения. Владыка утверждает, что в немощи физической сердце человека может оставаться живым, пламенеющим, и подчеркивает, что очень важно сохранить этот огонь.

Еще одно важное положение в антропологии митрополита Антония — вера человека в себя, под которой он понимает надежду на духовное совершенствование личности. При этом митрополит Антоний строит следующую логическую цепочку: он утверждает, что Бог верит в нас, в людей, а значит, и человек должен, доверяя Богу, верить в себя. Следовательно, стремление к духовному совершенствованию, надежда человека на исправление и становление на путь духовный, несомненно, ведет к теме обожения человека. Рассмотрим, как видит этот процесс митрополит Антоний. Можно выделить четыре составляющие на пути к духовному совершенствованию человека в его трудах⁵.

Во-первых, человек должен обладать надлежащим осознанием смысла собственной жизни. Смысл жизни человека для митрополита Антония неразрывно связан с концепцией свободы. Во-вторых, человеку надлежит научиться правильно понимать отношения себя и Бога. Бог и человек суть личности свободные. В-третьих, человеку необходимо научиться правильной молитве. «Умное делание» является важнейшим элементом на пути к обожению человека, по мнению митрополита Антония⁶. Он также отмечает важность присутствия опытного духовного наставника в молитве. В-четвертых, человек должен научиться любви к ближнему. По мнению Владыки, этот труд должен стать основой взаимоотношений между людьми.

Еще одним интересным моментом в антропологии митрополита Антония является его отношение к самопознанию. Он выделяет два понимания «Я»: «я»-индивидуум и «я»-личность. Индивидуум здесь рассматривается как нечто неделимое, некая атомная единица: «Если мы станем делить дальше, уже самого индивидуума, то перед нами окажутся мертвое тело и душа, но это уже не будет человек, человеческое присутствие»⁷. Индивидуум не способен вступать в отношения гармонии, поскольку он стремится к дифференциации и самоутверждению в условиях давления. Напротив, личность — иное понимание человеческого «я». Митрополит Антоний говорит о неповторимости личности, ее уникальности, не требующей утверждения перед другими личностями. При этом Владыка, указывая на несовершенство

⁴ Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 1-я. С. 414.

⁵ См.: Жиденев С. В. «Человек», «обожение», «Бог» в богословии Антония Сурожского // Поволжский вестник науки. 2020. № 3(17). С. 17–19.

⁶ См.: Бябин Н. Учение о молитве митрополита Антония Сурожского // Научные труды Самарской Православной Духовной семинарии. Самара, 2011. С. 303–328.

⁷ Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 1-я. С. 291.

человеческой личности по причине грехопадения, говорит о том, что образ совершенной личности — лишь один Бог. Однако человек через процесс обожения призван стать частью Тела Христова. Таким образом, митрополит выделяет два пути самопознания: первый — основанный на самоутверждении и противопоставлении другому, который удаляет человека от Бога, и второй — путь «раскрытия своего первообраза»⁸, посредством которого человек соединяется с Творцом.

При определении «святости» человека митрополит Антоний указывает, что есть два полюса: Бог и мир. Бог — есть источник святости. Он един Свят. Для ветхозаветного сознания Бог был непознаваем, трансцендентен. В Новом Завете Он приходит в мир, тем самым делая возможным человеку стать причастником этой святости. Поэтому любая святость человека — это проявление святости Бога через нас, сопричастность Ему.

Любовь является доминирующей категорией в антропологии митрополита Антония. Вот одно из его изречений: «Любовь — предельное страдание, боль о том, что человек несовершенен, и одновременно ликование о том, что он так неповторимо прекрасен»⁹. Владыка указывает на то, что любовь не дается легко. Он показывает, что люди не идеальны, тем не менее, человек, имеющий истинную любовь, способен видеть даже в падшей природе человека красоту богообразности и богоподобия. Также митрополит Антоний утверждает, что истинная любовь зрит человека целиком, а не по частям, скрывая от глаз неприятные аспекты личности другого человека.

По мнению митрополита Антония, любовь имеет три аспекта: отдавание, получение и жертвенность¹⁰. У человека, проявляющего свою любовь, существует потребность делиться ею, отдавать другому. При этом отдавать безвозмездно, ничего не ожидая в ответ. Тем не менее, и получать тоже необходимо уметь: нужно верить и доверять любви отдающего, т.е. быть благодарным принимающим, точно также как мы выражаем благодарность Богу за проявление Его Божественной Любви к нам. Здесь можно привести изречение Владыки: «Требовательность в любви сказывается, прежде всего, в том, чтобы любимого человека вдохновлять, чтобы его уверить в том, что он бесконечно значителен и ценен, что в нем есть все необходимое, чтобы вырасти в большую меру человечности»¹¹. Третий же аспект, жертвенность, мыслится как способность человека поступиться чем-то своим ради блага другого, приняв его таким, какой он есть.

Таким образом, рассмотрев основные положения антропологии митрополита Антония, мы можем утверждать, что проблемы, которые он затрагивал в своих трудах, являются актуальными в современном обществе. При этом стоит отметить авторитетность его мнения в свете следования учению Святых Отцов Православной Церкви и одновременно творческий подход к решению современных проблем общества для православного христианина. Митрополит Иларион Волоколамский оценивает богословское наследие Владыки следующим образом: «Максимальная открытость вызовам времени при максимальном стремлении сохранить верность церковному Преданию»¹².

Источники и литература

1. Антоний, митр. Сурожский. О вере, образовании, творчестве. Искусство в Школе // Общественно-педагогический и научно-методический журнал. 1993. № 4. С. 24–28.
2. Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 1-я. 2-е изд. М.: Практика, 2012. 1112 с.

⁸ Там же. С. 303.

⁹ Там же. С. 474.

¹⁰ См.: Машарова К. С. Любовь как категория христианской антропологии и педагогики (по трудам митрополита Антония Сурожского) // Седьмые Пюхтицкие чтения: Материалы международной научно-практической конференции. Куремяэ, 2018. С. 152–157.

¹¹ Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. М., 2019. С. 332.

¹² Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 1-я. С. 22.

3. *Антоний, митр. Сурожский.* Человек перед Богом. М.: Фонд «Духовное наследие», 2019. 332 с.
4. *Бябин Н.* Учение о молитве митрополита Антония Сурожского // Научные труды Самарской Православной Духовной семинарии: Сборник трудов посвящается 160-летию со дня образования Самарской и Сызранской Епархии. Самара: ООО «Книга», 2011. С. 303–328.
5. *Жиденев С. В.* «Человек», «обожение», «Бог» в богословии Антония Сурожского // Поволжский вестник науки. 2020. № 3(17). С. 17–19.
6. *Ликвинцева Н. В.* «Все человечество – единый, сильный поток жизни»: митрополит Антоний Сурожский о способности человека быть живым // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2013. № 4. С. 118–134.
7. *Машарова К. С.* Любовь как категория христианской антропологии и педагогики (по трудам митрополита Антония Сурожского) // Седьмые Пюхтицкие чтения: Материалы международной научно-практической конференции. Куремяз, 2018. С. 152–157.

И. А. Черных

МЕТОДИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ И СВЕДЕНИЯ ДЛЯ ЗАКОНОУЧИТЕЛЕЙ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ЕВГЕНИЯ СОСУНЦОВА НА ПРИМЕРЕ УЧЕБНИКА «СПУТНИК ЗАКОНОУЧИТЕЛЯ. ОСНОВНЫЕ ПРАВИЛА ДИДАКТИКИ И МЕТОДИКИ ЗАКОНА БОЖИЯ»

По теме преподавания Закона Божия написано достаточное количество исследований. Среди них можно встретить статьи, посвященные обзорам методического наследия определенных законоучителей. Так, С. Ю. Дивногорцева в отдельной статье рассматривает сразу несколько учебников законоучителя священника Евгения Сосунцова¹. В нашей статье будет рассмотрен учебник вышеупомянутого преподавателя, который не рассматривался С. Ю. Дивногорцевой.

Издание было напечатано в Казани в 1914 году, нами было рассмотрено второе исправленное издание учебника. В предисловии автор указывает на то, что в любом роде деятельности существует порядок, неправильное исполнение которого часто приводит к недопустимым погрешностям. Переходя к предмету преподавания предметов в школе, отец Евгений говорит следующее: «Приемы преподавания..начинают обосновываться научными данными психологии, к тому же необходимо стремиться и законоучителям. При проведении в жизнь разумных оснований преподавания ощущается потребность в памятной книжечке, которая могла бы дать ответ в сомнительных случаях и не отнимала бы на наведение справки большого количества времени»². Далее автор замечает, что данный печатный труд не заменяет собой полноценного руководства по преподаванию Закона Божия. И перед ознакомлением с оным рекомендует прочитать имеющиеся изданные материалы. Также он подчеркивает, что в данной книжке собраны основные положения, известные на тот момент времени, объединенные с его опытом школьного преподавания и руководством курсами закона Божия.

«Спутник законоучителя», объемом в 35 страниц, составлен из тем и подтем. Печатный труд не имеет оглавления и ярко выраженного разделения на отделы или разделы; однако условно учебник можно разделить на введение к предмету Закона Божия, изучение молитв, изучение Священной истории и изучение Катехизиса. Первая часть учебника посвящена значению предмета «закона Божия», цели его преподавания, условиям успешности занятий и общим дидактическим правилам преподавания.

Закон Божий — это «истины...(которые) неизменны и необходимы для жизни... (они есть) откровение самого Бога и не нуждаются в доказательствах». Цель его преподавания состоит в «...воспитании детей в вере христианской и привитие нравственности в виде отвращения от греха и стремления к поступкам, противным евангельской истине»³. Условиями успешности занятий автор видит во всестороннем

Иван Анатолиевич Черных, отец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ Дивногорцева С.Ю. Методическое наследие законоучителя священника Евгения Сосунцова // Методическое наследие законоучителей российской школы второй половины XIX — начала XX в. М., 2019. С. 79–110.

² Сосунцов Е., свящ. Спутник законоучителя. Основные правила дидактики и методики Закона Божия. Казань, 1914. С. I–II.

³ Там же. С. 1.

знании предмета, в заботе о самообразовании и в вере в передаваемые детям истины. В общих 13-ти правилах о. Евгений обращается к читателю-законоучителю на «ты» следующими словами:

- сообразуйся со степенью развития учеников;
- обучай элементарно;
- обучай наглядно;
- элементы предмета нужно заучивать;
- разделяй на части предмет урока;
- сходное соединяй;
- обращай внимание на особенности учеников;
- располагай к учению;
- поощряй любознательность и самостоятельность;
- учи по обдуманному плану;
- не торопись;
- преподавай оживленно;
- преподавай устно.

Далее о. Евгений посвящает внимание постановке вопросов для учеников и требованиям для ответов учащихся, а также дисциплине в классе. Для поддержания порядка в аудитории от законоучителей требуются постоянная *бдительность, последовательность и справедливость*. Для лучшего усваивания знаний автор уделяет внимания пению на уроках молитв и письменным упражнениям, совместно с рисованием.

Переходя к методам преподавания, автор в своем учебнике повторяет общепринятые методы: это поступательный, совместный и концентрический методы. Поступательный метод заключается в преподавании Закона Божия в порядке принятой учебной программы и учебника, который не лишен недостатков. «Учащиеся по поступательной системе в течение первого года и первой половины второго года ничего не слышат о Христе, о христианской вере, хотя и заучивают молитвы»⁴. Совместный метод предполагает изучение нескольких тем в соприкасающихся между ними событиях. Например, рассказ об Иосифе можно дополнить изучением пятой заповеди, беседой о повиновении властям, вместе с рассказом «Отрок Иисус в храме»⁵. Как считает автор, этот метод удобен при повторении курса. Также законоучитель-священник Павел Райский рассматривает совместный метод при изучении событий священной истории вместе с молитвами как удачный: «При таком только порядке, нам кажется, молитва может сделаться полным достоянием детей и актом действительного возношения их ума и сердца к Богу и благоговейной с Ним беседы...»⁶ Третий метод — концентрический; здесь учебный курс делится на несколько «законченных кругов»; так, повествование священной истории дополняется объяснением молитв, изучением катехизиса и богослужения.

Наравне с этими тремя методами, о. Евгений выделяет новый — психологический, который призван «идти навстречу духовным запросам детей»⁷. Для сравнения, другой законоучитель, протоиерей Александр Иванов, выделяет еще один метод под названием *акроматический*. Под ним подразумевается проведение занятия с детьми в правоучительной и вероучительной форме⁸.

Среди форм или приемов преподавания автор выделяет повествовательную и вопросно-ответную формы. Они имеют несколько видоизменений и названий: *сократическую* форму (обучение через задавание вопросов, которые невольно выведут

⁴ Сосунцов Е., *свящ.* Спутник законоучителя. С. 17.

⁵ Там же.

⁶ Райский П., *свящ.* Заметки по преподаванию Закона Божия в начальных церковно-приходских и земских школах по совместной системе: (с приложением программ той и другой школы и объяснительных к ним записок). Вятка, 1889. С. 34.

⁷ Там же, С. 18.

⁸ Иванов А., *прот.* Методическое руководство для преподающих Закон Божий в начальных школах. Тула, 1899. С. 24–25.

учеников к нужному выводу), *диалогическую* форму (когда в аудитории вопросы задают и ученики) и *мнемоническую* форму (заучивание через повторение материала). *Мнемоническая* форма становится *деиктической*, если этот прием сопровождается демонстрацией предмета. Вопросно-ответная форма хорошо показана в другом учебнике о. Евгения⁹.

Далее о. Евгений раскрывает законоучителям порядок заучивания молитв, цель такого заучивания и объяснение молитв вместе с самим заучиванием. При преподавании Священной истории о. Евгений разъясняет учебную и воспитательную цели изучения раздела, характер преподавания, язык преподавания. В последнем случае автор призывает заменять непонятные выражения Библии, так как не все ученики могут их правильно воспринимать. Автором-законоучителем предлагается поступательный метод в повествовательной форме для обучения детей, так как «нет необходимости дробить рассказы... на мелкие части». Обязательно необходимо проходить рассказы из Библии устно, потому что так учили отцы и учителя церкви в ранней истории Церкви: «...(устное) наставление, ...катихизис сохранилось и до наших дней»¹⁰. Рассказ преподавателя должен обладать свободной формой (без остановок, запинок и т. п.), наглядностью и одушевленностью, простотой. Каждый урок должно связывать с предыдущим по времени, месту или по мысли. После рассказа преподавателя проходит «...катехизация, то есть повторение рассказа по вопросам, связное повторение рассказа... с необходимыми объяснениями...»¹¹

Для объяснения учащимся отдельных мест в рассказе, о. Евгений призывает пользоваться словесными и предметными объяснениями. Словесное объяснение заключается в замене сложного или незнакомого слова на другое, предметное объяснение нужно тогда, когда требуется продемонстрировать аудитории незнакомый предмет речи. Помочь в этом может рисунок или чертеж, а «если... последнее неисполнимо, то приходится ограничиться описанием предмета»¹². Во время изучения притч, прообразов и пророчеств о. Евгений выделяет следующий момент, а именно — детям в школе непонятны многие притчи. Для решения этой проблемы он предлагает выяснить буквальный смысл текста, узнать цель произнесения притчи. Чтобы пройти в классе объяснение пророчеств и прообразов надобно вначале пройти события Нового Завета, «...так как без знания нового завета указание на исполнение пророчеств будет указанием на неизвестное»¹³. Впоследствии, для пользы обучения, законоучители могут провести заучивание материала в аудитории; о. Евгений настаивает на том, что ученики должны продолжать обучение дома, однако другой законоучитель, диакон Ф. Цветков, наоборот, призывает других преподавателей непременно заниматься домашней работой учеников в аудитории вместе с детьми, потому что «...на работу детей дома нельзя рассчитывать»¹⁴. Полезным инструментом для обучения служат географические карты или картины; они содействуют зрительному контакту учащегося с материалом, который произносит преподаватель. «Картину можно показать или до рассказа, или после него. В первом случае производится разбор картины, ...во втором — картина служит лишь вспомогательным средством для лучшего запоминания рассказа»¹⁵.

В последних темах о. Евгений раскрывает ступени преподавания катехизиса через объяснение цели его преподавания, раскрытие характера его преподавания и описание методов успешного преподавания. Так, для катехизиса о. Евгений выделяет совместный метод как самый удобный; задавать вопросы аудитории

⁹ См.: Сосунцов Е., *свящ.* Методические указания и конспекты уроков по «Закону Божию»: Полный курс мл. отд. нач. шк. Казань, 1914. 116 с.

¹⁰ Сосунцов Е., *свящ.* Спутник законоучителя. С. 25–26.

¹¹ Там же. С. 27.

¹² Там же. С. 28.

¹³ Там же. С. 29.

¹⁴ Цветков Ф., *диак.* Друг законоучителя. Методические указания. Схема вопросов по Закону Божию, предлагаемых детям во время уроков и на экзамене. М., 1916. С. 16–17.

¹⁵ Сосунцов Е., *свящ.* Спутник законоучителя. С. 31.

не следует вследствие трудности для детей запомнить сложные формулировки с первого раза.

«Спутник законоучителя» священника Евгения Сосунцова оканчивается несколькими подтемами, посвященными объяснению богослужения, целью изучения богослужения, способу его преподавания и совместному методу преподавания в повествовательной форме. Автор предлагает ограничиться поверхностным изучением темы, так как рассказ о таинственном смысле службы не вызывает сильного воздействия на детей. Этот учебник является в первую очередь памяткой законоучителям, которой последние могли воспользоваться после ознакомления с другими учебными материалами. Как указывает сам автор в предисловии к «Спутнику законоучителя», в настоящей книге собраны только основные положения, а для подробного ознакомления с ними читателю необходимо обратиться к другим более полноценным руководствам. Но, несмотря на указанную специфику, «Спутник» является хорошим памятником начала XX века, написанным человеком, который волновался за дело преподавания Закона Божия в Российской империи.

Источники и литература

1. *Дивногоорцева С. Ю.* Методическое наследие законоучителя священника Евгения Сосунцова // Методическое наследие законоучителей российской школы второй половины XIX – начала XX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 79–110.
2. *Иванов А., прот.* Методическое руководство для преподающих Закон Божий в начальных школах. 3-е изд. Тула, 1899. 83 с.
3. *Райский П., свящ.* Заметки по преподаванию Закона Божия в начальных церковно-приходских и земских школах по совместной системе: (с приложением программ той и другой школы и объяснительных к ним записок). Вятка, 1889. 104 с.
4. *Сосунцов Е., свящ.* Методические указания и конспекты уроков по «Закону Божию»: Полный курс мл. отд. нач. шк. Казань, 1914. 116 с.
5. *Сосунцов Е., свящ.* Спутник законоучителя. Основные правила дидактики и методики Закона Божия. Изд. 2-е, испр. Казань, 1914. 35 с.
6. *Цветков Ф., диак.* Друг законоучителя. Методические указания. Схема вопросов по Закону Божию, предлагаемых детям во время уроков и на экзамене. М., 1916. 48 с.

А. В. Малкина

ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИЙ ЯЗЫК В СТЕНАХ СПбДА: ПО ТРУДАМ ПРОФ. И. Г. ТРОИЦКОГО (1858–1929)

Расцвет отечественного православного богословия Синодальной эпохи в 1880 – нач. XX вв. затронул разные темы и специализации, одной из которых стала ветхозаветная библеистика. Ее развитие было обусловлено многолетней работой духовных академий над Синодальным переводом Св. Писания Ветхого Завета и рядом реформ духовного образования¹. Научный уровень, достигнутый в трудах академических гебраистов духовных школ: СПбДА – А. П. Рождественского, КДА – А. А. Олесницкого, КазДА – П. А. Юнгера, и МДА – прот. Е. А. Воронцова (1867–1925), в настоящее время заслуживает уважения и не теряет своей методологической актуальности в стремлении дать православный ответ на актуальные научные гипотезы и открытия, представляет собой творческую попытку переосмыслить позитивизм с научно-богословской точки зрения².

Одним из незаслуженно забытых отечественных библеистов-ветхозаветников является основатель православной гебраистики проф. СПбДА И. Г. Троицкий, всецело посвятивший свою жизнь академической научной жизни в стенах академии и получивший докторскую степень в 1904 г. за уникальный труд, посвященный учению Талмуда о посмертной участи людей³.

Иван Гаврилович Троицкий поступил в СПбДА в 1878 г. в числе студентов 39 курса⁴ и выбрал специализацию по кафедре Ветхого Завета, на которой в 1858–1884 гг. преподавал основоположник отечественной семитологии Д. А. Хвольсон (1819–1911), с 1855 г. заведующий кафедрой семитологии на факультете востоковедения Санкт-Петербургского университета. Интерес к Ветхому Завету был также связан с изданием полного текста русской Синодальной Библии в 1876 г., в которой книги Ветхого Завета были переведены с МТ. В 1878 г. Д. Хвольсон опубликовал статью на немецком в Лейдене, посвященную грамматике древнееврейского языка, которая в 1881 г. вышла на русском⁵. Она повлияла на выбор Троицким дальнейшей специализации: в 1881–1882 гг. он становится учеником Хвольсона, совмещает учебу на IV курсе СПбДА (1881–1882) с посещением лекций на кафедре семитологии университета.

Получив степень кандидата богословия в 1882 г. с правом получения степени магистра без нового устного испытания, он был направлен в Курскую духовную семинарию, где с 21 июля 1882 г преподавал Священное Писание. Но уже через год, в 1883 г., он был отозван в Петербург и 24 сентября 1883 г. назначен приват-доцентом СПбДА,

Алла Владимировна Малкина – Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

¹ Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. М., 2009. С. 204–227.

² См.: Малкина А. В. Труды отечественных дореволюционных библеистов о “порче” масоретского текста в свете современных исследований // Материалы конференции XXVII Сретенские чтения. М., 2021. С. 405–410.

³ См.: Троицкий И. Г. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений. М., 2015. 348 с.

⁴ Чистович И. Санкт-Петербургская академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 101.

⁵ См.: Хвольсон Д. А. Покоющиеся буквы He, Wow и Jod в древнееврейской орфографии // Христианское чтение. 1881. № 7–8. С. 173–204.

а 30 сентября утвержден на кафедре древнееврейского языка и библейской археологии СПбДА, сменив на этом посту своего учителя Д. А. Хвольсона. В 1883–1884 гг. он продолжил изучение древнееврейского языка и библейской археологии у Хвольсона в университете, что стало основой для дальнейшего написания и защиты им магистерской диссертации⁶.

В 1880-е гг. кафедра библеистики СПбДА располагала собственными православными кадрами в лице М. Малицкого, И. С. Якимова, проф. А. П. Лопухина, проф. Ф. Г. Елеонского, занимавшимися изучением, подготовкой научных трудов по Ветхому Завету и участвовавших в актуальной в то время полемике с западной научно-критической школой.

Актовая речь от 21 сентября 1883 г. И. Г. Троицкого “Значение древнееврейского языка в научном отношении” послужила началом нового этапа развития отечественной православной семитологии в стенах духовной школы. Через год лекция была опубликована⁷, что совпало по времени с введением нового Устава духовных академий 1884 г., согласно которому была поставлена задача улучшить научную подготовку кадров. В частности, в число словесных дисциплин первой дополнительной группы был включен древнееврейский язык и библейская археология⁸.

Необходимость изучения древнееврейского языка в православных школах Троицкий аргументировал рядом причин:

- 1) важностью научного значения иврита для понимания контекста ветхозаветной культуры и истории в целом;
- 2) относительной простотой и легкостью его изучения для компаративной лингвистики и литературоведческих целей;
- 3) существенным влиянием гебраизмов на русский язык и древнерусскую литературу, мышление и культуру через славянский перевод Священного Писания с древнейших времен до современности;
- 4) необходимость знакомства с библейским текстом на языке оригинала (МТ) для богословов.

Защита в 1886 г. магистерской диссертации, посвященной эпохе Судей⁹ и присуждение звания доцента открыли перед Троицким перспективы научной карьеры. Кабинетный ученый, ни разу не побывавший в заграничных стажировках, он всецело посвятил свою жизнь — последующие 32 года — родной кафедре и преподаванию древнееврейского языка и библейской археологии в СПбДА. Согласно новому указу Святейшего Синода от 25 октября за № 5360 в 1888 г. еврейский язык стал обязательным для студентов I-го курса духовных академий для “более успешного изучения студентами Священного Писания Ветхого Завета, библейской истории и других богословских наук”¹⁰.

В 1891 г. И. Г. Троицкий получил звание экстраординарного профессора за многолетние труды, а в 1892 г. продолжил публикацию “Толкования на книгу пророка Исаии” в журнале “Христианское чтение”. Эта работа, начатая Ф. Г. Елеонским и И. С. Якимовым и основанная на сравнительно-филологическом анализе текста, была закончена Иваном Гавриловичем в 1895 году. Он написал комментарий к 49–66 главам, в котором продемонстрировал глубокое знание древнееврейского языка и МТ в сопоставлении с разночтениями по разным редакциям LXX¹¹.

Пятнадцатилетнее преподавание древнееврейского языка в стенах СПбДА, увенчалось изданием учебника «Грамматики еврейского языка», основанной на собственных

⁶ Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации... С. 256.

⁷ См.: Троицкий И. Г. Значение еврейского языка в научном отношении // Христианское чтение. 1884. № 1–2. С. 85–112.

⁸ Устав Православных духовных академий. № 108. СПб., 1884. С. 23.

⁹ Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации... С. 256.

¹⁰ Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1888–1889 гг. СПб., 1891. С. 293.

¹¹ См.: Троицкий И. Г. Толкование на книгу пророка Исаии // Христианское чтение. 1892. № 3–4. С. 137–144. Его же. Толкование на книгу святого пророка Исаии (главы XLIX–LXVI) // Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при СПбДА. СПб., 1895. Вып. 10. 171 с.

лекционных курсах Троицкого для студентов. Первое издание учебника вышло в 1897 г.¹² и предназначалось для студентов духовных семинарий, в которых, согласно новому Уставу 1888 г., читался курс иврита в течение одного года из расчета двух занятий в неделю. Учебник решал проблему базовой подготовки по древнееврейскому языку студентов провинциальных семинарий, где не хватало квалифицированных специалистов-ветхозаветников, и потому студенты, поступавшие в духовные академии, не имели полноценной подготовки по ивриту. Вместе с тем, учебник мог быть полезен и для студентов академий как адаптационный курс-введение, за которым следовало уже погружение в язык по грамматике Гезениуса.

В новом учебнике автор постарался исправить поверхностность изложения лаконичного и единственного учебника еврейской грамматики на русском языке “донаучной” эпохи прот. Г. П. Павского (1818), а также адаптировать избыточную сложность “научной” немецкой грамматики Вильяма Гезениуса, в попытке создать привлекательный курс для начинающих. Капитальный труд Гезениуса в 600 страниц изобиловал многочисленными примерами и подробностями, был переведен и издан на русском языке в 1874 г. К. А. Коссовичем по 20-му немецкому изданию (1866). По словам П. В. Тихомирова, это было “прекрасное пособие для более специального изучения языка, но не для начального преподавания”¹³, однако учебник был очень сложным для первоначального знакомства с языком для молодых семинаристов, что становилось значительной преградой для изучения языка широкой студенческой аудиторией в духовных школах.

“Грамматика” Троицкого представляла собой краткий систематический курс, включивший основные сведения по фонетике, морфологии (этимологии) и элементы синтаксиса (в отличие от учебника Павского, в котором данный раздел совсем отсутствовал)¹⁴. Достоинством книги стал ее небольшой объем в 168 страниц, из которых только 100 были посвящены грамматике, а оставшиеся — истории языка, его значению в христианской культуре, фонетике и правилам чтения. Основной целью пособия было научить студентов читать еврейский текст. По словам рецензента П. В. Тихомирова, учебник стал “приятнейшим приобретением для нашей духовной школы”, благодаря которому уже на семинарском уровне учащиеся могли познакомиться и получить базовые языковые навыки. Наличие в пособии множества сносков на западные исследования позволяет увидеть широкий научный контекст своего времени, который был известен проф. Троицкому.

Новшество — изложение морфологии иврита “от имен”, Тихомиров относил к несомненным достоинствам учебника Троицкого, так как методически этот подход позволял уже на самых ранних этапах знакомства с языком разбирать и переводить библейский текст. Эта идея о важности “имен” была впервые реализована на русском языке в пятитомном библейском словаре имен П. Ф. Солярского (1803–1890), с которым Троицкий был знаком¹⁵. Изучение “имен” и их этимологии в семитских языках было актуальной научной темой и в западноевропейской семитологии: проф. Геттингенского университета П.-А. де Лагард, а затем и проф. Берлинского университета Я. Барт посвятили свои труды сравнительному изучению имен в семитских языках.

Среди недостатков учебника Тихомиров отмечали сложность в его использовании для самостоятельного изучения: по изложенной в пособии фонетике было невозможно научиться самостоятельно читать тексты. Здесь сказался недостаточно методически выверенный характер пособия, в основу которого были положены теоретические конспекты лекций, но при этом не была продумана практическая часть. В первом издании были также обнаружены многочисленные опечатки.

¹² См.: *Троицкий И. Г.* Грамматика еврейского языка. СПб., 1897. 168 с.

¹³ *Тихомиров П. В.* [Рец. на]: *Троицкий И. Г.* Грамматика еврейского языка // *Богословский вестник.* 1898. Т. 1. № 1. С. 136–143.

¹⁴ *Зиновкин А., свящ.* Переводческая деятельность прот. Г. Павского (1787–1863) // *Вестник РХГА.* 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 194.

¹⁵ *Троицкий И. Г.* Грамматика еврейского языка. С. 53.

Другая рецензия на учебник была написана учеником и коллегой по СПбДА, доцентом А. П. Рождественским (1864–1930), который также обнаружил ряд недочетов и отметил их в своей рецензии¹⁶, но актуальность и достоинства книги позволили рекомендовать ее на соискание премии Высокопреосвященнейшего Макария, и в сентябре 1897 года Троицкому было выплачено 300 рублей¹⁷. Учебник удостоился высокой оценки Учебного Комитета при Св. Синоде, а затем был внедрен в образовательную систему духовных семинарий. В 1908 г. вышло второе, существенно доработанное и дополненное издание учебника¹⁸. В него были включены таблицы спряжения глаголов разных пород (“биньяны”), что значительно облегчило и упорядочило изучение языка. Некоторые сноски были обновлены и дополнены новыми исследованиями, среди которых упоминаются работы ученых Кенигсбергского университета Г. Циммерна и К. Брокельмана. Это улучшение значительно облегчило усвоение материала на практических примерах, а сравнительная таблица из старых еврейских шрифтов: древнееврейского, квадратного, РАШИ и скорописного знакомила студентов с основами палеографии. В том же году вышла краткая статья И. Г. Троицкого “Квадратный шрифт”¹⁹ в Православной богословской энциклопедии. В ней представлена история шрифта “ktavmerubbah”, талмудические свидетельства о нем, а также приведены его типы (испанский, немецкий и французский). Интерес к разным еврейским шрифтам и освоение их студентами могло открыть путь к самостоятельному чтению иудейских толкований в оригинале, в то время еще не переведенных в современную графику²⁰, но осталось несбыточной и наивной надеждой проф. Троицкого. В нач. XX в. отечественная ветхозаветная библеистика преимущественно опиралась на западные исследования и открытия. За редким исключением, уровень языковой подготовки выпускников духовных академий не позволял им читать иудейские толкования в оригинале.

Революция 1917 г. и большевизм свели на нет богословскую науку и образование, а востоковедение после закрытия духовных академий, по словам проф. МДА Е. А. Воронцова, для большинства оказалось “роскошью — своего рода ученым баловством”²¹, академическая профессура лишилась своих мест и средств к существованию. Вместе с тем, именно ученик И. Г. Троицкого прот. Н. К. Чуков в 1926 г. написал последнюю богословскую работу на ветхозаветную тематику, основанную на глубоком знании древнееврейского и арамейского языков²². Современное возрождение духовных православных школ должно обязательно учесть опыт и наработки православной гебраистики конца XIX — нач. XX вв., без которых невозможно дальнейшее восстановление и позитивное развитие отечественной православной ветхозаветной библеистики как самостоятельной области научных исследований.

¹⁶ См.: Журналы заседаний совета СПбДА за 1897/98 уч. г. СПб., 1899. С. 468–490.

¹⁷ Отчет о состоянии Санкт-Петербургской Духовной академии за 1897 г. // Христианское чтение. 1897. № 3. С. 375.

¹⁸ См.: Троицкий И. Г. Грамматика еврейского языка. СПб., 1908. 186 с.

¹⁹ См.: Троицкий И. Г. Квадратный шрифт // Православная богословская энциклопедия. Т. 9. СПб., 1905. С. 303–306.

²⁰ Шрифт РАШИ использовался в средневековых еврейских рукописях с XI в., а также в печатных изданиях еврейских книг. Так, многочисленные иудейские комментарии “Микраот гдолот” (“Второй раввинской Библии”), изданной в 1525 г., набраны шрифтом РАШИ (См.: Mikraot Gedolot (Biblia Rabbinica) / ed. M. H. Goshen-Gottstein. Jerusalem, 1972).

²¹ Волков С. А. Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000. С. 133.

²² См.: Чуков Н. К., прот. Мессианские представления иудеев по Таргуму Ионафана, сына Узилова. Машинопись. Л., 1926. 273 с.

Источники и литература

1. Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1888–1889 гг. СПб., 1891.
2. Журналы заседаний совета СПбДА за 1897/98 уч. г. СПб., 1897.
3. Отчет о состоянии Санкт-Петербургской Духовной академии за 1897 г. // Христианское чтение. 1897. № 3.
4. *Тихомиров П. В.* [Рец. на]: Троицкий И. Г. Грамматика еврейского языка // Богословский вестник. 1898. Т. 1. № 1. С. 136–143.
5. *Троицкий И. Г.* Грамматика еврейского языка. СПб., 1897. 168 с.
6. *Троицкий И. Г.* Значение еврейского языка в научном отношении // Христианское чтение. 1884. № 1–2. С. 85–112.
7. *Троицкий И. Г.* Квадратный шрифт // Православная богословская энциклопедия. В 12 тт. Под ред. Н. Н. Глубоковского. Т. 9. СПб., 1905. С. 303–306.
8. *Троицкий И. Г.* Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений. СПб., 1904. Репринт. М.: URSS, 2015. — 348 с.
9. *Троицкий И. Г.* Толкование на книгу пророка Исаии // Христианское чтение. 1892. № 3–4. С. 137–144.
10. *Троицкий И. Г.* Толкование на книгу святого пророка Исаии (главы XLIX–LXVI) // Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при СПбДА. СПб., 1895. Вып. 10. 171 с.
11. Устав Православных духовных академий. № 108. СПб., 1884.
12. *Хвольсон Д. А.* Покоющиеся буквы He, Wow и Jod в древнееврейской орфографии // Христианское чтение. 1881. № 7–8. С. 173–204.
13. *Чуков Н. К., прот.* Мессиянские представления иудеев по Таргуму Ионафана, сына Узиелова. Машинопись. Л., 1926. 273 с.
14. Mikraot Gedolot (Biblia Rabbinica) / ed. M. H. Goshen-Gottstein. A Reprint of the 1525 Venice Edition. Jerusalem: Makor, 1972.
15. *Волков С. А.* Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. 608 с.
16. *Зиновкин А., свящ.* Переводческая деятельность прот. Г. Павского (1787–1863) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 190–201.
17. *Малкина А. В.* Труды отечественных дореволюционных библиистов о “порче” масоретского текста в свете современных исследований // Материалы конференции XXVII Сретенские чтения. М., 2021. С. 405–410.
18. *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М.: ПСТГУ, 2009.
19. *Чистович И.* Санкт-Петербургская академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. 402 с.

Священник Николай Антипенко

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМАХ ПРЕПОДАВАНИЯ ЗАКОНА БОЖИЯ (ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫХ ДИСЦИПЛИН): ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В настоящей статье, говоря о проблемах преподавания Закона Божия в дореволюционной России, мы будем опираться публикации в журнале «Церковные ведомости» (с 1901 по 1910 г.). Проблемы упадка религиозности в образовательных учреждениях авторы статей видели во внешних факторах, в тенденциях времени, закономерностях развития европейского общества. Выходом из сложившейся ситуации, по мнению авторов, могла стать христианизация образования, т.е. создание нового типа школы, в которой весь образовательный процесс подчинен христианской идее, а содержание всех предметов служит делу духовно-нравственного воспитания и поддержанию веры учащихся. По мнению авторов публикаций семья имеет главенствующее значение в воспитании и образовании ребенка, и школа, при всех стараниях, не способна изменить учащегося без поддержки родителей. Только при поддержке семьи возможно помочь ученикам в пути их становления как христиан.

На страницах журнала «Церковные ведомости» мы видим призывы навсегда решить вопрос о присутствии Закона Божия в образовательной системе административным путем, всеми силами развивать религиозное образование на всех ступенях обучения. Также отмечается, что предмета «Закон Божий» недостаточно для христианского воспитания в духе христианской веры, а необходимо комплексное сопровождение учащихся в течение всего процесса обучения и за его пределами. Авторов статей волновала проблема отсутствия предметной грамотности и педагогических умений у некоторых законоучителей, которые на страницах местных журналов и газет высказывались о преподавании главного предмета российской школы. Например, прот. Петр Смирнов с сожалением отмечает, такие «писатели» призывают к исключению Священной и церковной истории, а также догматики, на которой строится христианская нравственность. В противовес анонимному автору прот. Петр приводит мнение В. Задонского, родителя учеников средней школы, который призывает отказаться от неудачного, по его мнению, эксперимента изучения «мертвых» языков и «дать Слову Божию первенствующее место в новой школе»¹, а именно: включить в программу преподавания Закона Божия изучение текста Священного Писания, житий святых, трудов апостолов и учителей церкви, увеличить объем церковной истории. По мнению В. Задонского, учащиеся должны пройти курс богословия настолько подробно, чтобы «суметь понять тупость и ограниченность современных лжепророков и философов... не поддаться их пошлому пустословию»². Также мы видим призывы изменить программы Закона Божия, т.к. они не соответствуют задачам религиозного образования, основной упор делается на знание событий, дат, имен и т.д. В то же время отмечается, что самая лучшая программа Закона Божия не принесет положительных результатов, если сама школа не является по духу христианской.

Вопрос о важности личности законоучителя стоит в числе основных условий не столько для положительного результата преподавания Закона Божия, сколько

Николай Григорьевич Антипенко, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ Смирнов П., прот. Закон Божий в средней школе // Церковные ведомости. 1901. № 35. С. 1248.

² Там же. С. 1249.

для приобщения учащихся к христианской жизни. Преподавать историю событий Ветхого и Нового Завета возможно, если человек имеет способность к преподаванию и знает предмет, а приобщить учащихся к живой вере возможно только при комплексном подходе, одним из главных условий которого является пример церковной жизни законоучителя. Ревностное отношение пастыря к своему педагогическому служению может способствовать развитию учащихся как членов Церкви. На страницах Церковных ведомостей мы видим положительные примеры роста церковных школ, который происходил из-за плодотворной деятельности духовенства, «а также частной благотворительности и сочувственному отношению местной администрации»³. Отдельным вопросом стоит проблема отсутствия мотивации преподавания Закона Божия в школах духовного ведомства, которая решается финансированием и заботой церковного и светского начальства о законоучителях.

В начале XX века появляется необходимость развивать внешкольное религиозное образование на приходах для желающих узнать православную веру, т.к. с одной стороны, некоторые люди были лишены возможности изучать Закон Божий, а с другой, уровень преподавания был крайне низкий, как об этом свидетельствует мнение Ф. Д. Самарина, о том, что «уроки Закона Божия в гимназиях приносят иногда более вреда, чем пользы»⁴, а также многочисленные заметки в журнале «Церковные ведомости». Авторы публикаций признали необходимость непосредственного ознакомления учащихся с Евангелием, понимание Его смысла. Однако использование Библии на уроке не должно привести к потере благоговения к священной книге. Например, в решении съезда Орловских уездных наблюдателей⁵ мы находим инструкцию, в которой обозначалось, что Евангелие не должно быть учебной книгой, а должно аккуратно использоваться для прочтения отрывков, положенных на уроке, а толкование производить по учебным пособиям. Кроме того, звучали предложения о возможности введения обязательного чтения Слова Божия в течение получаса после молитвы или для этого выделить три урока в неделю («забрать часы» от Закона Божия, церковно-славянского языка и арифметики). Священное Писание могло быть введено в школьную программу даже как отдельный предмет. Изучение Библии, святых отцов, памятников церковной письменности должно не только приводить к запоминанию имен, фактов и текстов, а вводить учеников в «дух изучаемого творения»⁶.

Таким образом, на страницах журнала «Церковные ведомости» поднимаются вопросы о необходимости чтения и изучения Священного Писания и даже выделение на это отдельных часов в школьной программе, об использовании современных методов в преподавании Закона Божия, о необходимости сохранения экзаменов и бальной системы для мотивации к познавательной деятельности у учащихся.

Выделим основные вопросы и проблемы преподавания Закона Божия, высказанные авторами публикаций на страницах журнала «Церковные ведомости»:

- 1) Упадок религиозности в образовательных учреждениях;
- 2) Школа не способна изменить учащегося без поддержки родителей;
- 3) Предмета «Закон Божий» недостаточно для христианского воспитания в духе христианской веры;
- 4) Программы не соответствуют задачам религиозного образования, основной упор делается на знание событий, дат, имен и т. д.;
- 5) Личность законоучителя-христианина является основным условием для положительного результата преподавания Закона Божия;
- 6) Учащиеся читают учебники и не читают Библию;
- 7) Вопрос об аттестации учащихся по Закону Божию.

Теперь обратимся некоторым, на наш взгляд, важным проблемам преподавания вероучительных дисциплин, выявленные в постсоветский период.

³ Церковные ведомости. 1901. № 24. С. 857.

⁴ Журналы пятого отдела (№ 2-й) // Церковные ведомости. 1906. № 20. С. 1235.

⁵ Церковные ведомости. 1907. № 39. С. 1690.

⁶ Журналы пятого отдела (№ 2-й). С. 1235.

1) Копирование дореволюционного опыта.

После открытия возможности преподавать вероучительные дисциплины в церковных школах (церковно-приходских и частных общеобразовательных) появилась необходимость создания новых методических комплексов. Педагоги начали обращать своё внимание на дореволюционный опыт преподавания Закона Божия, совершали попытки адаптировать программы начала XX века под современную действительность. Появилась в своем роде уверенность, что тогда было «хорошо», учащиеся с самого раннего детства, воспитанные в христианских семьях, приходили в школу, призванную «давать твердое основательное знание христианской веры, воспитывать христианское направление и направлять христианскую жизнь»⁷ и становились христианами: «Дети дореволюционной России... изначально жили в мире непреложных духовных истин и ценностей»⁸. Однако данное представление является, на наш взгляд, ошибочным. Педагоги начала XX века (1909 г.) отмечали, что программы не отвечают запросам времени и оторваны от действительности: «Составители наших учебников по Закону Божию, по-видимому, имели в виду, что ученики и ученицы светских учебных заведений растут в семьях, которые должны оказывать на них благотворное нравственно-духовное влияние. Составители руководств, вероятно, были убеждены, что при помощи семьи учащиеся будут введены фактически и в церковное общение, и по мере возраста будут делаться все более и более сознательными и живыми членами Церкви»⁹.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что школа в деле воспитания учащихся была оставлена без поддержки семьи и общества, и любые знания, касающиеся религиозной жизни, не встречали поддержку в окружении учеников. Поэтому архипастыри Русской Церкви (напр. епископ Тобольский и Сибирский Антоний (Каржавин)) в начале XX века высказывали предложения о необходимости возрождения общинной жизни прихода, в которой возможно воспитание в духе христианской веры.

Дореволюционный опыт преподавания вероучительных дисциплин не может быть в полной мере использован в современной церковной школе и требует глубокого методического анализа.

2) Взаимодействие церковной школы и родителей.

Православной педагогике свойственно иерархическое единство участников педагогического процесса — пастырей, родителей и педагогов, которые бы предъявляли воспитанникам согласованные требования, шли рука об руку, дополняли и усиливали педагогическое воздействие, призванное воцерковить ребенка. Только при достижении этого триединого союза возможно непрерывное и плодотворное воспитание подрастающего поколения.

Мы видим, что зачастую изучать Закон Божий приходят учащиеся, в семье которых они не находят поддержку. Педагоги в таком случае имеют очень слабое влияние на таких учеников. Вероучительные дисциплины для таких детей должен носить историко-культурологический характер.

3) Использование учебников по Закону Божию.

Еще 28 декабря 2012 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своей речи на епархиальном собрании города Москвы упомянул, что «нужно избегать механического копирования учебников прошлого, следует искать новые способы подачи информации, выражения мысли, сохраняя при этом неизменной суть Божественного Откровения».

⁷ Нозер Ф. Методика Закона Божия или пособие к преподаванию Закона Божия в начальной школе. М., 1898. С. 4.

⁸ Режабек Н. Сборник учебных программ по Закону Божию для церковно-приходских воскресных школ // Рудокс. URL: <http://rudoks.exdat.com/docs/index-451973.html> (дата обращения: 24.02.2022).

⁹ Кузнецов Н. Д. Дух времени, потребности общества и принципы преподавания Закона Божия // Азбука. https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kuznecov/duh-vremeni-potrebnosti-obshhestva-i-printsipy-prepodavaniya-zakona-bozhija/ (дата обращения: 20.02.2022).

На наш взгляд, дореволюционный опыт показал все недостатки учебников по Закону Божию: учебники не должны заменять Библию, а могут служить пособием для изучения Священного Писания: в них могут быть толкования, карты, иллюстрации, данные археологии и т.д. Учащиеся должны учиться читать Библию, разбирать тексты, искать толкования в Священном Предании.

4) Вероучительные дисциплины как теория.

Непосредственное участие в церковной жизни, которая не ограничивается только богослужением, позволила бы подросткам увидеть на практике труд членов Церкви. На наш взгляд, все попытки менять методику, содержание обучения вероучительных дисциплин не будут успешны, если законоучитель не способен передать опыт христианской жизни, основанный на Евангельских заповедях в современных ему условиях жизни церковной общины.

Таким образом, только в условиях общинной жизни возможно приобщить воспитанников к литургической жизни Церкви и формировать умения, необходимые для православно-христианского образа жизни.

Источники и литература

1. Журналы пятого отдела (№ 2-й) // Церковные ведомости. 1906. № 20. С. 1226–1237.
2. Кузнецов Н. Д. Дух времени, потребности общества и принципы преподавания Закона Божия // Азбука. https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kuznecov/duh-vremeni-potrebnosti-obshhestva-i-printsipy-prepodavaniya-zakona-bozhija/ (дата обращения: 20.02.2022).
3. Нозер Ф. Методика Закона Божия или пособие к преподаванию Закона Божия в начальной школе // пер. с нем., под ред. Сергея Никитского. 2-е изд., испр. М., 1898.
4. Режабек Н. Сборник учебных программ по Закону Божию для церковно-приходских воскресных школ // Рудокс. <http://rudocs.exdat.com/docs/index-451973.html> (дата обращения: 24.02.2022).
5. Смирнов П., прот. Закон Божий в средней школе // Церковные ведомости. 1901. № 35. С. 1247–1250.
6. Церковные ведомости. 1901. № 24. С. 857–858
7. Церковные ведомости. 1907. № 39. С. 1690–1691.

Д. С. Волобуев

СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ В ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЯХ У СТАРШЕКЛАССНИКОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ГИМНАЗИИ И СВЕТСКОЙ ШКОЛЫ

Исследования ценностных установок у воспитанников православных гимназий ещё до сих пор не проводились. Подобные исследования проводились светскими психологами в светских общеобразовательных учреждениях и вузах. Главной целью исследования была проверка выдвинутых нами гипотез: 1) в ценностных ориентациях у старшеклассников православной гимназии и светской школы существуют некоторые различия; 2) у воспитанников православной гимназии духовно-нравственные ценности должны преобладать над материальными ценностями.

В связи с поставленной целью были сформулированы следующие задачи исследования:

1. Определить ведущие ценностные ориентации у детей юношеского возраста в православной и светской школах (9–11 классы);
2. Провести сравнительный анализ ценностных ориентаций у детей юношеского возраста в православной и светской школах;
3. Определить гендерные различия в ценностных ориентациях у детей в светской школе и православной гимназии
4. Определить мотивационные факторы ценностных ориентаций у детей в православной и светской школах;
5. Определить степень представленности духовно-нравственных ценностей у детей у детей в светской школе и православной гимназии;
6. Провести математическую обработку данных и определить значимые различия в ценностных ориентациях у детей в светской школе и православной гимназии;
7. Сформулировать рекомендации по формированию духовно-нравственных ценностей у детей юношеского возраста в светской школе и православной гимназии.

Для проведения эксперимента по выявлению ценностных ориентаций у испытуемой группы старшеклассников были использованы различные психологические методы: тестирование по методике М. Рокича, must-тест, контент-анализ эссе, дискуссия между учащимися православной гимназии и светской общеобразовательной школы.

Кроме эмпирического исследования также было проведено теоретическое исследование учения святых отцов, связанного с проблематикой ценностей у детей юношеского возраста. В результате изучения святоотеческих творений было показано, что все святые отцы и духовные наставники сходятся в общем мнении: главную роль в воспитании юношей и девушек, в формировании их характера и мировоззрения играют духовно-нравственные ценности¹. Духовно-нравственные ценности являются

Дмитрий Сергеевич Волобуев – Николо-Угрешская Православная Духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Климент Александрийский*. Педагог. М., 1996. С. 29, 283–284; *Василий Великий, свт.* Избранные творения. М., 2006. С. 347–348; *Иоанн Златоуст, свт.* Увещеваю вас, возлюбленные. Избранные беседы. М., 2008. С. 73–74; *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи. Т. 3, М., 1861. С. 165; *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 1899. С. 62, 115; *Иоанн Кронштадтский, праведный.* Моя жизнь во Христе. СПб., 1893. Т. 2. С. 74, 117.

твёрдой основой, на которой можно формировать все прочие ценности, ибо «Дух творит себе формы»².

Также в теоретической части исследования были рассмотрены работы светских психологов по изучению ценностных ориентаций у молодёжи. Были сделаны следующие выводы:

1) по результатам исследований психологов ведущую роль у молодёжи юношеского возраста играют такие ценности, как интеллектуальное развитие, продуктивность в жизни, свобода в выборе жизненного пути; а также такие духовно-нравственные ценности, как честность, дружба, любовь.

2) существуют гендерные различия в ценностных ориентациях: саморазвитие является более важной ценностью, в основном, для юношей, а творчество, семья, уверенность в себе более важны для девушек (в светской школе).

3) одной из ведущих инструментальных ценностей у юношей в светских школах является самоконтроль: умение управлять своим поведением, эмоциями и т. д.

В эмпирической части исследования были использованы различные психологические методы:

1. Тестирование по методике М.Рокича. Данное тестирование хорошо тем, что позволяет респондентам выстроить свои ценности в строгой иерархии – что очень удобно как для индивидуального, так и для общего сравнения ценностных ориентаций у испытуемых групп. Кроме того, данная методика позволяет выявить “популярность” той или иной ценности в тестируемой группе.

2. Must-тест. Главное достоинство данного теста состоит в том, что он позволяет испытуемым выявить свои приоритетные ценности, не отвлекаясь на ценности второстепенные, а также постараться понять главные причины, по которым те или иные ценности занимают для них главное место в жизни.

3. Контент-анализ эссе. Данный анализ удобен тем, что позволяет более подробно раскрыть причины, по которым те или иные ценности испытуемых обладают приоритетом по отношению к другим ценностям, а также понять глубинную взаимосвязь между приоритетными ценностями и мировоззренческими убеждениями испытуемых.

4. Дискуссия между учащимися православной гимназии и светской школы – представляет особую актуальность, потому что позволяет непосредственно выявить главные причины, по которым те или иные ценности обладают наибольшей популярностью у детей юношеского возраста. Если предыдущие методики позволяют выявить результаты опосредованно, то данная методика позволяет испытуемым без стеснения, от первого лица сказать о том, что они считают самым важным в вопросе о ценностных ориентациях молодёжи.

Представим наиболее интересные результаты исследования. Как и предполагалось, в ценностных ориентациях у старшеклассников светской школы и православной гимназии существуют различия, но поскольку вторая гипотеза предполагала значительное преобладание духовно-нравственных ценностей над материальными у учащихся православной гимназии, то она подтвердилась лишь частично: оказывается, у учащихся православной гимназии духовно-нравственные ценности преобладают над материальными в незначительной мере. Напротив, у отдельных учащихся светской школы выявляется более значительное преобладание духовно-нравственных ценностей над материальными, чем у среднего показателя воспитанников православной гимназии.

Примером незначительного различия в популярности материальных ценностей у обеих тестируемых групп является следующее наблюдение: во время дискуссии на вопрос: «Если бы вашей группе дали сто миллионов рублей, то как бы вы их потратили?» – участники той и другой группы ответили одинаково (независимо друг от друга): они разделили бы все деньги между собой, и уже каждый решил

² *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь, и как на неё настроиться. М., 2010. С. 122.

бы сам для себя, как он будет использовать эти деньги. Но при этом воспитанники православной гимназии дали более прагматичный ответ, заявив, что для начала они вложат свои средства в акции, и только после увеличения прибыли разделят их между собой.

В результате анализа данных, полученных в ходе эксперимента, были составлены гистограммы, наглядно показывающие сходства и различия в ценностных ориентациях у старшеклассников православной гимназии и светской школы. По результатам проведённого исследования, ценностные ориентации у старшеклассников православной гимназии и светской школы соотносятся следующим образом:

Иерархия ценностей в православной гимназии	Иерархия ценностей в светской школе
1. Внутренняя гармония, понимание себя, согласие с собой и внешним миром (7,42%)	1. Здоровье (духовное и физическое) (8,26%)
2. Дружба (6,8%)	2. Жизнь, наполненная событиями и эмоционально насыщенная (7,48%)
3. Любовь (6,70%)	3. Дружба (6,63%)
4. Постигание мудрости благодаря жизненному опыту (6,63%)	4. Интеллектуальное развитие (6,37%)
5. Здоровье (духовное и физическое) (6,55%)	5. Материальная обеспеченность (5,68%)
6. Счастливый брак и семья (6,15%)	6. Эффективная деятельность (5,3%)
7. Интеллектуальное развитие (5,92%)	7. Интересная и увлекательная профессиональная деятельность (4,92)
8. Счастье других людей (5,43%)	8. Внутренняя гармония, понимание себя, согласие с собой и внешним миром (4,7%)
9. Интересная и увлекательная профессиональная деятельность (5,37%)	9. Любовь (4,63%)
10. Материальная обеспеченность (4,85%)	10. Постигание мудрости благодаря жизненному опыту (4,6%)
11. Творчество (4,72%)	11. Внешняя красота и привлекательность (3,96%)
12. Жизнь, наполненная событиями и эмоционально насыщенная (4,59%)	12. Независимость и самостоятельность (3,88%)
13. Независимость и самостоятельность (3,88%)	13. Известность, признание достижений (3,63%)
14. Эффективная деятельность (3,85%)	14. Творчество (3,48%)
15. Поддержание и улучшение физической формы (3,8%)	15. Развлечения, беспечность и отсутствие обязанностей (3,3%)
16. Внешняя красота и привлекательность (2,92%)	16. Счастье других людей (3,22%)
17. Известность, признание достижений (2,92%)	17. Поддержание и улучшение физической формы (3,18%)
18. Развлечения, беспечность и отсутствие обязанностей (1,3%)	18. Счастливый брак и семья (3%)

Наибольшую же популярность у обеих групп представляют следующие ценности:

Рейтинг преобладающих ценностей в светской школе		Рейтинг преобладающих ценностей в православной гимназии	
1. Здоровье (духовное и физическое)	44%	1. Любовь	29%
2. Жизнь, наполненная событиями и эмоционально насыщенная	25%	2. Счастливый брак и семья	22%
3. Материальная обеспеченность	7%	2. Внутренняя гармония, понимание себя, согласие с собой и внешним миром	21%
3. Дружба	6%	3. Жизнь, наполненная событиями и эмоционально насыщенная	7%
3. Известность, признание достижений	6%	3. Здоровье (духовное и физическое)	7%
3. Интеллектуальное развитие	6%	3. Интересная и увлекательная профессиональная деятельность	7%
3. Счастливый брак и семья	6%	3. Творчество	7%

Кроме того, были собраны интересные результаты контент-анализа эссе, представляющие собой выдержки из эссе, написанных испытуемыми старшеклассниками. Данные выдержки представляют большой интерес, так как представляют собой глубокомысленные рассуждения юношей и девушек по вопросу о том, какие ценности должны быть для человека главными в жизни. Приведём несколько примеров:

«Бог любит тебя за ничто, даже если ты Его не знаешь и знать не хочешь, а Он, Вселюбящий Отец, всеми силами пытается спасти тебя...»; «Так как человек создан Богом, а я — человек, то для меня важнее всего — любовь к Богу. В заключение могу пожелать только того, чтобы люди жили в мире, но это невозможно»; Любовь — высшее качество человека. Без неё наша жизнь просто потеряла бы смысл. Любовь включает в себя все человеческие добродетели... Если бы не было любви, в кого бы мы превратились? В бесчувственных роботов, кукол? Любовь — это жизнь»; «... если формулировать кратко, ценностью является индивидуальность, следование принципам, наличие авторитетов и антипод подростка»; «помимо простого наличия у человека принципов, важно умение их соблюдать, не предавать их...»; «Для меня самое важное в жизни — это оставаться честной. Потому что дьявол — отец лжи. И, когда врешь и притворяешься, жизнь не складывается...» (эссе воспитанников православной гимназии).

Эмпирическое исследование позволило сделать следующие выводы:

1. По результатам тестирования по методике М. Рокича, ведущими ценностями у юношей в светской школе являются: здоровье (8,3%), эмоционально насыщенная жизнь (7,4%), дружба (6,6%), интеллектуальное развитие (6,3%). Интересным результатом по этому тесту является то, что ценность семьи и счастливого брака у респондентов на последнем месте в ряду инструментальных ценностей (3%). Считаем, что такой результат наглядно демонстрирует снижение значимости института семьи в классическом понимании.

2. Результаты проведения теста М. Рокича показали, что ведущими ценностями у юношей в православной школе являются: внутренняя гармония (7,4%), дружба (6,8%), любовь (6,7%), жизненный опыт (6,6%), здоровье (6,5%), семья и счастливый брак (6,1%). Самый низкий рейтинг — ценность известности и популярности, развлечения. Такие показатели свидетельствуют о преобладании духовно-нравственных ценностей.

3. Результаты Must-теста у юношей из православной школы показали, что самой значимой ценностью является Семья. На втором месте — ценность материального благополучия. Это логично — семью надо обеспечивать. Интересным является факт признания большинством респондентов из этой группы деградации духовно-нравственных ценностей.

4. Результаты Must-теста у юношей из светской школы показали, что ведущими ценностями являются: дружба, материальное благополучие, семья, низкий рейтинг имеют ценности общения, отзывчивости и духовно-нравственные.

5. Контент анализ эссе показал, что респонденты из светской школы как значимые ценности выделяли здоровье, дружбу, мотивируя так: «Вот когда умру, кто гроб понесет мой- Друзья, а не жена». Важной в этой группе является ценность успешной профессиональной деятельности и карьера, хорошее образование.

Респонденты из православной школы, в качестве ведущих ценностей выделяли духовно-нравственные (помощь людям, познание Бога, любовь к Богу). Также значимыми для них являются ценности семьи, хорошего образования и материального благополучия. В данной группе испытуемых духовно-нравственные ценности преобладают над материальными ценностями.

6. Следует отметить, что ценность семьи и счастливой семейной жизни занимает лидирующие позиции в структуре ценностных ориентаций молодого поколения в обеих группах респондентов.

7. Интересным результатом качественного анализа эссе явился факт о том, что современные молодые люди, в большинстве своём воспринимают ценностные ориентации как некие цели, то чего хочется добиваться. Еще одним фактом является то, что молодые люди юношеского возраста заинтересованы не только в деньгах и материальных благах, как порой считают многие. Важнее материальных ценностей оказались духовные, такие как вера, любовь, дружба, честность.

8. Наши гипотезы подтвердились: 1) действительно существуют различия в ценностных ориентациях молодых людей юношеского возраста, обучающихся в светской и православной школе; 2) духовно-нравственные ценности преобладают у учащихся православной школы.

Источники и литература

1. *Василий Великий, свт.* Избранные творения. М., 2006.
2. *Иоанн Златоуст, свт.* Увещеваю вас, возлюбленные. Избранные беседы. М., 2008.
3. *Иоанн Кронштадский, прав.* Моя жизнь во Христе. СПб., 1893. Т. 2.
4. *Климент Александрийский.* Педагог. М., 1996.
5. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 2000.
6. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь, и как на неё настроиться. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.
7. *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи. Т. 3, М., 1861.
8. <https://dusha-orthodox.ru/psihologi/index.php> (дата обращения 20.03.22).

Диакон Эмануил Кричфалуший

ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ СТАЦИОНАЛЬНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ КОНСТАНТИНОПОЛЯ в IV–V вв.

Изучение раннехристианского богослужения, которое можно раскрыть и описать лишь частично ввиду отсутствия историко-литургических памятников доиконоборческого периода, является весьма интересным и полезным. В статье предлагается рассмотреть источники раннехристианского стационального богослужения Византии.

Первое свидетельство об использовании различных храмов при совершении процессии мы находим в трудах Григория Богослова, который занимал епископскую кафедру Константинополя в период с 379 по 381 г. В пример можно привести торжественное шествие, организованное императором Феодосием в честь изгнания епископа Демофила и его сторонников (ариан) из Константинополя. Торжественную процессию возглавил сам император и армия, а также приглашенный императором святитель Григорий. Шествие закончилось в храме святых Апостолов, тогда главной церкви Константинополя¹.

Полемическая ситуация, в которой находился святитель Григорий, не поощряла его придавать особое значение великолепию богослужения. Однако стоит отметить тот факт, что на самом деле ему не нравилось празднование церковных праздников с большим внешним великолепием, и что он презирал процессии греков. Можно было бы предположить, как отмечает Балдовин, что любые литургические процессии при епископском служении святителя Григория в Константинополе были в руках ариан, но о них нам ничего не известно².

Однако ко времени прихода святителя Иоанна Златоуста на епископскую кафедру Константинополя (398 г.) положение значительно изменилось. Известный широкому обществу проповедник из Антиохии пришел в город, который никейцы держали под контролем со времени правления Феодосия Великого (379–395), что означало доступ к храмам ее настоящему предстоятелю и верующим.

Вероятнее всего, можно предположить, что чаще всего святитель Иоанн Златоуст совершал Евхаристию в Великой Церкви — главном храме Константинополя. Также можно сказать и об использовании других храмов. К примеру, свт. Иоанн Златоуст праздновал праздник Вознесения за воротами города, в Элее, (оливковой роще) напротив Золотого Рога над Галатой³. Другая его проповедь была прочтена в Церкви Святой Ирины⁴, но повод из текста не ясен. Также он проповедовал в храме Святых Апостолов в годовщину смерти Феодосия⁵, так как он был похоронен там. Другая проповедь была произнесена по случаю засухи в неизвестном мартириуме, за пределами

Эмануил Васильевич Кричфалуший, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ См.: *Григорий Богослов, свт.* De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает жизнь свою / пер. с древнегреч. иерей Андрея Зуевского; пред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева) https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/stihotvorenie-v-kotorom-svjatoj-grigorij-pereskazyvaet-zhizn-svoju/ (дата обращения: 17.03.2022)

² См.: *Baldovin J.F.* The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. Roma, 1987. P. 181.

³ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В XII тт. Т. II. Кн. 1. М., 2005. С. 491.

⁴ См.: *Joannes Chrysostomus.* Homilia 5. De studio praesentium, etc // PG; T. 63. Paris, 1858. P. 485.

⁵ См.: *Joannes Chrysostomus.* Homilia 6. Adversus catharos // PG; T. 63. P. 491–492.

Адрианонопольских ворот, которая, по саркастическому замечанию Златоуста, наконец вывела все городское население⁶.

Из трудов святителя Иоанна Златоуста нам известно, что он не только совершал службы в храмах в городе и за его пределами, но и участвовал в литургических процессиях. Каждое из них было связано с перенесением мощей мучеников. Первое — это обретение мощей мученика Фоки Понтийского. В проповеди, совершенной в последующие дни, Златоуст описывает процессию:

«Блистателен был вчера у нас город, блистателен и великолепен не потому, что были в нем колонны, а потому, что был мученик, с торжеством прибывший к нам из Понта. Ты видел его идущим через торжище? Никто пусть не уклоняется от этого священного торжества, — ни дева пусть не остается дома, ни жена пусть не задерживается в жилище; оставим город пустым и переселимся ко гробу мученика; ведь и цари ликуют вместе с нами. Сделаем же опять море церковью, вышедши туда со светильниками»⁷.

Еще две проповеди он посвящает другой процессии. На этот раз шествие началось у Великой Церкви и продолжилось по берегу моря в сторону Дрипии (13,5 км на восток от Эгнатиевой дороги), где мощи были торжественно переданы в мавзолей Святого Фомы⁸. Шествие происходило в последние месяцы 398 года. Также было упомянуто присутствие императрицы: она сама несла мощи неизвестного мученика. Императорские персоны также участвовали в шествии вместе с народом⁹. Святитель Иоанн Златоуст утверждает, что это шествие опустошило весь город и процессия факелов на побережье образовала огненную реку¹⁰.

Церковные историки Константинополя пятого столетия Сократ и Созомен дают нам дополнительные сведения о процессиях в этот период. Оба автора говорят о ночных процессиях и антифонном псалмопении¹¹. В Константинополе ариане, скорее всего, имели эту практику, приезжая в город ночью перед началом своих собраний, которые должны были проходить вне стен, поскольку они были изгнаны¹². Церковные историки также дают сведения о том, когда эти процессии совершались:

«Ариане, как я сказал, делали свои собрания вне города. Для сего в праздничные дни каждой недели, то есть в субботу и воскресенье, когда обыкновенно бывали церковные собрания, они сходились в городских воротах... пели гимны»¹³. Святитель Иоанн Златоуст, по свидетельствам обоих авторов, стремился превзойти ариан, проводя такие же шествия. Также стоит отметить тот факт, что святитель Иоанн Златоуст имел финансовую поддержку в лице самой императрицы. Благодаря этому процессии были украшены серебряными крестами и свечами¹⁴. Также историки часто отмечают, какая партия занимала какие церкви в городе. Доказательства свидетельствуют в пользу ожесточенной борьбы за обладание церковной собственностью и, следовательно, религиозным пространством в Константинополе¹⁵. Сократ рассказывает о триумфальном возвращении мощей святителя Иоанна Златоуста

⁶ См.: *Joannes Chrysostomus. Homilia 4. Adversus eos qui non adfuerant, etc // PG; T. 63. P. 477–486.*

⁷ *Иоанн Златоуст, свт. Беседа о святом священномученике Фоке, и против еретиков, и на 141 псалом // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В XII тт. Т. II. Кн. 2. СПб., 1896. С. 746.*

⁸ См.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I partie: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, T. III: Les églises et les monastères. Paris, 1969. P. 251–252.*

⁹ См.: *Joannes Chrysostomus. Homilia 2. Dicta postquam reliquiae martyrum, etc // PG; T. 63. P. 469.*

¹⁰ См.: Там же. P. 470.

¹¹ См.: *Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 250; Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 563–564.*

¹² См.: *Baldovin J. F. The Urban Character of Christian Worship. P. 184.*

¹³ *Сократ Схоластик. Церковная история. С. 250.*

¹⁴ См.: там же.

¹⁵ См.: *Сократ Схоластик. Церковная история. С. 113–116, 124–125, 171; Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 355–357, 589–591.*

в Константинополь (27 января 438 года). Перенесение мощей в храм Апостолов состоялось после торжественного шествия с пением псалмов по городу¹⁶.

Последним источником стационального богослужения рассматриваемого нами периода является церковный историк конца V — начала VI века Феодор Чтец. В его истории имеются упоминания об литургических шествиях. Одна из таких процессий состоялась в 423 году после смерти императора Гонория, когда Феодосий II призвал население Константинополя пройти процессией от Ипподрома к Великой Церкви. Другая литургическая процессия состоялась во время правления императора Маркиана (450–457)¹⁷. Также он описывает попытку императора Анастасия (ок. 496) контролировать процессии. Анастасий поставил городского епарха во главе всех церковных процессий, чтобы обеспечить контроль над толпами мятежников¹⁸.

Вышесказанное можно резюмировать так:

- При епископском служении святителя Григория Богослова уже существовала практика совершения процессий, но о литургических процессиях ничего не известно, т.к. он не был сторонником их совершения;
- Приход святителя Иоанна Златоуста поменял литургическую жизнь города. Новая богослужбная особенность Древней Церкви представляет собой особый научный интерес, т.к. эта традиция повлияла и на современную Божественную Литургию Византийского типа;
- Церковные историки Сократ и Созомен дают дополнительные сведения о том, как и когда совершались литургические процессии при святителе Иоанне Златоусте, но и говорят о значимости их проведения в связи с борьбой партий за церковное имущество города;
- Из литургических процессий, описываемых церковным историком Феодором, можно заключить еще один факт: литургические процессии имели и политическую значимость.

Источники и литература

1. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В XII тт. Т. II. Кн. 1. М.: Радонеж, 2005.

2. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о святом священномученике Фоке, и против еретиков, и на 141 псалом // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В XII тт. Т. II. Кн. 2. СПб., 1896.

3. *Сократ Схоластик.* Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996.

4. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851.

5. *Григорий Богослов, свт.* De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает жизнь свою / пер. с древнегреч. иерея Андрея Зуевского; пред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева) https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslav/stihotvorenije-v-kotorom-svjatoj-grigorij-pereskazyvaet-zhizn-svoju/

6. *Феодор Чтец.* Церковная история https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Chtec/tserkovnaja-istorija/

7. *Joannes Chrysostomus.* Homilia 5. De studio praesentium, etc // S. P. N. Joannis Chrysostomi opera omnia que exstant. Patrologia graeca; T. 63 / ed. J.-P. Migne. Paris, 1858.

8. *Joannes Chrysostomus.* Homilia 6. Adversus catharos // S. P. N. Joannis Chrysostomi opera omnia que exstant. Patrologia graeca; T. 63 / ed. J.-P. Migne. Paris, 1858.

9. *Joannes Chrysostomus.* Homilia 4. Adversus eos qui non adfuerant, etc // S. P. N. Joannis Chrysostomi opera omnia que exstant. Patrologia graeca; T. 63 / ed. J.-P. Migne. Paris, 1858.

¹⁶ См.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 306.

¹⁷ См.: *Феодор Чтец.* Церковная история https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Chtec/tserkovnaja-istorija/ (дата обращения: 15.03.2022)

¹⁸ См.: там же.

10. *Baldovin J.F.* The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. Pont. Inst. Studiorum Orientalium, 1987.

11. *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I partie: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, T. III: Les **églises** et les monastères. Paris, 1969.

Н. Л. Михайловская

ПОДГОТОВКА К СВЯТОМУ ПРИЧАЩЕНИЮ В СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ в XII — сер. XV вв.

Сербы приняли христианство в VII веке. Долгие годы после этого они состояли то в римской, то в греческой, то óхридской юрисдикциях, и только в 1219 константинопольским патриархом была признана автокефалия Сербской Церкви и в сан архиепископа возведен святой Савва Сербский¹.

Создание особой сербской богослужебной традиции началось трудами св. Саввы. Сведения о древней сербской письменности начинаются не ранее как с его времени, т. е. рубежа XII–XIII вв.², во всяком случае, в древнесербской литературе, созданной до святого Саввы, не было оригинальных произведений³. Св. Саввой были переведены с греческого языка на славянский и переработаны богослужебные книги евергетидского типа⁴, он же составил уставы иноческого жития для трех монастырей — Студеницкого, Хиландарского и скита Карейского.

Какой была практика подготовки к принятию Святых Христовых тайн, какие для этого совершались чинопоследования со времени св. Саввы до турецкого завоевания Сербии, которое произошло в 1459 году?

Источники, дающие ответ на поставленный вопрос, отрывочны и отражают, в основном, монашескую традицию. Тем не менее, представляется небесполезной попытка их обобщить, так как и свящ. Миладин Митрович⁵, и еп. Афанасий (Евтич) († 2021), исследовавшие сербскую богослужебную традицию, отмечают сходство в этот ранний период монашеского и соборно-приходского богослужения: «Пока мы служили по рукописным и первопечатным богослужебным сербским книгам, ...вся Сербия была “как один монастырь”, как говорили и писали о Сербии...»⁶

Как часто причащались в это время христиане?

Иноческие уставы (типика), составленные святым Саввой⁷, а также происходящий из Хиландарского монастыря Сборник аскетико-мистического содержания, рукопись которого датируется 1360–1375 гг.⁸, указывают на практику частого причащения. Так,

Надежда Леонидовна Михайловская — Свято-Филаретовский институт, бакалавриат, 4 курс.

¹ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей: в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 41.

² Голубинский Е. Е. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдаво-Валашской. М., 1871. С. 503.

³ Митрович М., свящ. Истоки сербской литургической традиции. <https://pravoslavie.ru/28177.html> (дата обращения 23.03.2022).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Атанасије (Јевтић), еп. Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија: свештенослужење, причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог: в 4 т. Т. 3. Београд-Требине, 2008. С. 6–7 (перевод наш).

⁷ Оригинал Хиландарского типика не сохранился, ранний список (AS 156), предположительно 20-х гг. XIII века, опубликован, см.: Сава I, архиеп. Сербский. Хиландарски типик: рукопис СНЛ AS 156 / приред. Д. Богдановић. Београд, 1995. Карейский типик (рукопись на пергаменте AS 132/134) опубликован в переводе на современный сербский язык, см. Свети Савва: Сабрани списи / Приредило Д. Богдановић. Београд, 1986. С. 35–40.

⁸ Рукопись Хиландарского монастыря № 459. (Микрофильмы рукописей Хиландарского монастыря предоставлены Хиландарской исследовательской библиотекой государственного университета штата Огайо).

в Хиландарском типике написано: «хотели бы мы, чтобы вы часто причащались Божественных Тайн, тем самым много раз причащаясь жизни», далее следует наставление причащаться три раза в неделю⁹, а «впадающие в ... страсти пусть поспешат через исповедь и покаяние отступить от них и пусть причащаются один раз в неделю, или же не причащаются — по решению игумена... А то, что кто-то без причастия пребывает без ведома настоятеля, не похвально, потому что тот, кто так поступает, будет осужден, как исполняющий свою волю»¹⁰. Сборник же содержит указание аввы Апполоса о ежедневном причащении: «Яко подобает иноку, аще би возможно во все дни, Тайн Христовех причещати се»¹¹.

Какие элементы подготовки к причастию можно выделить?

— В первую очередь, подготовкой к дню воскресному служили агрипнии, на них указывает Карейский типик¹² как на бывающие обычно по субботам. Агрипнии предполагали пение, чтение канонов; на вечерней части читалась одна из глав четвероевангелия, на утренней также было предусмотрено «сидение, потом чтение»¹³. Если в воскресный день совершалась литургия, а устав предписывал служить литургии по возможности, то агрипния являлась непременно элементом подготовки к причастию.

— Хиландарский типик наставляет на литургии «отгонять от себя всякую сорную и нечистую мысль, недостойную страшной службы, и всячески очищаться»¹⁴.

— этот же устав содержит наставление о том, что желающие причаститься должны «петь службу, предназначенную для причащения, преклонять колени друг перед другом и давать прощение»¹⁵.

— причащаться Божественных Тайн следовало, приняв прощение от игумена¹⁶.

Свидетельства о подготовке к причастию есть в источнике, относящемся к XIV в.¹⁷, «Житиях королей и архиепископов Сербских»¹⁸. В нем идет речь о подготовке к причастию на смертном одре. Так преосвященный Арсений (XIII в., преемник св. Саввы), перед причащением:

— помолился Любящему его Христу о себе, о благоверном короле и всей державе его;

— мир и благословение даровал всем присутствующим чадам своим;

— с любовью чад облобызал¹⁹.

— Евстафий, Преосвященный архиепископ Жича (XIII–XIV вв.) призвал всех собравшихся: «...возвеличьте Господа со мною, и воснесём имя Его вместе», и причащался после пения Божественного и хвалебных песен об упокоении²⁰.

— Согласно жизнеописанию, составленному Дометианом, учеником св. Саввы, в 1264 году²¹, приготовление к последнему причастию прп. Симеона Мироточивого, отца св. Саввы, заключалось в уединении, облачении и чтении над ним псалтири: он «простился со всею братиею и отпустил всех, кроме сына, прося, чтобы не приходили к нему до утра. Во время ночи, старец, несмотря на слабость, встал с одра,

⁹ *Сава I, архиеп. Сербский*. Хиландарски типик. (перевод наш).

¹⁰ *Сава I, архиеп. Сербский*. Хиландарски типик. С. 12–13.

¹¹ Рукопись Хиландарского монастыря № 459, лист 222. Микрофильм предоставлен Хиландарской исследовательской библиотекой государственного университета штата Огайо.

¹² Свети Савва: Сабрани списи. С. 36–37 (перевод наш).

¹³ Там же.

¹⁴ *Сава I, архиеп. Сербский*. Хиландарски типик. С. 12.

¹⁵ Там же. С. 13.

¹⁶ Там же. С. 12.

¹⁷ *Алексеев С. В.* Памятники сербской средневековой историографии XIII–XVII вв.: Переводы и исследование: в 2 т. СПб., 2016. Т. 1. С. 20.

¹⁸ Там же. С. 326–484.

¹⁹ Там же. С. 436.

²⁰ Там же. С. 457.

²¹ На него ссылается проф. Казанский П. С. как основание для своего труда. См.: *Казанский П. С.* Жизнь святого Саввы, первого архиепископа Сербского. М., 1849. С. 4.

радостно облекся в полное иноческое одеяние и, причастившись св. Таин, сказал: «Слава Богу о всем», и снова впал в смертный недуг. Савва всю ночь читал вслух ... псалтирь»²².

В «Слове о святом князе Лазаре», творении Даниила III (бывшего сербским патриархом в последнее десятилетие XIV в.) описано причастие воинов князя Лазаря перед битвой с турками на Косовом поле в 1389 г., подготовка к которому заключалась в общем исповедании своей веры и верности: они сначала все вместе дали обещание: «...не пощадим себя,... умрем, дабы всегда живым быть, принесем Богу себя, живую жертву...» и «так они один перед другим изъяснялись, предусмотрительно, как богатства перед грабителями. И так все вместе причастились святых и божественных пречистых таин. “Боже, — говорили, — в руки Твои души наши предаем!”»²³.

Важным элементом подготовки к причастию является исповедь и покаяние, но они не всегда непосредственно предшествуют причастию. Хиландарский типик указывает, что надлежит причащаться, если «очиститься от постыдных помыслов и сосложения с ними, от гнева и ропота, печали и осуждения, лжи и непростойного смеха, и лукавых помышлений, в также ярости, постыдных речей и тому подобного, впадшим же в эти страсти надлежит поспешить исповедаться и покаяться в них»²⁴.

А «Слово о святом князе Лазаре» оставляет свидетельство о покаяния князя Лазаря не до, а после причащения: «Так удостоился благочестивый и благоверный князь Лазарь пречестных и божественных святых таин...Стенанием из глубины сердца и сокрушенной душою, с горячим покаянием, горькими слезами плача и рыдая, так Богу молился: «Владыко Иисусе Христе, превечный Царю и незлобивый Господи, прими меня, падающего на колени и много согрешившего! Тебе единому согрешил и лукавое перед Тобой сотворил. Прославь на мне грешном милость Свою и покажи доброты Своей силу...»²⁵ О внутренней подготовке к причастию можно судить по наставлению Хиландарского типика: «Никому не подобает причащаться когда-либо без страха и самоосуждения»²⁶, причащаться следует с благодарностью²⁷.

О настрое на причастие как на совместное разделение особой трапезы и молитвы говорят следующие примеры, приведенные в сербской литературе²⁸. В песне, записанной не позднее начала XIX в. от слепой старушки в северо-западной Сербии, повествуется о том, как смертельно раненых воинов причащает девушка, а единственным внешним действием, которое совершается для подготовки к причастию, является умывание:

Трогает бойцов окровавленных.
А кого в живых она застанет,
Умывает студеной водою,
Причащает вином его алым,
Белым хлебом раненого кормит²⁹.

В «Житии царя Уроша»³⁰, написанном патриархом Паисием в середине XVII в., приводится одна из версий гибели князя Лазаря и его зятя Вука: «Вук и Лазарь навели турок на Сербскую землю...и там же жизни лишились...на Воскресение Христово

²² Казанский П. С. Жизнь святого Саввы... С. 17.

²³ Сербская литература средних веков: хрестоматия. Белград, 2015 С. 91–116.

Публикация сопровождается комментарием: «Переведено на основании списка XVI века в рукописи библиотеки Патриархии, номер 68, по изданию Владимира Чоровича».

²⁴ Сава I, архиеп. Сербский. Хиландарски типик. С. 12.

²⁵ Сербская литература средних веков. С. 100.

²⁶ Сава I, архиеп. Сербский. Хиландарски типик. С. 12.

²⁷ Там же. С. 13.

²⁸ Хотя эти источники поздние, описывают события, произошедшие давно, приводим их, опираясь на то, что Косовская битва оставила существенный след в памяти сербского народа, а также на устойчивость традиции передачи фольклорных произведений из поколения в поколение.

²⁹ Песни южных славян / Пер. с болг., серб.-хорв. и слов. М., 1976. С. 226–227.

³⁰ Алексеев С. В. Памятники сербской средневековой историографии... С. 507–516.

были убиты...Говорят, что близ места их гибели не было священника, и они, разделив меж собой яблоко, взяли его вместо Тела и Крови Христовой с молитвою»³¹.

Богослужебные книги содержат тексты чинопоследований ко святому причащению. Эти тексты неоднократно вручную переписывались, то есть, были востребованы и применялись на практике. Когда и как совершалась эти чинопоследования, можно судить весьма приблизительно. Во всяком случае, указание Хиландарского типика «петь службу, предназначенную для причащения»³² непосредственно перед принятием святых Христовых Тайн говорит о том, что монашествующие, знавшие последование наизусть, совершали его прямо на литургии³³. Возможно, наизусть знали последование некоторые миряне, не следует забывать приведенное выше замечание еп. Афанасия (Евтича) — о Сербии того времени говорили как об одном монастыре.

В XIII–XIV можно встретить по меньшей мере три основных варианта структуры чинопоследований:

1) Обычное начало, псалмы, тропари (Палестина или Афон³⁴).

2) Тропари, молитвы святых отцов³⁵ (Хиландарский монастырь).

3) Обычное начало, псалмы; тропари; канон; молитвы святых отцов³⁶ (гора Синай³⁷; монастырь Высокие Дечаны³⁸).

Также и в XV веке псалмы³⁹ и канон не всегда будут включаться в чин⁴⁰.

Элементы чинопоследований отличаются разнообразием. В частности, в синайской рукописи № 10/N, в рукописи требника из Высоких Дечан (№ 68) обычное начало разбивается вставкой тропарей 4-го гласа:

— «Хотех слезами моими омыти...»,

— Слава. «Кто труждаесе ...»,

— И ныне. «Тебе стену стяжахом...»,

а на месте тропарей «Беззакония моя презри Господи», т. е. непосредственно после псалмов, находятся следующие тропари 4-го гласа:

— «Омы ме слезам моими ...»,

— «Овче есмь слове снаготи стада...»,

— «Свеще неугасимая престол...»⁴¹

³¹ Там же. С. 513.

³² *Сава I, архиеп. Сербский*. Хиландарски типик. С. 13.

³³ Свящ. Михаил Желтов, рассматривая аналогичное указание в Эвергедитском Типиконе, указывает на значение этой фразы — место полуспонтанных молитв «занимает ...начавшее выкристаллизовываться Последование ко Святому Причащению, которое совершается монашествующими — то есть теми, кто вполне способен знать это Последование наизусть — прямо во время литургии». См.: *Желтов М., свящ.* Происхождение последования. <http://www.pravoslavie.ru/64129.html> (дата обращения 22.03.2022).

³⁴ Служебник с Требником. Рукопись РНБ Q.п.I.60 из собрания Антонина Капустина. Архим. Антонин привозил рукописи с Афона, с г. Синай, из Палестины. Среди описанных им рукописей горы Синай эта рукопись не встречается — см. *Антонин (Капустин), архим.* Из записок Синайского Богомольца // Труды Киевской духовной академии. 1873. Сентябрь. С. 348–354.

³⁵ Рукописи Псалтирей Хиландарского монастыря № 80, № 108, предоставленные Хиландарской исследовательской библиотекой государственного университета штата Огайо.

³⁶ Перед молитвами святых отцов могут быть добавлены Пс 50, Символ веры, молитва «Вечери Твоей тайней днесь...».

³⁷ Описание рукописей, найденных на горе Синай №10/N, №12/N, см. Tarnanidis I. The Slavonic manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988. С. 118–121, 130–131.

³⁸ Рукопись Требника №68 из библиотеки монастыря Высокие Дечаны. https://www.decani.org/rs/библиотека/книге/рукописне-книге/event/DEC_068 (дата обращения 23.03.2022).

³⁹ Кроме Пс 50.

⁴⁰ Например, канон и псалмы отсутствует в Требнике 1423 г. (рукопись ГИМ №80370/925), Псалтири с воследованием 1408 г. (рукопись Хиландарского монастыря №87).

⁴¹ Такая особенность будет проявляться и в некоторых более поздних рукописях, в частности, встречается в Акафистнике XVII века из монастыря Хиландар (№363).

Среди корпуса молитв святых отцов наиболее часто встречаются молитвы св. Василия Великого «Владыка Господи Иисусе Христе...» и «Веде Господи яко недостоине...», св. Иоанна Дамаскина «Яко на страшнем и нелицемернем судише...» и «На множестве щедрот Твоих взираю...», св. Иоанна Златоуста «Господи веде яко несмы достоин...» и «Верую Господи и исповедаю...», св. Симеона Нового Богослова «Отче Сыне и душе Троице святая...», Симеона Метафраста «Едине чисты и нетлены Господи...». Однако в синайских рукописях (№ 10/N, № 12/N) представлена другая традиция подборки молитв, включающая молитвы перед «Отче наш» из литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого, благодарственные молитвы — прп. Иоанна Дамаскина «Боже, Боже мой, непостоянный и невидимый огню...» и св. Иоанна Златоуста «Благодарим те, Господи Боже наш, Отче щедрот...», также другие особые молитвы. В XV в, возможно, в связи с угрозой турецкого завоевания и усиливающимся покаянным настроением, в чинопоследованиях появляются молитва умиления св. Исаака Сирина «Господи иже над Лазарем плакавы...»⁴², а также молитвы, обращенные к Богородице — Софония, патриарха Иерусалимского «Дево владычице Богородице...» и Германа архиеп. Константинопольского: «Многих убо и великих даров насладихсе...»⁴³

Таким образом, как чинопоследования ко святому причащению, так и подготовка к таинству в Сербской церкви до турецкого завоевания отличаются разнообразием. В некоторых чинопоследованиях акцент делается на пение, в других — на прочтение молитв, традиция развивается свободно и при частом причащении. К элементам подготовки к причастию относятся агрипния, пение специальной службы для причащения, прощение, исповедь и покаяние, хранение помыслов, благодарность. Также источники называют такие элементы подготовки к причастию в особых случаях — перед смертью, на войне, — как молитва о себе и других, преподание мира и благословения, целование любви, пение в прославление Бога, облачение и чтение псалтыри, принесение обетов, умывание. Причащение совершалось на литургии, также названы случаи самопричащения, причащения другим мирянином, в том числе женщиной. Сведения из источников подтверждают, что смысл совершения пригосударительных молитв и действий сербские христиане того времени видели в очищении сердца для подготовки человека к общению с братьями и Богом.

Источники и литература

1. *Алексеев С. В.* Памятники сербской средневековой историографии XIII–XVII вв.: Переводы и исследование: в 2 т. С-Пб: Петербургское востоковедение, 2016. Т. 1. 720 с.
2. *Голубинский Е. Е.* Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдаво-Валахской. М., 1871. 736 с.
3. *Желтов М., свящ.* Происхождение последования. <http://www.pravoslavie.ru/64129.html> (дата обращения 22.03.2022).
4. *Казанский П. С.* Жизнь святого Саввы, первого архиепископа Сербского. М., 1849. 52 с.
5. *Митрович М., свящ.* Истоки сербской литургической традиции. <https://pravoslavie.ru/28177.html> (дата обращения 23.03.2022).
6. *Песни южных славян / Пер. с болг., серб.-хорв. и слов. М.: Художественная литература, 1976. 479 с.* (Библиотека всемирной литературы).
7. *Сава I, архиеп. Сербский.* Хиландарски типик: рукописи СНЛ AS 156 / приред. Д. Богдановић. Београд: Завод за међунар. науч., просветну, културну и техн. сарадњу Србије, 1995. 136 с.

⁴² Из рукописей, указанных в докладе, она присутствует в рукописях Хиландарского монастыря №87, Государственного исторического музея №80370/925, встречается в других рукописях XV–XVII вв.

⁴³ Эти молитвы есть в рукописи Хиландарского монастыря №87, встречаются в других рукописях XV–XVII вв.

8. Свети Савва. Сабрани списи / Приредио Д. Богдановић. Београд: Просвета и Српска књижевна задруга, 1986. 209 с. (Стара српска књижевност у 24 књиге; Књ. друга).
9. Сербская литература средних веков: хрестоматия / сост. Т. Йованович, пер. с сербско-го И. Чароты. Белград: Филологический фак. Белградского ун-та, 2015. 286 с. (Библиотека Язык и литература. Серия Сербская литература; кн. 3).
10. *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей: в 2 т. Т. 1. М: Русские огни, 1994. 334 с.
11. Рукопись ГИМ № 80370/925 (инвентарный номер 307) из коллекции «Синодальное Славянское собрание рукописей ГИМ». <https://catalog.shm.ru/entity/ALBUM/622494765> (дата обращения 07.02.2022).
12. Рукописи Хиландарского монастыря №№ 80, 87, 108, 363, 459. (Микрофильмы представлены Хиландарской исследовательской библиотекой государственного университета штата Огайо).
13. Рукопись № Q.п.I.60 из коллекции РНБ «Сербские рукописи». http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Serbian_Manuscripts/dir.php?lang=1 (дата обращения 23.03.2022).
14. Рукопись № 68 из библиотеки монастыря Высокие Дечаны. https://www.decani.org/rs/библиотека/књиге/рукописне-књиге/event/DEC_068 (дата обращения 23.03.2022).
15. Атанасије (Јевтић), еп. Христос – Нова Пасха: Божанствена Литургија: свештенослужење, причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог: в 4 т. Т. 3, Београд-Трбење: изд. Хиландар-Острог-Тврдош, 2008, 600 с.
16. Tarnanidis I. The Slavonic manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki: The Hellenic assoc. for Slavic studies, St. Catherine's Monastery, 1988. 363 p.

А. С. Сапрыкин

СОВЕРШЕНИЕ БОГОСЛУЖЕНИЙ ПОСТНОЙ ТРИОДИ В НОВГОРОДСКОЙ ЕПАРХИИ В XV–XVI ВЕКАХ

Богослужения Великого поста на Руси в разные периоды имели свой особый устав и порядок. Обусловлено это было действием в Русской Церкви до конца XIV в. Студийского устава, затем — действием Иерусалимского устава до никоновской sprawy, а также господством современного церковного устава.

Данная статья посвящена богослужениям Великого поста в Новгородской епархии в XV–XVI веке. В качестве источников использованы постные триоды Библиотеки новгородского Софийского собора сер. XV–XVI веков. Такое решение принято ввиду того, что только в середине XV в., а именно в 1441 году, в Новгороде был введен Иерусалимский устав¹. Использование лишь постной части триоды в работе ограничивает исследование описанием периода четырехдесятницы, а также подготовительных недель.

Главной особенностью подготовительных недель в настоящее время является пение «Покаяния отвержи ми двери, Жизнодавче...». До никоновской sprawy в первые три подготовительные недели на воскресной утрени после чтения Евангелия пели «Воскресение Христово видевшие...», затем — 50-й псалом, далее — припевы «Молитвами апостолов...», «Молитвами Богородицы...», «Помилуй мя, Боже...» и только лишь единственную стихирю: «Множество содеянных ми зол...». Полностью текст «Покаяния» впервые начинали исполнять в Сыропустную неделю.

В *Неделю о блудном сыне* на каноне катавасией служили ирмосы «Отверзу уста моя», чего не наблюдается в современной практике. Устав предполагает два причастна «Хвалите Господа с небес...» и «Чашу спасения прииму...»²

В *Сыропустную субботу*, посвященную памяти святым преподобным и богоносным отцам, отличительной особенностью было пение двух прокимнов преподобным: «Честна пред Господем...», которого нет в нынешнем последовании, и второй — «Восхваляты преподобнии во славе...». Чтения в тот период отличались от нынешних. Апостол читали из послания к Римлянам 115 зачало и к Евреям 335 зачало. Евангелие читалось от Матфея 16 зачало и от Луки 24 зачало.

Чтение канона в *Неделю сыропустную* совершалось по двум книгам: воскресный канон из октоиха на 3 и канон триоды на 6³. Пелись два причастных стиха: «Хвалите Господа с небес» и «Радуйтесь, праведнии о Господе».

В случае, когда *престольный праздник* выпадал на понедельник первой седмицы, богослужения храмового праздника не откладывались, как в современной практике, а совершались в тот же самый день. Совершалась Литургия Преждеосвященных Даров.

В *Неделю вторую* святого поста не совершалась память свт. Григория Паламы. Богослужебные тексты 2-й недели Великого поста вспоминают притчу о блудном сыне, которой в древности было посвящено именно второе воскресенье четырехдесятницы⁴. На «Господи, воззвах» полагались стихирь воскресные 7, т.е. 3 воскресных и 4 азиатские, минеи 3, «слава» — святого, «и ныне» — догматик. Канон воскресный на 4, Богородицы на 2, минеи и триоды — на 4. По 3 песни исполнялся седален минеи,

Антоний Сергеевич Сапрыкин — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ См.: Успенский Н. Д. Чин всенощного бдения (Н ἄγρυπνία) на православном Востоке и в Русской Церкви // Богословские труды. Вып. 19. М., 1978. С. 3.

² Устав церковный. РНБ Соф. 1137. Л. 179 об.

³ См.: Триодь постная. РНБ Соф. 88. Л. 50 об; РНБ Соф. 89 Л. 35 об.

⁴ См. канон на утрени 2-й седмицы в рукописи РНБ Соф. 94. лл. 157 об. – Л. 160.

по 6-й песни — кондак триоди. На Литургии прокимен перед Апостолом глас 5: «Ты, Господи, сохраниши ны...»⁵. Апостол Евр. 304 зачало и Богородицы, Евангелие Мк 7 зачало и Богородицы⁶. Причастен «Хвалите Господа...» и «Чашу спасения...»

В субботу 3-ей седмицы Великого поста рядовые чтения на Литургии читались как и в настоящее время: послание ап. Павла к Евреям 325 зачало и Евангелие от Марка 8 зачало⁷. Но заупокойных прокимна и чтений не было. Дмитриевский также подчеркивает, что в исследуемых им рукописях библиотеки Соловецкого монастыря заупокойные чтения в этот день не читались⁸. Однако новгородские уставы XVI века предполагали пение причастна «Блажени, яже избрал...» — элемента заупокойного богослужения.

В Неделю третью Великого поста, называемую Крестопоклонной, после славословия на утрени совершался вынос Креста и поклонение. Устав не предписывает чин Воздвижения как на праздник 14 сентября.

В понедельник, среду и пятницу 4-й седмицы совершалось поклонение Кресту. В понедельник и среду поклонение совершалось на 1 часе после богородична часа. На 1 часе вместо «Споны моя направи...» пелся тропарь «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко...», в это время священник совершал каждение Креста на аналое, после чего все целовали Крест. В пятницу поклонение совершалось после отпуста часов. Во время целования Креста пелись стихиры самогласны⁹.

В субботу 4-й седмицы прокимен перед Апостолом был заупокойный: «Души их во благих водворятся». В рукописях РНБ Соф. 86, Соф. 88, Соф. 90 два чтения: Евр 313 зач. и заупокойный Кор 163 зач., Евангелие Мк 31 зач. и заупокойное Ин 16 зач. В рукописи Соф. 89 Апостол указан к Евреям с инципитом «Братие, воспоминайте». Причастен: «Блажени яже избрал...»¹⁰

В Неделю четвертую Великого поста триодь XV века и даже рукописи XVI в. еще не содержали последования для службы прп. Иоанну Лествичнику. Несмотря на это, в триодях были указания совершать богослужения преподобному Иоанну по минеи¹¹. В рукописях содержится указание: «каноны воскресны и в минеи»¹² — очевидно, что пелись каноны воскресный, крестовоскресный, Богородицы и преподобного из минеи.

В четверг 5-й седмицы на утрени совершалось чтение великого канона прп. Андрея Критского. После чтения седальнов следовало чтение прп. Ефрема Сирина, а привычная для нас в этом месте первая часть жития прп. Марии Египетской читалась после 3 песни канона и седальна. После 6-й песни следовал кондак: «Душе моя, душе моя, восстани...» и вторая часть жития прп. Марии.

В Субботу акафиста пелся акафист Пресвятой Богородице, разделенный на 4 части¹³. На утрени после чтения 16 кафизмы и следовавшей за ней ектеньей начинали петь кондак акафиста «Взбранной воеводе...». После прочтения 3 кондаков и 3 икосов пели кондак акафиста. Затем читалось «слово о неседальном», разделенное на 3 части¹⁴. После непорочнов читалась 2-я часть акафиста: 6 кондаков и икосов. Далее продолжалось чтение слова, 2-я часть. После читали 50-й псалом, а затем

⁵ Триодь постная. РНБ Соф. 88. Л. 158; РНБ Соф. 89. Л. 105; РНБ Соф. 98. Л. 252.

⁶ См.: Устав церковный. Соф. 1137. Л. 197.

⁷ См.: Триодь постная. РНБ Соф. 90. Л. 183; РНБ Соф. 94 Л. 192. Устав церковный. Соф. 1137 Л. 197 об.

⁸ См.: Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Ч. 1. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Казань, 1884. С. 198.

⁹ См.: Устав церковный. РНБ Соф. 1137. Л. 199.

¹⁰ Триодь постная. РНБ Соф. 98. Л. 375.

¹¹ См.: Триодь постная. РНБ Соф. 90 Л. 224 об; Соф. 94 Л. 237.

¹² Триодь постная. РНБ Соф. 94. Л. 237.

¹³ Однако, в рукописи РНБ Соф. 109 полный текст акафиста представлен после 6-й песни. См. лл. 101 об.-108.

¹⁴ См.: Триодь постная. РНБ Соф. 89. Л. 203.

канон: храма на 6, и триоди на 8. Это указание не соответствует современной практике. Если храм в честь Пресвятой Богородицы, то пели не канон храма как ныне, а канон рядового святого из минеи. Катавасия «Отверзу уста моя...» После 3-й песни канона читали 3-ю часть акафиста, также седален минеи и следовало чтение¹⁵. Вероятнее всего, в этом месте дочитывали последнюю часть «слова неседальна». По 6-й песни читали 4-ую часть акафиста с заключительным первым икосом и кондаком. Далее чтение пролога и, если выполнялось условие «аще есть рано», присовокуплялось чтение. Продолжался канон. В XVI веке в новгородских триодях не было четверопеснца на этот день, а был трипеснец, состоявший из 7-й, 8-й и 9-й песней. Тропари совпадают с актуальными песнями четверопеснца. О таком необычном составе, имею в виду 7-ю, 8-ю и 9-ю песни, свидетельствует и последний старопечатный устав дониконовского периода¹⁶. С 7-й песни оставлялся канон храма, а пелся канон минеи и триоди с двумя трипеснцами на каждой песни. На Литургии чтения были такие же как и нынче, кроме второго Евангелия: читали от Луки 4 зачало, а не 54-е как сейчас.

В *Неделю пятую* совершалась память прп. Марии Египетской, однако, богослужбных текстов для службы святой в триодях не было так же, как и во 2-ую и 4-ую недели Великого поста. Более того, в единственной рукописи новгородских триодей Соф. 88 находим указание о совершении памяти прп. Марии в 5-е воскресенье поста: «Творим службу... иже на ряду. Инии же поют службу прп. Мариии Египтяныни»¹⁷. Во всех остальных рукописях на 5-ую неделю указывалась только лишь самогласная стихира на утрени. На литургии читали по одному чтению из Апостола и Евангелия. Прокимен гласа. Причастен: «Хвалите Господа с небес»

Дмитриевский на счет чтения Евангелия, которое в современной практике совершается в первые три дня страстной седмицы, указывает, что в Антониево-Сийском монастыре это чтение начинали с понедельника 6-й седмицы. Чтение происходило по тому же принципу, что и в наше время. Единственной особенностью было чтение Евангелия на 9 часе диаконом, а не священником. На 6-й седмице читали Евангелия от Матфея и Марка, а на страстной — от Луки и Иоанна¹⁸. Но в новгородских триодях и уставах такого указания нет, а напротив говорится, что на страстной седмице читается тетроевангелие. Этот факт наводит на мысль, что рукопись устава Антониево — Сийского монастыря и новгородская рукопись имеют разные прототипы. О разных списках уставов подробно пишет А. М. Пентковский, который в своей статье говорит о существовании на Руси нескольких редакций Иерусалимского устава¹⁹.

В данной статье представлены главные отличительные особенности богослужения Постной триоди XV–XVI веков в сравнении с актуальной литургической практикой Русской Православной Церкви. Отличия, отмеченные в данной статье, в большинстве своем затрагивают чтения и, соответственно, прокимны к этим чтениям. Вторым моментом является позднее включение минейных памятей в состав триоди. Любопытно присутствие богородичных элементов в *Неделю о блудном сыне* и в *Неделю 2-ую Великого поста*. А самой интересной для литургики находкой в новгородских рукописях триоди XV–XVI веков является трипеснец (7, 8 и 9 песни), а не четверопеснец для субботы 5-й седмицы. Изучение всех этих особенностей богослужений в Новгородской епархии, несомненно, является актуальным для церковной науки и способно пролить свет на историю церковного устава в дальнейших исследованиях.

¹⁵ В рукописи РНБ Соф. 88 на Л. 282 об. есть указание о чтении в этом месте. Вероятнее всего, здесь читалась третья часть «слова неседальна», потому что после 6-й песни никакого чтения кроме пролога не указывается.

¹⁶ См.: Устав (Око Церковное). М., 1641. Л. 983 об.

¹⁷ Триодь постная. РНБ Соф. 88. Л. 288.

¹⁸ См.: Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке... С. 205.

¹⁹ См.: Пентковский А. М. Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 169.

Источники и литература

1. Избранные службы из Триодей постной и цветной. РНБ Соф. 109. XVI в.
2. Триодь постная. РНБ Соф. 88. XVI в.
3. Триодь постная. РНБ Соф. 89. XI в.
4. Триодь постная. РНБ Соф. 90. XVI в.
5. Триодь постная. РНБ Соф. 94. XVI в.
6. Триодь постная. РНБ Соф. 98. XVI в.
7. Устав (Око Церковное). М., 1641. — 1188 л.
8. Устав церковный. РНБ Соф. 1137. XVI в.
9. *Успенский Н. Д.* Чин всеобщего бдения (Ἡ ἀγρυπνία) на православном Востоке и в Русской Церкви // Богословские труды. Вып. 19. М., 1978. С. 3–69.
10. *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Ч. 1. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Казань, 1884. 433 с.
11. *Пентковский А. М.* Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 153–171.

Диакон Алексей Ремизов

МОЛИТВЫ СВЯЩЕННИКА ПЕРЕД ПРИЧАЩЕНИЕМ В СЛУЖЕБНИКАХ XVI в. ИЗ СОФИЙСКОГО СОБРАНИЯ

В славянских служебниках одновременно с основными молитвами священника в формулярах литургий свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого можно встретить другие молитвы, которые не имеют постоянного места в рукописях и размещаются с неопределенной регулярностью, так называемые дополнительные молитвы¹. Эти молитвы появляются не ранее X столетия, перекочевывая из частных молитвенных сборников в периферийные византийские евхологии². Дополнительные молитвы священника в последовании литургии позволяют говорить об отличии славянских служебников от большинства греческих, но при этом делают их ближе к южноитальянским евхологиям. Однако «тексты молитв и многие богослужебные указания в южноитальянских источниках не совпадают с древнерусскими, что свидетельствует о независимости их друг от друга»³.

О молитвах священника перед причащением в славянских евхологиях XIII–XV вв. в отечественной литургической науке писали Т. И. Афанасьева⁴ и свящ. Михаил Желтов⁵. Но о том, какие из этих молитв переходят в многочисленные служебники XVI века, информации нет.

Библиотека Софийского собора, ныне хранящаяся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, — один из богатейших литургических источников славянского богослужения. Среди многообразия рукописей, входящих в состав Софийского собрания, выделяются служебники XVI века, занимающие чуть менее 1/3 от общего количества книг (390 ед. из 1584 ед.). Служебники этого периода еще не имеют единой унификации. Соответственно, в служебниках этого периода могут находиться древнеславянские молитвословия, что предположительно объясняется стремлением людей XVI столетия вернуться к старине. Кроме того, служебники данного периода необходимо учитывать для того, чтобы проследить переходный этап от рукописной традиции к книгопечатанию.

Как правило, молитвы священника перед причащением не располагались в формуляре литургии свт. Василия, а находились только в формуляре литургии Златоуста, где часто можно встретить достаточно подробное последование причащения.

Молитва «Множества ради грехов моих...» / «Во множестве грехов моих...» встречается в Соф. 530 (к. XVI в.) в первом варианте⁶. Она была опубликована,

Алексей Сергеевич Ремизов, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

¹ См.: Афанасьева Т. Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв. / *Ruthenica*. Киев, 2007. Вып. 6. С. 219.

² См.: Taft R. Byzantine Communion Rites II: Later Formulas and Rubrics in the Ritual of Clergy Communion // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 2001. Vol. 67. P. 300–302.

³ Она же. Особенности... С. 219.

⁴ См.: Афанасьева Т. Особенности...; Её же. Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.). М., 2015.

⁵ См.: Желтов М. С., свящ. Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Служебниках XIII–XIV в. // *Древняя Русь: вопросы медиевистики*. М., 2009. — № 35. — С. 75–92; Её же. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках // *Богословские труды*. М., 2007. — Сб. 41 — С. 272–359.

⁶ Подробнее о разночтениях см.: Афанасьева Т. И. Литургии... С. 110–114.

как и большинство перечисленных молитв, С. Д. Муретовым⁷. Молитва известна в составе формуляра литургии ап. Иакова по рукописям XV–XVI вв. и по ее славянским переводам, где она встречается в качестве подготовительной для священника перед совершением литургии⁸. Такая ситуация со сменой «роли» молитвы не является редкостью, что подтверждает спорадичность и несистемность дополнительных молитв.

В этом же служебнике имеется **молитва «Господи, несмь достоин да под кров мой внидеши»**⁹. Она известна как разрешительная молитва над желающим причаститься¹⁰. Как и предыдущая, эта молитва может располагаться или перед литургией, или в последовании причащения священнослужителей, но, кроме того, в некоторых рукописях она встречается среди молитв «причастится хотяще» («[молитвы] комкати хотящи»), которые базируются после литургии¹¹, а также в последовании ко причастию или в чине причащения больного. При этом, несмотря на одинаковый инципит, молитва встречается в славянских евхологиях в четырех текстуальных вариантах¹². В Соф. 530 она представлена в редакции, схожей с молитвами из Соф. 526, Соф. 524, Q.п.1.67 с инципитом: «Господи несмь достоин да под кров Твой прибегну...» (л. 52 об. — л. 53). Греческий оригинал этой молитвы остается неизвестным. После этой молитвы следует «Тело Твое Господи Иисусе Христе, буди мне в живот вечный...» (л. 53) и «Верую Господи и поклоняются, яко Ты еси Христос Сын Бога живаго, вземляй грехи...» (л. 53).

Молитва «Даждь ми Господи Иисусе Христе Сыне Божий избавителю рода человеческого...»¹³ не имеет греческого оригинала, но часто встречается в древнерусских служебниках. Эта молитва должна читаться либо до принятия Тела Христова, либо во время него. Но в Соф. 530 она, во-первых, стоит во множественном числе («Дай же нам, Господи Иисусе Христе, Боже наш, избавителю рода человеческого...»), а, во-вторых, указывается во время причащения Кровью Христовой.

Часто в славянских евхологиях XIII–XIV вв. предыдущая молитва встречается в связке с молитвой **«Верую, Господи, яко Ты еси Христос, Сын Бога живаго...»** (в различных вариациях)¹⁴. До XIV века она не входила в состав формуляра литургии Иоанна Златоуста. В древнерусской традиции молитва появляется не ранее XII столетия. При этом она имеет три варианта текста¹⁵. Несмотря на редкость расположения молитв перед причащением в формуляре литургии свт. Василия, в Соф. 544 (2-я пол. XVI в.; л. 109 об. — л. 110), кроме рассматриваемой молитвы, приводится текст тропаря «Вечери Твоей тайне днесь...» (л. 110). Вместе с тем, служебник содержит эти молитвы и в формуляре литургии Златоуста (л. 82 об. — л. 83). А также молитву «Владыко Господи человеколюбче, да не в осуждение ми будет...» (л. 83).

В Соф. 529, Соф. 530, Соф. 544 перед причащением Телом Христовым расположены молитвы «Верую, Господи, и исповедую яко Ты еси Христос, Сын Бога живаго...» и «Вечери Твоей тайне днесь, Сыне Божий...»

⁷ См.: Муретов С. Д. Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII–XIV вв. М., 1897. С. 37–38; *Его же*. К материалам для истории чинопоследования литургии. Сергиев Посад, 1895. С. 94–95; также см.: Орлов М., *прот.* Литургия святого Василия Великого. СПб., 1909. С. 403.

⁸ См.: Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1890. С. 179, 182.

⁹ Впервые издана Муретовым как молитва в начале литургии: Муретов С. Д. К материалам... С. 62; опубликована как молитва во время причащения прот. Михаилом Орловым: Орлов М., *прот.* Литургия... С. 403.

¹⁰ См.: Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной восточной Церкви: Опытвнешней истории (Исследование преимущественно по рукописям). Одесса, 1894. Т. 3. С. 13–23.

¹¹ Также, например, как в грузинских рукописных евхологиях: Кекелидзе К. С., *прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 52, 195.

¹² См.: Афанасьева Т. Особенности... С. 221–222.

¹³ Впервые издана Муретовым: Муретов С. Д. К материалам... С. 95.

¹⁴ См.: Желтов М., *свящ.* Чин Божественной литургии... С. 310–311.

¹⁵ См.: Афанасьева Т. И. Литургии... С. 117.

В Соф. 530 при причащении Телом указан стих «Се прикасается уголь, жря в устнах моих...» (л. 55).

Отдельно от литургии молитвы перед причащением встречаются в служебнике Соф. 544. Приводится текст трех молитв (л. 32 об. — л. 38): «Господи Иисусе Христе Боже наш, Сыне и Слове Бога живаго, пастырю и агнче, вземляй грехи миру...», «Господь премилостивый, да ущедрит Тя Господь Иисус Христос...», «Господи Боже наш, един благий и человеколюбец, един свят на святых почитаяй...»

Молитва «Господи Иисусе Христе, Боже наш, Сыне и Слове Бога живаго, пастырю и агнче, вземляй грехи миру...» присутствует также и в Соф. 561 (2-я пол. XVI в.), где располагается отдельно от формуляра литургий (л. 261 об. — л. 264 об.) и надписывается как молитва «пращаная (sic) глаголема от архиерея или от духовнаго отца хотящему причаститися божественных и животворящих Таин, прашая ему волная согрешения и неволная, и всяко проклятие и клятву, глаголема от архиерея».. В Соф. 544 надписана как «Молитва от архиерея или иерея глаголемаго хотящему причаститися божественных и животворящих Таин, прашая ему волная и неволная согрешения». А также в Соф. 571 (нач. XVI в.; л. 41 об. — л. 44 об.), Соф. 572 (сер. XVI в.; л. 125 — л. 127), Соф. 574 (2-я пол. XVI в.; л. 253 об. — л. 257 об.), Соф. 652 (XVI в.; л. 26 об. — л. 29 об.), Соф. 653 (XVI в.; л. 47 — л. 49 об.) и др. После формуляров литургий она располагается и в более ранней рукописи Соф. 528 (к. XV в.).

Нередко эта молитва располагается в начале рукописей, предшествуя текстам литургий, выступая в качестве молитвы перед литургией. В таком качестве она встречается в Соф. 567 (л. 18 — л. 24 об.), хотя и надписывается как молитва «прощальная, глаголема от архиерея или от духовнаго отца хотящему причаститися божественных и животворящих Таин и егда служити иерею божественная литоргия».

В качестве молитвы перед литургией она встречается в Соф. 529 (сер. XVI в.), располагаясь после вечерни и утрени среди прочих дополнительных молитв (л. 26 об. — л. 29 об.), а предшествует последованиям вечерних богослужений в Соф. 568 (1-я пол. XVI в.; л. 12 об. — л. 17 об.). Но в первопечатный служебник 1602 года она вошла как дополнительная молитва перед литургией свт. Иоанна Златоуста (л. 72 об. — л. 76 об.), в таком же качестве сохраняется в последующих старопечатных изданиях 1616 года (л. 46 об. — л. 49), 1623 года (л. 69 об. — л. 73 об.), 1627 года (л. 69 об. — л. 73 об.), 1633 года (л. 62 об. — л. 66 об.), 1640 года (л. 69 об. — л. 73 об.), 1651 года (л. 97 об. — л. 101 об.), но уже отсутствует в издании 1655 года.

Таким образом, дополнительные молитвы перед причащением в рукописных служебниках XVI века из Софийского собрания по-прежнему не имеют постоянного места, что наблюдается и в славянских евхологиях предыдущих столетий, а надписание молитв также продолжает различаться. Большинство молитв перед причащением сохраняется в старопечатных служебниках, но полное единообразие текста наблюдается только в результате книжной справки при патр. Никоне.

Источники и литература

1. Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной восточной Церкви: Опытвнешней истории (Исследование преимущественно по рукописям). Одесса, 1894. Т. 3.
2. Афанасьева Т. И. Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.). М., 2015.
3. Афанасьева Т. Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв. / *Ruthenica*. Киев, 2007. Вып. 6. С. 207–242.
4. Желтов М. С., диак. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках // Богословские труды. М., 2007. Сб. 41 С. 272–359.

5. Желтов М. С., *свящ.* Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Служебниках XIII–XIV в. // Древняя Русь: вопросы медиевистики. М., 2009. № 35. С. 75–92.
6. Муретов С. Д. К материалам для истории чинопоследования литургии. Сергиев Посад, 1895.
7. Муретов С. Д. Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII–XIV вв. М., 1897.
8. Орлов М., *прот.* Литургия святого Василия Великого. СПб., 1909.
9. Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1890.
10. Taft R. Byzantine Communion Rites II: Later Formulas and Rubrics in the Ritual of Clergy Communion // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 2001. Vol. 67. P. 275–352.

М. А. Архипов

ВОЗМОЖНЫЕ ИСТОЧНИКИ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯ ЕЛЕОСВЯЩЕНИЯ В ТРЕБНИКЕ СВТ. ПЕТРА (МОГИЛЫ)

В основу современного чинопоследования Таинства Елеосвящения патр. Николом и его справщиками было положено чинопоследование из Требника свт. Петра (Могила) (1646). Требник свт. Петра (Могила) объединил в себе несколько югозападнорусских традиций. Цель статьи — выяснить, что могло быть положено в основу чинопоследования Святого Елея из Требника свт. Петра (Могила).

О Требнике свт. Петра (Могила)

Свт. Петр выпускает своей Требник в 1646 г. в Киево-Печерской лавре. До этого было издано на территории юго-западнорусской традиции множество требников: Острожский Молитвенник (1606), Стратинский Молитвенник (1606), три Требника в Вильно (1618, 1621, 1624), Требник в Долгополье (1635), два Требника в Евье¹ (1638, 1640–1641), два Требника во Львова (1644, 1645). Возникает вопрос о необходимости еще одного требника. Ответ заключается в том, что свт. Петр (Могила) полемизировал с униатами, пытался бороться с необразованным духовенством, принимал попытки унификации богослужебных чинов². По этому он и проводит справу Требника. Возникает вопрос, на какие требники свт. Петр опирался. Здесь исследователи находят камень преткновения, поскольку не сохранились кавычные книги³. Чтобы узнать, что было положено в основу чинопоследования Святого Елея из данного Требника, следует сравнить Требник свт. Петра (Могила) с теми требками, которые стали основой для югозападнорусской традиции.

Сравнение чинопоследований Таинства Елеосвящения

Для выявления, что было положено в основу чинопоследования Елеосвящения в Требнике свт. Петра (Могила), следует сравнить чинопоследования из Требников свт. Петра (Могила) (1646), Стратинского (1606), Острожского (1606) и Виленского (1618). Для наглядности следует рассмотреть Таблицу, где приводится сравнение чинопоследований из данных Требников. Данные Молитвенники были выбраны,

Максим Александрович Архипов — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Можно встретить утверждение, что данные Требники были изданы в Вильно. Причина в том, что у виленского братства были проблемы со светской властью, и им запретили располагать типографию в Вильно, а Евье находится недалеко от Вильно, там они открыли еще одну типографию. Какие-то книги они успели выпустить в Вильно, а какие-то в Евье. См.: *Вознесенский А. В., Николаев Н. В.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков из собрания отдела Редких книг Российской Национальной Библиотеки. Вып. 2: 1601–1654 гг. СПб., 2019. С. 6.

² См.: *Meyendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1985. Vol. 29, no. 2. P. 104–105.

³ Кавычные книги — это корректурные экземпляры книг, которые работниками типографий готовились к изданию. В этих кавычных книгах содержится пометки с исправлениями, но самое главное по тексту можно понять какой текст был положен в основу. См.: *Светлова О.* Книжная справа в XVII веке на московском Печатном дворе: корректурные экземпляры и корректурные издания // *Славяноведение*. 2015. № 2. С. 110.

потому что с Острожского и Стрятинского Требников начинается юго-западнорусская традиция, а Требник из Вильно (1618) был полу-униатский⁴.

В Таблице чинопоследование Таинства разделено на четыре части, как предлагает архиеп. Венедикт (Алентов)⁵.

Таблица. Сравнение чинопоследований Требника свт. Петра (Могила) (1646), Стрятинского Молитвенника (1606), Острожского Требника (1606) и Требника из Вильно (1618)

Номер части чинопоследования	Требник свт. Петра (Могила) (1646)	Стрятинский Требник или Молитвенник (1606)	Острожский Требник (1606)	Требник из Вильно (1618)
Первая	Начало обычное Пс. 142	Начало обычное Пс. 142	Начало обычное Пс. 142	Начало обычное Пс. 142
	Малая ектеня.	Малая ектеня.	Ектеня нет.	Малая ектеня.
	Аллилуиа, глас 6. Стих 1: Господи, да не яростию твоею... Стих 2: Помилуй мя Господи...	Аллилуиа, глас 6. Стих 1: Господи, да не яростию твоею... Стих 2: Помилуй мя Господи...	Бог Господь, глас 6.	Аллилуиа, глас 6. Стих 1: Господи, да не яростию твоею... Стих 2: Помилуй мя Господи...
	Покаянные тропари.	Покаянные тропари.	Покаянные тропари.	Покаянные тропари.
	50 псалом	50 псалом	50 псалом	50 псалом
	Канон, глас 4.	Канон, глас 4.	Канон, глас 4.	Канон, глас 4.
	Припев отсутствует.	Припев: Владыко многомилостиве, помилуй и исцели раба своего.	Припев: Господи услыши молитву раб своих молящихся к Тебе.	Припева нет.
	Катавасия: Возстави от бед...	Катавасии нет.	Катавасия: Возстави от болезни раба своего...	Катавасии нет.
	По 3-й песни: Малая ектеня с особыми прошениями. Седален. Слава и ныне, Другий седален.	По 3-й песни: Малой ектеня нет. Седален. Слава и ныне, Другий седален.	По 3-й песни: Малая ектеня с дополнительным прошением. Седален. Слава, Другий седален. И ныне: Богородичен.	По 3-й песни: Малой ектеня нет. Седален. Слава и ныне, Другий седален.

⁴ Причина в том, что Леон Мамонич был униатом, и типография тоже стала униатской. В 1618 г. он продает ее и остатки тиража православному братству. Данный тираж братство донепечатало и издало. См.: Вознесенский А. В., Николаев Н. В. Каталог белорусских ... С. 6.

⁵ Архиеп. Венедикт (Алентов) предлагает разделить чинопоследование Соборования на четыре части: первая – от начала богослужения до тропаря после канона, вторая – с великой ектеня до первого прокимна, третья – семикратное прочтение апостольских, евангельских чтений и молитв, четвертое – возложение Евангелия на голову больного и отпуст. См.: Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения. Киев, 2004. С. 374–377.

	По 6-й песни: Малая ектенья с особыми про- шениями. Кондак, глас 2.	По 6-й песни: Ма- лой ектеньи нет. Кондак.	По 6-й песни: Ма- лая ектенья с осо- бым прощением. Кондак.	По 6-й песни: Ма- лой ектеньи нет. Кондак.
	По 9-й песни: До- стойно есть... Светилен.	По 9-й песни: До- стойно есть... Ексапостиларий.	По 9-й песни: До- стойно есть... Ексапостилария нет.	По 9-й песни: До- стойно есть... Светилен.
	Стихиры, глас 4. Слава, и ныне, богородичен.	Стихиры, глас 4. Слава: богороди- чен. И ныне: Богоро- дичен.	Стихиры, глас 4. Слава, и ныне, Богородичен.	Стихиры, глас 4. Слава: богороди- чен. И ныне: Богоро- дичен.
	Трисвятое по Отче наш. Тропарь, глас 4.	Трисвятое по Отче наш. Тропарь, глас 4.	Трисвятое по Отче наш. Тропарь, глас 4.	Трисвятое по Отче наш. Тропарь, глас 4.
Вторая	Великая ектенья.	Великая ектенья.	Великая ектенья.	Великая ектенья.
	Молитва: Госпо- ди, милостию и щедротами...	Молитва: Госпо- ди, иже мило- стию и щедрота- ми...	Молитва: Госпо- ди, иже мило- стию и щедрота- ми...	Молитва: Госпо- ди, иже мило- стию и щедрота- ми...
	Поются тропари: Глас 4. Скорый в заступлении един сый Хри- сте... Душевными очи- ма ослеплен... Душу мою Гос- поди во гресех всяческих... Яко Господень ученик восприял еси... Отчее едиород- ное Бог слово... Глас 3. В мирех святе, священно- действитель по- казался еси... Глас тот же. Вели- ка обрете в бедах тя поборника все- ленная... Глас тот же. Стра- стотерпче свя- тый, и целебниче Пантелеимоне... Глас 8. Святии безсребреницы и чудотворцы...	Поются тропари: Глас 4. Скорый в заступлении един сый Хри- сте... Глас тот же. Ду- шевными очима ослеплен... Глас 3. Душу мою Господи во гресех всяческих... Глас 2. Яко Госпо- день ученик вос- приял еси... Глас 4. Отчее едиородное Бог слово... Глас 3. В мирех святе, священно- действитель по- казался еси... Глас тот же. Вели- ка обрете в бедах тя поборника все- ленная... Глас тот же. Стра- стотерпче свя- тый, и целебниче Пантелеимоне...	Тропари: глас 1: Матерь Тя Божию молим вси... глас 2: Милосер- дия сущий источ- ник... глас 3: Прибежи- ще и сила нам бысть Богороди- це... глас 4: К Богоро- дице прилежно ныне притецем... глас 5: Мати Бо- жия Пречистая... глас 6: Многая премножества моих грехов... глас 7: яко иму- щи милость, на смирение наше... глас 8: Мысленая дверь жизни Пре- чистая Богороди- це...	Поются тропари: Глас 4. Скорый в заступлении един сый Хри- сте... Глас тот же. Ду- шевными очима ослеплен... Глас 3. Душу мою Господи во гресех всяческих... Глас 2. Яко Госпо- день ученик вос- приял еси... Глас 4. Отчее едиородное Бог слово... Глас 3. В мирех святе, священно- действитель по- казался еси... Глас тот же. Вели- ка обрете в бедах тя поборника все- ленная... Глас тот же. Стра- стотерпче свя- тый, и целебниче Пантелеимоне...

	Глас 2. Величия твоя девственнице, кто повесть... Моление теплое и стена необоримая...	Глас 8. Святии безсребренницы и чудотворцы... Глас 2. Величия твоя девственнице, кто повесть... Глас тот же. Богородичен: Моление теплое и стена необоримая...		Глас 8. Святии безсребренницы и чудотворцы... Глас 2. Величия твоя девственнице, кто повесть... Глас тот же. Богородичен: Моление теплое и стена необоримая...
			Елицы во Христа креститесь...	
Третья (приодится только первый набор тестов из семи)	Прокимен, глас 1: Буди Господи милость твоя на нас... Стих: Радуйтесь праведнии о Господе...	Прокимен, глас 1: Аз рех Господи ... Стих: Господь поможет ему...	Прокимен, глас 1: Аз рех Господи ... Стих: Господь поможет ему...	Прокимен, глас 1: Буди Господи милость твоя на нас... Стих: Радуйтесь праведнии о Господе...
	Апостол — Иак. зач. 57.	Апостол — Иак. зач. 57.	Апостол — Иак. зач. 57.	Апостол — Иак. зач. 57.
	Аллилуия, глас 8: Милость и суд...	Аллилуия, глас 8: Милость и суд...	Аллилуия, глас 1: Блажен разумевай... Стих 2: Господь поможет на одре... (второй стих только в первом чтении, во всех остальных только один стих).	Аллилуия, глас 8: Милость и суд...
	Евангелие — Лк. зач. 23.	Евангелие — Лк. зач. 53.	Евангелия: мужские — Ин. зач. 14; женские — Мф. зач 34 от полу.	Евангелие — Лк. зач. 53.
	Сугубая ектенья с молитвой прилежного моления.	Сугубая ектенья (4 прошения).		Сугубая ектенья.
	Молитва: Безначальне неизменен свете святым... (только первая половина).	Молитва: Безначальне неизменен свете святым... до половины и продолжение.	Молитва: Безначальне неизменен свете святым...	Молитва: Безначальне неизменен свете святым... Ты бо еси Бог велий...
	Помощь наша от Господа... Услыши мя Господи... Исцели помозанием...			

	Отче Святой...	Отче Святой...		Отче Святой...
	Услыши тя Господь...		Тропарь, глас 8: Господи оружие на диавола Крест Твой...	
Четвертая	Священники Евангелие полагают на голову больного и читают молитву:	Евангелие полагают на голову больного и читают молитву:	Священники возлагают Евангелие на его голову. Старший иерей читает молитву:	Евангелие полагают на голову больного и читают молитву:
	Царю святой...	Царю святой...	Царю святой...	Царю святой...
			Отче святой...	
			Благословение Господа Спаса нашего Иисуса Христа...	
	Стихиры, глас 4.	Стихиры, глас 4.	Стихиры, глас 4.	Стихиры, глас 4.
	Сугубая ектенья. Отпуст. Прощения.	Сугубая ектенья. Отпуст. Прощения.	Сугубая ектенья. Отпуст. Прощения.	Сугубая ектенья. Отпуст. Прощения.

Следует отметить схожие места между Требником свт. Петра (Могилы) (1646) и Стратинским Требником (1606), Острожским Требником (1606) и Требником из Вильно (1618):

- Со Стратинским Требником (1606) в первой части наличие малой ектеньи и аллилуия с особыми стихами, наличие двух седаленов по 3-й песни, по 9-й песни Достойно есть и светилен; во второй части тропари; В третьей части аллилуиарий и сугубая ектенья; вся четвертая часть.
- С Острожским Требником (1606) в первой части наличие катавасии, наличие малых ектений по 3-й и 6-й песне, стихиры по каноне.
- С Требником из Вильно (1618) также как и со Стратинским Требников (1606). Помимо вышеприведенных схожих мест следует отметить и другие особенности: в первой части на каноне нет припева, в третьей части прокимны совпадают.

Можно заметить, что большая часть чинопоследования Таинства Елеосвящения из Требника свт. Петра (Могилы) схожа с чинопоследованием из виленского Требника (1618). Нельзя отвергнуть и воздействие Острожского Требника (1606) или Требника из Долгополя (1635)⁶, в котором чинопоследование совпадает полностью, за исключением шестого женского евангельского чтения, хотя данное воздействие было минимально. Известно, что на Требник свт. Петра (Могилы) (1646) было воздействие Латинского Ритуала папы Павла V⁷, но какая его доля в чинопоследовании Елеосвящения — неизвестно.

⁶ Над данным Требником трудился свт. Петр (Могила). Данную информацию можно узнать из предисловия к Молитвеннику.

⁷ См.: *Meyendorff P. The Liturgical Reforms ...* P. 110.

Источники и литература

1. *Венедикт (Алентов), иером.* К истории православного богослужения. Киев, 2004.
2. *Вознесенский А. В., Николаев Н. В.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков из собрания отдела Редких книг Российской Национальной Библиотеки. Вып. 2: 1601–1654 гг. СПб., 2019.
3. *Светлова О.* Книжная справа в XVII веке на московском Печатном дворе: корректурные экземпляры и корректурные издания // *Славяноведение*. 2015. № 2. С. 109–117.
4. *Требник.* Острог, 1606.
5. *Требник.* Стратин, 1606.
6. *Требник.* Вильно, 1618.
7. *Требник.* Долгополье, 1635.
8. *Требник.* Киев, 1646.
9. *Meendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1985. Vol. 29, no. 2. P. 101–114.

И. Д. Невзоров

ИЗМЕНЕНИЕ КОРПУСА ХРАМОВЫХ ГЛАВ В СЛАВЯНСКИХ ПЕЧАТНЫХ ТИПИКОНАХ XVII ВЕКА

Целью данного исследования является, проанализировав несколько редакций Типикона, соотнести между собой корпусы храмовых глав этих Типиконов, выявляя различия их содержания и общие тенденции богослужения храмового праздника. Ниже представлены результаты сравнения корпуса храмовых глав разных редакций Устава XVII в. и различия содержания храмовых глав разных редакций между собой, если они имеют указания для одного случая храмового праздника. Произведено сравнение храмовых глав Типикона 1610 года, Типикона 1633 года, Ока церковного 1641 года. Что же касается послереформенных редакций, храмовые главы Типикона 1682 г. и Типикона 1695 г. рассмотрены вместе, так как корпусы храмовых глав в них полностью совпадают. При сравнении указаний храмовых глав разность в формулировках этих указаний не обозначена, так как подобные различия не представляются существенными. Следует отметить, что Око церковное 1641 г. отличается от остальных редакций наличием множества подробностей: в нем часто указаны первые слова стихир, часто присутствуют указания, откуда взяты стихирсы, если это не очевидно. Также при сравнении глав не отмечено отсутствие указаний на пение Непорочных в Типиконах 1682 г. и 1695 г., так как это отсутствие продиктовано разницей между дореформенным и послереформенным уставами.

Особенности корпусов храмовых глав в Типиконах XVII века

Количество и заголовки храмовых глав первых двух печатных изданий XVII в. совпадают. И в том, и в другом Оке 45 храмовых глав. Полноценный корпус храмовых глав должен охватывать все случаи в течение церковного года, однако в изданиях 1610 г. и 1633 г. нет указаний для богослужений Мясопустной субботы, Сырной седмицы и воскресений Великого поста. Хотя, что касается последнего, под «зри» в 29-й главе указано «в Великий пост в кой-либо день» следовать марковым главам для великого святого (в Оке 1633 г. — для Благовещения), что можно расценивать и как указания для всех дней Великого поста.

Наибольшее количество храмовых глав в Оке 1641 г. — 64. Оно отличается наличием большего количества рубрик для храмового праздника в период пения Постной Триоди. Но нет указаний для храмового праздника в 4-ю или 5-ю недели поста. Также этот Типикон отличителен тем, что меньше других печатных изданий в одной храмовой главе ссылается на другую — даже при близком содержании храмовых глав в нем зачастую расписано все последование богослужения.

Типикон 1682 г. также имеет большое количество глав для богослужений в великопостный период, но общее количество получается меньшим — 58, так как некоторые главы в нем опущены. Помимо явных упущений (например, отсутствуют главы «Храм в поспразднство Рождества Христова», «Храм сщмч. Евфимия в Неделю по Рождестве Христовом» и «Храм святого в предпразднство или в отдание в седмичный день (кроме сщмч. Корнилия и обновления)») есть еще и сокращение храмовых глав, обусловленное отменой соединения храмового праздника с богослужениями Страстной седмицы и Пасхи. Только глава «Храм Благовещения в Великий понедельник

Иоанн Дмитриевич Невзоров — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура.

или Храм арх. Гавриила в Великий вторник», в которой также указано, что службу по этому образцу можно служить и в другие дни Страстной седмицы, сохраняется в Типиконе 1682 г. и полностью совпадает с аналогичной главой в Оке церковном 1641 г.

При книжной справе 1682 г. изъяли указания на храмовый праздник на первой седмице Великого поста, страстной и светлой седмицах. Кстати, в том же Типиконе 1682 г. убрали маркову главу Сретения в первый день поста. То есть справщики почему-то мыслили, что первая седмица, страстная и светлая — не очень совместимы с праздниками. Современная греческая практика ушла еще дальше и переносит Благовещение, если оно выпадает в Великий четверг, пятницу или субботу.

Богослужебные особенности храмовых глав

При рассмотрении указаний храмовых глав наиболее ярко выделяется вопрос о чтении Евангелия на Утрени. Евангелию предшествует соответствующий прокимен, а также по 50-м псалме поется соответствующая стихира. Как уже было отмечено выше, важной особенностью дореформенного устава является возможность чтения Евангелия дважды на утреннем богослужении. Первое — по степенном антифоне и соответствующем прокимне, а второе — по Великом славословии, и ему тоже предшествует соответствующий прокимен. В печатных Типиконах первой половины XVII в. встречаются разные взгляды на практику чтения утреннего Евангелия. История справки и сравнение содержания редакций Устава демонстрируют схожесть редакций 1610 г. и 1641 г. В обеих этих редакциях фиксируется практика двух Евангельских чтений на Утрени, когда речь идет о Храме в Неделю. Около 1633 г. демонстрирует другую практику: во всех случаях храмового праздника в Неделю Около 1633 г. указывает только на одно чтение Евангелия (по полиелее), причем Евангелия воскресного. Соответственно, возглашался воскресный прокимен, а по 50-м псалме пелась стихира «Воскрес Иисус от гроба». И это не особенность только лишь храмовых глав — марковая глава «Богородичный праздник в Неделю» не указывает на чтение воскресного Евангелия по славословию, когда на полиелее читалось Евангелие праздника¹.

Согласно Оку церковному 1641 г., после Великого славословия на пении Трисвятого совершался выход с Евангелием, затем пели воскресный тропарь и возглашался прокимен гласа. Затем читалось воскресное Евангелие, после чего Утреня заканчивалась по обычному чину: сугубая ектения, просительная ектения и прочее и отпуст. На исхождении в притвор — «Слава и ныне: евангельская стихира».

Сохранение евангельского эксапостилария и евангельской стихире в современном Уставе вопреки отсутствию воскресного евангельского чтения объясняется тем, что Типикон 1682 г. берет образец совершения храмового праздника из предыдущих редакций Устава, за исключением практики двух чтений Евангелия на Утрени.

Типикон 1682 г. взял из редакций 1610 г. и 1641 г. практику чтения Евангелия храмового праздника на Утрени в воскресенье, но при этом чтение воскресного Евангелия по Славословию исчезло. При этом на богослужении в данном случае используется воскресный светилен и стихира евангельская, относящиеся к тому Евангелию, которое должно быть в эту неделю по очередности чтения 11-ти воскресных Евангелий, но не читалось по причине совершения храмового праздника.

Однако не все храмовые главы Типикона 1695 г. указывают на чтение храмового Евангелия в Неделю. 1-я, 16-я, 23-я, 52-я главы в Типиконах 1682 г. и 1695 г. указывают, что надо читать Евангелие храма, а 33-я нет. Согласно 33-й главе, в случае храмового праздника в Неделю Торжества Православия на Утрени читается воскресное Евангелие. Также 3-я храмовая глава указывает следовать указаниям для памяти великого святого в Неделю. Это 3-я глава основной части Типикона «О святем имущем Бдение, аще прилучится в Неделю», которая указывает на чтение воскресного Евангелия.

¹ См.: Око церковное. М., 1633. Л. 138 об.-139.

Такое несогласование в корпусе храмовых глав одного Типикона вызывает недоумение. Очевидно, данный вопрос требует отдельного рассмотрения.

Еще одним существенным отличием современного Устава (начиная с Типикона 1682 г.) от дониконовских изданий Ока церковного является отсутствие входа на Вечерне, совершаемого в сам день праздника — в отдание храмового праздника. Устав 1610 г. сообщает: «выход [то же, что и «вход» в дореформенной орфографии — прим. И. Н.] творим храма ради»². Око 1633 г. и Око 1641 г. также указывают на наличие входа. Типикон же 1682 г. и все последующие издания не упоминают вход, а также указывают на то, что после прокимна сразу «Сподоби Господи» и указывают на ектению после пения тропарей на вечерне, что говорит о совершении вечерни по вседневной схеме. Вообще, в современном уставе нигде нет указаний на совершение входа в том случае, если нет паремий, за исключением воскресного бдения.

Отдельного рассмотрения требует и глава, посвященная храмовому празднику в честь Обновления. Исторически только один храм, посвященный Воскресению — Храм Гроба Господня в Иерусалиме — законно отмечает храмовый праздник в день Обновления. Для храма в честь Обновления Типикон (все печатные редакции, кроме Ока 1641 г.) указывает, что память сщмч. Корнилия переносится на Повечерие и служится служба Обновлению, и этим ограничивается.

В целом, особых трудностей у нас здесь не возникает, кроме того, что мы не можем обратиться к Общей минее, чтобы взять недостающие элементы Бдения. Величание, избранный псалом, прокимен, Евангелие и стихиру по 50-м псалме мы находим в Требнике митрополита Петра (Могила), где есть «Последование летняго обхождения освящения церкви»³. Требник митрополита Петра (Могила) предлагает следующее Величание: «Величаем Тя, Живодавче Христе, Божественнаго храма Твоего обновление празднующе, Ты бо Божественными Твоими Тайнами верных своих в нем освещаеши»⁴.

Избранный псалом:

1. Велий Господь и хвален зело во граде Бога нашего, в горе святых Его (47: 1);

2. Сия врата Господня, праведнии внидут в ня. (117: 20);

1. Преславная глаголашася о тебе, граде Божий (86: 3);

2. Освятит ест селение Свое Вышний (45: 56);

1. Бог посреде его, и не подвижится (45: 6а);

2. Яко избра Господь Сиона, и изволи его в жилище Себе (131: 13);

1. Зде вселюся, яко изволих и (131: 14б);

2. Яко тамо заповеда Господь благословение и живот до века. (132: 36);

1. Святыни и велелепота в святиле Его (95: 6б);

2. Свят храм Твой, дивен в правде (64: 5б-6а);

1. Дому Твоему подобает святыня, Господи, в долготу дний (92: 6б);

2. Внидем в селения Его, поклонимся на месте, идеже стоясте ноze Его (131: 7)⁵.

Прокимен, глас 4: Свят храм Твой, дивен в правде.

Стих: Тебе подобает песнь, Боже, в Сионе⁶.

Евангелие — от Матфея, 84-е зачало⁷.

Стихира по 50 псалме, глас 6:

Твоего всечестнаго храма сего / обновление празднующе днесь, / Тебе, сей освятившаго, верно прославляем, Господи, / и прилежно молим: / наитием Святаго Твоего Духа / чувства душ и телес наших освяти, / к исполнению нас Твоих заповедейставляя, // молитвами Богородицы и всех святых Твоих, Человеколюбче⁸.

² Око церковное. М., 1610. Л. 206 об.

³ См.: *Петр (Могила), свт.* Требник Петра Могила. Ч. 3. С. 32–61.

⁴ Там же. С. 48–49.

⁵ Там же. С. 49.

⁶ Там же. С. 50–51.

⁷ См.: Там же. С. 51.

⁸ Там же.

Также проблемным местом при сравнении храмовых глав обнаружилось празднование храмового праздника в Великую пятницу. В Уставе 1610 г. после прокимна и чтения дня на Вечерне в сам день праздника указано «Да исправится» (в дореформенной редакции — «Дася исправит»), что можно воспринять как указание на Литургию Преждеосвященных Даров. А выше сказано «поем вечерню, якоже Благовещению указано в Великий пяток». В Оке 1641 г. в соответствующей главе сказано: «поем вечерню и творит иерей проскомисание, якоже Благовещению указано в Великий пяток», «совершается служба Златоуста». Дело в том, что в дониконовском обряде «Да исправится» поется на Благовещение, несмотря на то, что совершается Литургия свт. Иоанна Златоуста. Указания греческого Типикона 1577 г., с которыми полностью совпадают указания Ока 1633 г.⁹, сообщают следующую последовательность: великопостный прокимен «Да исправится», малая ектения и, начиная с Трисвятого, — полная Литургия¹⁰. Следует заключить, что Литургия Преждеосвященных Даров в Великую пятницу недопустима, и все печатные Типиконы имеют указания на Литургию Иоанна Златоуста.

На основании этого сравнения отмечены следующие особенности корпусов храмовых глав в печатных Типиконах XVII в. и богослужебные особенности самих храмовых глав:

- отсутствие практики перенесения храмового праздника во всех трех дореформенных изданиях (1610 г., 1633 г., 1641 г.);
- отсутствие практики двух евангельских чтений в послереформенных редакциях Устава (1682 г. и 1695 г.);
- сохранение евангельского эксапостилария и евангельской стихиры в этих редакциях Устава вопреки отсутствию воскресного евангельского чтения, когда оно заменяется чтением храма;
- отсутствие входа на вечерне в отдание храмового праздника в послереформенных редакциях Устава (1682 г. и 1695 г.).

Источники и литература

1. Око церковное. М., 1610.
2. Око церковное. М., 1633.
3. Око церковное. М., 1641.
4. Типикон. М., 1682.
5. Типикон. М., 1695.
6. Типикон, сиесть Устав. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 1200 с.
7. Андреев А. А. Об изменениях в чинопоследовании утрени во время книжной sprawy в XVII в. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 75. С. 11–27.
8. Ванюков С. А., Желтов М. С., Фельми К. Х. Благовещение Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2002. С. 254–268.
9. Петр (Могила), свт. Требник Петра Могилы. Ч 3. Киев, 1996.

⁹ См.: Ванюков С. А., Желтов М. С., Фельми К. Х. Благовещение Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия. Т. V. М., 2002. С. 261.

¹⁰ Там же.

Диакон Михаил Шелешнев

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ В ХОЛМСКОЙ ГРЕКО-УНИАТСКОЙ ЕПАРХИИ НА РУБЕЖЕ XVII–XIX ВЕКОВ. КАНОНИЧНОСТЬ ПОСТАНОВЛЕНИЙ ЗАМОЙСКОГО СОБОРА 1720 г. ДЛЯ УНИАТОВ

Вопрос об обрядах русской униатской церкви, начиная от момента принятия унии на Брестском церковном соборе 8 октября 1596 года, подвергался произвольным, ошибочным или заведомо-ложным толкованиям. Греческие обряды в униатской церкви мало-помалу видоизменялись, пока не достигли крайней степени искажения и испорченности, обратившись в произвольную смесь, своеобразный неудавшийся конгломерат греческого и латинского форм богослужения с примесью польских церковных обычаев и заменой во многих формах частного богослужения и проповеди церковно-славянского и русского языка польским¹. Искажение это, совершавшееся преимущественно путем частного произвола и злоупотребления высшей униатской церковной иерархии и отдельно взятых клириков как ревнителей католических форм богослужения в униатской обрядности и в силу зависимости и подчинения русского населения Речи Посполитой преобладавшим тогда формам польской жизни, в меру раболепия того или другого из униатских архипастырей и пастырей перед всем, что носило печать латинства, должно было неизбежно привести к тому хаотическому разнообразию в богослужебных обрядах.

Наша задача — разъяснить главные основания вышесказанного вопроса на почве канонического права и имевшихся на тот момент церковных постановлений о сохранении так называемого «восточного обряда» в общем контексте всего униатского богослужения и проследить те изменения в обрядности униатской церкви, которые были предприняты как на Замойском соборе 1720 года, так и после него на основе сравнительного анализа исторических литургических источников того времени. Прежде всего, постараемся ответить на вопрос: кому принадлежит право вносить изменения в текстах богослужебных книг и в обрядах богослужения?

По каноническому праву восточной церкви епископу присвоено право и вменяется в обязанность блюсти, чтобы все относящееся к таинствам и обрядам, сохранялось в целостности и ненарушимости, и чтобы богослужение церкви совершалось по уставу. Трактовать же о вопросах по догматам, таинствам и обрядам и разрешать возникшие споры и разногласия на основе церковных канонов и постановлений Вселенских и поместных соборов принадлежит архиерейскому собору поместной церкви². По церковному праву западной церкви папам дано верховное право законодательства в делах богослужения и литургических обрядах. Это право он приводит в действие посредством особого учреждения *Congiratum rituum*, постановления которой имеют общеобязательную силу. Восточным церквям, вступающим в союз с Римом, оставляются их обряды в целостности и ненарушимости и, по существующим папским постановлениям, изменения в их обрядах могут быть сделаны только самим римским понтификом особой буллой³.

Михаил Дмитриевич Шелешнев, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

¹ Евхологион: Си есть: Требник на три Части расположен к исправлению Таин Святых, и иных священныхдействий, или Обрядов Церковных. Вильна, 1807. С. 168.

² Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 127.

³ Парвов П. А. Папские буллы по греко-униатскому вопросу. СПб., 1888. С. 39.

Таким образом, согласно каноническому праву, ни собору епископов области, ни епархиальному епископу, на которого возлагается обязанность блюсти и охранять богослужебные обряды во всей их целостности и неприкосновенности, а следовательно отменять и исправлять то, что ведет к изменению и искажению древних уставов и обычаев, завещанных св. отцами, — не принадлежит право что либо изменять в них или вводить что-либо новое своей властью и что, следовательно, все изменения и нововведения, допущенные с течением времени в таинствах и обрядах греко-униатской церкви без согласия и утверждения римского апостольского престола, не имеют законного основания и подлежат отмене. Хотя Замойский собор 1720 г., допустив изменения в обрядах униатов, представил свои решения на утверждение римского престола, но постановления этого собора, как известно, были одобрены папой Бенедиктом XIII лишь условно, а именно в том, в чем они не противоречат определениям Вселенских соборов и постановлениям римских первосвященников, касающихся греческого обряда, которые всегда должны оставаться в своей силе.

Из всего вышеизложенного вытекают следующие заключения:

— униаты, соединенные по вере с римской церковью, должны были в точности соблюдать греко-православный обряд.

— униатским епископам никогда не принадлежало право делать любые изменения во вред целостности и ненарушимости православного обряда богослужения, а наоборот на них возложена обязанность исправлять и отменять то, что внесено в него по ошибке, по ложному благочестию, но еще более по желанию больше сблизиться с обрядностью католической церкви, или, другими словами, устранять злоупотребления;

— изменения в обрядах и обычаях, произведенные без ведома, согласия римского престола и нарушающие основные условия принятия унии, незаконны и недействительны.

Между тем без ведома высшей инстанции в Риме, униатским священникам Холмской епархии их тогдашним священноначалием предписано было остригать волосы, носить короткие стрижки, сбривать бороды и в одежде использовать католические султаны, т.е. внешне выглядеть подобно католическим ксендзам. Униатские церкви в Холмщине по внешнему виду и внутреннему устройству стали напоминать польские костелы: в них устанавливались органы, чтобы заглушать церковное пение, убрали иконостасы и устанавливали исповедальни по образцу католических⁴. Церковные книги, особенно служебники, требники и архитектон, переполнили прибавками и изменениями в католическом духе; общественное богослужение и требы наполнили обрядами и обычаями польской обрядности; праздники восточной церкви перемешали с католическими праздниками и тем самым пытались приучить русский народ холмской епархии вместо униатских храмов посещать католические костелы⁵.

Последствия такого произвола, допущенного во вред целостности православного восточного обряда, дали повод его противникам утверждать, что для униатов все равно держаться ли своего испорченного и близко подходящего к латинскому обряда или совсем заменить его обрядом католическим, что на Западной Руси находившейся под владычеством Речи Посполитой, при своеволии польской шляхты находчивости иезуитов, должно было естественно привести к совращению униатов в чистое латинство и к отчуждению их от русской народности.

Униатские Холмские иерархи сознавали вред для вверенной под их попечение русской паствы обрядовых перемен и старались, конечно не без оглядки на обстоятельства, к приведению обряда к древней его чистоте, целостности и православной идентичности (тут можно упомянуть Холмских архиереев Фердинанда Цехановского, Пилипа Шумборского), но они во многом не достигали цели, так как католическое польское

⁴ Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. Т. 3. СПб., 1883. С. 368.

⁵ Хойнацкий А. Ф., *прот.* Западно-русская церковная уния в ее богослужении и обрядах. Киев, 1871. С. 42.

духовенство и шляхта не желали отказаться от своего проекта по уничтожении русской народности и его церковной идентичности на территории Юго-Западной Руси.

В заключение настоящих тезисов приведем в подтверждение выраженного здесь взгляда на каноническую законность изменения униатской обрядности, фрагмент из окружного послания униатского митрополита Ираклия Лисовского к подведомственному ему духовенству от 1806 года: „Мы униаты, соединенные во всем, что относится к догматам веры, с римской церковью, должны непременно и в точности соблюдать наш греко-восточный обряд, ибо и во время последовавшего в 1595 году нашего с оною церковью соединения Климент VIII папа римский тот же самый наш обряд, с которым мы тогда присоединились, похвалив, повелел нам сохранять оный в точности, и после Павел V папа римский, благословляя и во всем утверждая обряд наш, объявил даже буллою своею 1613 года декабря 10 дня последовавшею, что никогда и не было и быть не может в предмете и, ни даже в мыслях римского престола дабы обряд наш допустит к каковому-либо перемене, а впоследствии времени и другими многими папами римскими крепчайше нам предписано, дабы мы ни в чем обряда нашего нарушать не отваживались, но напротив того все бы то в точности старались соблюдать, что предано нам от св. отцов. Каков же наш обряд, как мы оный должны содержать и какое делать по оному наблюдение, ясно мы зрим в греческом евхологионе⁶, коим руководствоваться и единственно до оному поступать повелел нам униатам колико наш греко-восточный обряд возлюбивший и ревностнейший защитник Бенедикт XIV папа римский... Обряд же наш (продолжает митрополит Ираклий Лисовский в том же послании), с которым мы пришли в соединение с римской церковью, всяк может видеть, что есть тот же самый, который содержит господствующая греко-российская церковь, ибо мы одного будучи народа и одного языка, принесли с собой в соединение даже те же самые книги, которые употребляются в церковно-служениях и в греко-российской церкви»⁷.

После введения унии, униатское богослужение еще почти сто лет сохранялось неповрежденным и совершалось по православным церковным книгам. Только в самом конце семнадцатого столетия, Киевский униатский митрополит Киприан Жоховский, сделав, по своему усмотрению, изменения в литургикон, издает его в 1692 году в Вильно⁸. Одно только посвящение этой церковной книги польскому магнату Карлу Радзивиллу указывает на направление и цель упомянутого митрополита, а сделанные им изменения не позволяют усомниться, что митрополит Киприан руководствовался единственным желанием — как можно сильнее сблизить изначально православную литургическую традицию униатов с латинством.

В предисловии к этому литургикону не упоминается, на каком каноническом основании допущены митрополитом Киприаном уклонения от православного устава богослужения. Да и не могло быть каких-либо законных оснований для этих уклонений, так как условия принятия унии униатской церковью не были отменены, и все видоизменения, как обрядовые, так и догматические, сделанные митрополитом Киприаном, не были утверждены римским престолом. Собор в Замостье, состоявшемся спустя 28 лет после издания этого служебника, счел необходимым представить на утверждение римского престола только немногие изменения, излагаемые ниже, в то время как в упомянутом издании 1692 года встречаются уже почти все отступления от устава, перешедшие из него так же незаконно в более поздние униатские служебники.

Рассмотрим теперь, более детально, какие изменения и обрядовые уклонения от устава православной восточной церкви вошли в постановления Замойского собора 1720 года касательно нового порядка униатского богослужения. В главе IV, которая

⁶ Там же. С. 24.

⁷ Уния в Белоруссии — Фонд стратегической культуры. <https://www.fondsk.ru/news/2020/02/25/uniya-v-belorusii-50208.html>

⁸ Литургикон си есь Служебник. Книга Беларусі XIV–XVIII стагоддзяў // Книга Беларусі XIV–XVIII веков. <http://belbook.nlb.by/items/show/209>

касается совершения литургии и таинств, о совершении божественной литургии дословно находим следующее:

1) „Хотя частицы хлеба, полагаемая и приносимая возле Агнца в честь Богородицы и святых, нельзя считать за освященные, ежели священник не имеет намерения освятить таковыя; однако, так как схизматики и некоторые другие полагают, то не должно освящать таковыя и тоже замечено в многих служебниках: то собор постановляет и определяет, чтобы впредь таковыя всеконечно освящать и преподавать в причащение народу»⁹. Восточная церковь и до настоящего времени не имеет основания освящать в Тело Христово частиц, полагаемых на дискосе в честь святых и в память живых и усопших¹⁰.

„Чтобы антиминос полагать между двумя нижними и третью верхнюю пеленами, поверх же этих пелен и антиминоса распростирает положенный илитор»¹¹. Обычай исключительно свойственный католической мессе. По православному обряду антиминос заворачивается в илитор и Святые Дары по обычаю поставляются священником на распростертом антиминосе¹².

„Хотя губка издревле употребляется в нашей церкви для отирания дискоса, однако св. собор определяет отменить этот обычай и приказывает отирать дискос пальцем, так как это соблюдается в костеле»¹³. Восточная православная церковь и до ныне употребляет губку для отирания святых сосудов и собирания просфорных частиц на дискосе¹⁴.

„По уважительной причине святой собор воспрещает и отменяет терпимый в восточной церкви обычай вливать теплоту в Чашу к освященным видам, после освящения таковых прежде причащения»¹⁵. По православному восточному обряду по ныне священник, опустив частицу ИС освященного Агнца в Чашу, вливает туда же теплоту¹⁶.

Вот все те обрядовые изменения в чине совершения божественной литургии униатами, провозглашенные Замоиским собором.

Таким образом, на вопрос: имеют ли каноническую действительность упомянутые выше решения униатского собора и своевольные изменения униатским священноначалием богослужебных книг? Ответ однозначный — нет.

Источники и литература

1. Евхологион: Си есть: Требник на три Части расположен к исправлению Таин Святых, и иных священнодействий, или Обрядов Церковных. Вильна, 1807. 700 с.
2. Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. Т. 1–3. СПб., 1883. 476 с.
3. Лигургион си есть Служебник. *Книга Беларусі XIV–XVIII стагоддзяў // Книга Беларусі XIV–XVIII веков*. <http://belbook.nlb.by/items/show/209> (дата обращения: 05.04.2021).
4. Парвов П. А. Папские буллы по греко-униатскому вопросу. СПб., 1888. 120 с.
5. Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 737 с.

⁹ Стрельбицкий И. Х. Униатские церковные соборы с конца XVII века до воссоединения униатов с православной церковью. Одесса, 1891. С. 113.

¹⁰ Служебник. М., 2017. С. 108.

¹¹ Стрельбицкий И. Х. Униатские церковные соборы с конца XVII века... С. 113.

¹² Чин Тридентской Мессы с комментариями. Общество Святейшего Сердца Иисуса — католики за «Summorum Pontificum», 2016. <http://www.summorum-pontificum.ru/>

¹³ Стрельбицкий И. Х. Униатские церковные соборы с конца XVII века... С. 114.

¹⁴ Служебник. С. 152.

¹⁵ Стрельбицкий И. Х. Униатские церковные соборы с конца XVII века... 114 с.

¹⁶ Служебник. С. 183.

6. Служебник. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. 560 с.
7. Стрельбицкий И. Х. Униатские церковные соборы с конца XVII века до воссоединения униатов с православной церковью. 2-е изд. Одесса, 1891. 164 с.
8. Уния в Белоруссии — Фонд стратегической культуры. <https://www.fondsk.ru/news/2020/02/25/unia-v-belorussii-50208.html> (дата обращения 21.05.2021).
9. Хойнацкий А. Ф., прот. Западно-русская церковная уния в ее богослужении и обрядах. Киев, 1871. 475 с.
10. Чин Тридентской Мессы с комментариями. Общество Святейшего Сердца Иисуса — католики за «Summorum Pontificum», 2016. <http://www.summorum-pontificum.ru/> (дата обращения: 11.05.2021).

А. А. Гуманюк

ЛИТУРГИЯ СВ. ТИХОНА КАК ОТКРЫТОСТЬ ПРАВОСЛАВИЯ ЗАПАДНОМУ ХРИСТИАНСТВУ

Литургия св. Тихона, чин которой сложился в XX веке, предназначалась для приходов, вышедших из Епископальной церкви и пожелавших стать православными при сохранении обряда¹. Литургия носит имя патриарха Московского и всея России Тихона (Беллавина), прославленного в Русской Православной Церкви в лике священноисповедников и известного в Северной Америке как просветитель и миссионер, повторивший апостольский подвиг во время своего архиерейского служения на той земле². В 1904 году владыка Тихон обратился к Святейшему Правительствующему Синоду с предложением, исходившим от членов Епископальной церкви, желавших присоединиться к Православной церкви при сохранении для них возможности совершения богослужения по епископальной «Книге общих молитв»³. Ответом на обращение преосвященного Тихона стали «Замечания об американской “Книге общих молитв”»: реферат, читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолическому и английскому вопросам», которые в целом положительно оценивали предложение, но считали допустимым введение данной практики при внесении некоторых изменений⁴.

Архиепископу Тихону не довелось закончить эту работу, однако Антиохийская Православная Архиепископия Северной Америки спустя 73 года приняла в общение приход в Детройте при служении литургии св. Тихона, которая теперь используется более чем в половине приходов данной Архиепископии. Архиепископией были учтены все замечания, обозначенные комиссией Святейшего правительствующего синода в 1904 г. Частично изменения, соответствующие данным замечаниям, были внесены за счет более ранних добавлений в Англиканскую литургию из Римской мессы. Антиохийская архиепископия в 1977 году усилила слова эпиклезиса и добавила обращения к Богородице и всем святым в молитве за Церковь. В 1995 году были добавлены две молитвы перед причащением из византийского обряда⁵. Это молитвы «Верую, Господи, и исповедую...» и «Вечери таинственной Твоей, о Сыне Божий...»

Структура чина литургии св. Тихона имеет много отличий от современной англиканской мессы⁶. В основе «Книги общих молитв» лежит сарумский обряд⁷, бывший наиболее распространенной формой католического обряда в Англии, но вышедший из употребления после XVI века. В силу своей древности он продолжает сохранять

Аркадий Александрович Гуманюк — Свято-Филаретовский институт, бакалавриат, 4 курс.

¹ Turner J. Cum Illi Graeci Sint, Nos Latini: Western Rite Orthodoxy and the Eastern Orthodox Church. Lampeter, 2010. P. 65–66.

² Серафим (Николин), игум. Жизнь и деятельность святого Патриарха Тихона в отечественной историографии: императорский период // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 253; Григорьев Д., прот., Буевский А. С. Алеутская и Североамериканская епархия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 15.

³ Andersen B. J. An Anglican liturgy in the Orthodox Church: the origins and development of the Antiochian Orthodox liturgy of Saint Tikhon. N. Y., 2005. P. 8.

⁴ Замечания об американской «Книге общих молитв»: реферат, читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолическому и английскому вопросам // Христианское чтение. 1904. № 12. С. 787–807.

⁵ Andersen B. J. An Anglican liturgy in the Orthodox Church... P. 13–14.

⁶ Ibid. P. 94.

⁷ Смирнов Д. В. «Книга общих молитв» // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36. С. 84.

свою авторитетность в Англиканской церкви, в частности в XIX веке пробуждается интерес и к нему вместе с другими древними традициями⁸. Вследствие этого в 1928 году была предложена «романизированная» версия литургии в составе американского издания «Книги общих молитв», и именно в таком виде литургия была взята за основу литургии св. Тихона⁹. Этим и объясняется ее схожесть со структурой Англиканской литургии сарумского обряда и римской мессой. Общая структура литургии св. Тихона включает Мессу катехуменов (также называемая «Предлитургия», «Пронафора», «Литургия Слова»), Мессу верных (Литургию верных), отдельную часть, следующую за Освящением и причащением с отпуском и благословением¹⁰.

Западнообрядные православные обычно пользуются либо епископальным, либо римским лекционарием. Сарумский обряд со своим лекционарием употребляется некоторыми западнообрядными приходами Русской православной церкви за границей. Для лекционариев, используемых западнообрядными православными, характерно на мессе чтение апостольских посланий и Евангелия, при этом отсутствует чтение из Ветхого завета, что также соответствует традиции сарумского обряда¹¹. В православии западного обряда принято использование Общего римского календаря 1954 года с отдельными отличиями (в частности, с добавлением памяти после-раскольных святых Восточной церкви)¹². В Антиохийской Православной Архиепископии Северной Америки также сохраняется западный календарный стиль (кроме празднования Пасхи)¹³.

К изменяемым частям, которые зависят от дня совершения литургии, в литургии св. Тихона относятся приуготовительный псалом, коллекта дня, градуал и аллилуиарий, антифон офертерия, «тайная» коллекта, префация, причастный стих, коллекта после причащения. К гимнографии из них относятся приуготовительный псалом, градуал и аллилуиарий, антифон офертерия и причастный стих. Также к гимнографии относятся такие неизменяемые части литургии св. Тихона как гимны Kyrie, Gloria in excelsis Deo, Sanctus, наиболее древние в западных обрядах различных традиций¹⁴. В литургии св. Тихона отсутствуют ектении, однако существует практика, согласно которой литургия может предваряться литанией, которая по своему содержанию и строению сравнима с принятыми в византийском обряде ектениями¹⁵.

Евхаристическая молитва в литургии св. Тихона заключается в Каноне мессы, как принято именовать анафору в римском обряде¹⁶. Благодаря добавлениям к евхаристической молитве из «Книги общих молитв», содержательно евхаристическая молитва литургии св. Тихона во многом схожа с литургиями св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого и соответствует традиции византийского обряда. Следует отметить отсутствие ходатайства в евхаристической молитве литургии св. Тихона, наличие которого свойственно традициям византийского и сарумского обрядов и Тридентской мессы. Однако содержание молитвы за Церковь, которая звучит до евхаристической молитвы в литургии св. Тихона, соответствует ходатайству. В то же время

⁸ Turner J. Cum Illi Graeci Sint, Nos Latini. P. 95–96.

⁹ Andersen B. J. An Anglican liturgy in the Orthodox Church... P. 19.

¹⁰ Ibid. P. 15.

¹¹ Turner J. Cum Illi Graeci Sint, Nos Latini. P. 69, 163; Andersen B. J. An Anglican liturgy in the Orthodox Church... P. 94.

¹² Turner J. Cum Illi Graeci Sint, Nos Latini. P. 168.

¹³ Тюшагин В. В. Западных обрядов православные общины // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 620.

¹⁴ Ткаченко А. А. Канон мессы // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 30. С. 258–267; Ткаченко А. А. Kyrie // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 34. С. 164–166; Ткаченко А. А. «Gloria in excelsis Deo» // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 594–595.

¹⁵ Saint Andrew Service Book. The Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies According to the Western Rite Usage of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. Whittier, CA, 1996. P. 59; Ткаченко А. А. Литания // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 41. С. 136–140

¹⁶ Ткаченко А. А. Канон мессы. С. 258.

евхаристическая молитва литургии св. Тихона близка Тридентской мессе, которой свойственно поминовение усопших, которого нет в литургии сарумского обряда.

Литургия совершается на квасном хлебе, приготовляемом в форме гостий¹⁷. Верные причащаются под обоими видами: либо отдельно Телом, преподносимым предстоятелем, и Чашей, преподносимой дьяконом, либо одним предстоятелем через погружение Тела в Чашу (intinction). Изначальная вариативность в возможности причащения под двумя видами как вместе, так и отдельно дает определенную свободу в обряде, сохраненную в Англиканской церкви. Принятой в настоящее время практике византийского обряда здесь соответствуют причастие под двумя видами, служение на квасном хлебе и в какой-то степени причащение через погружение Тела в Чашу. Отсутствие лжицы является характерным отличием от традиции византийского обряда.

Оставаясь в своей структуре полностью западной, литургия св. Тихона следует за стремлением к возврату, реконструкции более древних и не претерпевших многих исторических изменений и потерь чинов, в числе которых чинопоследование сарумского обряда, то есть претендует на большую традиционность, чем современные чинопоследования западного обряда, при этом сохраняет привычные для западнообрядных верующих песнопения и лекционарий при обычном для них календарном стиле. Одновременно с этим евхаристическая молитва в литургии св. Тихона при небольших по своему объему добавлениях, сделанных в евхаристическую молитву англиканской литургии сарумского обряда, приобрела внешнее содержание, соответствующее современному византийскому обряду, а более позднее добавление двух молитв перед причащением выражает и взаимную открытость к византийскому обряду¹⁸, а также словно приглашает верных, живущих в традиции византийского обряда, к причащению сразу после привычных для них молитв. Указанные особенности в рамках чинопоследования одной литургии при бережном отношении к традициям западного и византийского обрядов являются примером современного литургического творчества, выражающего стремление к межхристианскому диалогу и единству, посредством чего преодолевается множественность современных церковных границ ради изначальной нормы церковной веры, молитвы и жизни¹⁹. Инициатива служения по западному обряду зачастую принадлежит общинам²⁰ и является выражением свободы в рамках традиционных литургических форм, что помогает возврату в православный христианский мир того литургического многообразия, которое было традиционным для Ранней церкви²¹ во взаимном принятии существования данных традиций, а не в размежевании и замыкании на своих собственных привычных литургических формах.

Источники и литература

1. Saint Andrew Service Book. The Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies According to the Western Rite Usage of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. 2nd Edition. Whittier, CA: Orthodox Christian Press, 1996. 363 p.

2. Григорьев Д., прот., Бувеский А. С. Алеутская и Североамериканская епархия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 14–16.

¹⁷ Тюшагин В. В. Западных обрядов православные общины // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 620.

¹⁸ Andersen B. J. An Anglican liturgy in the Orthodox Church... P. 14.

¹⁹ Кочетков Г., свящ. Тайны и таинства человека и Церкви: Опыт современной мистагогии первой ступени: Пособие для мистагогов: В 2 ч. Ч. II: Таинство крещения; Христология; Таинство миропомазания; Пневматология; Таинство евхаристии; Экклесиология. М., 2019. С. 331.

²⁰ Тюшагин В. В. Западных обрядов православные общины. С. 615–620.

²¹ Baumstark A. Comparative Liturgy. Revised by Bernard Botte. London, 1958. P. 15–17.

3. Замечания об американской «Книге общих молитв»: реферат, читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолическому и английскому вопросам // Христианское чтение. 1904. № 12. С. 787–807.
4. *Кочетков Г., свящ.* Тайны и таинства человека и Церкви: Опыт современной мистагогии первой ступени: Пособие для мистагогов: В 2 ч. Ч. II: Таинство крещения; Христология; Таинство миропомазания; Пневматология; Таинство евхаристии; Экклезиология. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2019. 352 с.
5. *Серафим (Николин), игум.* Жизнь и деятельность святого Патриарха Тихона в отечественной историографии: императорский период // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 253.
6. *Смирнов Д. В.* «Книга общих молитв» // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36. С. 84–101.
7. *Ткаченко А. А.* Литания // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 41. С. 136–140.
8. *Ткаченко А. А.* Канон мессы // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 30. С. 258–267.
9. *Ткаченко А. А.* «Gloria in excelsis Deo» // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 594–595.
10. *Ткаченко А. А.* Кугие // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 34. С. 164–166.
11. *Тюшагин В. В.* Западных обрядов православные общины // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 615–620.
12. *Andersen B. J.* An Anglican liturgy in the Orthodox Church: the origins and development of the Antiochian Orthodox liturgy of Saint Tikhon / St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Crestwood, N. Y., 2005. 100 p.
13. *Baumstark A.* Comparative Liturgy. Revised by Bernard Botte; English edition by F. L. Cross. London: A. R. Mowbray, 1958. 249 p.
14. *Turner J.* Cum Illi Graeci Sint, Nos Latini: Western Rite Orthodoxy and the Eastern Orthodox Church. Lampeter: University of Wales, 2010. 401 p.

А. А. Корнеев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТАИНСТВАХ В БОГОСЛОВИИ АРХИМ. СПИРИДОНА (КИСЛЯКОВА)

В проповеди по упокоении архим. Спиридона (Кислякова) († 1930 г.) его друг и сподвижник сщмч. Анатолий Жураковский говорил: «Таинства у него не были оторваны от жизни, а проникали всю жизнь. И крещение, и брак, и святейшее таинство Евхаристии он понимал так, что они должны быть не оторваны от жизни, а должны быть средоточием жизни, должны начинаться в храме и обнимать всю жизнь»¹. Это довольно точная характеристика отношения о. Спиридона к таинствам и переживанию самого христианства. Вопросов таинств архим. Спиридон часто касается в своих книгах и уделяет особое внимание им в своей работе «Царь христианский»², написанной в 1920 году, когда он уже обрел достаточный пастырский опыт. В книге о. Спиридон пытается изложить подход к таинствам в свете своего личного служения³, существующей церковной практики и того, как таинства сочетаются с Евангелием и опытом св. отцов⁴.

Для архим. Спиридона настоящим таинством является оживление человека, его желание Бога⁵. О. Спиридон остро чувствовал разрыв между высотой христианского призвания и реальностью жизни церкви, который он наблюдал как священнослужитель. Настроение, на фоне которого происходят размышления о таинствах, можно передать такими его словами: «для всех христиан, не живущих жизнью Господа, все догматы церкви со всеми ее таинствами и служебным церковным культом представляют из себя одно лишь оскорбление Бога и сплошные пощечины Спасителю»⁶.

Для того, чтобы догматы, таинства и культы церкви стали действенным пространством богообщения, от верующего требуется безусловное обязательство жить по Евангелию и всей жизнью принадлежать Христу как Царю и Господу⁷. Для архим. Спиридона особую важность имеет факт принятия Христа как Царя. В главе «Таинства Церкви» книги «Царь христианский» он отмечает молитвы, элементы таинств и акценты их совершения, где показывается царское достоинство Христа и установление Его Царства⁸. Подчиненность церкви земному царю и государственной власти в глазах

Александр Анатольевич Корнеев — Свято-Филаретовский институт, магистратура, 2 курс.

¹ Жураковский А., свящ. Две проповеди священника Анатолия Жураковского // *Спиридон (Кисляков), архим. Исповедь священника перед церковью*. М., 2018. С. 113.

² См.: *Спиридон (Кисляков), архим. Царь христианский*. Киев, 1920.

³ Книга «Царь христианский» была написана в 1920 г. До этого были написаны и опубликованы книги «Из виденного и пережитого. Записки русского миссионера» (1917 г.), «Исповедь священника перед церковью» (1919 г.), в которых архим. Спиридон так или иначе выражает свое отношение к некоторым таинствам церкви. Систематический подход к проблематике таинств он представляет в книге «Царь христианский».

⁴ К теме таинств архим. Спиридон возвращался и в своих позднейших трудах — в дневниках 1928 г. Поздние взгляды не во всем совпадают с теми, что были описаны в книге «Царь христианский» в его время; эволюция его взглядов требует отдельного исследования.

⁵ Характерно признание одного арестанта после бесед с о. Спиридоном: «я хочу Бога, Бога хочу, душа моя ожила от ваших бесед, и она тянет к Богу. О, я Бога хочу!». См.: *Спиридон (Кисляков), архим. Из виденного и пережитого*. Рига, 1993. <https://azbyka.ru/fiction/iz-vidennogo-i-perezhitogo-zapiski-russkogo-missionera> (Дата обращения: 29.07.2021).

⁶ *Спиридон (Кисляков), архим. Царь христианский*. С. 51

⁷ Там же. С. 60

⁸ Например, в таинстве покаяния он делает акцент на том, что Христос берет грех мира как Пастырь и Царь. В крещении вспоминается оглашаемый, который отрекается от мира сего, отрекается от сатаны и становится подданным Христа и Его Царства. Для христианского

о. Спиридона практически не оставляет для первой шансов на свое призвание быть Телом Христовым и провозвещницей Царства Небесного. Поэтому так важно принять единственного Царя Христа и свою жизнь предавать Ему.

По глубочайшей уверенности архим. Спиридона церковь в лице своих представителей добровольно подчинилась государственной власти, интересы которой она и обслуживает посредством таинств, основные из которых — крещение, евхаристия, священство. Остальные зависят от них и служат тем же целям. И сами таинства вследствие этого исказились и «превратились в какую-то сплошную божественную магию, вытеснившую и заменившую собою самую сущность христианства, т. е. самую жизнь Спасителя в жизни христиан»⁹. Опыт личной церковной жизни о. Спиридона, опыт святых, само Евангелие говорили ему о том, что таинства «представляют из себя видимое, осязаемое посвящение христиан жить жизнью Христа и только»¹⁰. Подход этот архим. Спиридон видел, как исконный и бескомпромиссный.

Последовательность таинства, разбираемая в книге «Царь Христианский», имеет для автора определенный смысл и соотносится с жизнью христианина. О. Спиридон выстраивает следующий ряд: покаяние, крещение, миропомазание, евхаристия, елеосвящение, священство и брак. Покаяние архим. Спиридон называет первым и величайшим таинством, занимающим исключительное место и охватывающим всю жизнь христианина. С покаяния начинается путь к Богу, совершается процесс перерождения человека в новую тварь во Христе. Без покаяния невозможно войти и в Царство Небесное¹¹. Важность покаяния стала очевидной необходимостью для самого о. Спиридона во времена служения в Нерчинской каторге в Сибири в начале XX в. и впоследствии в Первую мировую войну, двадцать три года которых исследователь духовной жизни, иером. Антоний Ламбрехтс называет «вавилонским пленом» о. Спиридона¹².

Вторым в ряду является таинство крещения. Крещение архим. Спиридон связывал еще с одной стороной становления человека в новое творение. В этом бесповоротном таинстве происходит «ради жизни Господа радостное добровольное открытое отречение от князя мира сего со всеми его соблазнами»¹³. В этом же продолжающемся процессе перерождения верующий дает присягу быть подданным только одному царю — Царю Христу. С момента крещения христианин полностью принадлежит только Христу.

Знаком принадлежности Господу является печать Духа Святого, которую получает христианин в таинстве миропомазания. Дар Святого Духа запечатлевает это новое состояние, человек же, со своей стороны, должен подтверждать снова и снова,

сознания это должно быть чрезвычайно существенным моментом исповедания своей веры. О печати Святого Духа, подаваемого через Владыку Всецаря, говорится в таинстве Миропомазания. Так же и в таинстве елеосвящения есть молитва о Святом Царе Христе. Для описания таинства евхаристии приводятся некоторые сведения из множества различных литургий: литургии из Апостольских постановлений, греческой и сирийской литургий ап. Иакова, литургий свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста, ап. Марка, св. Григория, просветителя Армении, и многих других (всего 18 литургий, в число коих включена и литургия Преждеосвященных Даров) — все они содержат указание на царственность Христа и Его Царство. Об этом см. часть «Таинства Церкви» и далее, часть «Богослужебные каноны на русском языке»: *Спиридон (Кисляков), архим. Царь христианский*. С. 99–109.

⁹ Там же. С. 78.

¹⁰ Там же. С. 60.

¹¹ Архим. Спиридон акцентирует внимание на том, что покаяние открывает двери любому, преступник ли человек или иной другой: «Царство Божие открыто для всех, но в него можно войти путем покаяния, а не путем социальных и классовых рангов», подчеркивая тем самым необходимость покаяния и для братьев священников, о которых он переживал, как об отступивших от Христа служителях. См.: *Спиридон (Кисляков), архим.* Из виденного и пережитого. Рига, 1993. <https://azbyka.ru/fiction/iz-vidennogo-i-perezhitogo-zapiski-russkogo-missionera> (дата обращения: 29.07.2021).

¹² Антоний (Ламбрехтс), иером. Евангелие, возвещенное бедным. Миссионерское служение архимандрита Спиридона (Кислякова) в Сибири // Страницы. 1998. № 3:3. С. 425.

¹³ *Спиридон (Кисляков), архим. Царь христианский*. 1920. С. 61.

что он не принадлежит никому, кроме своего Царя и Господа, — ни себе, ни родителям или детям, ничему иному, включая государство и национальность. Это таинство архим. Спиридон также называет конфирмацией, т.е. подтверждением¹⁴. О миропознании он вспоминает в своих дневниках 1927–28 гг., где называет его даром, которого не было у великих пророков Ветхого завета, и таинством усыновления человека Богом, через Христа подаваемого всем христианам¹⁵. Из понимания таинства как подтверждения своего избранничества становится очевидной необходимость пребывать в этом таинстве и верности, даже если бы пришлось умереть мученической смертью¹⁶.

Таинство евхаристии архим. Спиридон называет, как и покаяние, величайшим таинством. В нем Христос дает нам Свою Жизнь, которая есть спасение от всякого греха, проклятия и смерти, и в ней же «заключается вся полнота примирения Бога с грешником и грешника с Богом»¹⁷. Это примирение соединяет таинство евхаристии с таинством покаяния, как бы усовершая его. Евхаристия сочетает в себе и другие важные мотивы. Чаша крестной смерти вручается Христом Своим ученикам, а через них и всем христианам с тем, чтобы они не отступали ни от жизни Христовой, ни от Христовых страданий. Дается чаша для свидетельства перед всем миром о Христовой жизни и о том, что христиане являются служителями Нового Завета. Евхаристия и представляет собой Новый Завет, по мысли архим. Спиридона. Примечательно, что, размышляя о таинстве евхаристии, он вспоминает не только, и может быть, не столько Тайную вечерю, сколько описанный у ев. Иоанна момент умовения Христом ног ученикам. Это пример евхаристического переживания как принятого от Бога служения заботы о ближних, поскольку забота и готовность положить жизнь за других была показана Самим Христом. Вкушая Тело и Кровь, христиане, тем самым, свидетельствуют (должны свидетельствовать) о своей готовности приобщиться Жизни и Смерти Христа ради Бога и ради ближних.

О таинстве елеосвящения архим. Спиридон говорит как о чуде Христовой жизни в этом мире и о святости в жизни христианина. Потому что жизнь христианина должна быть подобна жизни Христа. Это таинство призвано служить знаком власти Христа совершать чудеса и знамения о Его божественной жизни, через верных являть знамения Царства Божьего на земле. В наше время это таинство является, скорее, воспоминанием о чудесах, более того, формальным воспоминанием, по слову о. Спиридона¹⁸.

Еще одним величайшим и исключительным таинством архим. Спиридон считает таинство священства. К этому таинству у архим. Спиридона особо трепетное отношение. Еще на заре своего служения в Сибири он сталкивался с такими вопрошаниями, как: «во что священнослужители превратили таинство Церкви Христовой?»¹⁹, «если бы у нас было священство, то покаяние как таинство могло бы иметь силу»²⁰. С того времени архим. Спиридон много критиковал церковь и ее служителей. Иером. Антоний (Ламбрехтс) видит такую критику чрезвычайной, тем, на чем делается слишком большой акцент²¹. Но о. Спиридон убежден, что среди христиан должны быть избранники Божьи, служители, которые исключительно заботятся о распространении Христовой жизни по всей земле. Для посвящения человека и дальнейшей помощи в христианской жизни нужны ученики Христовы, облеченные «в особую Христову власть» совершения таинств церкви²².

¹⁴ Там же. С. 62.

¹⁵ *Спиридон (Кисляков), архим.* Тайный год: неизвестный дневник священника. М., 2020. С. 463.

¹⁶ *Спиридон (Кисляков), архим.* Царь христианский. С. 62.

¹⁷ Там же. С. 63.

¹⁸ Там же. С. 64.

¹⁹ *Спиридон (Кисляков), архим.* Из виденного и пережитого.

²⁰ Там же.

²¹ Например, начиная с работы «Исповедь священника перед церковью» критика церкви становится очень существенной, как считает иером. Антоний Ламбрехтс. См.: *Антоний (Ламбрехтс), иером.* Евангелие, возвещенное бедным. С. 425.

²² *Спиридон (Кисляков), архим.* Царь христианский. С. 65.

Напомним, что таинства у архим. Спиридона связываются с полным и бесповоротным переходом человека на служение Христу как единственному Царю и Господу. В связи с этим, вторым существенным моментом таинства священства является дар пастырства, дар заботы о вверенном священнику стаде Христовом и его умножении. В этом даре актуализируется и исполняется, в том числе смысл, указанный о Спиридоне в таинстве евхаристии — забота о христианах, показанная на примере умовения ног апостолам. Призвание священства архим. Спиридон ценил очень высоко: «каков представитель христианского Бога, таков по природе и Бог его»²³, поэтому священнослужители должны быть по святости, безгрешности и бескорыстию подобны Христу.

Священник является не только представителем Бога на земле, но и представителем от церкви перед Богом, в чем архим. Спиридон видит человеческий элемент таинства. Таинство священства, таким образом, связывается с двойной ответственностью. Впрочем, из его размышлений не видно каких-либо серьезных отличий в качестве предстояния священника пред Богом от качества жизни, какое возлагается на всех христиан. Как и другие, он должен полностью предать себя в подданство Христу как единственному Царю и Господу.

О последнем в ряду таинств таинстве брака архим. Спиридон рассуждает довольно пространно, пытаясь разобраться, является ли брак действительно таинством. По его убеждению, в основе таинств должна лежать какая-либо «идея жизни Христа»²⁴. Среди возможных идей для брака архим. Спиридон вспоминает чудо, сотворенное на браке в Кане Галилейской, слова Христа о не разлучении того, что сочетал Бог, в споре с иудеями и слова ап. Павла из послания к Ефессянам о сочетании мужа и жены как о тайне Христа и Церкви (Еф 5:31–32). Ни в одной из них он не видит достаточного основания для установления таинства брака, в каком мы его знаем. Поэтому архим. Спиридон не воспринимал брак как таинство и даже, наоборот, считал его проповедью «плотской жизни на земле»²⁵.

Гораздо позднее отношение к браку как к таинству было им пересмотрено. В своих дневниках 1927–1928 г. о. Спиридон писал о браке в другой тональности: брак нам дан не для утверждения естественного закона, а для подчинения его «закону зачатия Христа от Девы Марии», чтобы родить детей «не как детей естественных, а как сынов Божьих, как граждан Царства Небесного»²⁶. Т. е. в браке он увидел духовный союз, в атмосфере которого рождались бы угодники Божьи. Однако архим. Спиридон с сожалением отмечал, что в существующем чине таинства брака молитвы содержат исключительно ветхозаветные элементы²⁷. Впрочем, его новый взгляд на брак вызывает больше вопросов, нежели ответов. Пример семьи Богородицы и рождения Христа по плоти безусловно содержит таинство (даже, скорее, тайну), но таинство уникальное. Как быть с теми браками, в которых супруги живут целомудренно, или с теми, в которых дети восходят к святости далеко не сразу или, напротив, в них совершается крушение в вере, — эти и другие вопросы остаются без ответов.

Итак, архим. Спиридон (Кисляков) говорит о таинствах, осмысляя их, как возможность и дары Божьи, через которые христианин призван восходить на высоту святости Христовой жизни. Все таинства так или иначе связаны друг с другом. Несколько особо стоит лишь таинство брака, но и оно в итоге приблизилось по задачам к таинству священства в смысле воспитания граждан Царства Небесного, хотя и включает в себе очевидные проблемные места. В общем смысле, архим. Спиридон рассматривал таинства церкви как выражение веры христиан и подтверждение своего осознанного выбора, как подданных исключительно Царя Христа. Однако, для церкви и христиан жизнь, соответствующая сути таинств, во многом остается нерешенной задачей.

²³ Там же. С. 65.

²⁴ Там же. С. 67.

²⁵ Там же.

²⁶ *Спиридон (Кисляков), архим.* Тайный год. С. 452.

²⁷ Там же. С. 465.

Источники и литература

1. Жураковский А., свящ. Две проповеди священника Анатолия Жураковского // Спиридон (Кисляков), архим. Исповедь священника перед церковью. М.: Эксмо, 2018. 116 с.
2. Антоний (Ламбрехтс), иером. Евангелие, возвещенное бедным. Миссионерское служение архимандрита Спиридона (Кислякова) в Сибири // Страницы. 1998. № 3:3. С. 423–433.
3. Спиридон (Кисляков), архим. Из виденного и пережитого. Рига, 1993. <https://azbyka.ru/fiction/iz-vidennogo-i-perezhitogo-zapiski-russkogo-missionera>_(дата обращения: 18.03.2022).
4. Спиридон (Кисляков), архим. Исповедь священника перед церковью. М.: Эксмо, 2018. 116 с.
5. Спиридон (Кисляков), архим. Тайный год: неизвестный дневник священника. М.: Эксмо, 2020. 640 с.
6. Спиридон (Кисляков), архим. Царь христианский. Киев, 1920. 128 с.

Э. Д. Крамер

ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ ЭРИУГЕНЫ О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ПРИЧИНАХ В ПРОИЗВЕДЕНИИ «*PERIPHYSEON*»

Данная работа посвящена изложению учения Эриугены о первоначальных причинах (далее — ПП), которые играют крайне значительную роль в рамках эриугеновской системы. Задача состоит в коротком и ясном изложении основных характеристик ПП. Актуальность настоящей работы заключается, во-первых, в предоставлении возможности для не подготовленного читателя ознакомиться с ПП в эриугеновском понимании на русском языке. Во-вторых, в предоставлении в одной статье мыслей разных современных исследователей об эриугеновском учении о ПП для дальнейшего исследования специалистами. Хотя и возможно прийти к пониманию разных аспектов эриугеновского учения о ПП, читая самого Эриугену, однако знакомство с произведением «*Periphyseon*» представляется затруднительным и времязатратным, и по причине малого количества переводов, и по причине сложности самого автора. Эта сложность состоит в содержании и изложении Эриугены, который часто теряет внимание к одной теме, перебегая на другую, и потом возвращается на исходную тему.

Рассмотрим общий характер ПП. Во-первых, сам термин «первоначальные причины (*primordiales causae* или *rationes*)» — который является самым употребляемым Эриугеной — это заимствование из произведения «О книге бытия буквально» блж. Августина¹. Далее, ПП сами по себе, в независимости от их происхождения в частные существа, соответствуют второму разделению природы в рамках эриугеновской системы (*natura create et creans* — природа сотворённая и творящая). Если кратко определить ПП, можно прибегнуть к словам отечественного эриугениста В. В. Петрова. Он говорит, что «[ПП суть] идеальные основания тварных существ, от века утверждённые в Слове»². Также можно сказать, что для Эриугены первоначальные причины до некоторой степени выступают как платонические идеи. Они представляют собой некие сущности, существующие отдельно от своих частных инстанций в мире, которые подвергнуты условиям времени и пространства, по которым соотнобразовывается каждое частное. В отличие от своих инстанций эти идеи существуют вне времени и пространства в некоем незримом мире и носят универсальный характер, поскольку присутствуют во всех своих частных инстанциях, как их собственное бытие, но не становясь конкретными, сохраняя таким образом свой универсальный характер. Инстанции этих идей получают своё бытие и в нём пребывают через свою причастность к самим идеям, в то же время, как сами идеи, чтобы быть тем, что они и есть, ничему не причастны, но скорее являются тем, что они есть сами по себе. По причине этой причастности индивидов к своим идеям сами идеи называются причинами или основаниями тех вещей, которые им причастны.

Эван Джон Крамер — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

¹ *De Genesi ad litteram* VI.x.17, PL 34, 316. См.: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, PL 40, 29–32. Ср.: *Periphyseon* III, PL 122, 529AB. В этом месте Эриугена также находит основание для его любимого термина в греческих источниках.

² Гайденко П. П., Петров В. В. Тотальность природы и методы её исследования в перифьюсеон Эриугены // Философия природы в античности и в средние века. М., 2000. С. 418. См.: *Periphyseon* III, PL 122, 630BC.

Вышесказанное относится к классической платонической патримонии мысли Эриугены. Однако, как для позднейших неоплатоников, так и для христианских мудрецов первых веков н.э. местонахождение этих идей представляет собой серьёзную философскую проблему. В качестве решения этой проблемы Эриугена, подобно позднеантичным неоплатоникам, предлагает помещать ПП в одной из ипостасей Бога. Эриугена, как верный христианин, находит всего лишь одно подобающее место для помещения первоначальных причин — это вторая ипостась пресвятой Троицы, предвечный божественный Логос. По Эриугене ПП получили своё бытие от Бога-Слова, и в нём существуют³. Мало того, Эриугена даже дерзко утверждает, что ПП существуют не только в Боге-Слове, но и есть сам Бог в каком-то смысле⁴. Стало быть, если они отождествлены каким-то образом с Богом, то ПП вечны постольку, поскольку Бог сам вечен. Про их совечность Богу сам Эриугена говорит: «первые причины всего совечны Богу, и Началу, в котором они были созданы»⁵. Такие смелые высказывания могут вызывать вопросы насчёт православности мысли Эриугены. Однако здесь нельзя упускать из виду диалектический характер мысли Эриугены, возникший по причине своеобразности его истолкования и синтезирования разнородных источников, которые он всегда старается примирить. Насчёт совечности и тождественности ПП с Богом необходимо иметь ввиду следующее различие: после вышеуказанной цитаты, что «первые причины всего совечны Богу», Эриугена уточняет, что они «не совсем совечные», так как они контингентные, зависящие от Бога для своего бытия⁶. Далее, он говорит, что эти причины можно считать вечными или даже совечными Богу в том смысле, что Бог не предшествует им по времени, поскольку ПП как таковые лежат за пределами времени⁷. В собственном смысле только то, что не имеет какого-либо начала в онтологическом смысле этого слова можно считать абсолютно вечным⁸. Далее, как Эриугена ясно даёт понять, когда он трактует ПП как исхождения из Бога или первые причастности к непостижимой божественной Пресущности, ПП имеют своим фундаментом самого Бога как их причину. Также в этом смысле можно сказать, что они подчинённые и потому тварные и не идентичные с Богом. Иными словами: Бог предшествует первоначальным причинам, поскольку всякая причина предшествует своим эффектам⁹.

Рассмотрим ПП как исхождения от Бога, их порядок, и число¹⁰. На эту тему Эриугена в очень значительной мере опирается на Дионисия Ареопагита, которого он называет «искусным исследователем», который лучше всех изложил порядок первоначальных причин и их эманацию от Бога¹¹. В третьей книге «*Periphyseon*» Эриугена излагает следующую схему исхождения ПП и их отношение к своему Первоначалу и остальному бытию. Во-первых, есть Высшее Благо, которое есть Первоначало всего, непостижимое как для всего тварного, так и для Себя самого, поскольку бесконечное, как таковое, не подлежит определению в этимологическом смысле этого слова¹². Во-вторых, это Высшее Благо приводит к бытию ПП или исхождения. И наконец по этим ПП, как неким схемам, Бог создаёт весь феноменальный мир. Сейчас следует обратить наше внимание на сами исхождения ПП от Бога и поговорить о них подробнее. Во-первых, они иерархично упорядочены. Более того, Эриугена называет 15 главных ПП

³ *Periphyseon* III, 624B; 626B; 639C.

⁴ *Ibid.*, 640C; 641A.

⁵ *Ibid.* II, 561B.

⁶ *Ibid.* II, 561C-562A.

⁷ *Ibid.* III., 623C.

⁸ *Ibid.* II, 562A.

⁹ *Ibid.* III, 635C.

¹⁰ Для хорошего введения в порядок ПП см. *Gersh S., Stéphanie C. L'Ordo Naturalis des causes primordiales. La transformation érigénienne de la doctrine dionysienne des noms divins // Les Études philosophiques. 2013/1, № 104. P. 57-78.*

¹¹ *Periphyseon* III, 622B.

¹² *Ibid.* II, 586B-587B; 589B.

и придаёт им следующий порядок на основе их объема: благо, бытие (или сущность), жизнь, разум, интеллигентность, мудрость, сила, блаженство, истина, вечность, величие (или величина), любовь, мир, единство, совершенство¹³. Здесь Эриугена в основном следует перечислению божественных имён, как они находятся в Дионисии Ареопагите, но в некоторых местах Эриугена, например, совершенно опускает некоторые исхождения, включённые в перечень Дионисия¹⁴. Как уже было отмечено, их порядок не является произвольным для Эриугены. Благо занимает первое место, поскольку по мнению Эриугены оно охватывает больше, чем все прочие исхождения. И даже вслед за Ареопагитом выдвигает довольно смелый тезис, что объем блага больше, чем охват бытия, потому что «не только то, что существует, является благом, но и то, что не существует, является благом. Мало того, то, что не существует, даже считается лучше. Ибо насколько оно своим превосходством превышает бытие, настолько приближается к Сверхсущественному Благоу, то есть к Богу»¹⁵. Т. е., это благо наиболее близкое к Богу. Чем ниже спускаемся по цепи этих исхождений, тем дальше удаляемся от Первоначала и приближаемся к небытию в отрицательном смысле этого слова.

Далее, следует отметить другое название, которое даёт Эриугена исхождениям — «причастности». На самом деле, он предпочитает это название слову «исхождение» для обозначения божественных идей или ПП. Эти причастности напрямую причаствуют Богу для получения своего бытия или сущности. Про причастности надо добавить, что они есть то, что они есть, сами-по-себе. Именно поэтому Эриугена называет благо не просто «благом», но «самим-по-себе благом». Что здесь имеется в виду? Эриугена ясно даёт понять, что эта первая причастность к Богу является самим-по-себе благом, поскольку через себя она причаствует Высшему Благоу, которое есть сам Бог, и не через другое, в то время как все частные благие вещи причаствуют Высшему Благоу только посредством их причастности к самому-по-себе благоу, и всё только что сказанное о самом-по-себе благе также относится ко всем прочим причастностям. Далее, в связи с этим можно разделить всё сущее на три класса: причастуемое и непричастное, причастуемое и причастное, непричастуемое и причастное. И первые причастности или ПП относятся ко второму типу.

А теперь приступим к вопросу численности ПП. Ответ на этот вопрос носит диалектический характер. Ему всегда хочется сказать на всё *sicet non*. В одном месте Эриугена утверждает, что они бесконечные и бесчисленные¹⁶. А с другой стороны, хоть и кажется, что они множественны, но на самом деле, как пребывающие вечно в своём Первоначале, они составляют одно простейшее единство, максимально отчуждённое от какой-либо множественности. Но тут же возникает вопрос: откуда их мнимая множественность? В качестве ответа на этот вопрос Эриугена выдвигает два предложения. Во-первых, множественность ПП возникает посредством их простижения в частные вещи, которые ПП причастны. Во-вторых, они являются множественными по причине их созерцания в конечных умах. В качестве иллюстрации первой интерпретации Эриугена приводит пример из древней математики, в которой особое место занимала монада или число «один». Монада — это число, посредством которого мы числим все остальные числа, поскольку — если пользоваться языком современной математики — монада присутствует в каждом числе как один из его факторов. И применительно к учению Эриугены, как число «один» в математике виртуально содержит в себе все остальные числа, так и Монада, или Первоначало всяческих, превосходным образом содержит в себе виртуально все возможные ПП в своей абсолютно для всех непостижимой простоте¹⁷.

¹³ Ibid. III, 622–623. Ср.: Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998. С. 287–288.

¹⁴ Примером могут служить следующие имена: свет, правосудие, стазис, движение, и проч. См.: De divinismominibus, PG 3, 997–1065.

¹⁵ Periphyseon. III, PL 122, 628B.

¹⁶ Ibid., 623C.

¹⁷ Ibid., 652B–654A.

В настоящей работе были представлены основные характеристики ПП в произведении Эриугены «*Periphyseon*». Подводя итоги, мы можем установить, что характер мысли Эриугены является диалектическим, так как, позаимствовав идеи от разных источников, он всегда пытался их примирить. Более того, как ясно из вышесказанного, эта попытка примирения не состояла в простом необдуманном смешении разнородных источников, приводящих к очевидным противоречиям. Напротив, философская система Эриугены в данном контексте представляет собою крайне оригинальный и творческий синтез, на который способен только уникальный интеллект. К сожалению, в данной работе не представлено полное понимание Эриугеной ПП, поэтому необходимы дальнейшие исследования, в которых следует обратить особое внимание на заимствования Эриугеной разных источников как западных, так и восточных, и пояснять как Эриугена творчески и философски обосновано синтезирует их в рамках своей системы.

Источники и литература

1. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М.: Мартис, 1998.
2. *Гайдено П. П., Петров В. В.* Тотальность природы и методы её исследования в перифьюсеон Эриугены // *Философия природы в античности и в средние века*. М.: Прогресс-Традиция. 2000. С. 417–479.
3. PG – *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. Migne, tt. 1–161 (Paris, 1957–86).
4. PL – *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, tt. 1–221 (Paris, 1844–66).
5. *Gersh S., Stéphany C.* L'Ordo Naturalis des causes primordiales. La transformation érigénienne de la doctrine dionysienne des noms divins // *Les Études philosophiques*. 2013/1, № 104. P. 57–78.

П. К. Иванов

«МЕТАФИЗИКА СЕРДЦА» П. Д. ЮРКЕВИЧА В ЛИНИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: Г. С. СКОВОРОДА И В. С. СОЛОВЬЕВ

«Философия сердца», которую разрабатывал один из крупнейших представителей киевской духовно-академической школы П. Д. Юркевич, является сквозной для русской религиозной философии темой. Мыслитель рассматривает сердце как центр физической и духовной жизни человека. Концепция профессора включает в себя физиологический, онтологический, гносеологический и этический аспекты феномена «сердце»¹. Гносеологическая интерпретация и метафизическое осмысление терминов «сердце» и «любовь» мыслитель, по мнению исследователей, перенял у Г. С. Сковороды².

Наиболее характерной особенностью антропологии Сковороды является центральность понятия сердца. Мыслитель в своих трудах описывает его как центр духовной жизни человека, в котором соединяются все мысли, чувства и поступки. Символ «сердце» имеет в трудах мыслителя многослойную смысловую структуру, состоящую из четырех компонентов: экзистенциально-онтологического, аксиологического, нравственного и гносеологического³. На физическом уровне сердце представляет собой основу жизнедеятельности и движения тела. В свою очередь тело есть внешнее проявление сердца, все члены и органы чувств зависят от него как периферия зависит от центра.

В *экзистенциально-онтологическом аспекте* сердце позиционируется как некая духовная субстанция, основа совокупности личностных признаков. Это и есть «истинный», «внутренний» человек, понимаемый как «отрасль Божественного Логоса»⁴ и центр души. Будучи источником целей деятельности человека, сердце определяет его поступки и содержит экзистенциальные переживания: им человек гордится или смиряется, проклинает или благословляет, печалится или радуется.

Аксиологический аспект отражает духовность человека, выступает источником принципов человеческой жизни и требованием духовно-нравственного возрастания. В этом аспекте философ следует библейской традиции представления о сердце как источнике нравственного выбора и поступков человека, однако в его размышлениях звучат и несколько пантеистически окрашенные мотивы о том, что в человеке «погребена» «искра Божия» и «таится Дух Божий»⁵.

Нравственный аспект сердца содержит его понимание философом как центра, отвечающего за выбор им жизненных ценностей. Состояние сердца является проявлением

Павел Константинович Иванов, чтец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

¹ Гаврилов И. Б., Иванов П. К. К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 221–223.

² Абрамов А. И. Юркевич Памфил Данилович // Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 540–541.

³ Голомонзина В. В. Многоаспектность понятия «сердце» в философии Г. С. Сковороды // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2011. № 131. С. 75.

⁴ Марченко О. В. Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX–XX вв.: автореф. дис. ...докт. филос. наук. М., 2007. С. 12.

⁵ Зеньковский В., протопр. Очерки русской философии // Зеньковский В. В. Христианская философия. М., 2010. С. 354.

душевного здоровья. Душа, страдающая недугами, имеет больное сердце, лечение которого способно преобразить его в «новое сердце», свободное от мирских пристрастий, сияющее Божественной благодатью.

Гносеологический аспект отражает доступность познания Бога, человека и мира только лишь «сердечному познанию». Мыслитель противопоставляет плотскому, внешнему оку сердечное внутреннее око, которое может воспринимать нетварный Божественный свет, что и представляет собой познание истины. Соответственно, важнейшим инструментом познания является *вера*. Данный аспект сердца в размышлениях Сковороды отражает ограниченность рассудочного знания, получаемого без участия сердца. В то же время сердце и ум не противопоставляются им друг другу, сам человек определяет их гносеологическое единство⁶.

В истории русской философии Сковорода впервые осуществил синтез религиозного и философского знания, начав развитие философии сердца, которая и была для него жизнью. Успешно преодоленные жизненные испытания помогли ему сказать: «Когда дух человека веселый, мысли спокойные, сердце мирное — то все светло, счастливо, блаженно. Это есть философия»⁷.

Таким образом мы видим, что Юркевич воспринял у Сковороды все смысловые аспекты символа «сердце» как центра всей духовной жизни человека, его ценностей, нравственной жизни и как инструмента познавательной деятельности.

Важную методологическую роль в рассуждениях П. Д. Юркевича играет принцип целостности: «Тело есть целесообразный орган души не по одной своей части, но по всецелому своему составу и устройению»⁸. Этот взгляд характеризует его как продолжателя традиции платонизма в антропологических воззрениях, но философское осмысление, как было показано, он развивает в русле идей Г. С. Сковороды. Основополагающая идея работ профессора: «Человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца, которое везде хотело бы видеть благо, счастье, сладкую игру жизни, везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотой любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме осуществлённого общего счастья мир представляется ему как нечто достойное существовать»⁹ помещает его среди тех мыслителей, которые разрабатывали родную для русской религиозной философии тему «философии сердца» и «метафизики любви».

Один из таких мыслителей — В. С. Соловьев, давший очень высокую оценку трудов своего учителя. Он обращался к работам профессора в статьях «О философских трудах П. Д. Юркевича», «Три характеристики», «Метафизика и положительная наука». В них он не только описывал взгляды наставника, но и создавал свою философскую систему, которая продолжала разработки Памфила Даниловича. Владимир Сергеевич, которого называют «духовным потомком» Сковороды, хотя он и действительно по материнской линии приходится ему родственником, продолжал труды Юркевича в рамках концепции всеединства, которая была разработана им с целью «содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами — внутреннему соединению его с истинно-сущим»¹⁰. В этой концепции человеку отводится значительное место, в виду того, что, по мысли философа «в истинно

⁶ Голомонзина В. В. Многоаспектность понятия «сердце» в философии Г. С. Сковороды. С. 78–80.

⁷ Ковалинский М. И. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 403.

⁸ Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни по учению Слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 78.

⁹ Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 181.

¹⁰ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 198–199.

человеческом бытии, равно нуждаются и Бог, и материальная природа, — Бог в силу абсолютной полноты Своего существа, требующей другого для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения»¹¹. Опираясь на данное положение, мыслитель разрабатывает концепцию богочеловечества, смысл которой в том, что «человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к великой противоположности между безусловным и условным»¹². Другими словами, человек представляет собой связующее звено, соединяющее Божественный и материальный миры. Богочеловеческое всеединство является софийным процессом одухотворения физического мира, это лестница ее восхода к совершенству, путь, который долог и труден¹³. Соловьев в своей философии разрабатывал учение о Софии. В его трудах этот термин практически идентичен понятиям добра, блага, истины и красоты, которые центрированы в человеческом сердце¹⁴. Объединяющим моментом когнитивных способностей человека в его системе является «сердечное ведение» или «*разум сердца*». Поэтому, процесс развития сознания без сердечного труда невозможен, ввиду того, что познание вселенских Добра, Истины и Красоты доступно исключительно живым и открытым сердцем. Софийное бытие индивида — это гармоничное становление целостной личности и его конечная цель есть преобразование сознания¹⁵.

Источники и литература

1. Соловьев В. С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118–125.
2. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
3. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 3–172.
4. Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 104–192.
5. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 69–103.
6. Абрамов А. И. Юркевич Памфил Данилович // Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Кругъ, 2005. С. 536–541.
7. Гаврилов И. Б., Иванов П. К. К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 218–226.
8. Голомонзина В. В. Многоаспектность понятия «сердце» в философии Г. С. Сковороды // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2011. № 131. С. 74–81.
9. Емельянов Б. В. Русская философия как человековедение: избранное. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. 331 с.
10. Зеньковский В., *протопр.* Очерки русской философии // Зеньковский В. В. Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 311–915.

¹¹ Соловьев В. С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.

¹² Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 113.

¹³ Емельянов Б. В. Русская философия как человековедение: избранное. Екатеринбург, 2014. С. 54–55.

¹⁴ Калугина С. А. Этико-философский анализ феномена сердца (на материале русской философской культуры второй половины XIX — начала XX вв.): автореф. дис. ...канд. филос. наук. Тула, 2008. С. 15.

¹⁵ Лебеденко А. А. Философия сердца в истории русской религиозно-философской мысли XI–XX вв.: автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., 2010. С. 15–16.

11. *Калугина С. А.* Этико-философский анализ феномена сердца (на материале русской философской культуры второй половины XIX — начала XX вв.): автореф. дис. ...канд. филос. наук. Тула, 2008. 24 с.
12. *Ковалинский М. И.* Жизнь Григория Сковороды // *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 373–414.
13. *Лебедево А. А.* Философия сердца в истории русской религиозно-философской мысли XI–XX вв.: автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., 2010. 24 с.
14. *Марченко О. В.* Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX–XX вв.: автореф. дис. ...докт. филос. наук. М., 2007. 37 с.

Н. С. Артёмов

ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИХ ПРОТИВОРЕЧИЙ ЛИЧНОСТИ ПЕТРА I

(по роману Д. С. Мережковского
«Антихрист. Пётр и Алексей»)

Трудно переоценить влияние деятельности Петра Великого на всю историю России. Личность первого российского императора и по сей день вызывает непомерный интерес у множества историков, философов, художников и литераторов. Наиболее сложной и малоисследованной, как представляется, является сфера жизни монарха, которая, однако, в себе содержит ключ к пониманию многих духовных, социальных и политических процессов в России периода его правления и последующих столетий — речь о религиозной жизни Петра I.

Пожалуй, наиболее развернуто о внутреннем, духовном облике Петра I высказался Дмитрий Сергеевич Мережковский, философ, и ярчайший представитель «нового религиозного сознания» в России XIX–XX веков и, как следствие, автор, далёкий от православия. Но, тем не менее, он абсолютно верно отразил, обращаясь к реальным событиям из жизни императора, парадоксальную двойственность души Петра, на которую в оценке лишь объективных и внешних итогов его правления внимания, как правило, не обращается.

Исследование имеет цель — попытаться с позиции православного христианства дать оценку как личности Петра Великого (с опорой, в первую очередь, на роман Мережковского), так и всех догматических отступлений от учения Восточной Церкви в трудах автора романа, потому что, как представляется, сам феномен «нового религиозного мышления» есть прямое следствие политики Петра I по отношению к Русской Православной Церкви.

Мережковского по праву можно назвать главным представителем символизма в отечественной литературе, именно он впервые дал ему обоснование в лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», произнесенной в 1892 году. Центральной темой направления было религиозное возрождение, в представлении мыслителя имеющее несколько положений¹. Так сформировалась целостная система взглядов автора, которой он следовал и которую обогащал на протяжении всей своей творческой жизни.

Главное утверждение Мережковского в следующем: Новый Завет, то есть христианство, не является чем-то законченным, ведь если Бог троичен, следовательно, надлежит быть и третьему Завету, заключенному с Духом. От этого тезиса выстраиваются все остальные положения, из него же вытекает и напряженный эсхатологизм в учении автора. Он убеждён, что христианство себя исчерпало, что церковь, основанная на Петре, так называемое «историческое христианство»², должна уступить место новому откровению, которое станет неким последним актом перед тем, как исполнятся времена и наступит Царство Божие, которое Мережковский, разумеется, считал возможным

Николай Сергеевич Артёмов — Вологодская духовная семинария, бакалавриат, 1 курс.

¹ Дунаев М. М. Православие и русская литература в 6-ти частях. М., 2001. Ч. 5. С. 136.

² Бердяев Н. А. Новое христианство (Д. С. Мережковский). // Дух и реальность. Минск, 2011. С. 398.

уже на земле. Наиболее явно апокалиптические тенденции автора можно проследить в трилогии «Христос и Антихрист», завершающая книга которой — «Пётр и Алексей», как явствует из названия, повествует о событиях периода правления Петра Великого.

Сам Пётр Алексеевич представлен в произведении с большой долей достоверности: Мережковский живописует, быть может, самый правдоподобный и убедительный портрет первого русского императора в русской классической литературе: от банальных деталей во внешности до целого ряда фактов и мифов о личной жизни Петра — так автор открывает по-настоящему панорамный вид на внутренний мир монарха. Однако Петр в романе — всё-таки действующее лицо в художественном произведении, поэтому изрядная доля исключительно авторских догадок в его портрете присутствует.

Пожалуй, главное, что Мережковский верно подметил, — это двойственность Петра: как бы сочетаются в нём два полностью противоположных лица: с одной стороны — отец, любящий искренней любовью своего первенца Алексея и всю Россию, с другой — ненасытный кровопийца, не пожалевший и сына своего ради того, чтобы не попустить смены курса развития государственности в России в сторону от Европы³. Эта вторая личина, или «маска», императора в романе имеет множество имён: «зверь», «оборотень», но первое из них — «Антихрист». Так Петра именовали в народе, потому что его политика по отношению к Русской Православной Церкви действительно носила противоречивый характер.

Мережковский, с его любовью к крайностям, противоположностям, которые сближаются практически до неразличения⁴, в Петре на уровне его религиозного восприятия мира выявляет следующее: император, будучи, как сам он отмечает, человеком верующим в Бога христианского и всей душой уповающим на Него, и молящим Его низвести весь гнев на него одного, лишь бы отечество устояло⁵, — несмотря на всё это Пётр откровенно смеётся над упразднённым им институтом патриаршества, устраивает «всешутейшие соборы» и заставляет подданных целовать холодный мрамор статуи богини Венеры в знак почтения гостыи из далёкой Флоренции и лояльности к власти правителя⁶. Последнему — удивительному для Мережковского появлению и в России с петровских времён интереса к античной культуре вплоть до подобных мерзких сцен, как со статуей «Венус», — автор даёт название феномена «воскресших богов», который рефреном следует сквозь всю трилогию «Христос и Антихрист».

Пётр параллельно может собственноручно вытачивать из кости паникадило для собора Петра и Павла и из карельской берёзы статую «маленького Вакха с виноградную лозой»⁷; праздновать светлое Христово Воскресенье, а сразу за тем начать шумное застолье со «всешутейшим собором», где обсуждается с еп. Феофаном (Прокоповичем) учреждение Синода, эту новую коллегию царь с иерархом со злорадством именуют «патриархом»⁸.

Положительные черты Петра, по Мережковскому, близки к его маске «зверя», являются словно её отражением. Например, в романе не раз отмечается удивительная работоспособность Петра, его истощение себя на благо родины: царь был один против целого мира, против Московской Руси, мнимое невежество которой он старался одолеть образованием на европейский манер. А временами в нём зажигалась самая чистая любовь, порой он спускался со своей высоты до обыкновенных потребностей своих ближних — сострадание совсем не чуждо ему.

Итак, попробуем дать оценку деятельности Петра Великого с позиции православия и установить связь между его преобразованиями по отношению к христианству в России с теми явлениями в религиозно-философской мысли, которые наиболее сильно в отечественном пространстве стали занимать умы в конце XIX — начале XX века.

³ Мережковский Д. С. Антихрист. Петр и Алексей. М., 1993. С. 289.

⁴ Бердяев Н. А. Новое христианство (Д. С. Мережковский). С. 393.

⁵ Мережковский Д. С. Антихрист. Петр и Алексей. С. 290–291.

⁶ Там же. С. 25–28.

⁷ Там же. С. 264.

⁸ Там же. С. 364.

Мережковский, например, не прощает Петру учреждения Синода, точнее, для него немислимо то, что Церковь становится, своего рода, «департаментом» в государственном аппарате, во главе которого стоит лицо светское. Он также негативно оценивает и указ о нарушении тайны исповеди, утверждённый только для облегчения работы фискальной службы, чтобы никто не смел даже в мыслях учинять измену. Своё отношение автор выражает через двух персонажей: царевича Алексея, для которого церковь перестала существовать именно после реформ отца, и через Тихона, побывавшего и в раскольнической среде, и в страшной секте, и под крылом православного иерарха, но не нашедшего пристанища для души. Дмитрий Сергеевич с твёрдостью констатирует: невозможно одновременно быть со Христом и буквально насаждать язычество в государстве, причём делать это исподволь, под флагом всё того же православия: ведь в бытие богов античных никто не верит, однако обряд поклонения им — это объективная реальность, в этом суть феномена «воскресших богов».

В вышеизложенных примерах роман Мережковского, в сущности, близок с оценкой многих православных мыслителей. Так, святитель Игнатий Брянчанинов в XIX веке пишет, что Россия уклонилась от духа истинной православной Вселенской Церкви «преимущественно в своём Синоде, тщетно именуемом Святейшим»⁹. Славянофил И. С. Аксаков подчеркивает: «Церковь со стороны своего управления представляется <...> колоссальной канцелярией...»¹⁰ А священник Георгий Флоровский оценивает эпоху Петра и вовсе как период «начала Вавилонского пленения» Церкви¹¹, и он же говорит о «протестантской псевдоморфозе церкви» — в этом, пожалуй, корень той почти сектантской свободы мысли, которая проявилась с небывалой силой в конце XIX — начале XX веков.

На примере воззрений Мережковского ярко можно проиллюстрировать итоги той духовно-нравственной распущенности, причиной которой стала Петровская «реформация». Дмитрий Сергеевич сам, сознательно или бессознательно, показывает, из чего он исходит с идеей третьего Завета (которая, важно отметить, вовсе не нова¹²) и всех фантазмагорических построений, из неё вытекающих. Вспомним историю Тихона, насильно подверженного западным религиозно-философским веяниям, царевича, отступившего от Русской Православной Церкви, — вот из чего состоит внутренний мир автора: из отвержения Церкви и поиска истины там, где её нет.

Идея третьего Завета — естественный для Мережковского выход из той ситуации застоя, в которой, по его мнению, было христианство и Западное, и Восточное. Однако, как представляется, факт принятия и развития этого учения в его трудах свидетельствует только об одном: о непонимании им христианства. Мережковский игнорирует будто бы факт дня Пятидесятницы¹³, в который Дух Святой уже снизошёл на апостолов и на всю Церковь Христову и с той поры неизменно пребывает в ней. Также можно вспомнить слова Спасителя из Евангелия от Иоанна: «но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин 15:15) — Христос являет миру последнее откровение, так как всю полноту истины, необходимую для спасения каждого человека, Он донёс до тех, кто «имеет уши слышать» (Мк 4:9), ведь Сам Господь — «путь и истина и жизнь» (Ин 14:6).

И главное в чём Мережковский допускает фатальный просчёт, так это в том, что, признавая необходимость продолжения Откровения, он умаляет значение Нового Завета¹⁴ и полностью обесценивает жертву Христову — ему не нужен Спаситель.

⁹ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. Записки Игнатия Брянчанинова. 1862–1866 гг. // *Соколов Л.* Святитель Игнатий: его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. М., 2003. Ч. 3. С. 59.

¹⁰ *Аксаков И. С.* К чему ведёт взгляд на Церковь как на государственное учреждение // Полн. собр. соч. СПб., 1903. Т. 4. С. 99–100.

¹¹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 91.

¹² *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. С. 158.

¹³ Там же. С. 140.

¹⁴ *Бердяев Н. А.* Новое христианство (Д. С. Мережковский). С. 408.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что Пётр I, как верно он «вос-создан» с исторической точностью в романе Мережковского, действительно начал с небывалой силой «антихристовы процессы» в России. Он на два столетия обезглавил Церковь, принял многие западно-христианские и внешние, и вероучительные особенности и, как верно заметил Мережковский, первый жесточайшим образом попустил пролитие крови в доме Романовых.

Страшные революционные процессы в России во многом явились долгим отзвуком в веках от той раны, что нанесла политика Петра Великого Русской Православной Церкви. Она, будучи внедренной в систему государственного аппарата, потеряла прежнюю свободу и силу, какой обладала в эпоху до петровской реформации и не могла выступить против тех направлений чувств и мысли, какие в кругах интеллигенции зрели ещё с XVIII века. Но Дух Божий не отошёл от неё, не покинул Россию, потому что угодно было Господу, чтобы и из «мерзости запустения» на месте святом (Мф 24:15) для всего мира воссияли звёзды истинного православия (особенно, как это не удивительно, в XIX веке), причём как из среды духовенства, так и светского населения.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. К чему ведет взгляд на Церковь как на государственное учреждение // Полн собр. соч. СПб., 1903. Т. 4. С. 95–102.
2. Бердяев Н. А. Новое христианство (Д. С. Мережковский) // Дух и реальность. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2011. С. 390–421.
3. Дунаев М. М. Православие и русская литература в 6 ч. втор., исправ., дополн. М.: Христианская литература, 2001. Ч. 5.
4. Игнатий (Брянчанинов), свят. О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. Записки Игнатия Брянчанинова. 1862–1866 гг. // Соколов Л. Святитель Игнатий: его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2003. Ч. 3. С. 58–69.
5. Мережковский Д. С. Антихрист. Петр и Алексей. М.: Панорама, 1993.
6. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006.

В. В. Добротворский

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА СОФИОЛОГИИ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В одном из своих интервью корреспондентам Русской службы ВВС архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс дал следующую характеристику творческих способностей прот. С. Н. Булгакова: «...отец Сергей Булгаков был один из величайших умов этого века. Кто еще, кроме него, мог писать на литературные темы, рассуждать о Достоевском, и одновременно писать по экономическим вопросам, и затем о Ницше и философии Ницше, и тут же об истории мистицизма, как Западного, так и восточного — и переплавлять все это в единую картину методом его собственного синтеза? Это был гигант. А в то же время — я знал нескольких людей, которые знали его лично — человек огромной личной твердости, ясности и цельности. Так что к отцу Сергию Булгакову я возвращаюсь постоянно»¹.

Обращаясь к творческому наследию Сергея Николаевича Булгакова, зачастую акцентируют внимание на концепции «философии хозяйства», выступающей неким синтезом экономики и богословия. Хотя «важной и одновременно недостаточно изученной частью его религиозно-метафизического исследования хозяйства является оригинальная культурологически ориентированная философия искусства»². Невозможно не согласиться с этим высказыванием, так как у С. Н. Булгакова имеется множество статей, работ, дневниковых записей, посвященных деятелям искусств разных областей и их творчеству. Но чаще всего вспоминается сложный философский путь (от марксизма к идеализму и далее), оставляя эстетические интенции Сергея Николаевича в тени. Однако не без сильного влияния искусства и его осмысления связан поворот Булгакова к ортодоксальной традиции.

Почему необходимо с разных позиций изучать биографические особенности наследия С. Н. Булгакова? Потому что одно из основных противоречий нашего отношения к вновь обретенному наследию состоит в том, что мы плохо знаем биографии его создателей (особенно эмигрантского периода их жизни) и мало (или слишком односторонне) интересуемся их личностями. Историко-философский подход к личностям выдающихся русских мыслителей становится односторонним и даже одномерным, когда мы пытаемся видеть в них прежде всего и только мыслителей, авторов классических трудов, биография которых интересует нас лишь постольку, поскольку она может служить комментарием к этим трудам. Суть возникающей при таком подходе опасности искажения и обеднения личности прекрасно выразил В. Вейдле, говоря об о. С. Булгакове: «Труды его, для меня, неотделимы от его личности, но личность отделима от трудов, и она мне больше дала, глубже во мне запечатлелась, чем труды»³. Выяснению этого «больше», восстановлению подлинного исторического

Владимир Владимирович Добротворский — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Уильямс Р., архиеп. Я подумывал перейти в православие (интервью) // Русская служба ВВС http://news.bbc.co.uk/hi/russian/entertainment/newsid_7724000/7724574.stm (дата обращения: 28.01.2022).

² Беляев Д. А., Скрипкин И. Н. Культурологическая философия искусства С. Н. Булгакова: искусство в системе культурного хозяйствования // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12. Ч. 5. С. 28–30.

³ См.: Вейдле В. Памяти отца Сергея // Русская религиозная мысль XX века / Сб. ст. под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 214

образа выдающихся личностей во всей их противоречивости и разносторонности и призван служить жанр научной биографии⁴. Говоря об эстетических началах софиологии Булгакова, невозможно обойти стороной особенности его биографии, а именно тех встреч, которые изменили его жизнь.

Название статьи С. Н. Булгакова «Две встречи»⁵, которую он напишет как дневниковый текст и потом включит его в «Автобиографические заметки», как кажется, отсылает к стихотворному видению Вечной Подруги В. С. Соловьева («Три свидания»⁶). Однако в своей статье, где «Две встречи» Булгакова рассматриваются в историко-культурном контексте, С. С. Аверинцев показывает иное отношение Булгакова к объекту созерцательной встречи, чем у Соловьева: «предмет Булгакова — некое переживание, которое когда-то казалось едва ли не таким же видением, однако позднее, увы, разоблачило свою ложность, оказалось земным, посюсторонним, «слишком человеческим», и вызвало гневный аффект, под конец сменяющийся попыткой взглянуть на предмет отрезвленно и внеситуативно»⁷. Это «отрезвление» от второй встречи имеет важное значение для С. Булгакова как православного богослова и для видения разницы софиологических взглядов между ним и В. С. Соловьевым.

Булгаков начинает с воспоминаний о конце 90-х гг., когда именно эстетические увлечения образовывали целительную брешь в мрачном безверии молодого марксиста: «И даже в самые темные дни своего марксизма я оставался неразлучным с Мусоргским и Достоевским, Гете и Пушкиным, и как раз в Берлине переживал могучую мистику Вагнера, отдаваясь ей, может быть, безудержней, нежели следует» (что касается любопытного упоминания Рихарда Вагнера, важные нюансы раскрывает, цитируемое И. Роднянской в примечаниях к этому месту, письмо Булгакова к Эмилию Метнеру еще от 19 апреля 1915 г.: «Wagner — это сложно и противоречиво. Одно время я его имел бессознательно суррогатом религии (в марксизме), затем религиозно боялся, теперь не боюсь и эстетически люблю, но религиозно его ощущаю мало и не положительно»)»⁸.

Сергей Булгаков описывает в своем автобиографическом фрагменте в книге «Свет Невечерний» историю одного обращения. Обращению предшествовали глубокие эстетические переживания, впервые возникшие в 24-х летнем возрасте от природы Кавказа. А далее произошла первая встреча с Западом, а именно с Сикстинской Мадонной Рафаэля в Дрездене.

А. П. Козырев, вспоминая текст «Двух встреч» Булгакова, пишет: «Как он плакал перед ней юношей, “марксистским щенком”, как он сам себя называет в 1899 году, и молился ей, потерявший веру, сын священника. И как двадцать пять лет спустя, в 1924 году, возвращаясь с конференции в Прагу и остановившись в Дрездене, он снова пошел посмотреть на Сикстинскую Мадонну и испытал грубую мужскую похоть, уже будучи священником, и об этом он пишет. То есть некое изменение духовного состояния, духовная зрелость, позволяет воспринимать в том, чему раньше поклонялся, некий эрзац, суррогат высокой реальности, которая теперь видится несколько по-другому. И вот в софиологии происходит то же, процесс, похожий на то, что происходит

⁴ См.: Янцен В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либса: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002. С. 230–231.

⁵ См.: Булгаков С. Две встречи (1898–1924) (Из записной книжки) // Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.; М., 1999. С. 380–387.

⁶ См.: Соловьёв В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 125–132.

⁷ Аверинцев С. С. «Две встречи» о. Сергия Булгакова в историко-культурном контексте // Булгаковиана <http://ivashek.com/ru/research/169-chapters/konferentsiya-130-letiya-so-dnya-rozhdeniya/546-dve-vstrechi-o-sergiya-bulgakova-v-istoriko-kulturnom-kontekste-averintsev-s-s> (дата обращения: 20.11.2021).

⁸ Там же.

с Сикстинской Мадонной»⁹. В «Двух встречах» Булгаков противопоставляет светскому искусству, которое может вызывать и плотские, низменные, а не только возвышенные чувства, иконографию.

С. С. Аверинцев о второй встрече пишет следующее: «Затем приходит описанное в “Двух встречах” разочарование, выражение которого по-своему не менее гиперэмоционально. Конечно, и на этот раз, как тогда, причины этого никак не сводимы к психологии. Крайняя, откровенно выходящая за пределы справедливого резкость определенных выражений (относительно мужской похоти и т.п.) объясняется тем, что у Булгакова речь идет не об оценке “Сикстинской Мадонны” как художественного произведения или историко-культурного феномена, хотя бы с сугубо духовной, христианской, аскетической точки зрения. Ставится совсем иной вопрос: может ли “Сикстинская Мадонна” — не искусство вообще или так называемое высокое искусство вообще, даже не творчество Рафаэля вообще, но именно “Сикстинская Мадонна” как таковая! — быть убедительной как манифестация христианского идеала, как доказательство, или, по Флоренскому, “показательство” бытия Божия? Вспомним знаменитый силлогизм Флоренского: “Троица” Рублева есть, следовательно, есть Бог»¹⁰.

У специфической позиции Булгакова именно в отношении Сикстинской Мадонны есть предыстория — отчасти европейская, связанная с немецкой романтикой, но в основном русская. С. С. Аверинцев вспоминает статью В. А. Жуковского, говоря о влиянии Мадонны на русское искусство. Описания, упоминания и впечатления встречаются позже у Пушкина, Достоевского (несколько раз упоминается в романе «Бесы») и др. На тему этого шедевра Рафаэля у о. Сергия была даже личная беседа в Гаспре (Крыму) с Л. Н. Толстым, который, по словам Булгакова, показал пример изощренной грубости относительно Мадонны, что вызвало в Толстом приступ задыхающейся, богоухольной злобы, граничащей с одержанием¹¹.

Помимо Мадонны Рафаэля, Булгаков знал множество других великих шедевров и мастеров изобразительного искусства. Вот, например, в своей статье «Труп красоты» 1914 г., тогда еще не будучи в сани, Сергей Булгаков критикует творчество знаменитого испанского основоположника кубизма: «когда же вы входите в комнату, где собраны творения Пабло Пикассо (род. в 1882 г.), вас охватывает атмосфера мистической жути, доходящей до ужаса»¹². Творчество «нарастающей тоски и ужаса бытия»¹³ Пикассо, Булгаков сравнивает с безлунной, беззвездной ночью. Персонажи картин Пикассо нечеловеческие, злобные, тяжелые и косные, состоящие из «геометрических булыжников»¹⁴. С. Булгаков говорит о духовности этих произведений искусства, но духовности inferнальной, демонической. Женственность у Пикассо, которая также есть и Душа мира, и материнское лоно искусства, и любовь, «предстает в творчестве Пикассо в несказанном поругании, как уродливое, отяжелевшее, расползающееся и разваливающееся тело, вернее сказать, труп красоты, как богоборческий цинизм («Женщина с пейзажем»), дьявольская злоба («После бала»), разлагающийся астральный труп («Дама») с змеиной насмешкой колдуньи («Дама с веером»). И все эти лики живут, представляя собой нечто вроде чудотворных икон демонического характера...»¹⁵ Другие картины этой же эпохи Булгаков называет «черными иконами», из которых истекает «некая черная благодать»¹⁶, вспоминает Врубеля, демоническую силу, которая была знакома Лермонтову. Созерцая картины Пикассо, С. Булгакову

⁹ Козырев А. П. Русская софиология: от Вл. Соловьёва к о. С. Булгакову // Соловьёвские исследования. 2010. № 2 (26). С. 113.

¹⁰ Аверинцев С. С. «Две встречи» о. Сергия Булгакова в историко-культурном контексте.

¹¹ См.: Булгаков С. Две встречи (1898–1924). С. 383.

¹² Булгаков С. Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 527–546.

¹³ Там же. С. 529.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 530.

¹⁶ Там же. С. 531.

хочется размышлять о творчестве великого русского писателя Ф. М. Достоевского. Здесь Булгаков дает наглядное, потрясающее по своей глубине, сравнение творческой души Пикассо с характером Николая Ставрогина. В картинах П. Пикассо прослеживается тот же нигилизм, ставрогинский атеизм. Как пишет о Булгакове Ф. А. Степун: «...он писал и по вопросам искусства. В его вышедшем в 1914 году сборнике “Тихие думы” очень интересны две связанные друг с другом статьи: одна о “Бесах” Достоевского, другая о Пикассо. Связь между статьями — в мысли, что Пикассо изображает плоть природы так, как ее, вероятно, видел Ставрогин»¹⁷.

С. Булгаков в противовес испанскому демоническому художнику вспоминает художника Беато Анжелико, который вдохновлялся не злой, но благой силой. Их картины невозможно поместить в одной комнате, «они не вынесут друг друга»¹⁸, так как это совершенно противоположные стили и духовные уровни. Также в статье кратко упоминаются имена великих деятелей искусства: Н. В. Гоголя («Портрет», «Вий», «Мертвые души»), А. Белого, В. С. Соловьева («Об антихристе» и др.), И. Канта, В. В. Кандинского, Г. Гольбейна, Гете, М. Чюрлениса и др.

В конечном итоге С. Н. Булгаков не хочет ставить крест на творчестве и личности Пабло Пикассо, стоящего на краю гадаринской пропасти и имеющего возможность обрести спасение, успокоение от демонской одержимости, только у ног Иисусовых. Булгаков верит в преображение Пикассо, который в результате должен как «архангел с опаленными крыльями», поведать «миру обретенную правду и радость»¹⁹. Мистический атеизм испанского художника — не тупик, не окончательный приговор, а лишь предпоследняя ступень к совершенной вере.

Помимо изобразительного искусства Сергей Николаевич прекрасно разбирался в литературе. Во многих своих статьях он цитирует стихи Тютчева, Гете, Некрасова, Пушкина и др. Существуют и отдельные статьи, посвященные писателям, мыслителям и поэтам, которые изначально могли быть представлены в виде докладов на различных конференциях или съездах, такие как: «Чехов как мыслитель»²⁰, «Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского»²¹, «Загадочный мыслитель. Н. Ф. Федоров»²², «Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: “Дьявол” и “Отец Сергей”»²³, «Победитель — побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева)»²⁴, его статьи посвященные произведениям Ф. М. Достоевского (о «Братьях Карамазовых»²⁵, «Бесах»²⁶ и др.), «Жребий Пушкина»²⁷, «Душевная драма Герцена»²⁸ и многие другие.

По мнению Н. А. Вагановой, наиболее продуктивной в софиологии Булгакова является перспектива теологии культуры и, связанного с ней, творческого субъекта. Сам же Булгаков, утверждая, что вера никогда не полагает запретов для разума в его собственной области, считал положительное богословское учение о Софии еще не разрешенной задачей и делом будущего. Теология культуры — та призма, через которую Булгаков предлагает рассматривать будущее софиологии и саму софиологию в целом.

¹⁷ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. В 2 т. Т. 1. Нью-Йорк, 1956. С. 256.

¹⁸ Булгаков С. Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Избранные статьи. Т. 2. С. 538.

¹⁹ Там же. С. 543.

²⁰ См.: Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Избранные статьи. Т. 2. С. 131–162.

²¹ См. Булгаков С. Н. Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского // Избранные статьи. Т. 2. С. 222–240.

²² См. Булгаков С. Н. Загадочный мыслитель. Н. Ф. Федоров // Избранные статьи. Т. 2. С. 286–302.

²³ См. Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей» // Избранные статьи. Т. 2. С. 458–499.

²⁴ См. Булгаков С. Н. Победитель — побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Избранные статьи. Т. 2. С. 546–564.

²⁵ См.: Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы»), как философский тип // Вопросы философии и психологии. 1902. № 1 (61). С. 826–864.

²⁶ См.: Булгаков С. Н. Русская трагедия // Избранные статьи. Т. 2. С. 499–527.

²⁷ См.: Булгаков С., прот. Жребий Пушкина // Новый Град. Париж, 1937. № 12. С. 19–47.

²⁸ См.: Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Избранные статьи. Т. 2. С. 95–131.

В статье «Догматическое обоснование культуры»²⁹, которая изначально была речью, произнесенной о. С. Булгаковым на съезде православной культуры, даются основные ориентиры, смыслы того, что есть культура и как она важна для христианства. Определение того, кто есть «человек» могут быть разные и на протяжении человеческой истории предлагались различные дефиниции. Вот наиболее распространенные из них. Человек есть:

- существо общественное;
- разумное;
- и пиитическое, то есть творческое.

Прот. Сергей раскрывает понятие человека, его смысл, исходя из третьего значения. Грехопадение сильно повлияло на творческие способности, в результате чего «творчество человека приобретает трагическую раздвоенность, происходит борение духа и плоти»³⁰. И далее: «таким образом, открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь цивилизации и путь творчества (культуры). Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа. Еще в Библии намечены эти два пути — путь рабства миру, путь Каина и каинитов, ковачей и изобретателей орудий, — и путь культуры — путь народа Божия»³¹. Задача и цель творчества человека — обожение, уподобление Богу. Поэтому творческий акт неразрывно связан с аскетическим усилием. Творчество — это всегда труд на пути к Богу вопреки нигилистическому аскетизму, который отрицает творчество. В культуре творчество имеет созидательную силу, а не разрушительную.

Подводя итог, следует отметить, что эстетика — это первичная область, прямым образом повлиявшая на духовный путь Булгакова. Именно чувственно-созерцательные ощущения дали толчок для дальнейшего теологического осмысления культуры и творчества. Несмотря на то, что эстетический и философский опыт тесно переплетены в судьбе и творчестве С. Булгакова, эстетические впечатления являются первой ступенью в восхождении от грубого материалистического атеизма к возвращению в объятия Отца.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* «Две встречи» о. Сергия Булгакова в историко-культурном контексте // Булгаковиана <http://ivashek.com/ru/research/169-chapters/konferentsiya-130-letiya-so-dnya-rozhdeniya/546-dve-vstrechi-o-sergiya-bulgakova-v-istoriko-kulturnom-kontekste-averintsev-s-s> (дата обращения: 20.11.2021).

2. *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы»), как философский тип // Вопросы философии и психологии. 1902. № 1 (61). С. 826–864.

3. *Булгаков С., прот. Жребий Пушкина* // Новый Град. Париж, 1937. № 12. С. 19–47.

4. *Булгаков С.* Две встречи (1898–1924) (Из записной книжки) // Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. С. 380–387.

5. *Булгаков С. Н.* Догматическое обоснование культуры (Речь о. С. Булгакова на съезде православной культуры) // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 637–644.

6. *Булгаков С. Н.* Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 527–546.

²⁹ См. *Булгаков С. Н.* Догматическое обоснование культуры (Речь о. С. Булгакова на съезде православной культуры) // Избранные статьи. Т. 2. С. 637–644.

³⁰ Там же. С. 638.

³¹ Там же.

7. Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 131–162.
8. Булгаков С. Н. Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 222–240.
9. Булгаков С. Н. Загадочный мыслитель. Н. Ф. Федоров // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 286–302.
10. Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергий» // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 458–499.
11. Булгаков С. Н. Победитель — побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Избранные статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 546–564.
12. Беляев Д. А., Скрипкин И. Н. Культурологическая философия искусства С. Н. Булгакова: искусство в системе культурного хозяйствования // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12. Ч. 5. С. 28–30.
13. Вейдле В. Памяти отца Сергия // Русская религиозная мысль XX века / Сборник статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975.
14. Янцен В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М. А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 227–564.
15. Козырев А. П. Русская софиология: от Вл. Соловьева к о. С. Булгакову // Соловьёвские исследования. 2010. № 2 (26).
16. Соловьёв В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974.
17. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. В 2 т. Т. 1. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1956.
18. Уильямс Р., архиеп. Я подумывал перейти в православие (интервью) // Русская служба BBC http://news.bbc.co.uk/hi/russian/entertainment/newsid_7724000/7724574.stm (дата обращения: 28.01.2022).

В. Ю. Тимофеева

ПРЕВРАЩЕНИЕ СОМНЕНИЯ В ВЕРУ: ХРИСТИАНСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Экзистенциализм — это философия, которая рассматривает индивидуальное существование, свободу и выбор. Это точка зрения, согласно которой люди сами определяют свой смысл в жизни и пытаются принимать рациональные решения, несмотря на существование в иррациональной вселенной. Она фокусируется на вопросе человеческого существования и ощущении, что в основе бытия нет цели или объяснения. Она утверждает, что поскольку нет Бога или какой-либо другой трансцендентной силы, единственный способ противостоять небытию (и, следовательно, найти смысл в жизни) — это просто принять существование. Экзистенциализм считает, что люди полностью свободны и должны нести личную ответственность за себя (хотя с этой ответственностью приходит страх, абсурд и глубокая тоска). Поэтому он подчеркивает действие, свободу и решение как основополагающие и считает, что единственный способ подняться над, по сути, абсурдным состоянием человечества (которое характеризуется страданиями и неизбежной смертью) — это использовать нашу личную свободу и выбор.

Большинство людей знают экзистенциализм как философию, которая фокусируется на понятии бытия и рассматривает мир через явно субъективную призму. Это также печально известный тревожный образ мышления, сторонники которого потратили много времени на написание и споры о таких вещах, как тревога и абсурд жизни. Зная всё это, вероятно, очевидно, что экзистенциализм — не самая простая философия для включения в христианскую теологию. Существуют очевидные противоречия между Богом и присутствием беспокойства и абсурда в нашей жизни. На самом деле многие философы-экзистенциалисты активно восставали и боролись против идеи Бога. Слова Сартра о том, «что человек есть не что иное, как то, что он делает из себя», которые он назвал первым принципом экзистенциализма, уже противоречат вере в Бога. Тем не менее, христианский экзистенциализм имеет долгую историю.

Сёрен Кьеркегор обычно считают отцом экзистенциализма и первым человеком, который чётко изложил форму христианского экзистенциализма¹. Это неудивительно, поскольку Сёрен был вспыльчивым человеком (и он был первым человеком, который использовал страх как концепцию в своих работах). Кьеркегор прожил несчастливую жизнь, это отражено в его творчестве: «Страх и трепет», «Концепция тревоги». В этих произведениях Кьеркегор представляет мир несчастным, пронизанным тревогой и страхом. По Кьеркегору, полная уверенность в себе — пугающая перспектива. Хотя мы склонны стремиться к человеческой свободе, отмечал Кьеркегор, созерцание такой трансценденции всех умственных и телесных определений имеет тенденцию только вызывать серьёзную тревогу у отдельного человека. Подлинная свобода влечёт за собой неспособность предвидеть все последствия, что, таким образом, делает человека неспособным обрести контроль над собственной жизнью. Тревога — это головокружение, возникающее у любого разумного существа, стоящего на пороге подлинной свободы. Знание того, что мы можем думать и поступать

Виолетта Юрьевна Тимофеева — Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского Государственного Университета, 2 курс.

¹ Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М., 1970

так, как нам заблагорассудится, естественно, внушает глубокий страх перед тем, что мы будем думать и делать².

Тем не менее, он также показывает нам Бога, который воплощает любовь, и призывает вернуться к ценностям Нового Завета: благодати, смирению и любви. Возможно, самое главное, что Кьеркегор ставит сомнение в центр христианской веры³. Он утверждает, что христианство основано не на объективной определённости, а на субъективных отношениях с Богом. Эти субъективные отношения зависят от совершения «прыжка веры», искренней веры в Бога, независимо от каких-либо доказательств обратного. Кьеркегор также приводит примеры людей, которые совершили этот прыжок веры и, таким образом, становились «рыцарями веры». Эти рыцари веры продолжают верить, несмотря ни на что, признавая при этом, насколько абсурдна их вера. Смысл заключается не в том, что всем нам нужно быть совершенными, а в том, что все мы должны иметь веру, в то же время признавая сомнения, которые у нас есть относительно Бога и цели нашей жизни⁴.

Эти рассуждения приводят нас к творчеству Пауля Тиллиха. «Сомнение — это не противоположность вере; это один из её элементов». В книге «Мужество быть» Тиллих обсуждает «абсолютную веру» — идею веры, которая была разрушена сомнениями, но всё ещё верит⁵. Эти рассуждения приводят его к образу «Бога над Богом» или, альтернативно, «Бога, который появляется, когда Бог исчез». Это Бог, который настолько безусловен, что Он продолжает любить нас, несмотря на то, как мало мы верим и как пренебрежительно относимся к Нему — он подчеркивает эту безусловность, называя Бога Безусловным. Несмотря на множество испытаний и невзгод, присущих человеческому состоянию, Бог остаётся. Это не означает, что мы перестанем испытывать сомнения, страхи или тревоги. Скорее, мы можем продолжать испытывать такие опасения и по-прежнему знать, что Бог с нами и что Бог любит нас.

Большинство французских экзистенциалистов XX века (Камю, Сартр и т. д.) были агностиками, и по большей части экзистенциализм — это «современная» философия в том смысле, что она основана на рационализме и работает в соответствии с современной философией и наукой: мы должны верить только в то, что может быть доказано с помощью эмпирических данных и научных доказательств; неразумно верить в то, что лежит за пределами или противоречит таким доказательствам⁶. Кроме Кьеркегора экзистенциализма придерживались и другие философы.

Христианский философ-экзистенциалист Карл Ясперс (1883–1969) утверждал, что концепция свободной воли делает всю веру, по существу, экзистенциальной: в конечном счёте, человек свободен выбирать или не выбирать веру, или какую веру выбрать: вы должны выбрать, быть ли католиком, баптистом, индусом, мусульманином, атеистом. В конечном счёте только сам человек несёт ответственность за этот выбор.

Ясперс также утверждал, что всякая вера — это «прыжок» за пределы разума. Таким образом, вера сама по себе абсурдна — это точка, в которой мы выходим за рамки разума и приходим к мыслям, которые не имеют рационального смысла. Но экзистенциальная философия утверждает, что сама жизнь не имеет смысла (смерть делает существование абсурдным), поэтому противопоставление абсурдности жизни абсурдности веры имеет глубокий смысл.

По иронии судьбы еще атеист Ницше сказал, что вера в то, что научная рациональность сделает нас счастливее, сама по себе иррациональна: зачем предполагать, что понимание рациональной истины ситуации улучшит вашу жизнь? Поскольку это

² Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева. Изд. 6-е. Москва, 2020

³ Шитцова Т. В. Экзистенциальная философия как онтология человеческого бытия. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Минск, 1996

⁴ Тиллих П. Мужество быть / Перевод Т. И. Вевюрко. М.: Модерн, 2011

⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015

⁶ Чернявский А. Л. Трансконфессиональное богословие Пауля Тиллиха / Теология культуры. Пер. с англ.; Сост. С. Я. Левит, С. В. Лёзов. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015

правда, иррациональный ответ на иррациональную вселенную может быть таким же «рациональным» выбором, как и любой другой.

Как указывает Жан-Поль Сартр в работе «Экзистенциализм — это гуманизм», даже после того, как вы сделали этот первоначальный выбор, верующему всё равно «остаётся интерпретировать знаки» во всех практических целях так же, как и атеисту: просто вера в Бога не скажет вам, как сделать важный выбор, который вы должны сделать, чтобы ваша жизнь обрела смысл; вера не скажет вам, на ком жениться, например, где жить, какую карьеру выбрать⁷.

Исходя из всего вышесказанного можно сделать вывод. По сути, и Кьеркегор, и Тиллих описывают нам веру, определяемую сомнением. Они пишут, что сомнение необходимо для веры, и что сомнение — это не препятствие, а средство, способствующее вере. Если человек часто испытывает сомнения и тревоги, ему можно предложить почитать Кьеркегора или Тиллиха. Они могут оказаться источниками утешения и мужества, которые позволяют жить своей верой в этом странном и разрушенном мире.

Источники и литература

1. *Гайдено П. П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М., 1970.
2. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева. Изд. 6-е. Москва, 2020.
3. *Шитцова Т. В.* Экзистенциальная философия как онтология человеческого бытия. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Минск, 1996.
4. *Тиллих П.* Мужество быть / Перевод Т. И. Вевюрко. М.: Модерн, 2011.
5. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
6. *Чернявский А. Л.* Трансконфессиональное богословие Пауля Тиллиха / Теология культуры. Пер. с англ.; Сост. С. Я. Левит, С. В. Лёзов. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
7. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. А. В. Санина и М. Грецкого. Москва, 1969.

⁷ *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. А. В. Санина и М. Грецкого. Москва, 1969

Диакон Сергей Шкотов

ПСКОВСКАЯ ХРАМОВАЯ АРХИТЕКТУРА XV–XVI ВЕКОВ КАК ОБРАЗЕЦ В СОВРЕМЕННОМ ХРАМОВОМ ЗОДЧЕСТВЕ

На 43 сессии Комитета всемирного наследия ЮНЕСКО было озвучено решение о включении ряда памятников архитектуры Древнего Пскова в Список всемирного наследия. Среди включенных в список объектов храмы времени расцвета псковского зодчества XV–XVI веков. Это храм Василия на Горке (1413–1415), церковь Покрова от Пролома (XV–XVI вв.), Косьмодемьяновская церковь с Примостья (1462), Георгиевская церковь со Взвоза (1494), Богоявленская церковь с Запсковья (1496), церковь Николы со Усохи (1535–1536)¹.

В каких качествах раскрывается феномен псковского храма? Церкви занимали ключевые места в структуре средневекового города. Эти места отразились в названиях храмов. Градообразующий храмовый каркас отображён в псковских иконах: Псковско-Покровской и Видение старца Досифея. У ряда храмов градостроительное значение сохранилось. Некоторые храмы утратили место доминанты (Например, храм Михаила Архангела). Псковские храмы небольшие по объёму. Объём храмов близок к кубу. Храмы однокупольные, увенчанные чаще всего незолочённой главой луковичной формы. Кровли двускатные, восьмискатные, шестнадцатискатные скатные. Характерно наличие пристроек к основному объёму: приделов, крылец, звонниц, часовен. Строительство осуществлялось поэтапно. Храмы выполнены из природного камня — известняка. Стены с неровной поверхностью, поделённые лопатками, побелены. Купола и апсиды украшают характерный узор из западающих треугольников — бегунок. В стены могут быть вделаны известковые кресты. В интерьере храмы почти никогда не расписаны. На фоне фактурных белых стен цветовым акцентом является иконостас. В парусах и верхних частях в теле стен круглые отверстия голосников. Пространство церквей может отвечать типу крестово-купольного храма на четырёх опорах (западные столпы часто круглые, над западными долями размещены хоры) или представлять из себя бесстолпные храмы, маленький световой барабан в которых опирается на систему повышающихся подпружных арок².

Псковская архитектура оказала влияние на архитектуру северных русских земель, зодчество Московского государства. Своё существование продолжила и после реформ Петровского времени. Простой и живописный образ псковского храма стал источником вдохновения для архитектурных поисков в церковном зодчестве художников абрамцевского кружка Васнецова и Поленова, зодчих эпохи модерна³, внёс вклад в европейскую архитектуру XX века, выступив объектом подражания в капелле в Роншане, созданной Ле Корбюзье⁴. Неудивительно, что ряд гуманистичных и иных выразительных черт Псковских храмов стал близок архитекторам конца XX века. Среди современных архитекторов, так или иначе обращавшихся к Псковскому

Сергей Сергеевич Шкотов, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ См.: Храмы Псковской архитектурной школы история номинации объекта ЮНЕСКО. <https://unesco.pskov.ru/history/>

² См.: Спегальский Ю. Псков. Л., 1978.

³ Лисовский В. Г. «Национальный стиль» в архитектуре России. М., 2000. С. 259–263.

⁴ См.: Александр (Федоров), игум. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб., 2007.

зодчеству в храмовых постройках — А. Радыгин, Васильев, Егоров, Герасимов, Мамошин, А. А. Анисимов, С. Я. Кузнецов, Макаров, Земляков и другие.

Псковские храмы как образцы выступают уже в конце 80-х годов в церковках, построенных по собственному проекту архитектором Андреем Владимировичем Родыгиным (1955–1998). Так им построены в Белгородской области церкви святителя Митрофана Воронежского в Макеевке и Введения Пресвятой Богородицы в Сухарево⁵, Антония и Феодосия Киево-Печерских и иконы Божией Матери Донская в Хохловском Троицком монастыре. Рельефность камня роднит поверхности храмовых стен с фактурой новороссийских мазанок⁶. Чувство подлинности в постройках А. Родыгина связано как с масштабностью храмов и их включённостью в природное окружение, вниманием к пропорциям и деталям, так и с подходом в архитектурной деятельности самого автора, прошедшего школу мастерства, работая реставратором с Петром Дмитриевичем Барановским.

Псковские храмы как образцы используют в проектах церковной архитектуры, входящие в состав Товарищества реставраторов, организованного Андреем Альбертовичем Анисимовым в 2004 году. Среди таких построек: церковь Рождества Богородицы в Надвразине под Москвой, Казанский скиты на Валаамского монастыря, храмы Святого Целителя Пантелеимона и Иоанна Кронштадтского в Нижнем Новгороде, Храм Покрова Пресвятой Богородицы в Зеленогорске, Храм святителя Николая Чудотворца в Приморском районе Петербурга. Метод обращения к образцу скорее можно охарактеризовать как стилизаторство. Этот метод был ключевым в эпоху историзма. Присуща мастерской Анисимова и стилизация образцов близкая по подчерку неорусскому стилю эпохи модерна. Часто детали копируются дословно. Характерен интерес к декорированию поверхности стены, использование каменных рельефных икон-вставок. Создание образа храма, снаружи не отличимого от древних образцов для обывателя не обязательно предполагает создание интерьера, соответствующего пространству псковских церквей (хотя использование в интерьере голосников характерно для пространства «анисимовских» храмов). Так, пространство может перекрываться перекрещивающимися арками «по принципу гавита», заимствованному из средневековой архитектуры Армении (храм Покрова Пресвятой Богородицы под Зеленогорском) или вместо стены иконостаса использоваться каменная алтарная преграда (храм Казанского скита на Валааме). Андрей Анисимов видит себя последователем Андрея Родыгина, кроме ориентации на Псковские образцы им свойственен комплексный подход в проектировании храмов и осуществлении проектов до деталей интерьера. Псковскую архитектуру Анисимов называет вершиной русского зодчества. Как пример проекта храма, в котором удачно сочетаются современность и традиция, А. Анисимов указывает проект группы студентов СПбГАСУ, кубоватый объём которого со встроенной звонницей также обращается к образу Псковских храмов⁷.

Молодым архитекторам, работавшим в мастерской Анисимова, — Землякову и Макарову — также свойственно обращение к обозначенным прототипам. Создатели объединения «Квадратура круга» в поисках идеального современного храма создали ряд проектов типовых храмов, подкупающих простотой форм и смелостью в обращении к образцу. Проекты упрекаются в геометризованности, сведении образца к знаку, что, наверное, неизбежно на этапе создания нового образа. По проекту Макарова в рамках программы строительства храмов в Москве возводится церковь Космы и Дамиана в Северном Тушине⁸.

⁵ См.: Анисимов А. Революции в церковном зодчестве быть не может // Архсовет Москвы. <https://archsovet.msk.ru/article/ot-pervogo-lica/andrey-anisimov-revolyuicii-v-cerkovnom-zodchestve-byt-ne-mozhet>.

⁶ См.: Чалов И. Храм св. Митрофана Воронежского. // Проект Россия. 2001. № 4. С. 18–19.

⁷ См.: Анисимов А. Революции в церковном зодчестве быть не может.

⁸ Программа строительства православных храмов в Москве. https://200hramov.ru/index.php?option=com_templates&template=275&built=1.

Интересно обращение к Псковским образцам в постройках и проектах С. Я. Кузнецова. Обращение архитектора к образцам совершенно исключает стилизаторский подход — копирование деталей, отвергается и театральность метода стилизации⁹. От Псковских храмов в проектах Кузнецова любовь к распределению света в интерьере и внимание к пространству, к целостному объёму, к стене, а не к детали, как ордерному элементу, независимость деталей при общей гармонии¹⁰. Архитектор видит будущее за маленькими церквями, пусть и перестроенными, — свидетелями большой веры, а не за возведёнными соборами — симулякрами¹¹. Среди построек Кузнецова: Преображенский храм в Долгопрудном, храм священномученика Вонифатия на территории областной психиатрической больницы, храм Сергия Радонежского на Ходыньском поле.

Петербургские архитекторы также обращаются к храмам Пскова. В проектах А. П. Егорова¹² сочетается внимание к мелочам с поиском нового архитектурного языка. В обращении к прототипам нет попытки повторить многокатность кровли, детали характерные для конкретного периода, при этом виден посыл сохранить молитвенный образ. К псковским образцам обращается мастерская «Евгений Герасимов и партнёры» в проекте храма Иоанна Кронштадтского на Кронштадтской площади. От них здесь — звонница, одноглавость, пирамидальность в композиции объёмов, восьмискатность кровли. В отличие от живописных образцов храм холоден и строг. В обращении к образцам нет прямоты копирования, нет стилизаторства¹³. Обращение к Псковской архитектуре характерно и для архитектурной Мастерской Мамошина. Псковские образцы напоминает приземистый малый храм Сошествия Святого Духа в Колпино, победивший на смотре-конкурсе фестиваля Зодчество 2021¹⁴. Здесь и стилистически воспроизведенный бегунец, и разросшаяся вишь (словно приделы в Пскове) композиция храмового пространства.

Архитектурная критика затронула и обращение к псковским образцам. Критикуются стилизация и стилизаторство. Оторванное веками от образцов создание копий-симулякров, видится неприемлемым как несерьёзное и лживое по природе, даже если храмы построены профессионально¹⁵. Использование различных методов архитектурного проектирования обуславливает разницу в воспроизведении образца в постройке. Обзор показал растущую убеждённость в архитектурной среде в необходимости поиска нового образа храма. В этом поиске разные аспекты архитектуры псковских церквей XV–XVI веков находят своё место в современном звучании. Свойственный времени социальных потрясений конца XX века подход близкого воспроизведения образца сменяется подходами по разному старающимися сочетать традицию и современность. Псковские храмы как образец не теряют своей актуальности благодаря лаконичности форм, сомасштабности человеку, вниманию к деталям.

⁹ См.: Кузнецов С. Я. Православие и архитектура // Архитектура России и мира. <https://archi.ru/elpub/91644/pravoslavie-i-arkhitektura>.

¹⁰ Кузнецов С. Я. Понимание канона в современном храмостроительстве // Русский храм. XXI век. М., 2014. С. 38–39.

¹¹ См.: Кузнецов С. Я. Православие и архитектура // Архитектура России и мира. <https://archi.ru/elpub/91644/pravoslavie-i-arkhitektura>.

¹² См.: Современное церковное зодчество. Выставка работ петербургских архитекторов 2011 г. // Церковное зодчество Санкт-Петербурга. 1991–2016. СПб., 2017. С. 20–23.

¹³ См.: Тарабарина Ю. Из Новгорода в Кронштадт // Архитектура России и мира. <https://archi.ru/russia/56298/iz-novgoroda-v-kronshtadt>.

¹⁴ См.: Истинное Зодчество: лауреаты 2021 // Архитектура России и мира. <https://archi.ru/russia/94425/istinnoe-zodchestvo-laureaty>.

¹⁵ См.: Ухналев А. Выставка работ петербургских архитекторов // Церковное зодчество Санкт-Петербурга. 1991–2016. СПб., 2017. С. 70–73.

Источники и литература

1. Александр (Федоров), игум. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб., 2007.
2. Анисимов А. Революции в церковном зодчестве быть не может // Архсовет Москвы. <https://archsovet.msk.ru/article/ot-pervogo-lica/andrey-anisimov-revolyuicii-v-cerkovnom-zodchestve-byt-ne-mozhet> (дата обращения. 20.03.2020).
3. Истинное Зодчество: лауреаты 2021 // Архитектура России и мира. <https://archi.ru/russia/94425/istinnoe-zodchestvo-laureaty> (дата обращения. 20.03.2020).
4. Кузнецов С. Я. Православие и архитектура // Архитектура России и мира. <https://archi.ru/elpub/91644/pravoslavie-i-arkhitektura> (дата обращения. 20.03.2020).
5. Кузнецов С. Я. Понимание канона в современном храмостроительстве // Русский храм. XXI век / Сост. М. Ю. Кеслер и В. В. Байдин. М.: Журнал Московской Патриархии, 2014. С. 35–40.
6. Лисовский В. Г. «Национальный стиль» в архитектуре России. М., 2000. 416 с.
7. Программа строительства православных храмов в Москве. https://200hramov.ru/index.php?option=com_temples&template=275&built=1
8. Современное церковное зодчество. Выставка работ петербургских архитекторов 2011 г. // Церковное зодчество Санкт-Петербурга. 1991–2016. СПб., 2017.
9. Спегальский Ю. Псков. 2-е изд., доп. Л.: Искусство, 1978. 247 с.
10. Тарабарина Ю. Из Новгорода в Кронштадт // Архитектура России и мира. <https://archi.ru/russia/56298/iz-novgoroda-v-kronshtadt> (дата обращения. 20.03.2020).
11. Ухналев А. Выставка работ петербургских архитекторов // Церковное зодчество Санкт-Петербурга. 1991–2016. СПб., 2017.
12. Храмы Псковской архитектурной школы история номинации объекта ЮНЕСКО. <https://unesco.pskov.ru/history/> (дата обращения. 20.03.2020).
13. Чалов И. Храм св. Митрофана Воронежского // Проект Россия. 2001. № 4. С. 18–19.

П. В. Лихолай

АРХИТЕКТУРНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПАТРИАРХА НИКОНА.

К 370-летию избрания его на Патриарший престол

Кризис средневекового мировоззрения в целом, назревавший в России почти столетие, разразился во 2-й пол. XVII в. рядом сложных и внутренне противоречивых процессов в общественно-политической, религиозной и общекультурной сферах¹. Несмотря на то, что с именем патриарха Никона в первую очередь связывают богослужебную реформу, следует отметить, что его строительная деятельность также была чрезвычайно насыщенной. Святейший оставил значимый след в архитектурном наследии России XVII века. Художественные дарования Патриарха Никона, безусловно, воплотились в церковном строительстве, которым он руководил как заказчик и зодчий в одном лице. На развитие русского религиозного искусства периода Патриарха Никона в значительной степени повлияли его богословские идеи, которые нашли выражение в иконописи и архитектуре.

Свою жизнь с храмостроительством будущий патриарх связал ещё в начале монашеского пути в Троицком Анзерском скиту, где он участвовал в строительстве нового каменного храма. Впоследствии будучи архимандритом Московского Новоспасского монастыря, он руководил строительством в обители Преображенского собора, а став митрополитом Новгородским, заказал новые иконы и колокола для собора Святой Софии. В 1652 году Святейший Никон был избран на Патриарший престол. После избрания он не только не оставил своих занятий архитектурной деятельностью, но и развил их до небывалых масштабов. В 1652–1656 гг. в Московском Кремле он выстроил Патриаршие палаты. Их отличают черты присущие зрелому зодчеству Перво-святейтеля. Главные из этих черт: функциональность, символичность, иерархичность, контрастность и ансамблево мышление².

В эпоху патриарха Никона, наряду с возвращением к традиционным мотивам христианского изобразительного искусства. Святейший был ревностным почитателем и поборником византийского иконописания. Для обновления и украшения московских храмов он пригласил в Москву лучших иконописцев. Патриарх Никон столкнулся с тем, что в храмостроительстве XVII в. стала проследиваться тенденция нелогично сбитых осей архитектурных членений, чрезмерного украшения фасадов измелъчёнными деталями и строительства церквей с глухими декоративными шатрами на сомкнутом своде. Чтобы преодолеть сложившийся в зодчестве кризис, Патриарх Никон повелел вместо шатрового завершения храмов строить пятиглавые храмы. При этом шатры остались над крыльцами и над колокольнями, которые превратились в главные доминанты храмов³.

В 1653 году Святейший Никон основал обитель в честь Иверской иконы Божией на Валдайском озере. В первую очередь монастырь создавался как «ковчег» для великой святыни — списка Иверской иконы Божией Матери, выполненной в 1656 г. русскими

Павел Викторович Лихолай, ттец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., 1992. С. 401.

² Зеленская Г. М. Патриарх Никон: Зодчий Святой Руси. М., 2010. С. 63.

³ Александр (Федоров), архим. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб., 2019. С. 75–76.

мастерами, направленными патриархом Никоном на Афон. При первом посещении обители Святейший переименовал посад Валдайский в село Богородицкое, а также нарѣк Валдайское озеро Святым⁴. Главный аспект замысла новой обители был связан с тем значением, которое имеет Иверский образ для Святой горы. Согласно афонскому преданию, Иверская икона в X в. чудесно пришла на Афон по морю, и Пресвятая Богородица открыла, что она пришла для того, чтобы хранить монахов, живущих на Святой горе. Отныне уже на Руси Богородица «...освящает Себе место, подобное старому, и избирает, как жилище второго Сиона, на Святом озере Свой Божественный храм»⁵.

Центральное место занимает величественный, но строгий в оформлении фасадов пятиглавый Успенский собор. Построенный в глухой дотоле местности, на острове посреди озера величественный храм поражал современников. Храм со всех четырёх сторон окружён галереями (что характерно для построек патриарха Никона)⁶. Именно здесь началось производство изразцов, которое которыми патриарх любил украшать свои монастыри. После революции монастырь несколько раз подвергался разграблению. На территории обители располагались различные учреждения. В 1991 г. монастырь, находившийся в аварийном состоянии, был возвращён Новгородской епархии. За последние десятилетия архитектурный ансамбль Валдайского Иверского монастыря был восстановлен.

Будучи ещё иеромонахом Никон, покидая остров Анзер попал в бурю, но лодку чудесным образом выбросило на остров Кий. Воздав благодарение Богу за спасение, он своими руками изготовил и установил деревянный поклонный крест и дал обет основать на этой мете монастырь⁷. К исполнению своего обета патриарх Никон приступил в 1656 г. На Кий острове в Онежской губе Белого моря он основал обитель в честь Воздвижения Креста Господня. Для Патриарха Никона, который был убеждённым грекофилом, была значима тема царского и патриаршего преемства Руси от Византии и тема духовного единства России с православным Востоком. Устроив свой монастырь «Ставро» на Кий-острове, патриарх указывал, что его прообразом был Афонский монастырь Ставроникита, что значит «крест Никиты». Своё название монастырь получил от предания о том, что на его месте когда-то жил отшельник Никита, изготавливавший кресты. Это афонское предание особо было важно для патриарха Никона так, как и сам он (в миру Никита) собственноручно на Кий-острове водрузил первый крест⁸. Для «Ставроса» на Кий-острове патриарх заказывает в Палестине кипарисовый крест-мощевик, аналогичный по размеру Кресту, на котором был распят Христос. В крест помещено более ста частиц мощей святых и камней с мест библейских событий. Частицы мощей и редкие реликвии были взяты из ризницы Благовещенского собора и Образной палаты Теремных церквей Московского Кремля. Святыня сохранилась. С 1991 г. Крест находится в московском храме прп. Сергия Радонежского в Крапивниках⁹.

Архитектурный ансамбль был возведён из гранитных глыб, известняка и кирпича, что в сочетании с окружающими скалами создает впечатление единого монолита. Центральное место в планировке монастыря занимает Крестовоздвиженский собор, который представляет собой традиционный тип четырёхстопного крестовокупольного храма с тремя алтарными апсидами. К сожалению, в XX столетии обитель пришла в запустение и нуждается в полноценной масштабной реставрации.

⁴ Фонкич Б. Л. Чудотворные реликвии христианского Востока в Москве в середине XVII в. М., 2004. С. 19.

⁵ Рай мысленный. СПб., 1999. С. 57.

⁶ Зеленская Г. М. Патриарх Никон: Зодчий Святой Руси. С. 79–81.

⁷ Шушерин И. Известие о рождении и воспитании святейшего Никона, патриарха Московского и всея России. М., 2016. С. 14.

⁸ Зеленская Г. М. Патриарх Никон: Зодчий Святой Руси. С. 130–131.

⁹ Гнутова С. В., Шедрина К. А. Кийский Крест Крестного монастыря и преобразование сакрального пространства в эпоху Патриарха Никона // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 693.

Воскресенский Новоиерусалимский ставропигиальный мужской монастырь, расположенный в городе Истра Московской области, был основан Патриархом Никоном в 1656 году. Эта обитель была самой любимой из всех основанных Святейшим Патриархом монастырей. Именно здесь он прожил более восьми лет после своего удаления из Москвы. По замыслу Патриарха эта обитель должна была стать новым центром вселенского православия, «Новым Иерусалимом», образом Святой Земли. В соответствии с этим первоначально топография, топонимика и церковные здания Нового Иерусалима воспроизводили основные святыни Палестины. На территории диаметром более десяти километров стал воспроизводить места, связанные с событиями земной жизни Спасителя¹⁰. Река Истра стала именоваться Иорданом, возвышенность на востоке от монастыря — горой Елеон, холм на северо-западе — Фавором. Если пройти от монастырского холма через искусственный Кедронский поток, то можно попасть в Гефсиманский сад, в котором расположена Богоявленская пустынь, где Патриарх уединялся для молитвы во время постов¹¹. В смысловом центре комплекса находится холм Сион, на котором был построен Воскресенский монастырь, главный храм которого сооружён по образу храма Гроба Господня. В нём были воспроизведены основные христианские святыни храма Гроба Господня: Кувуклия, Голгофа, Камень миропомазания, приделы Страстей Христовых и др.

После того как в 1666 году Патриарх Никон был осуждён церковным Собором и отправлен в ссылку, строительные работы в монастыре прервались. Строительство возобновилось лишь в 1679 году по указу царя Фёдора Алексеевича. В 1681 году патриарху Никону разрешили вернуться из ссылки в Новоиерусалимский монастырь, но в пути он скончался¹². Облик собора XVII века не дошёл до нашего времени. В 1723 г. шатёр ротонды рухнул. По проекту Ф. Б. Растрелли шатёр ротонды Воскресенского собора был восстановлен. Тогда же постройкам обители придали черты стиля барокко. Во время Великой Отечественной Войны собор сильно пострадал. В 2009–2019 гг. проводилась масштабная реставрация архитектурного комплекса монастыря, в ходе которой вновь был перестроен шатёр ротонды, восстановлена колокольня и интерьеры собора.

Мы можем выделить несколько особенностей архитектуры Святейшего Патриарха Никона:

- Основывая свои обители, он связывал их с мировыми святынями;
- Все три архитектурных комплекса прекрасно вписаны в окружающий ландшафт;
- Центральное место в планировке монастыря всегда занимает собор, который зачастую представляет собой традиционный тип четырёхстопного крестово-купольного храма с тремя алтарными апсидами;
- Патриарх воплощал идею богослужебного освоения всех объёмов храма, включая хоры, главы и пространство в толще стен;
- Для декоративного оформления внутреннего убранства храмов он использовал художественную резьбу. В новой объёмной резьбе преобладали натуралистические растительные мотивы, прежде всего, виноградной лозы, а затем и других растений;
- Наиболее примечательным архитектурным элементом здания являются сохранившиеся изразцовые наличники.

Как отметил Патриарх Кирилл, «храмоздательство Святейшего Патриарха Никона воплощает идею единства Вселенского Православия, и сейчас, когда возрождается церковная жизнь в стенах устроенных Первосвятителем обителей, особенно важно сознавать и воссоздавать духовный смысл его зодческих замыслов...»¹³

¹⁰ Бондарева О. Н. О сущности строительной деятельности патриарха Никона // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2006. С. 335.

¹¹ Воскресенский Ново-Иерусалимский мужской монастырь: Путеводитель. М., 2017. С. 7–10.

¹² Там же. С. 17.

¹³ Зеленская Г. М. Патриарх Никон: Зодчий Святой Руси. С. 5.

Источники и литература

1. Александр (Федоров), архим. Церковное искусство как пространственно- изобразительный комплекс. СПб.: Сатис, 2019. 230 с.
2. Бондарева О. Н. О сущности строительной деятельности патриарха Никона // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2006. С. 334–341.
3. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М.: Мысль, 1992. 640 с.
4. Воскресенский Ново-Иерусалимский ставропигиальный мужской монастырь: Путеводитель. М., 2017. 160 с.
5. Гнутова С. В., Щедрина К. А. Кийский Крест Крестного монастыря и преобразование сакрального пространства в эпоху Патриарха Никона // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 681–705.
6. Зеленская Г. М. Патриарх Никон: Зодчий Святой Руси. М., 2010. 320 с.
7. Рай мысленный. СПб., 1999. 150 с.
8. Фонкич Б. Л. Чудотворные реликвии христианского Востока в Москве в середине XVII в. Икона Иверской Богородицы. М.: Индрик, 2004. 24 с.
9. Шушерин И. Известие о рождении и воспитании святейшего Никона, патриарха Московского и всея России. М., 2016. 223 с.

А. П. Сологуб

КРИТИКА ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКИХ ВОПРОСОВ НА СТРАНИЦАХ ПЕТЕРБУРГСКОГО СВЕТСКОГО ИЗДАНИЯ

(на примере материалов «Русской музыкальной газеты»
начала 1904 года)

В первом номере «Русской музыкальной газеты» (РМГ) 1904 года, после десяти лет ее издания, главный редактор, обозначая основную и неизменную задачу издания в служении русскому искусству, подчеркивает, что сознательное и беспристрастное отношение к явлениям современной музыкальной жизни России, освещение их добросовестной критикой всегда является «надеждой к будущему» и без забвения «прошлого, без знания которого нельзя правильно понимать и настоящего...»¹

Как и в предыдущее десятилетие издания, достаточно часто встречаются заметки о деятельности различных обществ, которыми осуществляется реализация тех или иных музыкально-творческих проектов, в том числе церковно-певческих событий. Так, например, подчеркивается, что в Екатеринославе по инициативе местного отделения музыкального общества в кафедральном соборе была совершена заупокойная литургия и панихида по П. И. Чайковскому². В рамках деятельности петербургского церковно-певческого благотворительного общества отмечается грандиозный духовный концерт в пользу раненых на Дальнем Востоке, где в числе присутствующей публики находилось много высших иерархов и известный кронштадтский протоиерей Иоанн Сергиев. Упомянуто событие освящения сооруженного по последним технологиям театра³ и пр.

Критический анализ содержат многие статьи, посвященные церковно-певческой проблематике. Так, один из авторов предпринимает попытку мелодико-технического анализа и представляет на страницах издания историческую справку о связи русского народного творчества и русской церковной музыки⁴. Он утверждает, что особенности греческого пения так и не смогли утвердиться на Руси, а различие это подчеркивает сравнение греческого и знаменного пения. Потому, по его мнению, знаменные напевы и их нотация в целом являются результатом творчества русского народа (особенно, если не учитывать памятники древней нотации XII века, схожие с греческими, а рассматривать демественное пение или крюковое письмо XVII века). Более того, он считает, что под демеством подразумевается именно внебогосужбное религиозное пение, унаследованное от наших предков в виде народных духовных стихов, которые распространялись по всей Руси так любимыми этот стиль переходными (контингент этих людей разнообразен: тут были «беглые холопы и люди свободные всех званий, включая и духовенство»)⁵. Здесь же предпринимается попытка литературно-музыкального анализа их репертуара — содержание духовных стихов, включающих порой даже апокрифические или еретические смыслы в их поэтическом изложении, для распространения которых раскольнические миссионеры «иногда ходили

Анна Петровна Сологуб — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ От редакции // РМГ. 1904. № 1. С. 2.

² Музыка в провинции // РМГ. 1904. № 1. С. 16–17.

³ Разные известия // РМГ. 1904. № 9. С. 246.

⁴ Маслов А. Калики переходные на Руси и их напевы // РМГ. 1904. № 2. С. 34–38.

⁵ Маслов А. Калики переходные... № 3. С. 65–72.

под образом нищих, иногда принимали вид странников богомольцев, предлагая свое учение, а в половине XVIII в. в расколе возникла даже особая секта странников, которая бродяжничество признавала спасительным подвигом»⁶.

Известный публицист и композитор Н. И. Компанейский, описывая на страницах издания биографию одного из известных регентов, замечает, что «в наших православных церквях <...> славословит Зиждителя мира хор человеческих голосов, сливаясь вдохновением регента в одну мысль и одно сердце со всеми предстоящими в храме, <...> между тем в материальном отношении почти все регенты так низко обставлены <...>. Наши регенты — это самоотверженные мученики врожденной страсти и любви к музыке, вся жизнь их одни слезы, нужда и унижение». И добавляет, что лишь немногим из них «суждено сохранить энергию, победить все невзгоды» и, тем более, достигнуть славы. Автор подчеркивает, что «биография этих лиц есть скорбная летопись, почти одного и того же содержания, с маленькими вариантами, тем не менее она очень назидательна, хотя бы для тех, кто должен или мог бы сколько-нибудь облегчить тяжкую участь регентов, и полезна, как могущая ободрить менее счастливых, укрепить надежду, одержать победу. К сожалению, чрезвычайно трудно добыть сведения о наиболее интересных эпизодах из жизни этих людей, они неохотно сообщают неприглядные стороны своей жизни, а, главное, по доброте русского сердца, забывают минувшее зло и с благодарностью вспоминают малейшее к ним внимание»⁷.

Конечно, исследуемый период изобилует выдающимися именами в области развития и сохранения церковно-певческого наследия, когда «без преувеличения можно сказать, что хор <...> играет роль академии церковной музыки, где публика и регент могут следить за движением мысли в области духовной музыки». Описывая, например, деятельность столичного регента И. Я. Тернова, корреспондент подчеркивает, что «когда вся интеллигенция Петербурга собирается в собор Александро-Невской Лавры в памятный день кончин композитора, пробудившего русскую духовную и церковную музыку к новой жизни, невольно приходит на ум, как жаль, что Чайковский не слышал своих произведений в таком художественном толковании», но при этом акцентирует: «перед нами факт, что искусство двигается гением художника, а не насильственным насаждением и полицейским над ним надзором. Сила таланта развивается не выучкою, а любовью и борьбой с оказываемым сопротивлением»⁸. В некрологе, посвященном родному брату регента петербургского митрополитского хора — В. Я. Тернову, который трудился в далеком Тамбове в качестве регента семинарского и архиерейского хора, а также учителем церковного пения, отмечается, что он стал «виновником печального торжества», кому губернский город оказывает такой почет и уважение, потому как не утрачено еще в провинции понимание искусства и значение такого «маленького человечка» как учитель церковного пения, который оказывает «несравненно более пользы государству, чем столичные дивы и виртуозы». Подчеркивается, что такие «незаметные возделыватели родной нивы» в области церковного искусства, большие заслуги которых общество еще способно осознавать, создают ему «честь и славу»⁹. Тем самым автор даже несколько удивляется такому событию, хотя и сегодня, столетие спустя, мы вполне можем заключить, что многие и многие имена тружеников того времени в области церковно-певческого искусства в силу исторических событий забыты, но, верим, помнятся Богом.

Все громче и громче звучат инициативы по совершенствованию существующего порядка вещей по устройству церковных хоров. Так, остро и актуально откликается вопрос замены детских голосов женскими, апеллируя к физической нагрузке на детей и невозможностью выполнения ими профессиональных задач наравне со взрослыми, а также неосознанностью их отношения к богослужебному тексту. В качестве аргумента также акцентируется невозможность получения малолетними певцами

⁶ Маслов А. Калики переходные... № 8. С. 193–198.

⁷ Компанейский Н. И. И. Я. Тернов // РМГ. 1904. № 3. С. 75–81.

⁸ Там же. С. 80–81.

⁹ Компанейский Н. И. Василий Яковлевич Тернов (+8 февраля) // РМГ. 1904. № 9. С. 237–238.

качественного образования, потому «спавшие с голоса могут идти “на все четыре стороны”, образование и воспитание их оставляет желать очень многого»¹⁰, особенно если возможности голосового аппарата больше не позволяют заниматься музыкой и пением. В другой статье приводится циркулярное распоряжение регионального архиерея, который дает негативную оценку исполнительскому уровню церковного пения: «совершая богослужение в приходских церквях, я убедился, что <...> светские регенты-самоучки понятия не имеют о церковном пении, которое они поют <...> на мотив светских песен <...> несмотря на это, воображают себя знатоками пения». Правящий Владыка подчеркивает, что ему неоднократно приходилось останавливать «партесное пение, за исполнение которого певчие неоднократно брались», и требовать исполнения обихода, в связи с чем предлагает Консistorии строго предписать настоятелям храмов запрет на исполнение измышленных (не прошедших цензуру) или искаженных напевов песнопений и «концертного» пения¹¹. Острая критика не обошла стороной проблему взаимоотношений регентов церковных хоров и малолетних певчих, что как резонансный информационный повод неоднократно отражалось на страницах прессы (московская газета «Курьер», «Русская музыкальная газета»¹² и др.): это и использование детского труда в личных целях, и резкое или грубое отношение к малолетним исполнителям (приводятся примеры в Астрахани, Харькове, Санкт-Петербурге и др. регионах) и пр. С глубокой досадой обозначается встречающийся даже в Петербурге низкий образовательный уровень регентов, подчеркиваются слабые стороны их профессиональной деятельности, а также скудость репертуара и нюансы исполнительской эстетики — например, несвоевременная или слишком громкая задача тона. Высказывается критика и в адрес духовенства, которое не проявляет участия и попечения о церковном хоре, вследствие чего «нередко на клиросах в церкви визжат, режут и воют профессиональные певцы, или еще хуже любители, забывая, где они находятся и какое глубоко воспитательное значение должно иметь пение в церкви»¹³.

Эмоционально окрашенными реакциями отзываются на страницах газеты события, связанные с деятельностью духовного цензурного комитета в рамках взаимодействия между представителями Придворной певческой капеллы и издательством П. Юргенсона. Так, Высочайшим указом от 23 августа 1846 года был принят закон, согласно которому церковная музыка, предназначенная для богослужебного исполнительства, должна быть представлена на рассмотрение директора капеллы и в случае его одобрения типография печатает материал с грифом духовного цензурного комитета. Таким образом, издание Литургии П. И. Чайковского по соглашению с духовным цензурным комитетом, но без разрешения директора Капеллы Н. И. Бахметева вызвало не только судебные разбирательства, а еще и широкий информационный резонанс, что подтверждают и острые публикации на страницах Русской музыкальной газеты¹⁴.

Вопросы, волновавшие современников рассматриваемого издания, касаются и сохранения церковно-певческих распевов и традиций. Полемизируя на эту тему, с прискорбием отмечается, что утрачен знаменитый когда-то распев Ниловой пустыни, а Валаамский напев церковных песнопений и распевы Киево-Печерской лавры претерпевают изменения (лаврская традиция пения, а не т.н. «Киевский распев»), в первую очередь, в исполнительской эстетике и гармонической стилистике, за что во многом несут ответственность регенты церковных хоров¹⁵. Подчеркивается суждение, что монашеский хор древних обителей обязан сохранять исполнительскую традицию и напев, как в Троице-Сергиевой лавре, так и в Киево-Печерской лавре, тогда как не так давно открытые монастыри вполне могут быть подвержены влиянию

¹⁰ Заметки. XVII. Пение в православной церкви // РМГ. 1904. № 4. С. 103–104.

¹¹ Музыка в провинции. Верный (Казахстан) // РМГ. 1904. № 9. С. 248–250.

¹² N. Пение в православной церкви // РМГ. 1904. № 10. С. 266.

¹³ Там же. С. 267.

¹⁴ *Компанейский Н.* Кастанальский источник // РМГ. 1904. № 6–7. С. 161–169.

¹⁵ *Лисицын М., свящ.* Имеющему уши... // РМГ. 1904. № 8. С. 208–209.

церковно-певческой стилистики времени. Например, отмечается, что в Александро-Невской лавре «нет своего напева, поет она по придворному, следовательно, ей нечего сохранять; <...> к этому обязывают ее и другие условия местные»¹⁶. Здесь же приводится важный статистический показатель, что в Александро-Невской лавре, помимо известного смешанного митрополичьего хора, в это время существует и монашеский (братский) хор под руководством иеродиакона Иоанна, состоявший из 30–60 человек¹⁷.

Важно подчеркнуть, что критика церковно-певческих вопросов того времени, опубликованная на страницах светского столичного издания, несмотря даже на резкость нелестных высказываний или эмоционально окрашенную подачу материала, не носит злопыхательского или острого негативного характера. Стилистика корреспондентов или анонимных публицистов оставляет впечатление равнодушного отношения к поднимаемому вопросу и искреннего желания совершенствования существующей проблематики в церковно-певческой области.

Источники и литература

1. Русская музыкальная газета. 1904. № 1–9.

¹⁶ Лисицын М., свящ. Имеющему уши... № 9. С. 237.

¹⁷ Там же. С. 235–237.

Д. Г. Бочкарева

НАСЛЕДИЕ РУССКОГО СТИЛЯ В ИСТОРИИ РУССКОЙ АРХИТЕКТУРЫ И СОВРЕМЕННОСТИ

«Мотивы русской архитектуры» — это журнал, в котором опубликованы в русском стиле эскизы и проекты жилых домов, общественных зданий, мебели и декора в архитектуре второй половины XIX века. Журнал издавался в период с 1873–1880 годов, и в своих проектах архитекторы опирались на традиции древнерусской культуры и народного деревянного зодчества¹.

В статье предполагается изучение коллекции в русском стиле эскизов и проектов журнала «Мотивы русской архитектуры» (1873–1880) и поиск реализованных проектов в русском стиле в начале XXI века. Русский стиль — один из национальных исторических стилей в архитектуре и искусстве России, начиная со второй половины XIX века до революции 1917 года, источником которого явилось изучение и переосмысление допетровской эпохи русской культуры. Русский стиль — это официальный стиль Российской Империи и четырех русских императоров (рис. 1–3): Николая I, Александра II, Александра III, Николая II².



Рисунок 1 — Портрет императора Николая I (1796–1855). Автор: Ботман Е. И.



Рисунок 2 — Портрет императрицы Александры Федоровны (1798–1860). Автор: Малюков А.



Рисунок 3 — Император Николай II и императрица Александра Федоровна в костюмах XVII века на бал-маскараде, посвященном 300-летию дома Романовых (1903), Зимний дворец

Характеристики русского стиля:

- ✓ использование исконно народных форм;
- ✓ в качестве декора применяется узорочье, орнаменты и мотивы, украшавшие предметы крестьянского быта: архитектурные мотивы, посуда, утварь, предметы домашнего обихода, образцы народных вышивок;

Дарья Григорьевна Бочкарева — Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, институт прикладного искусства, магистратура, 1 курс.

¹ См.: Майорова Н. О. Мотивы русской архитектуры. М., 2021. 207 с.

² См.: Кириченко Е. И. Русский стиль: Поиски выражения нац. самобытности. Народность и национальность. Традиции древнерус. и нар. искусства в рус. искусстве XVIII — нач. XX в. М., 1997. 432 с.

- ✓ дерево как материал народной архитектуры — фирменный знак русского стиля;
- ✓ народное искусство как источник проектирования многих бытовых предметов, мебели и сооружений.

В. В. Стасов писал, что деревянная архитектура в русском стиле — «самая важная, самая талантливая, самая разнообразная, самая изящная из всех наших архитектур»³. Российская империя со второй половины XIX века стремительно развивалась: возводились новые дома, общественные здания, дачи, особняки, проектировались павильоны для промышленных выставок в России и за рубежом: Политехническая выставка (Москва, 1872), Всемирная выставка (Париж, 1878), Международная выставка (Копенгаген, 1888), Всемирная выставка (Чикаго, 1893).

Одним из первых основателей русского стиля второй половины XIX века является Виктор Александрович Гартман (1834–1873). Архитектор родился в Санкт-Петербурге в семье чиновника-француза, но рано осиротел и после воспитания в семье тети Л. Гемилиан. Замеченный в племяннике талант побудил известного архитектора А. П. Гемилиана определить мальчика в петербургскую Академию Художеств (1852–1861), которую Гартман окончил с золотой медалью.

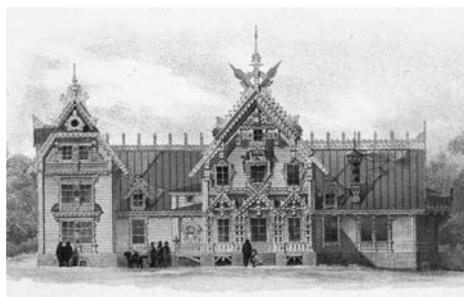


Рисунок 4 — проект загородного дома 1875 г. Проект арх. В. Гартмана

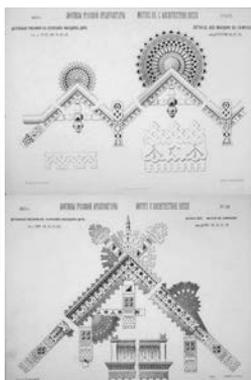


Рисунок 5 — детали проекта загородного дома

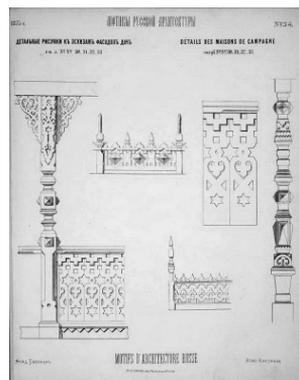


Рисунок 6 — детали проекта загородного дома. Проект арх. В. Гартмана

В журнале «Мотивы русской архитектуры» опубликованы эскизы и проекты Виктора Гартмана. Рассмотрим проект загородного дома 1875 года (рис. 4). Здание представляет собой древне-русский *терем*⁴ — высокий богатый дом с покатою крышей, с надворными постройками. Дом-терем Гартмана состоит:

- ✓ из трех ярусов;
- ✓ украшен по периметру *городчатым поясом* — орнаментальная полоса с висячими ступенчатыми зубцами по нижнему краю⁵;
- ✓ у терема тип рубки *в обло* — полукруглая выемка в нижнем венце сруба, огибающая вышележащее бревно.
- ✓ крышу венчает узорчатый, резной *гребень* — металлическая или деревянная кружевная полоска, поднимающаяся над основанием, и
- ✓ *шпиль* — узкое вертикальное завершение, постепенно уменьшающееся от основания.

³ Стасов В. В. Избранные сочинения: В 3 т. . Т. 2. М., 1952. С. 214.

⁴ Орфографический словарь русского языка / Под ред. С. И. Ожегова, А. Б. Шапиро. М., 1959. С. 836.

⁵ Плужников В. И. Термины российского архитектурного наследия: Словарь-гlossарий. М., 1995. С. 48.

Окна терема обрамлены декоративным наличником (рис. 5):

- резные *очелья* (на некоторых окнах в виде килевидного кокошника);
 - *причелины* — доска, закрывающая часть самцовой кровли;
 - *ставни*;
 - кружевные сквозной резьбой *полотенца* — вертикальная деревянная полоса с узорным краем, несколько выдвинутая над фоном фасадной стены либо закрывающая торцы ее бревен;
 - *кисти* со сквозной резьбой — выступающий нижний конец *причелины*;
 - *фартук* — декоративная часть наличника, размещенная по его оси ниже подоконника;
 - *наборные колонки* — вертикали из фигурных элементов вдоль проема наличника.
- Фасад дома-терема украшен торцевыми и лобовыми досками с разными видами резьбы и мотивами народного искусства:

- растительный орнамент: виноградная лоза, стилизованные цветы;
- геометрический орнамент: круги, зигзаги, квадраты, ромбы, бегунец;
- выемки разной формы: зубчики, желобки, стрелки, граненая сетка, полукруги, рубчики.

Главный вход украшают деревянные балясины (рис. 6) с *кубышками* — древнерусский конструктивно-декоративный элемент в виде массивного короткого столба с плавным расширением чуть выше основания.

Одним из основателей журнала «Мотивы русской архитектуры» был Иван Павлович Ропет (1845–1908). Иван Ропет — выдающийся архитектор второй половины XIX века родился в семье мастера Петергофской бумажной фабрики. Осиротев в раннем возрасте, воспитывался в доме дяди, который помог получить племяннику художественное образование. Окончив обучение, уехал работать за границу, где спроектировал дворец в русском стиле в виде деревянного резного терема (рис. 7) для Всемирной выставки в Париже (1878).

Постройка представляет собой:

- ✓ 3-х ярусное здание;
- ✓ крыша украшена декоративным *гребнем*;
- ✓ главный фасад имеет несколько *шатров* — перекрытие в виде четырехгранной или многогранной пирамиды;
- ✓ шатры увенчаны *шпилями*, на одном из которых развивается государственный флаг, и двуглавыми орлами — символами Российской империи.

Окна украшены:

- *очельями* в форме декоративных кокошников и птиц;
- *причелинами* с резными полотенцами;
- *наборными колоннами*;
- резным *фартуком*.

Декоративные *кронштейны* — художественно оформленная выступающая из стены опора.

Фасад терема здания украшают:

- *аркатурно-колончатый пояс* — ритмический ряд арок, прилегающих к стене;
- резные *розетки*;
- *городчатый фриз*;
- килевидный кокошник с полотенцем с крышей в форме *бочки* — двускатное покрытие килевидного сечения, расширяющееся над основанием;
- орнамент в форме бегунца — горизонтальный узор из треугольных впадин на поверхности стены;
- надписи на главном фасаде Русского отдела Всемирной выставки в Париже отделаны *вязью* — каллиграфическое сплетение нескольких букв или целых слов в узор.
- Резные балясины с *кубышками* украшают лестницу правой боковой части главного фасада (рис. 8) и верхние ярусы.

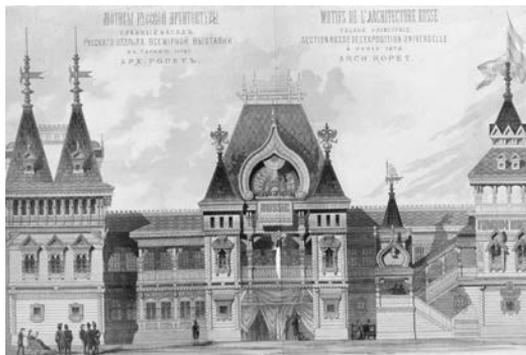


Рисунок 7 — главный фасад Русского отдела Всемирной выставки. Проект арх. И. Ропета



Рисунок 8 — боковая часть главного фасада Русского отдела. Проект арх. И. Ропета

Следующим архитектором, проекты которого были опубликованы в журнале «Мотивы русской архитектуры», является М. А. Кузьмин (1853–1879). Рассмотрим проект загородного дома 1877 года (рис. 9). Здание представляет 2-х ярусное сооружение на высоком подклете.

Фасад загородного дома декорирован:

- *машикули* — нависающие над стеной укрепления;
- *бегунец* на фризах;
- *пилястрами* в форме балясин — плоский вертикальный выступ на фоне стены;
- *розетками* — декоративный мотив в виде круглого цветка с одинаковыми лепестками;
- *ширинкой* — декоративный мотив в виде заглубленного прямоугольника или квадрата с уступчатым или профилированным обрамлением. *Трехлопастная арка* занимает центральное место в композиции дома. Она представляет собой декоративный элемент в виде трех дуг, из которых повышенная средняя опирается на концы боковых, зеркально повторяющих друг друга.

Вход в дом (справа) оформлен:

- ✓ в виде арочного проема с *гирькой*. Прием взят из древнерусской архитектуры;
- ✓ колонны в форме балясин с кубышками.



Рисунок 9 — проект загородного дома 1877 г. Проект арх. М. Кузьмина

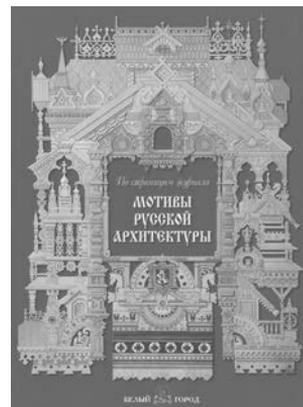


Рисунок 10 — «Мотивы русской архитектуры». Изд-во «Белый город» (2021)

Вывод. Благодаря проектам архитекторов, опубликованным в журнале «Мотивы русской архитектуры», произошла популяризация русского стиля среди горожан:

1. проекты стали доступны для всеобщего обозрения;

2. увеличился спектр заказов в русском стиле;
3. внимание клиентов привлекали к истокам деревянного русского зодчества, древнерусской архитектуры, к быту допетровской Руси.

Благодаря переизданию проектов из журнала «Мотивы русской архитектуры» издательством «Белый город» (рис. 10) современные дизайнеры, архитекторы, искусствоведы имеют возможность переосмыслить русский стиль в наше время. Приведем несколько примеров:

- ✓ загородный клуб «Скандинавия» (рис. 11) в г. Сестрорецк. Здание представляет собой 3-х ярусный деревянный дом, с крышами типа бочки со шпилем, килевидными кокошниками и колоннами с кубышками при входе;
- ✓ индивидуальные проекты деревянных жилых домов в русском стиле от компании ГК «Хорошие дома» в Санкт-Петербурге;
- ✓ компания ООО «ПСК – Русский Терем» (Санкт-Петербург) предлагает готовые проекты деревянных домов и дачных построек в форме русского терема;
- ✓ дизайнер Светлана Левадная совмещает в своих коллекциях традиции русского стиля с современным контекстом;
- ✓ «Дом русской одежды Валентины Аверьяновой» (рис. 12) работает по благословению митрофорного протоиерея Алексея Аверьянова с 2011 года. Цель – возрождение и сохранение индивидуального образа в России. Миссия – «Возрождение величия Родины в идеалах Святой Руси. Русский стиль в современном мире – как национальное самосознание народа»;
- ✓ бюро AR-1 в Санкт-Петербурге: дизайнеры интерьера Алексей Голуб и Юлия Штейванд реализовали проект интерьерной культурной самоидентификации квартиры «Жостовские мотивы» (рис. 13) в русском стиле, где органично переплелись мотивы русского терема, жостовская роспись и современный функционал.



Рисунок 11 – загородный клуб «Скандинавия», Сестрорецк



Рисунок 12 – дизайнер Валентина Аверьянова с сыновьями в костюмах в русском стиле



Рисунок 13 – проект бюро AR-1, Санкт-Петербург. Дизайнеры: Алексей Голуб и Юлия Штейванд

Источники и литература

1. Майорова Н. О. Мотивы русской архитектуры. М.: Белый город, 2021. 207 с.
2. Кириченко Е. И. Русский стиль: Поиски выражения нац. самобытности. Народность и национальность. Традиции древнерус. и нар. искусства в рус. искусстве XVIII-нач. XX в. М.: Галарт: АСТ, 1997. 432 с.
3. Стасов В. В. Избранные сочинения: В 3 т. . Т. 2. М.: Искусство, 1952. 774 с.
4. Орфографический словарь русского языка: 11000 слов / Под ред. С. И. Ожегова, А. Б. Шапира. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1959.
5. Плужников В. И. Термины российского архитектурного наследия: Словарь-гlossарий. М.: Искусство, 1995. 158 с.

В. А. Морсин

ВОЗРОЖДЕНИЕ ВЕРЫ. ОТ СЕЛЬСКОГО ДЕРЕВЯННОГО ХРАМА К СЛАВЕ РОССИИ

Первый деревянный храм во имя святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова в селе Чёрный Отрог Саракташского района Оренбургской епархии был построен на основании Благословенной грамоты от 11 декабря 1846 г. Преосвященным Иоанникием, епископом Оренбургским и Уфимским на средства прихожан и освящён 2 ноября 1850 года. После перерыва в советский период 26 октября 1993 г. в этом храме возобновились службы под руководством настоятеля иерея Геннадия Корниенко. В этом храме молились предки и родственники известного нашего земляка Виктора Степановича Черномырдина. Посещая могилы предков в селе Чёрный Отрог, он предложил на одном из сельских сходов реконструкцию деревянного храма. Но решение жителей села было оставить старый храм в том виде какой есть, а рядом с ним построить более вместительный каменный храм.

По инициативе В. С. Черномырдина и по благословию Патриарха Московского и всея Руси Алексея II было начато строительство нового храма. Сделанный оренбургским архитектором С. Е. Смирновым эскизный проект был предложен Виктору Степановичу на рассмотрение и был им подписан 20 апреля 1993 года. На долгую память своим землякам он оставил несколько добрых слов: «В добрый час, объект так нужный нашим людям и будущему поколению оренбуржцев. В. Черномырдин». На месте строительства был отслужен чин закладки нового храма митрополитом Оренбургским и Бузулукским Леонтием (Бондарем). С весны 1995 года стараниями В. С. Черномырдина строительство храма завершилось в очень короткие сроки — восемнадцать месяцев.

Размеры построенного храма: в длину — от фронтальных (лицевых) колонн до тыльной части здания 33 метра, в ширину — от боковых (северных) до боковых (южных) колонн 23 метра и 40 сантиметров. Каменная колокольня над входом в храм была высотой — 26 метров и 44 сантиметра. На колокольню были подняты и установлены 11 колоколов из города Каменск-Уральска. Самый большой колокол имел массу 660 килограмм. Один именной колокол был лично пожертвован В. С. Черномырдиным.

6 сентября 1996 года храм был торжественно освящен. Возглавил освящение Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, на освящении присутствовал премьер-министр РФ В. С. Черномырдин, с ним глава Оренбургской области В. В. Елагин и другие сопровождающие лица. После освящения храма Патриарх подарил новому храму икону апостола и евангелиста Иоанна Богослова в красивом окладе с дарственной надписью¹. Так же в этот день прихожанам были подарены бумажные иконы апостола с патриаршим благословением. Событие освящение храма было увековечено на табличке, которая висит с левой стороны от центрального входа храма.

К освящению храма был установлен трехъярусный иконостас расписанный в общем академическом стиле группой самарских художников под руководством

Вадим Андреевич Морсин — Оренбургская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Православные исторические храмы Оренбуржья / сост. В. А. Рубин, Е. Н. Новокрещенова, Т. В. Судоргина и др. Оренбург, 2019. С. 346.

Александра Ивановича Плигина². Ими же были расписаны полуколонны и некоторые элементы, которые были выполнены эмалью, белого и светло-бирюзового цвета. Храм изнутри украшен великолепными росписями в 2005 году группой иконописцев из Свято — Успенской и Киево-Печерской лавры, которых пригласил ктитор храма В. С. Черномырдин. В 1997 году в дар храму от В. С. Черномырдина была передана старинная ростовая икона апостола и евангелиста Иоанна Богослова. 9 мая 2003 года Виктор Степанович торжественно передал в дар храму после участия в Божественной литургии девять икон двенадцатых праздников из Киево-Печерской Лавры³. Благодаря В. С. Черномырдину в храме находятся святыни — ковчег с 78 частицами мощей святых преподобных отцов Киево-Печерских и икона с частицами мощей святых князей Александра Невского и Даниила Московского, которые были доставлены 21 мая 2006 года духовенством из Москвы, Киева и Одессы во главе с митрополитом Одесским и Измайлковским Агафангелом и архимандритом Алексием, наместником Успенского монастыря города Одессы. 9 октября 2006 г. во время престольного праздника на Богослужении присутствовали Виктор Степанович и Виталий Викторович Черномырдины, которые передали приходу икону с 12 частицами святых мощей преподобных старцев Оптинских. 24 апреля 2007 года жители села Чёрный отрог встречали в храме митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла. Его сопровождал митрополит Оренбургский и Бузулукский Валентин, губернатор Оренбургской области А. Чернышев, глава Саракташского района Б. Жанбаев⁴.

Протоиерей Геннадий Корниенко, настоятель храма, является организатором и руководителем Детского оздоровительного духовно-патриотического лагеря «Светоч», который на протяжении 19 лет (с 2002 г.) проводит православную воспитательную деятельность для детей со всей Оренбургской области. База лагеря была передана приходу храма благодаря инициативе В. С. Черномырдина. Он является первым православным лагерем в России, имеющим в своем распоряжении полную материальную базу, учредителем которого является приход храма. Лагерь в 2018 г. занял третье место в областном конкурсе детских лагерей Оренбургской области на звание «Лучший лагерь Оренбуржья»⁵.

Храмы апостола Иоанна Богослова в селе Чёрный Отрог являются уникальными памятниками культурно-исторического наследия Оренбургской области. Оба храма являются как бы двумя этапами обретения веры — предков-казаков в середине XIX века и возрождением духовности в селе Чёрный Отрог в конце XX — начале XXI века. Молодое поколение черноотрожцев, благодаря деятельности музея имени В. С. Черномырдина, расположенного рядом с храмом, имеет возможность познакомиться с вкладом Виктора Степановича Черномырдина в становление церковной жизни края. Храм апостола Иоанна Богослова является его как бы зримым духовным завещанием потомкам — крепить веру православную и иметь твердые христианские ориентиры в жизни.

² Стремский Н. Е., прот. Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Кн. 2. Саракташ, 1999. С. 316–318; Базилевская Т. С места событий. Чёрный Отрог — Божья Благодать // Орск православный. 1996. № 7, сентябрь; Православные исторические храмы Оренбуржья. С. 346.

³ Алексеев С. Зримая истина. Книга о православной иконе для семьи и школы: энциклопедия православной иконы. М., 2017. С. 244.

⁴ Иванова Т. Дар храму // Оренбургские Епархиальные ведомости. 2003. № 6(52), июнь. С. 5–6.

⁵ Раздольская И. Святые Петре и Февроние, молитесь Бога о нас! // Православный духовный вестник Саракташского благочиния. 2014. № 2 (68), апрель–ноябрь. С. 108; Гусев П. Г., Прядкин И. Ф. и др. Село Родное — Чёрный Отрог. Изд. 2-е, перераб. и доп. Оренбург, 2012. С. 500.

Источники и литература

1. *Алексеев С.* Зримая истина. Книга о православной иконе для семьи и школы: энциклопедия православной иконы. М., 2017. 288 с.
2. *Базилевская Т.* С места событий. Чёрный Отрог — Божья Благодать. // Орск православный. 1996. № 7, сентябрь.
3. *Гусев П. Г., Прядкин И. Ф. и др.* Село Родное — Чёрный Отрог. Изд. 2-е, перераб. и доп. Оренбург, 2012.
4. *Иванова Т.* Дар храму // Оренбургские Епархиальные ведомости. 2003. № 6(52), июнь. С. 5–6.
5. Православные исторические храмы Оренбуржья / сост. В. А. Рубин, Е. Н. Новокрещенова, Т. В. Судоргина и др. Оренбург: Оренбургское книжное издательство имени Г. П. Донковцева, 2019.
6. *Раздольская И.* Святые Петре и Февроние, молитесь Богу о нас! // Православный духовный вестник Саракташского благочиния. 2014. № 2 (68), апрель–ноябрь.
7. *Стремский Н. Е., прот.* Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Кн. 2. Саракташ, 1999. 390 с.

А. О. Максимов

РАЗЛИЧИЯ В ПОНИМАНИИ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ «ДОСТОИНСТВА» И «СВОБОДЫ» В СОЦИАЛЬНЫХ КОНЦЕПЦИЯХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВЕЙ. ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Формальными причинами раскола между Западным и Восточным христианством считаются хорошо известные догматические расхождения, подробно изложенные в учебниках по сравнительному богословию. Однако драматичная история неудачных попыток согласовать между собой католические и православные догматы демонстрирует непреодолимую сложность и бесперспективность «догматического» пути к преодолению раскола.

Предстоятели и отцы двух Церквей, ведомые искренним желанием положить конец великой схизме, ищут новые возможности для единения, лежащие вне догматической сферы, с тем, чтобы совместно «нести согласное свидетельство истины в тех областях, в которых это возможно и необходимо»¹. Вызовы секулярного общества и падение нравов, религиозные распри и гонения на христиан — все эти негативные процессы не только формируют для диалога двух Церквей новую повестку, но и дают надежду на начало сближения ради проповеди миру общих и незыблемых христианских ценностей.

Так, в Совместном заявлении Папы Римского Франциска и Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гавана, 2016 г.) впервые за много лет были задекларированы намерения двух церквей совместно противостоять вызовам секуляризма на основе Евангельских заповедей. Ключом для соработничества церквей в документе названы «непреходящие духовные основы человеческого общежития» — общехристианские, библейские ценности, которые по своей природе не могут зависеть от исторической конъюнктуры и потому должны стать цементирующей силой для взаимодействия и сближения двух конфессий. «Католики и православные призваны братски соработничать для возведения Евангелия спасения, для общего свидетельства о нравственном *достоинстве* и *подлинной свободе* человека, «да уверует мир» (Ин 17:21)². Как видно из приведенной цитаты, ценности «свобода» и «достоинство» определены обеими церквями главной темой для совместного Евангельского свидетельства миру в сотериологической перспективе. Но являются ли эти ценности действительно общими для двух конфессий?

Примечательно, что за несколько лет до встречи в Гаване представителями христианских конфессий в рамках Комиссии Всемирного совета церквей «Вера и устройство» (Faith and Order) началась работа по выявлению и согласованию различий в вопросах морали и христианских ценностей. В этом проекте принимали участие представители Русской православной и Римско-католической церквей. Члены Комиссии утверждали, что этические различия между христианскими церквями являются одной из главных проблем 21 века. Комиссия «Вера и устройство» инициировала

Андрей Олегович Максимов — Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, магистратура, 1 курс.

¹ Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Гавана, 2016 г. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> (дата обращения: 25.03.2022).

² Там же.

несколько исследований о нравственных различиях церквей с целью найти точки соприкосновения между христианами, помочь церквам понять, как и почему они приходят к разным решениям по нравственным вопросам, и, наконец, найти пути согласования этических нарративов между христианскими конфессиями. В процессе этой работы появился ряд рабочих документов и отчетов, посвященных причинам и источникам отклонений. Основным рабочим документом стал отчет *Moral Discernment in the Churches*³ (Нравственное различие в церквах), претерпевший несколько редакций (последняя вышла в 2021 году под названием «Churches and Moral Discernment: Facilitating Dialogue to Build Koinonia»⁴). Области исследования нравственных различий были ограничены такими темами, как: биоэтика (использование стволовых клеток, гомосексуальность), нелиберальная экономическая глобализация и этика миссионерской деятельности (прозелитизм). Как видим, согласование антропологических понятий достоинство и свобода не стоит в сознании церквей на повестке дня⁵.

В то же время, различие в православном и католическом понимании ценностей достоинства и свободы является современной реальностью. Такой вывод следует из сравнения собственных официальных документов каждой из двух церквей. В частности, определения «свободы» и «достоинства» как главных благ человечества даны каждой церковью во внутренних доктринальных документах: в «Компендиуме социального учения Католической Церкви» (2004 г.) и в «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008 г.).

Учитывая бережное отношение обеих церквей к церковному Преданию, следовало бы ожидать, что смыслы таких важных для христианства антропологических и этических понятий будут изложены в схожей или близкой интерпретации. Действительно, обе церкви, как, впрочем, и все христианское сообщество, мыслят личность человека как образ Божий и тесно связывают между собой понятия достоинства и свободы. Однако в раскрытии этих понятий можно обнаружить значительные расхождения, скрытые за внешне схожими формулировками. Так, в католической социальной доктрине мы сталкиваемся с объективацией этих двух понятий, а именно: реализация свободы и достоинства, по преимуществу, зависит от социальной среды, окружающей человека, хотя и не исключает его нравственного настроя. Достоинство личности обеспечивается исполнением естественного закона, который закладывает фундамент основных прав и обязанностей человека перед обществом (п. 140). В свою очередь, в основе естественного закона лежит Декалог, данный человеку в Ветхом Завете, и реализация личных свобод предполагает обращение к этому нравственному императиву. Примечательно, что, по мысли авторов документа, естественный закон имеет сугубо рациональный характер, поскольку утвержден исключительно разумом⁶.

Но наиболее показательным является базовое положение доктрины о том, что правильное осуществление личной свободы требует от общества создания определенных условий экономического, социального, юридического, политического и культурного порядка (п. 137). В Компендиуме оно выделено курсивом⁷. Примечательно, что наилучшим таким порядком, обеспечивающим свободу и достоинство личности, Римско-католическая церковь определяет современную демократическую модель построения общества, хотя и признает в этой системе опасность этического релятивизма⁸. Тем самым, обретение личной свободы, а следовательно, исполнение предписанных норм

³ См. https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Moral_Discernment.pdf (дата обращения 25.03.2022).

⁴ См.: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/Churches_MoralDiscernment_VolIII_Web.pdf (дата обращения 25.03.2022).

⁵ К примеру, в антропологическом исследовании Комиссии Вера и устройство «Христианские взгляды на богословскую антропологию» о личном достоинстве человека как образа Божия говорится как об общем для всех церквей постулате, не содержащем разногласий.

⁶ Компендиум социального учения Церкви. М., 2006. С. 100.

⁷ Там же. С. 98.

⁸ Там же. С. 269.

ставится в прямую зависимость от внешних условий, создаваемых не самим человеком, а демократическим обществом — для человека. Здесь мы видим попытку связать между собой постоянно изменяющийся социальный порядок и незыблемые духовные смыслы. Следует заметить, что чуть более 100 лет назад РКЦ выступала категорически против либеральной демократии и рыночной экономики. Это изменение, в числе других демократических преобразований в католической церкви, последовавших после II Ватиканского Собора⁹, отражает все тот же этический релятивизм, о котором наши западные братья сами же предупреждают в своей социальной доктрине. Теперь он коснулся не только социальных вопросов, но и аксиологии и антропологии. Будучи привязанными к преходящим сущностям, таким как культура, экономика, политика, светское право западные ценности «достоинства» и «свободы» сами неизбежно подвергаются изменениям, все больше отклоняясь от их патристического понимания.

Сравним теперь, как представлены ценности свободы и достоинства в православной традиции. В упомянутом выше документе Русской Православной Церкви «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» понятия «достоинство» и «свобода» получили, по преимуществу, онтологическое толкование, восходящее к отцам Церкви. В православной традиции достоинство личности полностью зависит от внутреннего, духовного состояния человека и является следствием преодоления греха, стяжания нравственной чистоты и добродетелей (п. I.2.). Важно также отметить, что в самом понятии достоинства Православная церковь подчеркивает идею нравственной *ответственности* личности перед обществом и перед Богом: «Признание достоинства личности означает утверждение ее нравственной ответственности» (п. I.5.). Достойной является жизнь согласно изначальному призванию, заложенному в природе человека, сотворенного для участия в благодати жизни Бога (п. I.3.). Свобода мыслится в православной традиции также онтологически: как одно из проявлений образа Божия в человеческой природе. «Поскольку способ обретения свободы есть отказ от греха во имя блага, человеку не обойтись без помощи Бога и тесного соработничества с Ним, так как только Он является источником всякого блага» (п. II.1)¹⁰. Очевидно, что такие условия достоинства и свободы не могут обеспечить никакие внешние социальные институты.

Итак, мы находим здесь явное отличие от толкования ключевых антропологических понятий в официальном документе Римско-католической церкви. Внутренний путь к свободе и достоинству в синергии с Богом, отвечающий пониманию св. отцов¹¹, заменен в Компендиуме внешними условиями, создающимися вне личности человека, но для нее.

Причины такого отхода католической традиции от патристического понимания свободы Н. Бердяев видел в социализации духовных понятий, которая неизбежно приводит к их объективации. Разум человека, его законы объективируют Дух, сужая понимание духовного до уровня моделей социального устройства. Свобода, по мнению Н. Бердяева, есть процесс, противоположный социализации, процесс сугубо личностный. Она опирается не на социальный авторитет или институт, а на личный духовный опыт¹². Не общество должно создавать условия для реализации достоинства и свобод человека, но личности, члены этого общества, сознающие свое онтологическое достоинство как незыблемый нравственный ориентир, являются залогом свободного общества, независимо от моделей его социального устройства.

⁹ См. Папа Иоанн Павел II. Энциклики *Sollicitudo rei socialis*, *Laborem Exercens*, *Centesimus Annus*. <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/> (дата обращения: 15.12.2021).

¹⁰ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. www.patriarchia.ru/db/print/428616.html (дата обращения: 25.03.2022).

¹¹ Мейендорф И., *прот.* Византийское богословие. Минск, 2007. С. 199–201.

¹² Бердяев Н. Истина и откровение, Глава III. <https://predanie.ru/book/69689-istina-i-otkrovenie/> (дата обращения 21.03.2022).

Современная проблема в реализации этой концепции в православной среде состоит в том, что внешнее социальное давление на православных верующих зачастую оказывается гораздо сильнее их внутреннего религиозного самосознания. Особенно это характерно для современной православной молодежи. Западные социальные клише в вопросах свобод и достоинства личности легко проникают в молодежную среду. Поскольку упомянутый здесь документ Русской православной церкви, принятый Архиерейским Собором, по понятным причинам не носит педагогического характера, в нем не раскрыты ключевые отличия Православного (патристического, онтологического) понимания исследуемых ценностей от современного толкования этих же понятий инославными конфессиями и, в частности, в Римско-католической церкви. В результате, и верующие, и приходские священники Русской Православной Церкви и ее автономий, столкнувшись сегодня с нравственным прозелитизмом Римско-католической и Греко-католической церквей на «периферийных» канонических территориях РПЦ, оставлены один на один с внешне хорошо выверенным западным толкованием «достоинства» и «свободы» личности. Выходит, что общехристианские ценности являются сегодня весьма зыбким фундаментом для совместной христианской проповеди миру. Более того, при молчаливом признании общности ценностей «достоинства» и «свободы» со стороны Русской Православной Церкви указанные выше различия могут стать троянским конем РКЦ на вотчине Православия и, как следствие, — инструментом нравственного прозелитизма со стороны Римско-католической Церкви.

Впрочем, это уже происходит в Новейшей истории на канонических территориях РПЦ. Так, геополитические цели Запада на Украине реализовались в 2013–2014 годах именно на основе католического понимания достоинства, предполагающего наличие внешних условий для реализации личных свобод. «Революция достоинства» продемонстрировала мировому Православию, как неверно истолкованное антропологическое богословское понятие может превратиться в инструмент геополитики, приводя к трагедиям и новым разделениям. Помимо прочего, этот печальный опыт показывает неустойчивость исконно православных народов к западным релятивистским формулировкам, касающимся антропологических ценностей, связанных с личностным самознанием человека. Уточнение различий между Православием и Западом в области христианской антропологии, и в особенности в части базовых ценностей «свободы» и «достоинства», необходимо сегодня, прежде всего, для самой Русской Православной Церкви. Это важно для сохранения нравственных основ Православия в условиях секуляризма, где человек стал мерой всех вещей¹³, а также ради упреждения новых социальных и геополитических потрясений на канонической территории Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Бердяев Н. Истина и откровение. <https://predanie.ru/book/69689-istina-i-otkrovenie/> (дата обращения 21.03.2022).
2. Иларион (Алфеев), еп. Христианство перед вызовом воинствующего Секуляризма. <https://azbyka.ru/xristianstvo-pered-vyzovom-voinstvuyushhego-sekulyarizma-2> (дата обращения: 15.03.2022).
3. Компендиум социального учения Церкви / Под ред. О. Карповой. М.: Паолине, 2006. 710 с.
4. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 334 с.

¹³ См. Иларион (Алфеев), еп. Христианство перед вызовом воинствующего Секуляризма. <https://azbyka.ru/xristianstvo-pered-vyzovom-voinstvuyushhego-sekulyarizma-2> (дата обращения: 15.03.2022).

5. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. www.patriarchia.ru/db/print/428616.html (дата обращения: 25.03.2022).
6. Папа Иоанн Павел II. Энциклики *Sollicitudo rei socialis*, *Laborem Exercens*, *Centesimus Annus*. <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/> (дата обращения: 15.12.2021).
7. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Гавана, 2016 г. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> (дата обращения: 25.03.2022).
8. https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/Churches_MoralDiscernment_VolIII_Web.pdf (дата обращения 25.03.2022).
9. https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Moral_Discernment.pdf (дата обращения 25.03.2022).

А. В. Павленко

ПОРТРЕТ ПОТЕНЦИАЛЬНОГО СОИСКАТЕЛЯ ШТАТНОЙ ДОЛЖНОСТИ В DIAKONIE DEUTSCHLAND

В социологии социальный портрет представляет обобщенные характеристики описываемой социальной группы, может передавать как внешний, так и психологический образ участников этой группы¹. Такой портрет может представлять экономические, социально-демографические характеристики группы, а также отображать ее мировоззрение, отношение к жизни и взгляды на мир². Социальный портрет группы людей описывает не только внешние черты, но и отражает особенности менталитета, образования, возраста, гендерный и профессиональный профиль описываемой группы, ее психологический характер, типичные черты и особенности³. В профессиональной области социальный портрет будет отражать типичные общие для данной профессиональной группы представления о себе, элементы ее собственного мнения, состояние профессии в целом и требования к представителю этой профессии⁴.

Использование социальных портретов позволяет Diakonie Deutschland сегментировать аудиторию потенциальных соискателей, дифференцировать ее целевые группы для того, чтобы сформировать для каждой из них максимально соответствующее «портрету» группы карьерное предложение, а также для того, чтобы содержанием и оформлением этого сообщения о работе вызвать, по возможности, симпатию представителей целевых групп⁵.

Diakonie обозначает следующие сегменты своих соискателей:

- молодежь;
- специалисты, работающие в других профессиональных областях;
- желающие стать квалифицированным специалистом в Diakonie;
- управленцы;
- иностранцы⁶.

Раздел для молодежи имеет особенный дизайн и собственный характер текстового контента. На странице размещены профориентационные тесты, вопросы в которых составлены в «молодёжном духе», например: «Что ты больше всего любишь делать в свободное время? — Тусоваться с друзьями? — Играть в компьютерные игры? ...», а также предоставлены ссылки-анонсы на описания диаконических профессий. На портале представлен анализ карьерных проблем молодежи, а также советы и предложения

Алексей Владимирович Павленко, ттец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ См.: Мустафаева А. А., Актаулова Б. Ж. Термин «социальный портрет»: понятие, значимость и его особенность в проведении исследования. http://www.rusnauka.com/35_FPN_2014/Psihologia/13_178538.doc.htm.

² Ермолаева П. О., Нагимова А. М., Носкова Е. П. и др. Социальный портрет населения: методология, основные характеристики. Казань, 2014. С. 17.

³ См.: Попова М. В. Взаимозависимость речевого и социального портретов говорящего // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2016. № 15 (754). <https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimozavisimost-rechevogo-i-sotsialnogo-portretov-govoryashego>.

⁴ Николошкин Н. В. «Портрет в психологии и социологии. VI Державинские чтения: История. Юриспруденция. Социальная педагогика и социальная работа. Тамбов, 2001. С. 141.

⁵ См.: О портретировании целевой аудитории см: Как создать портрет целевой аудитории: все секреты! <https://traffcardinal.com/post/kak-sostavit-portriet-tsa>.

⁶ См.: Karriereportal — Diakonie Deutschland <https://karriere.diakonie.de>.

по решению этих проблем⁷. В отдельном разделе представлены ответы на вопросы о стажировках, карьере и профессиональных перспективах, зарплате, зарубежном обучении и стажировках и другие вопросы⁸. Визуальный ряд представлен как коллажами, в которых мы видим молодых людей, которые находят решения своих профессиональных вопросов (сюжет «Berufomat»), так и художественными элементами, которые отражают, с одной стороны, юность персонажей, а с другой — подчеркивают их нынешние интересы. Логотип из слогана «Социальные профессии — не каждый может!» и значка с изображением поднятой руки, размещенный на страничке, апеллирует к чувству исключительности и желанию преодоления вызовов и сложностей. Также на страничке размещены превью-ссылки с видео-историями молодых людей или девушек, нашедших себя в Diakonie Deutschland, в которых они описывают свои обычные интересы и образ жизни, а также свою профессиональную самореализацию в организации. Кроме того, представлен анонс к интервью с молодым человеком в текстовом формате, в котором он описывает то, как после школы решил пройти социальную практику в Diakonie Deutschland, а также его впечатления и оценки этой стажировки⁹.

Усредненного представителя молодежного сегмента можно охарактеризовать как молодого человека или девушку, получивших среднее образование, желающих теперь получить профессиональное образование и профессию и испытывающих интерес к социальной деятельности. При этом для такой группы в целом характерны часто неясные планы и амбиции, присутствие определенного максимализма, стремление к самовыражению и поиску себя, самоидентификации, а также потребность в жизненной и профориентации и интерес к каритативной работе.

Раздел для специалистов из других профессиональных областей, решивших попробовать себя в диаконической сфере, оформлен уже более сдержанно и лаконично, чем молодёжный и, в частности, обращение к читателю заменено с «ты» на «Вы». Прежде всего в разделе представлен тест, позволяющий оценить собственную готовность к смене нынешней профессии на диаконическую. Кроме того, представлены развернутые рекомендации и ответы на частые вопросы возможных кандидатов. Все перечисленные материалы учитывают жизненную ситуацию, степень финансовой независимости, профессиональный опыт и уже имеющиеся диаконические профессии или навыки, имеющиеся опасения или сомнения в оправданности предстоящего шага, а также показывают варианты получения того или иного специального образования для последующей работы в Diakonie. Кроме этого на портале размещены ролики с историями успеха и рассказами о позитивном опыте новых сотрудников Diakonie, сведения о повышении квалификации, получении образования, модуль для поиска вакансий, различные профессиональные тесты¹⁰.

Общий портрет такого соискателя представляет достаточно взрослого молодого человека или девушку, без определенных возрастных рамок, достаточно энергичного и уже состоявшегося в какой-либо профессиональной области, однако не удовлетворенного своей деятельностью; ощущающего нехватку или отсутствие социального взаимодействия или необходимого общения в нынешней профессии и теперь размышляющего о выборе диаконической работы. Такой человек может быть относительно мобилен и легок на подъем или обладать определенными социальными или финансовыми обязательствами, сковывающими его способность к резким профессиональным переменам. Обобщенному представителю данной группы может быть присуща

⁷ См.: Soziale Berufe sind attraktiv! — Das neue Ausbildungsjahr beginnt // Pressemeldungen — Infoportal — Diakonie Deutschland. <https://www.diakonie.de/pressemeldungen/soziale-berufe-sind-attraktiv-das-neue-ausbildungsjahr-beginnt>.

⁸ См.: Tipps und Infos für Einsteiger // Überblick für den Nachwuchs — Karriereportal — Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/tipps-und-infos>.

⁹ См.: Nachwuchs — Karriereportal — Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/nachwuchs>.

¹⁰ См.: Quereinstieg — Karriereportal — Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/quereinstieg>.

определенная нерешительность в выборе социальной профессии, однако в конечном итоге их выбор является чаще всего осознанным и лишен ложных ожиданий¹¹.

Раздел для желающих стать квалифицированными специалистами предназначен для тех, кто уже является специалистом в Diakonie и желает повысить свою квалификацию. Для таких людей предложены специальные тесты, позволяющие определить свою готовность к той или иной будущей профессии и верность своего представления о характере предстоящей учебы¹², а также о мере ответственности, которую придется нести такому высокоподготовленному специалисту¹³. Видео-ролики на портале представляют истории успеха и впечатления сотрудников, прошедших программы повышения квалификации или магистратуры, а также модуль с возможными вариантами получения дополнительного образования.

Обобщенный образ такого специалиста представляет уже состоявшегося сотрудника Diakonie, однако стремящегося к обновлению своих навыков и расширению профессиональных горизонтов, к некоему дополнительному импульсу в своей деятельности, желающего повысить квалификацию или получить дополнительную ступень образования. При всем таком такой специалист может не вполне ясно представлять всех трудностей и требований к его процессу обучения и то, чего потребует от него новый профессиональный уровень¹⁴.

Раздел для будущих руководителей представлен примерно в том же ключе, что и прочие, однако еще более сдержанно и уже имеет более выраженную ориентацию на взвешенного и осознанного специалиста. Здесь отсутствуют тесты по самоопределению или советы для профориентации. Ответы на частые вопросы в большей степени отвечают не на вопрос «быть или не быть», а представляют ответы на вопросы в стиле «как?»: какие нужны компетенции будущему руководителю, каковы перспективы и особенности тех или иных отраслей и т. д. Кроме того, на сайте размещена информация о вакансиях и более серьезно отображены образовательные программы для будущих руководителей¹⁵. Истории успеха традиционно отображают историю перехода к руководящей деятельности, а также стиль жизни и впечатления от новой управленческой специализации. При этом внешние черты героя ролика уже соответствуют официальному деловому образу¹⁶.

Образ представителя представленной группы можно охарактеризовать как человека, мужчину или женщину, состоявшегося в диаконической профессии и теперь, в силу своих навыков, потенциала и мотивации, готового заняться управленческой работой. Решение такого человека уже вполне приобрело оформленный вид, он чувствует расположение и энергию к руководящей работе и теперь лишь нуждается в прояснении некоторых организационных вопросов, а также в выборе конкретной траектории движения к своей новой должности.

Раздел для иностранных кандидатов достаточно прост и лаконичен, но при этом сохраняет основные черты страничек для возможных соискателей. На сайте размещены видеоролики с историями успеха, герои которых выглядят достаточно молодо, «доска вакансий», а также ответы на часто задаваемые вопросы, в которых даны самые главные рекомендации о работе в Diakonie и подаче заявки на трудоустройство.

Главной характеристикой возможных кандидатов-иностранцев является их заинтересованность в трудоустройстве в Германии, наличие необходимой гибкости и запаса энергии, достаточная целеустремленность, и конечно этим людям также

¹¹ См.: Quereinstieg – Karriereportal – Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/quereinstieg>.

¹² См.: Berufetest Masterstudiengänge – Karriereportal – Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/berufetest-masterstudiengaenge>.

¹³ См.: Alle Berufetests für aufbauende Berufe – Karriereportal – Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/alle-berufetests-aufbauende-berufe>.

¹⁴ См.: Fachkräfte – Karriereportal – Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/fachkraefte>

¹⁵ См.: Führungskräfte – Karriereportal – Diakonie Deutschland. <https://karriere.diakonie.de/fuehrungskraefte>.

¹⁶ См.: там же.

должна быть близка диаконическая деятельность. Вместе с тем такие кандидаты нуждаются в советах и ответах на конкретные вопросы, связанные с устройством в Diakonie Deutschland.

Источники и литература

1. *Ермолаева П. О., Нагимова А. М., Носкова Е. П. и др.* Социальный портрет населения: методология, основные характеристики. Казань: Издательство «Артифакт», 2014. 92 с.
2. *Николюкин Н. Б.* «Портрет в психологии и социологии. VI Державинские чтения: История. Юриспруденция. Социальная педагогика и социальная работа. Тамбов: ТГУ, 2001. 141 с.
3. *Мустафаева А. А., Актаулова Б. Ж.* Термин «социальный портрет»: понятие, значимость и его особенность в проведении исследования. http://www.rusnauka.com/35_FPN_2014/Psihologia/13_178538.doc.htm (дата обращения: 28.03.2022).
4. *Попова М. В.* Взаимозависимость речевого и социального портретов говорящего // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2016. № 15 (754). <https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimozavisimost-rechevogo-i-sotsialnogo-portretov-govoryaschego> (дата обращения: 28.03.2022).
5. О портретировании целевой аудитории см: Как создать портрет целевой аудитории: все секреты! <https://trafficcardinal.com/post/kak-sostavit-portriet-tsa> (дата обращения: 27.02.2022).
6. Infoportal – Diakonie Deutschland. Официальный сайт: www.diakonie.de (дата обращения: 01.06.2021).
7. Karriereportal – Diakonie Deutschland. Официальный сайт: karriere.diakonie.de (дата обращения: 01.06.2021).

Священник Александр Мудрик

«ТЕНГРИЗМ» — ВОЗРОЖДЕНИЕ ДРЕВНЕГО ИЛИ НОВОЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Многие народы бывшего СССР переживают особый период самоидентификации. Одним из способов прийти от глобализации к самобытности это возродить «исконную веру» для потомков татаро-монгольского наследия. «Тенгризм» стал этим источником. Тенгризм отсылает нас к древней религии и философии тюрко-монгольских народов. Политический тенгризм заявляет о желании восстановить древний культ бога Тенгри в регионах с мусульманской традицией и представляет ислам как веру, чуждую местному населению. По мнению теоретиков, тенгризм представляет собой ключевой элемент в обновлении идентичности тюрко-монгольских народов и должен быть принят в качестве официальной религии. Хотя идеологи тенгризма могут быть маргинальными по отношению к политическому мейнстриму, тем не менее, важно проанализировать роль «этнических» форм религиозного выражения и их связь с поиском постсоветской национальной идентичности. Безусловно, ставится под сомнение природа тенгризма как движения нового времени и предпринимается попытка проанализировать его концепцию национальной идентичности, а также его высокую степень политизации и этнической идентификации. Возникает вопрос — не является ли тенгризм частью глобального феномена современности, которая отличается «изобретением традиций»¹?

Слово тенгр или тергир (танри на древнетюркском) означает «небо» на тюрко-монгольских языках. Культ неба или связанных с ним божеств подтверждается многими письменными и археологическими источниками, относящимися к временам тюркских царств Сибири в VI–VIII веках. Эти источники также подтверждают, что тенгризм был одной из синкретических религий, практиковавшихся в тюркском каганате до того, как народы региона обратились в буддизм, манихейство или ислам. Некоторые древние мусульманские тексты, написанные на тюркском языке, связывают танри с Аллахом, подтверждая его использование в качестве синонима².

В советское время писатель Олжас Сулейманов ввел слово «тенгрианство» в своей книге «Аз и Я», представив тенгризм как «самую древнюю религию в мире, разработанную как философское учение четыре тысячи лет назад»³. Все современные последователи политического тенгризма представляют его как монотеистический, поскольку существование пантеона божеств не противоречит вере в высшую абстрактную силу. Некоторые последователи, такие как казахский философ Нигмет Аюпов, осуждают Евроцентрическое видение этого явления, согласно которому оно является формой язычества или шаманизма. Для него тенгризм — сложное явление, которое предлагает полную космогонию мира и дает своим последователям систему, которая одновременно является религиозной, философской, мистической и практической⁴.

Последователи утверждают, что тенгризм выдвигает космологию, которая идеально адаптирована к современному миру: это было бы своего рода естественной религией

Александр Александрович Мудрик, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель аспирантуры.

¹ См.: Hobsbawm E. J., Ranger T. *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1995.

² См.: Encyclopaedia of Islam / Ed. by Houtsma M. Th., Arnold T. W., Basset R., Hartmann R. <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-1>

³ Сулейманов О. *Аз и Я*. Алма-Ата, 1975. С. 271.

⁴ См.: Аюпов Н. Г. *Тенгрианство как религиозная система древних тюрков*. Алма-Ата, 1998.

для человечества⁵. Отсутствие персонификации Бога подтвердило бы, что тенгризм представляет динамичное видение мира и открыт для будущего, а не фиксирует опыт прошлого. Тенгризм сочетает в себе эклектичные отсылки, вдохновленные различными религиозными традициями: сомнение в рациональном знании, теософские намеки, близость к определенным буддийским и индуистским предпосылкам, ощущение того, что человечество вступило в новую эру, ожидание мира во всем мире и т. д.

Один из первых аргументов, выдвинутых последователями политического тенгризма, касается его фундаментально экологической природы. По словам Сарыгулова, развитие технологий и знаний в области естественных наук дало людям иллюзорную идею управления природой. Таким образом, Запад вступил на тупиковый путь, который привел бы все человечество к его гибели, в то время как советский опыт подтвердил невозможность господства человека над природой. Это осуждение индустриальной современности представляет собой повторяющийся элемент тенгристского дискурса, в котором на карту поставлен не материальный комфорт, а смысл, придаваемый жизни⁶. Тенгризм, таким образом, стал бы религиозным выражением «экоцентризма», также представленного как воплощение постмодерна, пытающегося реабилитировать духовное в ущерб материальному: институционализованные религии придают слишком большое значение своим ритуальным и теологическим аспектам, в то время как тенгризм поставил бы мораль, этику и духовность в центр своего послания⁷.

Это постмодернистское требование не может возникнуть без утверждения так называемой «демократической природы» политического тенгризма. Его последователи действительно настаивают на прямой связи, без вмешательства, между человеком и божественным: тенгризм — вера без пророка, без священного текста, без какого-либо институционализованного места поклонения, без духовенства, без догм и запретов, без обрядов и молитв. Естественный демократический характер тенгризма, тем не менее, приобретает смысл только в том случае, если он связан с этнической идентичностью населения, которое его практикует: таким образом, его политические качества присущи тюрко-монгольским народам. Как утверждает Сарыгулов, индивид может вернуться к своим корням, только оценив этническое прошлое и освободив его от колониалистских предпосылок, порожденных российским господством. Таким образом, решением для молодого кыргызского государства был бы поиск модели развития, которая была бы органичной и оказалась бы логическим продолжением предыдущего исторического опыта⁸. Утверждение о том, что тенгризм был официальной религией могущественных государств, таких как государство гуннов и монголов, направлено на то, чтобы задним числом обосновать законность тенгризма как этнической религии.

Все последователи тенгризма — киргизы, казахи, а также татары — также регулярно ссылаются на синтоизм как на единственную религию, которой удалось сохранить свою так называемую «этническую особенность» на протяжении веков. Рафаэль Безертинов рассматривает религиозную близость между синтоизмом и тенгризмом и утверждает, что это можно объяснить общим этническим происхождением тюркских народов. Он подтверждает это, утверждая, что за несколько столетий до нашей эры племя гуннов пересекло Тихий океан и поселилось на японских островах⁹. Осуждая универсальность мировых религий и утверждая, что ислам служит иностранным интересам, политический тенгризм представляет собой одну из возможных версий казахского, киргизского и татарского национализма. В Кыргызстане Сарыгулов выступает за «очищение» страны от любого иностранного влияния, будь то из России, Ближнего Востока или США.

⁵ Ларуэль М. Дисциплина культурологии: новая «Готовая мысль» для России? Алма-Ата, 2004. С. 21–36.

⁶ Сарыгулов Д. XXI век в судьбе кочевников. Бишкек, 2001. С. 146.

⁷ Сарыгулов Д. Тенгрианство и глобальные проблемы современности. Бишкек, 2002. С. 35.

⁸ Сарыгулов Д. Кыргызстан: прошлое, настоящее и будущее. Бишкек, 2005. С. 31.

⁹ Безертинов Р. Н. Тенгрианство — религия тюрков и монголов. Казань, 2004. С. 10.

В тенгристских дискурсах доминирует идея о том, что Запад, будь то Россия или США, пытается предотвратить религиозное возрождение тюркских народов: «сторонники и сторонники евроцентризма отказываются допустить повторное создание могущественной цивилизации, основанной на тенгризме, и они будут противостоять этому»¹⁰. По словам Сарыгулова, нынешняя бедность постсоветских обществ, ухудшение мировой экологической ситуации и однополярность США являются результатом одного и того же процесса — «неоколониализма и искаженного процесса глобализации»¹¹. Националистическая чувствительность тенгристов может быть доведена до крайности, а продвижение национальной идентичности может усугубляться неприятием инаковости во всех ее формах путем отказа от любой идеи культурного заимствования, этнических или даже расовых определений нации и яростного антисемитизма. Последователи политического тенгризма утверждают, что они осуждают христианство и ислам и верят в необходимость этнической религии, укорененной в территории, традициях и истории народа. Они стремятся разработать веру, которую можно было бы поставить на один уровень с этими религиями и конкурировать с ними в их универсальности.

Политический тенгризм — это также попытка оправдать существование тюркской общины в религиозных терминах. Движение представляет себя в высшей степени современным, находящимся на переднем крае индивидуализма и экологических настроений, полным антиглобалистских стереотипов и осознания того, что оно вступило в эпоху постмодернизма. В то же время его последователи требуют «возвращения» к традиции, которая была маргинализирована русско-советской реальностью, и они демонстрируют свои поиски культурной и религиозной «подлинности», которую можно было бы заново открыть, просто стерев последние 150 лет, если не последнее тысячелетие. Некоторые из постсоветских национальных исследователей ищут строго национальную веру: им трудно отнести себя к мусульманскому или христианскому течению и легче отождествлять себя с квазирелигией, которая не требует ни регулярного соблюдения ритуалов, ни какой-либо теологической подготовки, и которая ограничивается восхвалением матери-земли.

Таким образом, развитие политического тенгризма может быть поставлено параллельно с реабилитацией так называемых «этнических» религий в других постсоветских государствах. Его можно проанализировать, например, как тюркскую версию русского неоязычества. В целом, политический тенгризм можно рассматривать как повествовательный способ деколонизации, поскольку он пытается территориализировать этническую принадлежность посредством культа природы, а также утверждать адаптивность тюркских обществ к современности, используя аргументы, заимствованные из движения против глобализации.

Таким образом, пример политического тенгризма напоминает нам, насколько современность основана на изобретении традиции и на постоянной реорганизации смысла. Парадоксальное сочетание религиозного миллениаризма, никоим образом не характерного для постсоветского пространства, и процесса этнизации божественного с неоднозначными политическими последствиями раскрывает глубокие идеологические изменения и процесс социальных преобразований, которые переживает постсоветское пространство.

Источники и литература

1. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как религиозная система древних тюрков. Алма-Ата, 1998.
2. Безертинов Р. Н. «Тенгрианство — религия тюрков и монголов. Казань: Слово, 2004.

¹⁰ Сарыгулов Д. Кыргызстан: прошлое, настоящее и будущее. С. 92.

¹¹ Там же. С. 54.

3. *Ларуэль М.* Дисциплина культурологии: новая «Готовая мысль» для России? Алма-Ата, 2004.
4. Неоязычество на просторах Евразии / Под ред. В. Шнирельмана. М.: Библейско-Богословский институт, 2001.
5. *Сарыгулов Д.* Кыргызстан: прошлое, настоящее и будущее. Бишкек, 2005.
6. *Сарыгулов Д.* Тенгрианство и глобальные проблемы современности. Бишкек: Фонд Тенгир-Ордо, 2002.
7. *Сарыгулов Д.* XXI век в судьбе кочевников. Бишкек: Фонд Тенгир-Ордо, 2001.
8. *Сулейманов О.* Аз и Я. Алма-Ата: Жазуши, 1975.
9. Encyclopaedia of Islam / Ed. by Houtsma M. Th., Arnold T. W., Basset R., Hartmann R. First Edition (1913–1936). <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-1> (accessing the link 11.04.2022).
10. *Hobsbawm E. J., Ranger T.* The Invention of Tradition. Cambridge, Cambridge University Press, The Edinburgh Building, 1995.

Л. В. Ярохина

ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ БУДДИЗМА В РАННИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ШКОЛАХ МАХАЯНЫ

Считается, что корни буддизма Махаяны находятся в школе махасангхиков, которая появилась еще до оформления палийского канона. Также было выявлено, что ранние тексты Махаяны хронологически близки к времени формирования школы Тхеравады¹. Время появления Махаяны — не ранее II в. В эту эпоху появляется большое количество сутр праджняпарамитского цикла, которые залегли в основу учения. Основная идея, вошедшая в основу Махаяны и при этом перенятая из школы махасангхики, заключается в значимости фигуры локоттары (в пер. с санскрита — «необычайный»). Локоттара — основатель учения, запредельный чувственно воспринимаемому миру. Будда представляет собой воплощение в человеке универсальной истины, и отсюда возникает махаянская концепция «трёх тел Будды»². Кроме того, в Махаяне также используется концепция Срединного Пути, провозглашенная ещё в рамках четвёртой Благородной истины как «срединное» поведение, но дополнившаяся новыми смыслами. «Срединность» в Махаяне означает необходимость воздержания от любых точек зрения, в том числе и от любого утверждения и любого отрицания³.

Примерно во II–IV вв. в рамках Махаяны возникают философско-религиозные школы, занимающиеся полемикой — буддисты, являющиеся последователями определённой школы, отстаивали своё учение в диспутах с представителями школ не только буддийской, но и индийской мысли вообще. Появление школы шуньявада (мадхьямика) в первую очередь связано с деятельностью её основоположника Нагарджуны (II–III в.). Шуньявада во многом опиралась на махаянскую идею Срединного Пути. Само понятие шуньи (пустоты) берёт своё начало ещё из школ Малой Колесницы, в рамках которых шунья воспринималась как понятие, описывающее иллюзорность форм сознания⁴.

Авторству Нагарджуны подлежит текст «Дхарма-санграха» («Собрание дхарм»), представляющий собой собрание матрик — эти матрицы раскрывают основной терминологический аппарат буддизма Махаяны, они распределены по спискам согласно основным положениям закона Дхармы, нацелены на упорядочивание «кодов языка» махаянского буддизма, и в дальнейшем матрицы дополнялись и подстраивались под новый уровень толкования закона Дхармы⁵. Матрицы как классификационные списки терминов имели место ещё в Абхидхамме-питаке, части палийского канона. Как утверждают В. И. Рудой и Е. П. Островская, матрицы отражают взаимосвязь философии и религии в буддийском учении на раннем этапе его формирования⁶. В 41 матрике содержится классификация двадцати шуньят (пустот). Изначально такая матрица, согласно школе махасангхиков, состояла из 10 видов пустоты. Нагарджуной были добавлены к этой классификации ещё 10 категорий дхарм, которые так же,

Лилия Владимировна Ярохина — Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, философский факультет, бакалавриат, 3 курс.

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддизм. СПб., 2019. С. 70.

² Рудой В. И. Введение в буддизм. СПб., 1999. С. 24.

³ Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М., 2001. С. 263.

⁴ Островская Е. П., Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. М., 1998. С. 81.

⁵ Андросов В. П. Нагарджуна. «Собрание основоположений закона» («Дхарма-санграха») // Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 451–466.

⁶ Островская Е. П., Рудой В. И. Введение в буддийскую философию. С. 11–108.

как и атман, не обладают самостоятельной сущностью. Это лежит в основе учения школы шуньявады⁷.

В контексте понимания школой мадхьямики Срединного Пути как срединной позиции между любыми точками зрения следует говорить и о методе прасанги, который нацелен на выражение срединной позиции и который используется Нагарджуной в его трактате «Коренные строфы о срединности» («Мула-мадхьямака-карика»). Прасанга — метод сведения аргументов оппонента к абсурду (или нелепости), подразумевающий дальнейшее движение в бесконечность, используется в качестве герменевтического метода в отношении интерпретации Нагарджуной всего языкового аппарата⁸.

В дальнейшем метод прасанги получил своё развитие в школе мадхьямики-прасангики, и повлиял на это развитие Чандракирти. Он дополнил учение Нагарджуны в своем сочинении «Введение в мадхьямику» («Мадхьямака-аватара») и сформулировал метод прасанги, который заключается в опоре на допущения оппонентов и в их последующем опровержении с помощью обнаружения в них противоречий. Чандракирти затрагивает проблемы двадцати видов пустотности, сущности дхарм, личности, практики парамит (мудрости). Также Чандракирти дополнил учение о двух истинах — парамартха (высшая истина, невыразимая) и самврити (условная истина, стремящаяся к сокрытию реальности)⁹.

Важную роль в философии мадхьямики-прасангики играет и Шантидэва. «Бодхичарья-аватара» («Путь бодхисаттвы») излагает такие идеи, как два вида бодхичитты (бодхичитта устремления и бодхичитта действия); дхьяна-парамиты (практика замены себя на другого, которая впоследствии стала использоваться в Тибете как основа для практики *blo syong*, тренировки ума). В этом же трактате идея пустотности проецируется на дхармы и виджняну, отрицается существование свасамведаны (самосознания, которое считается способом для познания истинного бытия сознания). В результате Шантидэва приходит к выводу о том, что созерцание шуньи способствует освобождению¹⁰. Учение мадхьямики-прасангики было перенято тибетской школой гелугпа, которая считается преемницей учения Нагарджуны и Чандракирти, их труды преподаются в учебных заведениях¹¹.

Школа виджнянавады (йогачары) возникла в IV в., её основоположником является Асанга. Школа сформировалась во время расцвета индийской культуры, в том числе и буддизма. Философия йогачары ориентирована на выявление особенностей функционирования сознания во время практики йоги. Сочинение «Мадхьянтавибхага» («О разграничении срединности между крайностями»), как утверждает его комментатор Васубандху, говорит о всем «составном» как об ошибочном представлении, а всё несоставное является шуньятой (пустотой). При этом шуньята представляет собой реальность без двойственности воспринимаемого и воспринимающего¹². Этот тезис говорит о связи виджнянавады с шуньявадой.

Авторству Асанги подлежат также такие сочинения, как «Махаянасутраланкара» («Украшение из сутр Махаяны), где осуществляется деление «я» на три составляющие — махатман («великое я»), параматман («высшее Я»), шуддхатман («чистое Я»), все эти три атмана признаются как «только сознание»; «Йогачарабумхи шастра» («Трактат о ступенях йогического делания»), где анализируются ступени буддийского

⁷ Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 508–512.

⁸ Нагарджуна. «Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») и «Толкование Коренных строф о Срединности, называемое Бесстрашным опровержением догматических воззрений» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») // Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006. С. 209–448.

⁹ Чандракирти. Введение в мадхьямику. М., 2019.

¹⁰ Харькова Е. Ю. Введение в источниковедение буддизма: Индия, Тибет, Монголия. СПб., 2019. С. 144–145.

¹¹ Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. С. 300–308.

¹² Васубандху, Ринпоче М., Ринпоче Д. Конгтрул Д. Абсолютное и относительное в буддизме. М., 2012. С. 17.

пути и др. Также к текстам йогачары относятся трактаты Васубандху «Вишматика» («Двадцатистишие»), «Тришмика» («Тридцатистишие»), где рассматриваются проблемы сознания. Сознание, согласно йогачаре, формирует сансару. Сознанием являются три мира (махатман, параматман, шуддхатман). В результате практики йогин приходит к ощущению недвойственности своего знания. Йогачара воспринимает как иллюзии и субъект, и объекты, воспринимаемые сознанием, но при этом субъект первичнее эмпирических объектов, на которые он проецирует воспринимаемые им качества. Субъект привязан к объектам внешнего мира, и привязанность эта приводит к возникновению клеш (аффектов). В каком-то смысле эти идеи оказываются связанными с философией Абхидхармакоши, но йогачара подняла вопрос об истоках воспринимающего сознания, а также дополнила классификацию видов сознания Абхидхармы ещё двумя видами — манас (ум) и алая-виджняна. Манас является ответственным за возникновение иллюзорности сознания, в т. ч. и идеи о человеческом «я». Алая-виджняна является коренным сознанием, и все остальные виды сознания из неё проистекают, в неё вмещаются биджа, которые представляют собой источники информации, от которых надо избавляться, а после этого — избавляться и от васан, которые способствуют проецированию алая-виджняны извне, что приведёт к недвойственности и безобъектному состоянию сознания¹³.

В традиции виджнянавады имели место и значимые логические трактаты. «Нья-ябинду» («Капля логики») авторства Дхармакирти посвящен рассмотрению вопросов чувственного восприятия, а также силлогизму («умозаключению-для-себя» и «умозаключению-для-другого»). Также последователями логической традиции виджнянавады были Дигнаги, Шантаракшита, Джинтари¹⁴. Логические методы этих представителей распространились в дальнейшем и в Тибете в форме школы праманы (дисциплина, нацеленная на выявление источников сознания и критериев истинного знания), которая положила начало образованию цанид (философскому образованию)¹⁵.

Таким образом, истоком ранней философии Махаяны является учение махасангхиков, благодаря которому была сформирована ключевая идея махаянского буддизма о локоттаре и «трёх телах» Будды, а идея о срединности в школе шуньявады берёт своё начало ещё из четвертой благородной истины. Матрики, выработанные Нагарджуной, основаны на матриках из палийского канона. В школе йогачары наблюдается рецепция идей шуньявады о пустоте. В дальнейшем идеи ранних индийских религиозных школ буддизма оказали существенное влияние на буддийские практики и религиозное образование в Тибете.

Источники и литература

1. Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001.
2. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000.
3. Андросов В. П., Нагарджуна. «Собрание основоположений закона» («Дхарма-санграха») // Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 451–466.
4. Васубандху, Ринпоче М., Ринпоче Д. Конгтрул Д. Абсолютное и относительное в буддизме. М., 2012.
5. Нагарджуна. «Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») и «Толкование Коренных строф о Срединности, называемое Бесстрашным опровержением догматических воззрений» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») // Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006. С. 209–448.

¹³ Торчинов Е. А. Введение в буддизм. СПб., 2019. С. 141–183.

¹⁴ Харькова Е. Ю. Введение в источниковедение буддизма... С. 176–180.

¹⁵ Торчинов Е. А. Введение в буддизм. С. 141–183.

6. *Островская Е. П., Рудой В. И.* Введение в буддийскую философию // Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. М.: Ладомир, 1998. С. 11–108.
7. *Рудой В. И.* Введение в буддизм. СПб., 1999.
8. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм. СПб., 2019.
9. *Харькова Е. Ю.* Введение в источниковедение буддизма: Индия, Тибет, Монголия. СПб., 2019.
10. *Чандракирти.* Введение в мадхьямику. М., 2019.

Д. В. Дружинин

СРАВНЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО НРАВСТВЕННОГО УЧЕНИЯ И ЙОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

В йоге выделяется восемь ступеней или уровней освоения — на санскрите именуемых словом «аштанга», где «ашта» это восемь, а «анга» — составная часть, член, раздел или ступень. В двух первых из них приводится описание ее этических или нравственных основ. Член Академии наук Туркменской ССР, врач, санскритолог и автор одного из первых прямых переводов «Махабхараты» с санскрита на русский язык, академик Б. Л. Смирнов в статье «Санкхья и йога» писал: «Первые две ступени йоги считаются как бы подготовительными, <...> о них говорится как о требованиях нравственного характера, предъявляемых на всех ступенях жизни. Называются эти две ступени «яма» и «нияма» <...>. Эти слова — синонимы, и различаются они несколько условно <...>. Первому слову придаётся смысл «воздержание», второму — «соблюдение обетов»»¹.

В соответствии с классическим и базовым для всех разновидностей йоги трактатом «Йога-сутры», авторство которого приписывается легендарному грамматисту Патанджали, первой ступенью йоги является Яма, включающая в себя:

- 1) Ахимса — ненасилие;
- 2) Сатья — правдивость;
- 3) Астея — неприсвоение чужого;
- 4) Брахмачарья — половое воздержание (целомудрие);
- 5) Апариграха — неприятие даров.

Вторая ступень — Нияма:

- 1) Шауча — внешняя и внутренняя чистота;
- 2) Сантоша — удовлетворённость (умеренность);
- 3) Тапас — подвижничество (аскетизм);
- 4) Свадхьяя — самообучение (познание);
- 5) Ишвара-пранидхана — преданность Ишваре.

Если провести сопоставление указанных принципов с основами христианской этики, изложенными в Десяти заповедях Ветхого Завета и в Заповедях блаженства Нового Завета, то получится следующая картина:

1. В «Йога-сутрах» отсутствуют понятия, которые можно было бы сопоставить с четырьмя из пяти заповедей первой скрижали Декалога о почитании Бога и родителей. Очевидно, что это объясняется общим уровнем развития религиозного сознания индийской философии. Тем не менее, в Нияме есть принцип «Ишвара-пранидхана», который с высокой точностью может быть сопоставлен с первой заповедью Декалога.

Заповеди Ветхого Завета:	Этические принципы Йога-сутр:
Я Господь, Бог твой...; да не будет у тебя других богов (Исх 20:2–3)	Ишвара-пранидхана — преданность Ишваре

Ишвара (в переводе с санскрита — «господин», «повелитель») в индийской философии означает Господь, то есть Бог в значении, которое отчасти может истолковываться

Дмитрий Валерьевич Дружинин — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад, 1981. С. 173–174.

и в монотеистическом понимании. Наряду с этим слово «ишвара» зачастую используется в санскрите в качестве эпитета к частным именам богов из индуистского пантеона, например, «ишвара Шива» — господин или повелитель Шива и т. д. Это упоминание об Ишваре является настолько неожиданным для йогического учения, что зачастую о нем, хотя и без какого-либо научного обоснования, говорят, как о более поздней вставке. Можно лишь предполагать, что идея личностного Бога была включена в систему йоги, поскольку этого требовал персональный духовный опыт самого Патанджали.

Как бы то ни было, следует заметить, что у Патанджали Ишвара все же не является Богом-Творцом, тем более Богом, создавшим мир из ничего. Более того, личный аспект Ишвары утверждается им вопреки всем установкам философии санкхьи, которая являлась и в некоторой степени остается теоретическим базисом практического в своей основе учения йоги. Санкхья отрицает в этом понятии всё, что характеризует личность, «дживу» (санскр. — «жизнь», «живая душа»)². При этом Йога-сутры говорят об Ишваре как об «особом Пуруше» (санскр. — «человек», «мужчина», «личность», «дух»), непричастном страданию, как результату действий и желаний. Материалистическая по своей сути санкхья на месте Бога оставляет пустоту и, возможно, Патанджали пытался заполнить её такой своеобразной теологией³.

2. С заповедями, приведенными во второй скрижали Декалога, практически идеально совпадают четыре из пяти принципов Ямы (за исключением принципа Апариграха, о котором будет сказано ниже).

<i>Не убивай</i> (Исх 20:13)	Ахимса — ненасилие
<i>Не прелюбодействуй</i> (Исх 20:14)	Брахмачарья — половое воздержание (целомудрие)
<i>Не кради</i> (Исх 20:15)	Астея — неприисвоение чужого
<i>Не произноси ложного свидетельства</i> (Исх 20:16)	Сатья — правдивость

При этом десятой заповеди Декалога можно условно сопоставить принцип «Сантоша», относящийся к Нияме.

<i>Не желай ... ничего, что у ближнего твоего</i> (Исх 20:17)	Сантоша — удовлетворённость (умеренность)
---	---

Данное сопоставление является довольно неточным, поскольку сущность десятой заповеди — это «Не завидуй», а не «Довольствуйся тем, что имеешь». Тем не менее, оно может быть сделано, поскольку эти два понятия довольно близки между собой и наиболее идентичны из сопоставляемых принципов.

Кроме того, здесь следует отметить, что понятие Ахимса, идентичное шестой заповеди Декалога, имеет в индийской философии столь широкое трактование, что его также можно сопоставить с седьмой заповедью блаженства и даже с такими христианскими заповедями, как «Возлюби ближнего своего» (См. Лев 19:18 и Мф 22:39) и «О непрогивлении злему» (См. Мф 5:39–44). Комментируя это понятие, древнеиндийский мудрец и толкователь Йога-сутр Вьяса подчеркивает его значимость: «Последующие [виды] самоконтроля и соблюдение [религиозных] предписаний имеют [своим] корнем это [ненасилие]. Поскольку их назначение состоит в совершенствовании [способности ненасилия], то они излагаются, чтобы научить ему»⁴.

² Там же. С. 94.

³ Светлов Э. На пороге Нового Завета. Брюссель, 1983. С. 57.

⁴ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. С. 137.

3. При сравнении этических принципов, изложенных в «Йога-сутрах» с Заповедями блаженства, мы видим, что сопоставления приобретают весьма условный характер.

Заповеди Нового Завета:	Этические принципы Йога-сутр:
<i>Блаженны нищие духом</i> (Мф 5:3)	Апариграха – неприятие даров
<i>Блаженны кроткие</i> (Мф 5:5)	Тапас – подвижничество (аскетизм)
<i>Блаженны алчущие и жаждущие правды</i> (Мф 5:6)	Свадхья – самообучение (познание)
<i>Блаженны чистые сердцем</i> (Мф 5:8)	Шауча – внешняя и внутренняя чистота

В данном сравнении следует заметить, что еще с двумя Заповедями блаженства можно сопоставить уже упоминавшиеся принципы.

<i>Блаженны миротворцы</i> (Мф 5:9)	Ахимса – ненасилие
<i>Блаженны изгнанные за правду</i> (Мф 5:10)	Сатья – правдивость

Такое сопоставление можно сделать в связи с весьма широким толкованием этих индийских понятий, а также в связи с тем, что седьмая и восьмая заповеди блаженства фактически расширяют значение и смысл ветхозаветных заповедей *Не убивай* (Исх 20:13) и *Не произноси ложного свидетельства* (Исх 20:16).

Отдельно следует прокомментировать сопоставление первой заповеди блаженства с принципом Апариграха. В данном случае сопоставление сделано лишь на основании того, что его буквальный смысл («Неприятие даров») отчасти соответствует понятию «Нестяжательство», однако было бы некорректным оставить без внимания разную смысловую окраску этих двух понятий. Христианское «Нестяжательство» является близким по смыслу понятию «Смирение», которое является основным значением заповеди о духовной нищете. В то же время в йоге (как минимум у более современных ее представителей) мы встречаем иное мировоззрение.

Так, большинство современных йогов считают, что не следует принимать подарки или денежные вознаграждения, поскольку любой подарок ставит человека в зависимость от дарителя. Также они полагают, что несоблюдение принципа Апариграха «порождает плохую карму». В частности, в книге «Йога и сила мысли» об этом пишет Свами Шивананда: «С каждым даром вы принимаете пороки дарителя»⁵. Более того, если взглянуть на учение йоги в ее развитии и проанализировать трансформацию ее этического раздела, то мы увидим, что в таких йогических текстах, как «Хатха-йога прадипика» и других источниках, понятие Апариграха замещается иными этическими принципами и совершенно исчезает.

4. Обратим внимание на те Заповеди блаженства, сопоставление с которыми в «Йога-сутрах» отсутствует. Одна из таких заповедей – это *Блаженны милостивые* (Мф 5:7), и здесь следует отметить, что в упомянутых (более современных) йогических текстах появляется сразу несколько подобных ей принципов: «Дайя» (милосердие, сострадание), «Кшама» (терпение, прощение) и «Дана» (дарение, жертвование). Кроме того, отсутствует сопоставление с заповедью *Блаженны плачущие* (Мф 5:4), и это является вполне логичным и естественным, поскольку – если в этике йоги абсолютно отсутствует понятие «Смирения», то без него не может быть и «Покаяния», которое является смысловой основой блаженного плача. Также по вполне понятным причинам в йоге нет аналога заповеди – *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня* (Мф 5:11).

Если подвести краткое заключение относительно сделанного сравнения этических принципов учения йоги с христианством, очевидно, что, несмотря на очевидную

⁵ Свами Шивананда. Йога и сила мысли. Киев, 2002. С. 40.

поверхностную схожесть принципов христианской и йогической этики, есть моменты, приводящие к их кардинальному различию друг от друга по своей внутренней сущности.

Следует обратить особое внимание на то, что в учении йоги совершенно отсутствует понятие о смирении, а гордыня не рассматривается в нем как грех, что делает это учение антропоцентричным и ставящим во главу угла человека и его собственное «Я». Если даже мы и встречаем в современных направлениях йоги некоторые элементы борьбы с собственным эго, то это скорее может быть связано с воздействием христианства и попыткой адаптации йогической этики под общие нравственные основы европейской культуры, в среде которой пропагандируется в настоящий момент йога. Заметим также, что глубинные и скрытые от поверхностного взгляда телеологические цели некоторых разновидностей йогического учения все же могут предполагать установки на борьбу с проявлениями человеческого эго, но здесь мы сталкиваемся с совершенно иными мотивами, методами и желаемыми результатами такой борьбы. В подобных случаях мы сталкиваемся не столько с борьбой с эгоизмом и смирением гордыни, сколько с борьбой против самой человеческой личности.

Существует широко известное индуистское изречение, встречающееся в Чхандогья-упанишаде: «Тат твам аси». Оно выражает полное сходство Брахмана (высшей объективной реальности, абсолютного и безличного космического начала, лежащего в основе всего сущего) и Атмана (души человека). Фактически, если принять такое представление, получается, что человек (то есть Атман) сам является богом как частичка Абсолюта (Брахмана) и, следовательно, как в герметической философии, «люди — это смертные боги, а боги — это бессмертные люди». В частности, такую установку подтверждает Свами Вивекананда, который говорил: «Наш бог — это человек, и человек для нас является богом»⁶.

Таким образом, в христианстве и в йоге противоположно само отношение к жизни. Если в христианстве земная жизнь — это подготовка к жизни вечной в Царствии Небесном, то в йоге — путь к уничтожению индивидуальности души и выходу из круговорота перерождений. Более того, сам смысл и цель человеческого бытия в христианстве — это освобождение от греховного ига, обожение и спасение, а в йоге — освобождение от вынужденной необходимости материального существования через полное слияние с Абсолютом посредством преодоления человеком «иллюзорного» представления об индивидуальности своей личности. То есть сознательное уничтожение собственной души, поскольку такое слияние ведет к полной утрате каких-либо проявлений её самобытности.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными текстами и приложениями. М.: Никея, 2019. 1600 с.
2. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: Наука, ГРВЛ, 1992. 261 с.
3. Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побоище палицами. Ашхабад: Ёлым, 1981. 292 с.
4. Свами Вивекананда. Вдохновенные беседы. <http://yoga.kulichki.net/Vivekananda/InspiredTalks/July03.htm> (дата обращения: 21.03.2022).
5. Свами Шивананда. Йога и сила мысли. Киев: София, 2002. 288 с.
6. Светлов Э. На пороге Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. 828 с.

⁶ Свами Вивекананда. Вдохновенные беседы.

<http://yoga.kulichki.net/Vivekananda/InspiredTalks/July03.htm> (дата обращения: 21.03.2022)

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 16 октября 2018 года

Актуальные вопросы церковной науки

№ 1, 2022

Научный журнал

Материалы XIV Международной студенческой
научно-богословской конференции.
Санкт-Петербург, 16–17 мая 2022 года

ISSN 2618-9097 (Print)
ISSN 2687-0827 (Online)

Главный редактор журнала
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент
кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
<https://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science>

Электронная почта журнала:
E-mail: ref.science.spbda@mail.ru

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 05.05.2022 г. Дата выхода в свет: 16.05.2022 г.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 24 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 60. Тираж 200 экз.